



HAL
open science

History, religion and science in Ernest Renan's last writings

Domenico Paone

► **To cite this version:**

Domenico Paone. History, religion and science in Ernest Renan's last writings. Philosophy. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2009. Italian. NNT: . tel-00547232

HAL Id: tel-00547232

<https://theses.hal.science/tel-00547232v1>

Submitted on 15 Dec 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITA DEL SALENTO
Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali
LECCE

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
Section des Sciences Historiques et Philologiques
PARIS

Dottorato in «Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea»

École Doctorale 472 – Mention « Histoire, Textes et Documents »

Domenico PAONE

STORIA, RELIGIONE E SCIENZA
NEGLI ULTIMI SCRITTI DI ERNEST RENAN

HISTOIRE, RELIGION ET SCIENCE
DANS LES DERNIERS ECRITS DE ERNEST RENAN

Thèse dirigée par M. Jacques LE RIDER / M. Giuliano CAMPIONI

soutenue en mars 2009

Jury :

M. Jacques LE RIDER, *directeur d'étude à l'École Pratique des Hautes Études*
M. Giuliano CAMPIONI, *professeur, Università di Pisa*
Mme Giulia BELGIOIOSO, *professeur, Università del Salento, Lecce*
M. Jean-Robert ARMOGATHE, *directeur d'étude à l'École Pratique des Hautes Études*
M. Marco BRUSOTTI, *professeur, Università del Salento, Lecce*
M. Frédéric DE BUZON, *professeur, Université Marc Bloch, Strasbourg*

INDICE

INDICE	3
RIASSUNTO	7
RÉSUMÉ.....	8
ABSTRACT	9
INTRODUZIONE.....	11
<i>Sancta duplicitas</i>	12
<i>Le Notes de la fin de la vie</i>	15
<i>Storia, religione e scienza</i>	18
NOTA BIBLIOGRAFICA	25
1. I manoscritti di Renan della BnF	25
<i>Le Notes de la fin de la vie</i>	25
Criteri di notazione dei frammenti inediti	26
2. I manoscritti di Renan del <i>Musée de la Vie Romantique</i>	28
3. La biblioteca di Renan	28
PARTE PRIMA.....	31
LA STORIA	31
1. <i>Un «bilancio filosofico»</i>	33
2. <i>Filologia e vitalismo: la legge universale del divenire</i>	41
2.1. Dalla lingua all'universo	41
2.2. Il dualismo insuperabile tra spirito e materia	49
2.3. Germania contro Francia: l'esse e il fieri espressione del <i>Volksgeist</i>	57
3. <i>«Cosmos». L'unità del mondo come antidoto alla decadenza</i>	66
3.1. La precisione della scienza moderna, criterio di superiorità	66
3.2. Un ritratto fuori posto (I): il Renan di Bourget	73
4. <i>«Rire encore»: il disincanto di fronte al nichilismo</i>	80
4.1. La possibilità di una «morte del mondo»	81
4.2. Un «teismo possibilista» contro il pessimismo	85
4.3. Sull'orlo del baratro: l'ironia tra scetticismo e fede.....	92
4.4. Sconfitta della storia, avvenire della scienza	100

5. <i>L'organismo sociale e l'impossibile politica</i>	105
5.1. La «teoria dell'imposta».....	106
5.2. « <i>Dialogues sociales</i> ».....	115
PARTE SECONDA	123
LA RELIGIONE	123
6. <i>Le metamorfosi della figura di Dio</i>	125
6.1. Le evoluzioni deifiche di Pan: dal Dio-tutto al Dio-uomo.....	125
7. <i>Religione del «savant» e religione del popolo</i>	132
7.1. Una prova «scientifica» dell'esistenza di Dio.....	134
7.2. Necessità di una morale laica	138
7.3. L'alcool e «l'inganno consapevole».	151
8. <i>La categoria del «semitismo» tra lingua, razza e religione</i>	160
8.1. Storia di lingue o storia di razze?	161
8.2. Il monoteismo semitico e l'Occidente. La «rivoluzione» di Gesù.....	171
8.3. La rilettura del semitismo ebraico: il proto-cristianesimo dei profeti e il mito di un <i>élohismo</i> originario.....	181
9. <i>La religione come profezia sociale di un paradiso in terra</i>	199
9.1. Dalla <i>tikva</i> all'immortalità: speranza contro rassegnazione.....	199
9.2. Il ruolo progressista dell'ebreo moderno	211
9.3. Il socialismo necessario.....	215
10. <i>Gli arabi e l'Islam: un caso di «sémitisme élargi»?</i>	226
10.1. Un ineluttabile scontro di civiltà	226
10.2. Un <i>Ur-semitismo</i> in un Oriente senza storia	245
10.3. L'ideologia al lavoro. Un'ipotesi di lettura testuale.....	251
PARTE TERZA	259
LA SCIENZA.....	259
11. <i>Un avvenire anacronistico</i>	261
11.1. Dal 1848 al 1890	262
11.2. La caduta delle illusioni	267
11.3. Una scienza in chiave minore.....	273
12. <i>Utopie della forza</i>	280
12.1. <i>L'Avenir</i> e i <i>Dialoghi</i> : un gioco di specchi	281
12.2. La Schiavitù necessaria	286
12.3. Le razze inferiori	293
13. <i>Il breviario di una nuova fede</i>	302

13.1.	L' <i>Avenir</i> , «testamento scientifico» del XIX secolo.....	302
13.2.	Un ritratto fuori posto (II): il Renan di Péguy.....	303
CONCLUSIONI.....		315
BIBLIOGRAFIA.....		319
1.	Fonti primarie	319
1.1.	Opere di Renan.....	319
1.2.	Corrispondenza.....	320
1.3.	Manoscritti	320
—	PAPIERS ERNEST RENAN, <i>Bibliothèque nationale de France</i> , Paris.....	320
—	COLLECTION SCHEFFER-RENAN, <i>Musée de la Vie Romantique</i> , Paris.....	321
1.4.	Biblioteca di Renan (fondo Z RENAN della <i>BnF</i>)	321
1.5.	Traduzioni italiane di opere di Renan	322
2.	Fonti secondarie.....	323
INDICE DEI NOMI.....		331
<i>NOTES DE LA FIN DE LA VIE</i>		337
NAF 14200.....		339
NAF 14201		372
NAF 14202.....		405

RIASSUNTO

La presente tesi è dedicata alla filosofia degli ultimi anni di Ernest Renan. Gli scritti di questo periodo, che abbracciano un arco di tempo che va dal 1880 circa al 1892, appaiono segnati da oscillazioni continue tra un relativismo disincantato che sfiora talvolta il pessimismo e la fede nel determinismo di una filosofia della storia forte. Seguendo le riflessioni di Renan attraverso tre temi fondamentali – la storia, la religione e la scienza –, la ricerca tenterà di comprendere il significato di queste esitazioni nell'ambito della crisi dell'idealismo e delle certezze positive che domina il suo pensiero durante questi anni.

La prima parte prenderà in considerazione il quadro teorico entro il quale si sviluppa la riflessione di Renan e tenterà un'interpretazione delle varie figure che assume di volta in volta la dialettica del suo discorso, a partire dall'antagonismo fondamentale fra spiritualismo e materialismo. La seconda parte sarà dedicata all'evoluzione della categoria del religioso e all'analisi della posizione dominante che essa conquisterà tra gli altri principi della filosofia di Renan. La terza e ultima parte esaminerà le trasformazioni del ruolo e della funzione della scienza di fronte alla crisi del fondamento trascendente.

L'analisi si baserà sullo studio delle ultime opere pubblicate da Renan (*L'Avenir de la science*, *l'Histoire du peuple d'Israël*, *l'Examen de conscience philosophique*, *les Feuilles détachées*) che saranno messe a confronto con un numero considerevole di note manoscritte e di frammenti inediti degli anni 1890-1892, provenienti soprattutto dal *Fonds Renan* della *Bibliothèque nationale de France*.

RESUME

Cette thèse est consacrée à la philosophie des dernières années d'Ernest Renan, de 1880 à 1892, période où la pensée du philosophe oscille constamment entre deux tendances : un relativisme blasé et parfois pessimiste, et la foi dans le déterminisme d'une philosophie de l'histoire forte. En suivant la pensée de Renan à travers trois thèmes capitaux – l'histoire, la religion et la science – l'étude cherchera à saisir la portée de ces hésitations dans le contexte de la crise de l'idéalisme et des certitudes positives qui domine sa réflexion pendant ces années.

La première partie sera ainsi consacrée au cadre théorique dans lequel se développe la philosophie de Renan et tentera une interprétation des métamorphoses des différentes figures de la dialectique de son discours, à partir de l'antagonisme fondamental entre spiritualisme et matérialisme. La deuxième partie étudiera l'évolution de la catégorie du religieux et l'analyse de la position d'hégémonie qu'elle arrivera à conquérir parmi les autres principes de la philosophie de Renan. La troisième et dernière partie examinera les transformations du rôle et de la fonction de la science face à la crise du fondement transcendant.

L'analyse s'appuiera sur l'étude des derniers ouvrages publiés par Renan (*L'Avenir de la science*, *l'Histoire du peuple d'Israël*, *l'Examen de conscience philosophique*, les *Feuilles détachées*) qui seront confrontés avec une série de notes manuscrites et de fragments inédits des années 1890-1892, provenant notamment du *Fonds Renan* de la *Bibliothèque nationale de France*.

ABSTRACT

The thesis is about the philosophical reflections that Ernest Renan developed in the last part of his life, between the years 1880 and 1892. Hesitation between a pessimistic, detached view and rigid historical determinism represents the most significant feature of those reflections. In following Renan's thought along the differing lines of history, religion and science, the thesis explores the nature of Renan's uncertainties, positioning them within the broader context of the crisis surrounding his deep-rooted positivistic and idealistic beliefs.

The thesis proceeds as follows. The first part considers Renan's intellectual framework. The second part explores the weight that religion had in Renan's philosophical paradigm. The last part examines the role of science in the rapidly changing perception of religion.

The thesis is largely based on Renan's last published works (*L'Avenir de la science*, *l'Histoire du peuple d'Israël*, *l'Examen de conscience philosophique*, *les Feuilles détachées*) and unpublished notes which are kept by the Bibliothèque nationale de France.

INTRODUZIONE

[6 août 1891] *Sols et sous-sols en moi; étages superposés qu'on trouvera. Coups de sonde, toujours du nouveau* (NAF 14202, f. 82).

[9 mars 1891] *Chacun cherche ce qu'il a envie d'y trouver* (NAF 14200, f. 402).

ERNEST RENAN, *Notes de la fin de la vie*.

Il presente lavoro è dedicato agli ultimi scritti di Ernest Renan (1823-1892), lungo un arco di tempo che va dall'inizio degli anni '80 dell'Ottocento fino al 1892. In tale periodo, il suo pensiero attraversa una crisi profonda: l'idea che l'umanità proceda grazie ad un istinto cieco che la spinge inevitabilmente verso un futuro di progresso – idea sulla quale si basava la sua filosofia fin dagli anni immediatamente successivi all'abbandono del seminario di Saint Sulpice (1845) – viene messa in discussione.

Ai dubbi che investono l'ipotesi trascendente, Renan risponderà proponendo dei tentativi per salvare il «principio ideale» ed evitare così di cadere nella rete di uno scetticismo completo. Come si vedrà nelle pagine che seguono, quei tentativi saranno tutti piuttosto inefficaci e votati al fallimento. È bene tuttavia sottolineare fin da subito che l'importanza di tali procedimenti filosofici non risiede tanto nel loro esito, quanto piuttosto nelle loro origini e nella loro influenza su alcuni dei concetti fondamentali del pensiero di Renan.

Il fallimento delle “manovre di salvataggio” del fondamento filosofico darà così origine a un atteggiamento scettico e disincantato, determinando un'evoluzione del punto di vista di Renan su Dio, sulla religione, sulla società, sulla categoria del «semitismo», sul senso della storia e del progresso, sul futuro dell'umanità e della scienza. Tali variazioni saranno a volte lievi, a volte radicali, investendo il cuore stesso di alcuni nozioni fondamentali del suo pensiero. Nell'*Histoire du peuple d'Israël*, (1887-1892) ad esempio, Renan trasformerà profondamente, fino a rovesciarne i poli, il rapporto della coppia ariani/semiti che aveva costituito per molti anni una delle pietre angolari della sua riflessione.

Questi «*revirements*» non sono né assoluti né risolutivi. Il pensiero di Renan continuerà a procedere per opposizioni dialettiche, per coppie contrapposte, senza mai riuscire a trovare quella sintesi che, fin dai *Cahiers de Jeunesse*, veniva considerata il compito principale della

filosofia dell'avvenire¹. Sarà proprio attraverso l'analisi della compresenza di queste voci discordanti, dei loro contrasti, delle loro alterne egemonie, che si tenterà di illuminare il significato e gli esiti di questa crisi filosofica.

Sancta duplicitas

A partire da Bourget e dalla sua interpretazione del «dilettantismo» renaniano², buona parte della critica ha tramandato di Renan la figura ambigua di un pensatore eclettico, posto sostanzialmente al di fuori del novero dei filosofi «sistematici»³. Le contraddizioni presenti nei suoi testi e il particolare momento storico e culturale nel quale le sue idee sono state recepite, hanno successivamente fatto sì che la fortuna di Renan maturasse in entrambi i campi avversi di quelle che sono state chiamate le *guerres franco-françaises*⁴: una sinistra repubblicana e laica, erede dei valori della Rivoluzione francese e una destra nazionalista e cattolica di tendenze monarchiche. Il clima politico della Francia sul finire del XIX secolo, come ricorda la pagina conclusiva di un importante lavoro su Renan, era attraversato da fortissimi contrasti:

C'est l'époque où, l'affaire Dreyfus aidant, une division entre la droite catholique et la gauche laïque devenait très marquée, et cette division a eu, entre autres, le résultat de faire de Renan l'homme de la gauche, bien que ce ne soit pas là sa place naturelle. Évidemment, Renan a été adopté par cette gauche pour des raisons anticatholiques: il était l'auteur de la Vie de Jésus. On a oublié qu'à bien des points de vue [...] il était plutôt de droite. Pendant les années qui ont suivi sa mort, Renan est donc devenu un symbole pour les deux côtés, et l'image stéréotypée créée alors, existe encore maintenant, même si les raisons auxquelles elle doit son origine ont en grande partie disparu⁵.

¹ L'opposizione anima/corpo, che si presenta sotto l'aspetto del contrasto filosofico tra le dottrine del materialismo e dello spiritualismo, è il contrasto principale su cui Renan costruirà tutte le altre coppie antagonistiche che formeranno la sua filosofia. Si veda più avanti, § 2.2. I *Cahiers de Jeunesse*, scritti tra il giugno del 1845 e la fine del 1846, rappresentano una preziosa testimonianza della crisi religiosa e filosofica attraversata in quegli anni da Renan. Costituiti da nove quaderni manoscritti, i *Cahiers* sono stati oggetto di due edizioni postume curate da Noémi Renan, con la collaborazione di F. Macler e Jacques Maritain: *Cahiers de Jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 1906 e *Nouveaux cahiers de Jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 1907. Oggi si trovano riuniti nel volume IX delle *Œuvres Complètes*.

² Si veda il § 3.2.

³ Forti critiche all'eclettismo filosofico di Renan venivano già espresse da Brunschvicg e Brunetière (LÉON BRUNSCHVICG, *Sur la philosophie d'Ernest Renan*, «Revue de Métaphysique et de Morale» n. 1, 1893; FERDINAND BRUNETIÈRE, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, Paris, Perrin, 1904).

⁴ Sul tema si veda il numero speciale dedicato dalla rivista *Vingtième Siècle (Les guerres franco-françaises)*, «Vingtième Siècle», janv.-mars 1985).

⁵ KEITH GORE, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet, 1970, p. 298. Anche Pierre Birnbaum, riscontrando questa doppia eredità di Renan nel secolo xx la attribuiva all'ambiguità della

Sebbene l'indagine di queste genealogie esuli dallo scopo della presente ricerca, va notato che buona parte delle interpretazioni dell'opera di Renan prende atto del carattere molteplice del suo pensiero senza riuscire a darne una spiegazione esaustiva.

Zeev Sternhell, ad esempio, nel suo ultimo lavoro sulle correnti culturali avversarie dell'età dei lumi (*Les anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006), non incontra, a prima vista, grandi difficoltà nel collocare Renan tra coloro i quali hanno portato avanti una lotta ai concetti fondamentali dell'illuminismo. Nonostante ciò, Sternhell è costretto in seguito a rilevare un'ambivalenza nelle posizioni di Renan (soprattutto in rapporto alla Rivoluzione francese). Tale dualismo rimane però irrisolto e non approfondito⁶.

Negli ultimi scritti di Renan, con l'accentuarsi della visione scettica e distaccata del filosofo nei confronti del mondo, si allontana la possibilità di una sintesi dialettica. Le contraddizioni restano aperte e il discorso continua ad oscillare tra le coppie antitetiche della sua filosofia.

Se Renan rinuncerà a ricomporre tali contrasti, egli tenterà comunque fino alla fine di rispondere alla crisi, utilizzando però linguaggi differenti dal passato e intervenendo su piani che oramai restano tra di loro piuttosto impermeabili.

Da questo punto di vista, l'*Histoire du peuple d'Israël* rappresenta il tentativo di assegnare il "monopolio del futuro" al momento religioso (che riceve tuttavia un drastico trattamento razionalizzante); la pubblicazione dopo oltre quarant'anni dell'*Avenir de la science*, opera delle "illusioni giovanili", sancirà invece l'abdicazione della scienza dal ruolo principe di fondamento organizzatore dell'umanità e di creatore del concetto stesso di divinità.

La dialettica scienza/religione, che riveste una grande importanza nell'evoluzione della filosofia di Renan, si trova così rovesciata rispetto alle posizioni giovanili.

La permanenza di queste contraddizioni non significa però che nel suo discorso non vi siano delle tendenze dominanti e che si debba dunque rinunciare a comprenderlo criticamente. Rintracciare le faglie di discontinuità e i momenti di inversione delle categorie, rilevare la portata e l'intensità delle oscillazioni antagonistiche, contribuisce a mettere in luce alcuni

sua opera: «La philosophie de Renan est assez élastique pour qu'on puisse le tirer dans les sens les plus contradictoires. [...] son œuvre est multiple et [...] chacun peut y trouver tour à tour des arguments en faveur de ses propres thèses», PIERRE BIRNBAUM, «*La France aux Français!*»: *histoire des haines nationalistes*, Paris, Seuil, 1993, p. 136. Lo stereotipo di un Renan «buono per tutte le stagioni» è diffuso ancora oggi: non molto tempo fa, a un seminario su Drumont durante il quale avevo preso la parola per segnalare alcuni luoghi comuni renaniani del «mito ariano», mi sono sentito rispondere che il mio intervento non aveva molto interesse poiché «Renan a dit tout et n'importe quoi».

⁶ ZEEV STERNHELL, *Les anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, p. 242, nota 7. Per completezza bisogna qui aggiungere che Sternhell non ha l'obiettivo di presentare una trattazione critica esaustiva di ogni autore affrontato nel suo libro. Sternhell riprende in questo volume la sua teoria del contributo delle idee di Renan alla filiazione della destra rivoluzionaria francese (da Drumont a Soury, da Barrès a Maurras). Su questi temi si veda più avanti, il paragrafo 8.3 della seconda parte.

aspetti cruciali del pensiero di Renan, che rimangono generalmente in ombra nella maggior parte degli studi a lui consacrati⁷.

Laboratorio privilegiato per l'osservazione di queste contraddizioni, le principali opere degli ultimi anni di Renan che in queste pagine si sottopongono a esame sono:

l'*Examen de conscience philosophique* (1889), breve ma intenso saggio in cui Renan farà il punto sui fondamenti filosofici del suo pensiero (e che tenterà, senza successo, di aggiornare più volte);

l'*Avenir de la science*, testo giovanile (il sottotitolo è: «pensieri del 1848») ma pubblicato nel 1890, assieme ad una prefazione autocritica;

l'*Histoire du peuple d'Israël*, opera in cinque volumi (i primi tre usciti tra il 1887 e il 1890; gli ultimi due, postumi, nel 1893) attraverso la quale Renan, completando una profonda metamorfosi della categoria del «semitismo», tenterà di congiungere in un'azzardata apertura escatologica fenomeno religioso e questione sociale;

le *Feuilles détachées*, ultima opera pubblicata nell'anno della sua morte (1892), la cui prefazione e gli articoli su Henri-Frédéric Amiel (1884) mostrano probabilmente il culmine del suo scetticismo e del disincanto.

Oltre che a queste opere, la presente ricerca attinge a un'ampia mole di note inedite scritte attorno agli anni 1890-1892 – che non sono mai state studiate in modo sistematico – che restituiscono un Renan ancora più ambiguo di quello dei testi editi.

In un frammento, nel quale il contrasto tra i differenti lati del suo pensiero viene presentato attraverso una curiosa drammatizzazione, la duplicità è apertamente rivendicata, diventando addirittura «molteplicità»:

Je suis multiple. Les petits sortis de moi, je ne les aime pas; car ne sont pas tout moi. Alors la partie de moi qui n'est pas en eux les déteste⁸.

⁷ Già Maurice Olender, nella sua analisi della contribuzione di Renan alla teoria ariana, faceva notare che una riduzione forzata all'unicità del discorso renaniano non serviva a comprendere meglio l'autore: «Faire parler Renan d'une seule voix, solliciter ses textes ne leur rend pas nécessairement service. Mieux vaut tenter de voir comment, résultant d'une démarche dont l'ambivalence exprime aussi les tensions politiques de son siècle, les diverses critères retenus par Renan pour classer les peuples lui permettent de jongler avec la notion de race – un concept incertain – tout en conférant à ce terme un sens adéquat à son projet intellectuel.», MAURICE OLENDER, *Les langues du paradis*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2002, p. 115.

⁸ NAF 14200, f. 317. In un frammento preparatorio delle *Feuilles détachées*, Renan espone il carattere dialettico del suo pensiero: «Ne pas craindre les contradictions. 2 variétés naissent de 2 cotés opposés, se rejoignant comme elles peuvent», NAF 14196, f. 362. Queste affermazioni ricordano un celebre passo dei *Souvenirs*: «J'étais prédestiné à être ce que je suis, un romantique protestant contre le romantisme, un utopiste prêchant en politique le terre à terre, un idéaliste se donnant beaucoup de mal pour paraître bourgeois, un tissu de contradictions, rappelant l'*hircocerf* de la scolastique, qui avait deux natures. Une de mes moitiés devait être occupée à démolir l'autre, comme cet animal fabuleux de Ctésias qui se mangeait les pattes sans s'en douter.», *OC*, II, 760.

Le *Notes de la fin de la vie*

All'interno del *Fonds Renan* della *Bibliothèque nationale de France*, che custodisce i suoi manoscritti, sono presenti tre volumi catalogati sotto il titolo di «Notes de la fin de la vie» (con collocazione NAF 14200, NAF 14201 e NAF 14202) che raccolgono un totale di 1183 frammenti. Tali note, scritte da Renan sui supporti più disparati (fogli, lettere, telegrammi, convocazioni ufficiali, biglietti da visita), sono databili in linea di massima tra il 1890 e il 1892.

Il contenuto di questi frammenti – costituiti spesso da brani di poche righe, altre volte da spunti più sviluppati e compiuti – è piuttosto eterogeneo e include meditazioni di carattere privato (ricordi di infanzia, riflessioni sulla Bretagna, considerazioni sulla morte imminente) e riflessioni più generali sull'idea di Dio, la trascendenza, l'immortalità, il progresso dell'umanità, la questione sociale, il ruolo religioso di Israele. I temi affrontati si ritrovano molto spesso nelle opere degli ultimi anni e a volte i frammenti sono delle vere e proprie note preparatorie destinate alla prefazione dell'*Avenir de la science* (1890) o a quella delle *Feuilles détachées* (1892) oppure ancora ad alcune modifiche mai effettuate all'*Examen de conscience philosophique* (1889).

Benché l'unità dei tre volumi delle *Notes de la fin de la vie* si basi esclusivamente sul dato cronologico, l'interesse di questo insieme di frammenti per lo studio degli ultimi scritti di Renan è considerevole, poiché consente di rintracciare percorsi appena abbozzati o interrotti che vanno a volte in direzione delle posizioni espresse nei testi, a volte ne costituiscono invece l'antitesi che rimane sullo sfondo.

Alle contraddizioni tra i testi editi si aggiunge in questo modo un altro livello di contraddizione che si potrebbe definire “sotterraneo”, che interviene per sovrapporsi alla dialettica e al dualismo presente nelle opere degli ultimi anni. Che valore assegnare a questo livello nascosto, e in qualche sorta confidenziale, del testo di Renan? Una serie di note inedite relative ad argomenti disparati, e non tutte direttamente riferibili ai manoscritti delle opere edite, vanno senza dubbio utilizzate con cautela. Nel caso di frammenti isolati, ad esempio, non si può nemmeno escludere con certezza che si possa trattare delle note di lettura di testi di altri autori⁹.

In queste note, sono tuttavia agevolmente rintracciabili molti temi-guida del pensiero di Renan. Frammenti isolati o gruppi di note omogenee che tornano spesso sullo stesso argomento, versioni precedenti di un testo o varianti espunte all'ultimo momento, una buona

⁹ Nella prefazione delle *Feuilles détachées*, Renan invitava a considerare esclusivamente il suo pensiero contenuto nelle sue opere edite: «Je supplie les amis de la vérité de n'admettre comme de moi que ce qui a paru dans les volumes publiés par la maison Lévy», *Feuilles détachées, Préface* (1892), OC, II, 947. Questa raccomandazione riguardava tuttavia principalmente gli apocrifi o le citazioni distorte di cui egli si dichiarava vittima (soprattutto in relazione alle innumerevoli confutazioni della sua *Vie de Jésus*).

parte di queste *Notes de la fin de la vie* sarà utilizzata in chiave comparativa, come reagente da porre a contrasto con i testi editi per tentare di illuminarne le contraddizioni e le oscurità.

Lo studio delle note permette così di ricostruire la genesi di alcuni scritti, come nel caso dell'*Examen de conscience philosophique*, opera che sarà oggetto di una serie di progetti fallimentari di modifica (come ad esempio, il tentativo di aggiungervi una teoria a sfondo sociale, che Renan chiamerà «la teoria dell'imposta»¹⁰). Altrove, il materiale inedito aiuterà invece a chiarire il senso dell'oscillazione tra un panteismo trascendente e un deismo a sfondo scientifico che finisce per riflettere i sogni di onnipotenza del *savant*¹¹.

Oltre alla funzione ermeneutica in rapporto al testo edito, i frammenti rivestono spesso un valore aforistico a se stante, presentandosi come riflessioni indipendenti. In quest'ottica, le *Notes de la fin de la vie*, e in generale tutti i frammenti degli ultimi anni, non si discostano molto dal carattere delle note che Renan ha preso durante la stesura dei *Dialoghi filosofici*. Laudyce Rétat – pubblicando questo materiale preparatorio nell'edizione critica dei *Dialogues philosophiques* – metteva in risalto l'aspetto “poetico” del frammento, in un'analisi che potrebbe benissimo essere applicata anche a molte delle note analizzate nel presente lavoro:

Les phrases, les bribes de phrases sont souvent laissées en suspens, tantôt simples arêtes de poisson dans l'attente d'un développement dissertatif, mais tantôt aussi point de départ d'une vibration esthétique ou musicale. [...] Loin d'émettre la pensée, les fragments en attestent les images forces, les hantises, la profonde unité¹².

L'interpretazione delle note inedite di Renan, soprattutto quelle dell'ultimo periodo, solleva un problema diverso da quello più sopra riportato (relativo allo stabilire la responsabilità del testo) e più importante, ovverosia la difficoltà di discriminare, nel manoscritto, il testo edito dall'inedito.

Tale difficoltà era già stata incontrata da Henriette Psichari che, in occasione della pubblicazione di alcuni di questi frammenti, descriveva così lo stile dell'ultimo Renan:

Il devient impossible de ne pas retrouver cinq ou six fois la même pensée sous des expressions à peine différentes. À cette époque, Renan parlait souvent par aphorismes. Il semblait suivre une pensée intérieure se manifestant à bâtons rompus et éclatant à son insu sous forme littéraire, par déformation professionnelle, pourrait-on dire. Conversation et publication se

¹⁰ Parte Prima, § 1, 5.1 e 5.2.

¹¹ Parte Seconda, § 6.1.

¹² LAUDYCE RETAT, *Introduction* in ERNEST RENAN, *Dialogues philosophiques*, Paris, CNRS éditions, 1992, p. 11-12.

juxtaposaient souvent, d'où le ton «parlé» qu'affectent les *Feuilles détachées*¹³.

Anche se un'edizione filologica completa e accurata del materiale inedito non è tra gli scopi del presente lavoro, si è comunque cercato di contestualizzare la maggior parte dei frammenti, stabilendo quanto più possibile o il legame tra le note e i testi editi o l'assenza di questo legame. In quest'ultimo caso, la mancanza di tale rapporto risulta interessante rispetto all'analisi poiché permette di avvalorare il carattere «inedito» del frammento (è il caso delle note che Renan aveva destinato alla revisione dell'*Examen de conscience philosophique*).

Il rischio di una sovrapposizione di riflessioni, di una ripetizione involontaria di temi già affrontati in opere precedenti, era del resto ben presente allo stesso Renan. In alcuni frammenti di questo periodo egli fa seguire le sue affermazioni da una serie di interrogativi sulla provenienza della frase appena scritta¹⁴, che a volte diventano dubbi sulla stessa paternità della citazione¹⁵. In due note, Renan esprimerà in modo diretto questa sua preoccupazione:

La femme rafraîchissement de l'homme. Eau de Jouvence. Drame, p. 238.
*Cave ne repetas*¹⁶.

*Cave ne repetas multa quae credebas nova*¹⁷.

Un'ampia scelta dei 1183 frammenti che compongono le *Notes de la fin de la vie* è presentata in appendice a questa tesi. Alcune di queste note sono già state pubblicate nel lavoro già citato di Henriette Psichari e in diversi lavori di Laudyce Rézat: in tali casi, nel testo viene dato il riferimento opportuno.

Il presente lavoro ha fatto inoltre ricorso ad altri volumi del *Fonds Renan* della *Bibliothèque nationale de France*, i più importanti dei quali sono i tre volumi di note inedite relative alle *Feuilles détachées* (con collocazione NAF 14196, NAF 14197, NAF 14198) anch'esse riferibili per la maggior parte agli ultimi anni, che testimoniano di un intenso lavoro di redazione per la composizione dell'ultima raccolta di saggi di Renan.

Si segnalano, infine, i volumi NAF 11473 e NAF 11459 che contengono, rispettivamente, il manoscritto delle *Feuilles détachées* e quello dell'*Avenir de la science*.

Un altro fondo documentario consultato con profitto è la *Collection Scheffer-Renan* del *Musée de la vie Romantique* di Parigi, che possiede alcuni materiali interessanti.

¹³ HENRIETTE PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, Paris, Plon, 1937, p. IX.

¹⁴ Egli scrive a volte «où ai-je mis cela?», più spesso, semplicemente: «où?».

¹⁵ «[26 février 1892] Simonie en collation de bénéfices. Est-ce moi?», NAF 14200, f. 125.

¹⁶ NAF 14200, f. 274.

¹⁷ NAF 14201, f. 11.

La biblioteca di Renan, custodita alla *Bibliothèque nationale de France* in un apposito fondo [collocazione Z RENAN], ha permesso di mettere in luce i legami tra l' autore e il contesto culturale e intellettuale del suo tempo. Lo studio della copia di Renan del *Cosmos* di Alexander Von Humboldt mostra, infine, una serie di glosse interessanti¹⁸.

Storia, religione e scienza

Il lavoro di ricerca è stato organizzato lungo tre assi tematici del pensiero di Renan, ai quali corrispondono le tre parti in cui la tesi è suddivisa: la storia, la religione, la scienza.

La prima parte prende in considerazione il quadro teorico in cui si sviluppa la filosofia di Renan. Fin dai primi anni, la speculazione dell'ex-seminarista appare segnata dalla categoria preminente del divenire, concetto derivato principalmente dalla lettura di Herder e interpretato in termini organicisti attraverso le teorie comparatistiche della scuola anatomica francese (Lamarck, Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire).

Dagli appunti giovanili dei *Cahiers de Jeunesse* fino alle *Notes de la fin de la vie*, la storia rappresenterà così il movimento fondamentale che produce la realtà, il *fieri* che garantisce all'umanità – grazie ad una teleologia interna rappresentata dal *nisus*, la molla interiore che spinge l'essere all'esistenza – la direzione del progresso¹⁹.

Il divenire si sviluppa all'interno di uno schema dialettico basato sullo scontro di coppie concettuali antitetiche (alla base delle quali vi è l'opposizione spirito/materia), interpretate da Renan come tensioni opposte dell'unica unità organica che è l'Ideale. Questo modello filosofico, benché subisca numerosi e continui slittamenti (il passaggio, ad esempio, dall'umanità al Cosmo del momento sintetico), rimarrà una caratteristica costante del suo pensiero.

Il criterio cronologico utilizzato in questa parte della tesi si è dimostrato utile per poter meglio illustrare, anche alla luce dei frammenti inediti, l'evoluzione e la crisi dell'idealismo

¹⁸ Per maggiori approfondimenti sulle fonti utilizzate si rimanda alla nota editoriale e alla bibliografia.

¹⁹ Nelle sue note, Renan si riferirà alla teoria evoluzionista chiamandola «trasformismo», termine molto probabilmente mutuato dalle teorie di Ernst Haeckel, allora tra i massimi sostenitori dell'evoluzionismo: «Transform[ation] des transform[at]ions, tout est transform[at]ion», NAF 14201, f. 303; «Peu de place de la Fr[ance] dans le transformisme. Esse, fieri», NAF 14201, f. 167; «On n'entend ni ne voit l'herbe pousser. Elle pousse cependant, en comparant au bout de 2 ou 3 jours. Transformisme. Les adversaires demandent à voir l'herbe pousser», NAF 14202, f. 27. Di Haeckel, Renan possedeva il volume: *Les preuves du transformisme. Réponse à Virchow par Ernest Haeckel. Traduit de l'allemand et précédé d'une préface par Jules Soury*, Paris, Baillière, 1879 [Z RENAN – 3978]. Il volume di Haeckel criticava il rigetto delle antiche posizioni liberali di Virchow e il suo ripiegamento su posizioni creazioniste. Sulla controversia attorno al darwinismo in Germania si veda JACQUES LE RIDER, *L'Allemagne au temps du réalisme. De l'espoir au désenchantement*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 92-93.

renaniano attraverso le varie figure che di volta in volta assumerà l'opposizione fondamentale fra spiritualismo e materialismo.

Seguendo la parabola di questo tragitto, ci si è soffermati soprattutto sul significato della crisi e sulle risposte che Renan darà alle questioni filosofiche che tenderanno di mettere in causa il principio trascendente (decadenza, nichilismo, scetticismo).

Alla stregua della sua stessa idea di storia, orientata ma non lineare²⁰, la traiettoria della filosofia di Renan oscillerà continuamente tra i due poli di una dialettica che non avrà mai una sintesi definitiva. La soluzione che egli proporrà nel suo *Examen de conscience philosophique*, ossia l'idea di un dio "possibile all'infinito" come garanzia teleologica del *nisus* cieco che spinge la marcia dell'umanità, lascerà comunque aperte numerose contraddizioni.

A conclusione di questa parte, la ricerca tenterà di seguire la traccia, presente in numerose note inedite, dei progetti di modifica all'*Examen de conscience philosophique* in occasione della sua ripubblicazione nelle *Feuilles détachées*. I frammenti di questi ultimi anni restituiscono infatti la trama di un difficile sforzo di aggiornamento e revisione a cui Renan intendeva sottoporre il suo saggio filosofico per cercare di affrontare e risolvere diverse questioni rimaste aperte.

Il carattere reiterato di questi tentativi e il loro definitivo fallimento (l'*Examen* sarà ripubblicato senza alcuna modifica sostanziale), offriranno un valido esempio sia della continua tensione presente nella filosofia di Renan – segno di una ricerca intensa, di un «bilancio» sempre in attività – sia dell'impossibilità di raggiungere una soluzione superiore del conflitto.

La religione, uno dei concetti fondamentali della filosofia di Renan già ai tempi dei *Cahiers de Jeunesse*, assumerà un ruolo centrale nel pensiero dei suoi ultimi anni. La trattazione di questo argomento nella seconda parte della tesi, considerata la sua complessità, ha seguito un criterio tematico.

La categoria del religioso è stata affrontata innanzitutto sotto l'aspetto delle varie metamorfosi della figura di Dio, specchio di una continua trasposizione della religione nelle forme «scientifiche» della trascendenza. In questo processo, l'originario contrasto dialettico tra la scienza e la religione sarà lentamente sostituito da nuove opposizioni e l'idea del divino subirà una serie di mutazioni, oscillando tra un panteismo spiritualista e una posizione che Renan chiamerà in una delle note inedite: «teismo possibilista», rifacendosi alle tesi esposte nell'*Examen de conscience philosophique* («Tout est possible, même Dieu»²¹).

In seguito viene analizzata la crisi della religione considerata dal punto di vista della crisi del suo ruolo sociale. In questo dominio, emerge una scissione per così dire "di classe" (una

²⁰ Renan deriva questa idea da Herder e da Goethe, mediati da Mme De Staël. Cfr. più avanti, § 4.4.

²¹ *Examen de conscience philosophique*, OC, I, 1169.

religione per il popolo, un'altra per il *savant*) avanzata da Renan in risposta allo scetticismo ed alla secolarizzazione ineluttabile del mondo moderno.

Gli ultimi tre capitoli prendono infine in esame la metamorfosi più profonda e per certi versi più eclatante, quella relativa alla categoria del semitismo. L'importanza di questo mutamento di direzione non rimarrà relegata nell'ambito della linguistica o della storia delle religioni ma comporterà una revisione cruciale che investirà il pensiero di Renan nelle sue fondamenta, rovesciando la dialettica tra scienza e religione.

Prima di analizzare il lavoro in cui questa metamorfosi prende corpo – l'*Histoire du peuple d'Israël* – viene presentato un piccolo excursus propedeutico sulle origini etnolinguistiche della categoria del semitismo, necessario per comprendere meglio la portata e i limiti del rovesciamento dialettico dell'antagonismo ariani/semiti.

Preparata da due celebri conferenze del 1883 (*Le Judaïsme comme race et comme religion* e *Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme*), la rilettura del semitismo ebraico si compie attraverso l'opera in cinque volumi sul popolo di Israele, prologo ideale e coronamento dell'*Histoire des origines du christianisme*, che Renan aveva iniziato nel 1863 con la *Vie de Jésus*.

In quest'opera, Renan costruisce un mito etnografico originario di un monoteismo puro e ideale, espressione del culto "semplice e morale" degli antichi semiti nomadi. La storia religiosa di Israele viene così interpretata come un continuo movimento di ritorno alle origini, che inizia con i profeti e culmina con Gesù.

Attraverso la creazione di un'«Età dell'oro» della religione ebraica, Renan razionalizza il fenomeno religioso fino a farlo coincidere da un lato con il suo deismo, dall'altro con le aspirazioni sociali che il mondo contemporaneo iniziava a reclamare con forza: nell'immagine dei profeti, antenati dei moderni "tribuni socialisti", si profila un tentativo di soluzione del conflitto tra religione del *savant* e religione del popolo.

Questa traduzione in chiave socio-politica della storia ebraica permette inoltre a Renan di aprire una breccia nel ferreo determinismo della sua filosofia della storia, fondata sul concetto di umanità-organismo che implica l'ineguaglianza necessaria dei membri che la compongono. Per la prima volta, viene considerata la possibilità che lo scopo ultimo dell'umanità non si risolva esclusivamente e necessariamente nel sacrificio degli individui ad un oscuro fine supremo, ma possa contemplare anche il benessere dei singoli, alleviando le loro sofferenze su questa terra.

La prospettiva immanente si intreccia allora con l'escatologia e si contrappone alla trascendenza, che Renan fa risalire all'arianesimo e alla Grecia (la teoria platonica dell'immortalità individuale). La coppia ariani/semiti, trasportata sul piano politico e sociale, assume la forma dell'opposizione tra il principio greco, fondamento del liberalismo e dell'individualismo, e il principio ebraico, fonte del socialismo e di un'idea più ristretta di

giustizia: tutta la storia del mondo si riassume per Renan in questo «parallelogramma di forze».

Questa dialettica che fonda il mondo moderno non ha però una soluzione prestabilita e Renan non azzarda pronostici sul confronto tra i due principi ideali e politici. L'ultima pagina dell'*Histoire du peuple d'Israël* sembra tuttavia affidare l'avvenire agli *ébionim*, alla *tikva* ebraica, alla fiducia cioè in un futuro immanente nel quale saranno riparati i torti.

La religione, seppur trasfigurata, prenderà così possesso del campo storico interpretato in chiave escatologica. Tale proiezione nell'avvenire dei problemi sociali seguirà la prospettiva all'infinito dentro la quale Renan, nell'*Esame di coscienza filosofico*, aveva confinato ogni domanda metafisica sull'origine e il fine dell'umanità. In tal senso, la rilettura del semitismo ebraico rappresenta l'estremo tentativo di Renan per riscattare l'idealismo decaduto.

Nonostante le numerose contraddizioni che la natura di una tale interpretazione porta inevitabilmente con sé, è indubbio che l'*Histoire du peuple d'Israël* rappresenti una svolta importante nel pensiero di Renan. Risulta dunque piuttosto singolare la scarsa considerazione di quest'opera negli studi a lui dedicati. L'uscita, pochi anni fa, di un testo di Laudyce Rétat dal titolo *L'Israël de Renan*²² ha in parte colmato tale lacuna. In questo lavoro viene sviluppata un'analisi del cambiamento radicale di prospettiva riguardo a Israele che svela un dialogo interno al pensiero di Renan. Tale analisi ha fornito una serie di spunti preziosi per la stesura della seconda parte della presente tesi e ne ha ispirato, in parte, l'impianto teorico generale.

Il nuovo valore assunto dalla dialettica tra ariani e semiti libera le due polarità della coppia dalle costrizioni pregiudiziali etnolinguistiche. In questo modo, una serie di coppie antitetiche che la lettura storica di Renan aveva sempre fatto risalire alla matrice ariani/semiti si troveranno ad agire all'interno stesso di Israele. Attraverso una sorta di «parafrasi apocrifia» di *Genesi 9,27*²³ – dove Dio, al posto di Jafet, «dilata» Sem – Renan sarà libero di far giocare le sue contraddizioni e le sue duplicità sul palcoscenico della storia ebraica:

Le va-et-vient de Renan entre les passionnés et les sceptiques, entre les prophètes «fous sublimes» et l'Ecclésiaste qu'il exclut de leur atmosphère, porte en lui seul sa propre justification. Ces deux expressions opposées de la force, il les nourrit en lui, l'une par l'autre. Dans l'Israël biblique, elles se font jour sans se confondre, sous son regard d'historien. Sur son temps, il les transpose, au bonheur ou au risque des analogies. En lui, comment les assumer ensemble? Le Cohélet devient alors son double, non plus selon la rationalité ou l'esthétisme, mais dans l'entraînement fusionnel et l'émotion²⁴.

²² *L'Israël de Renan*, Berne, Peter Lang, 2005.

²³ «Dio dilati Iafet / e questi dimori nelle tende di Sem / Cànnaan sia suo schiavo!»

²⁴ *L'Israël de Renan*, cit., p. 183.

I profeti e l'Ecclesiaste, il Deutero - Isaia e la figura del sadduceo, interpretano così di volta in volta la passione e lo scetticismo, la fede nel progresso mondano e il disincanto, la fiducia nell'avvenire e un atteggiamento stoico: davanti allo specchio di Israele, Renan potrà sostenere di essere «pas blasé»²⁵ e confessarsi contemporaneamente «désabusé»²⁶.

In questo nuovo contesto, Renan si libererà per un istante del rigido determinismo legato alla razza sul quale si è costruita la sua teoria di linguista e di storico delle religioni, avvicinandosi a una critica testuale libera dalle ossessioni tassonomiche tipiche del XIX secolo. Preziosa testimonianza di questa lotta tra pregiudizio ideologico e analisi critica obiettiva è la trascrizione di due corsi di Renan al *Collège de France* sulle leggende patriarcali degli Ebrei e degli Arabi²⁷. L'analisi contrastiva di questo testo con l'*Histoire du peuple d'Israël* rivela la presenza di un vero e proprio meccanismo di autocensura attraverso il quale l'ideologia interviene a limitare il lavoro della critica storica.

L'esame di tale meccanismo costituisce l'ultima parte di uno studio dedicato alla linea di separazione che nel discorso renaniano attraversa la categoria del semitismo, distinguendo tra un semitismo ebraico e un semitismo arabo. Se questa linea è sempre presente (dall'*Histoire des langues sémitiques* in poi), la metamorfosi del semitismo ebraico portata avanti negli ultimi anni attraverso l'*Histoire du peuple d'Israël* influenzerà anche la componente araba, andando nella direzione di un aumento di questo dimorfismo. Il gioco di identità e differenze tra le due famiglie semitiche e il loro rapporto con una sorta di «Ur-semitismo» che Renan teorizza nei suoi ultimi lavori, sono stati oggetto dell'ultimo capitolo di questa sezione.

Nel 1890 Renan pubblica l'*Avenir de la science*, un'opera scritta tra il 1848 e il 1849 che aveva l'ambizione di esporre integralmente il suo sistema filosofico. Sin dalla prefazione autocritica, in cui l'autore fa un bilancio delle sue credenze a distanza di tanto tempo, l'*Avenir de la science* si presenta come opera doppiamente anacronistica. Al divario temporale tra i «pensieri del 1848» e l'anno della loro pubblicazione si aggiunge infatti una dissonanza tra la prefazione del 1890 e le altre sue opere di questo periodo, soprattutto l'*Histoire du peuple d'Israël* e le *Feuilles détachées*.

Oltre alla messa in luce delle «illusioni giovanili cadute», Renan utilizza tale prefazione per riaffermare quei principi della sua filosofia che, a suo dire, sono rimasti immutati. Preoccupato di evidenziare gli aspetti di continuità tra l'*Avenir de la science* e il suo pensiero successivo, Renan tenterà di nascondere in questo modo lo scacco dell'idealismo continuando a ostentare una fiducia nel processo scientifico.

²⁵ «Juifs et moi - pas blasés. Le monde nouveau pour eux. Moi, quand j'étais jeune, monde pris au sérieux, récompenses du monde prises comme ayant une haute valeur», NAF 14200, f. 25.

²⁶ «Mon grand avantage, jamais pris le monde au sérieux, succès ou insuccès indifférent», NAF 14200, f. 100.

²⁷ ERNEST RENAN, *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes. Cours professé au Collège de France, 1888-1889. Établissement du texte, introduction et notes par L. Rétat*, Paris, Hermann, 1989.

La categoria del religioso, nella figura di Israele, ha infatti occupato il campo della storia e si è attribuita il monopolio dell'avvenire, facendo crollare ogni illusione di raggiungere un perfezionamento dell'umanità attraverso la scienza.

Non più strumento per realizzare l'ideale, per organizzare l'umanità e finanche Dio, la scienza non si rassegnerà a questa sconfitta e tenterà di riprendersi le sue prerogative di «organizzatrice suprema». L'indebolirsi della giustificazione trascendente lascerà tuttavia sulla scena soltanto il guscio vuoto delle forme del dominio sociale: se le illusioni di progresso e di educazione dell'umanità presenti nell'opera del 1848 offrivano una contropartita e assieme un incentivo alla sottomissione degli individui alla società, nel 1890 il fine ultimo appare più oscuro che mai.

La prefazione all'*Avenir de la science* è paradigmatica di questo tentativo di riaffermare un ruolo egemonico per la scienza, non tanto nei contenuti quanto in un linguaggio che – giocando sul contrasto con le speranze giovanili – promuove la necessità dell'ineguaglianza e del dominio dei *savants*: contro ogni tentativo di apertura, la democrazia resta sempre l'«errore teologico per eccellenza»²⁸. A questi temi farà eco, nello stesso periodo, un filone presente nelle *Notes de la fin de la vie* dedicato al tentativo di riprendere in mano la funzione direttrice della scienza. In questi frammenti i toni diventeranno ancora più duri, fino ad arrivare alle proposte parossistiche della schiavitù per le parti più basse della società e dell'eliminazione delle razze inferiori.

La mancanza di fiducia nell'avvenire provoca così un'inevitabile chiusura del progetto scientifico e un inasprimento del determinismo. Renan parlerà anacronisticamente con la voce dei *Dialoghi filosofici* e della *Réforme intellectuelle et morale de la France* (le sue due opere forse più cupe e pessimiste, figlie del 1871), sforzandosi di interpretare un ritorno alla forza che non otterrà però i requisiti necessari per diventare proposta filosofica e rimarrà un'utopia confinata nelle note. Pagando il prezzo più forte della caduta delle illusioni positive, la scienza, nel 1890, ha perso definitivamente il suo avvenire.

Epigone dei suoi stessi peggiori incubi, il Renan di questi frammenti sembra così combattere a viso aperto contro la possibilità “democratica” e socialista che egli, attraverso Israele, aveva timidamente dischiuso sull'avvenire. Nel dispiegarsi di questo conflitto irrisolto – ripetizione dello scontro tra individuo e umanità organica di derivazione herderiana, presente nel pensiero di Renan fin dal 1845 – si riafferma ancora una volta il carattere duplice che rimane fino alla fine segno di peculiarità del discorso renaniano.

²⁸ «La démocratie sectaire et jalouse est même ce qu'on peut appeler l'erreur théologique par excellence, puisque le but poursuivi par le monde, loin d'être l'aplanissement des sommités, doit être au contraire de créer des dieux, des êtres supérieurs, que le reste des êtres conscients adorera et servira heureux de les servir.», *Dialogues philosophiques*, OC, I, 609.

Impossibile a ridurre a unità, la filosofia di Renan si presenta come un ondeggiare continuo che non è facile seguire. La metafora più felice del suo pensiero è forse una metafora marinaresca, che lo stesso Renan espone in un frammento, ricordando le sue origini bretoni:

Bretons contre vent et marée. Tous cèdent au vent; nous contre le vent [car?]
notre objectif différent; nous louvoyons²⁹.

Controvento e controcorrente, Renan farà di necessità virtù, rispondendo alla sconfitta dell'ipotesi trascendente con l'adozione di un pensiero del compromesso e della coesistenza dei contrari, un vero e proprio «pensare di bolina (*louvoyage*)».

²⁹ NAF 14200 f. 426.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. I manoscritti di Renan della BnF

Il *Fonds Renan* custodito nella sezione *Manuscrit Occidentaux* della *Bibliothèque nationale de France* si suddivide in tre grandi serie: la prima, intitolata *Œuvres d'E. Renan. Manuscrits autographes et éditions annotées*, comprende i manoscritti autografi delle opere più qualche edizione annotata dall'autore, ed è catalogata sotto la collocazione «Nouvelles Acquisitions Françaises» (d'ora in poi abbreviato in NAF) da 11436 a 11547; la seconda serie, intitolata *Papiers E. Renan. Manuscrits, notes autographes et épreuves corrigées* raccoglie per la maggior parte note, appunti, lavori preparatori e un gruppo di bozze corrette e si trova sotto la collocazione NAF da 14162 a 14217; la terza e ultima serie comprende le bozze di stampa corrette ed è catalogata sotto la collocazione NAF da 25018 a 25110. Di queste ultime due serie esiste un catalogo dettagliato, manoscritto anch'esso (*Catalogue générale des Papiers Renan*), con collocazione: «Bureau 58.15».

I volumi consultati per la redazione della presente appartengono alle prime due serie.

Le Notes de la fin de la vie

I tre volumi denominati *Notes de la fin de la vie* sono catalogati sotto la collocazione NAF 14200, NAF 14201 e NAF 14202 e contengono rispettivamente 441, 375 e 367 foglietti. Buona parte dei supporti di queste note è costituita da fogli o frammenti di fogli singoli, più raramente, i fogli sono piegati in due o in quattro. Spesso la nota è scritta sul recto o sul verso di supporti riutilizzati (convocazioni di riunioni del *Collège de France*, dell'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, o di altre istituzioni; lettere o frammenti di lettere, buste, biglietti da visita, partecipazioni a funerali, ecc.). In linea generale, il supporto delle note non è stato descritto, ad eccezione di quei casi in cui la descrizione può avere un valore documentario rispetto alla vita e alle opere di Renan (biglietti da visita, lettere e convocazioni particolari, ecc.). In qualche rara circostanza, si sono trascritte in nota le informazioni contenute sul verso del supporto.

Lo stato dei foglietti è piuttosto buono. I frammenti sono scritti quasi sempre con inchiostro nero o a matita, più raramente con un lapis rosso e blu. La grafia si presenta alquanto discontinua: alcune note sono scritte molto chiaramente, altre invece sono appena tracciate, con tratto malfermo (probabilmente quelle più vicine agli ultimi momenti della sua vita) e dunque di difficile interpretazione. A volte la scrittura è piuttosto sbiadita (è il caso particolare di alcuni frammenti scritti con il lapis rosso).

Una datazione precisa dei frammenti è piuttosto difficile da stabilire con certezza, eccezion fatta per quelle note scritte sul verso di buste, lettere o altri supporti contenenti una data (timbro postale, intestazione di lettera o di convocazione) che possa esser utilizzata da termine *post quem*. In tal caso, la data presente sul supporto è riportata, tra parentesi quadre, successivamente al numero del frammento e nella forma estesa con la quale appare nell'originale.

Un riferimento generale per la datazione è dato da tre grosse buste intestate del *Ministère de l'Instruction Publique* che si trovano verso la fine del volume NAF 14202³⁰: secondo le indicazioni che vi si trovano scritte, tali buste dovevano contenere le note degli ultimi due anni:

Dernières notes 1891 et 1892
Notes de sa table (1891 et 1892)
À relire et à copier.

Forse è stata la moglie di Renan ad aver raccolto i frammenti e ad aver annotato la busta: la frase «à relire et à copier» potrebbe infatti riferirsi ad un carnet intitolato *Pensées dernières* (custodito al *Musée de la Vie Romantique* sotto la collocazione CSR. Ms 65.23) nel quale Cornélie Scheffer ha effettivamente trascritto una serie di frammenti degli ultimi anni.

Criteri di notazione dei frammenti inediti

Tutti i frammenti sono stati numerati con un timbro progressivo apposto dai conservatori della BnF; questo numero, nella scelta dei frammenti allegata alla tesi, sarà riportato all'inizio della nota tra parentesi quadre. Le note sono scritte spesso sul verso del foglio; in questo caso, sempre tra parentesi, il numero del foglietto è seguito dal termine *verso*.

Nelle citazioni interne alla tesi, il numero del foglietto viene invece fatto seguire al volume di riferimento preceduto da «f. » (es.: NAF 14201, f. 127).

Molto spesso, diverse note coesistono sullo stesso foglio anche se si riferiscono evidentemente a pensieri differenti. In tali casi, Renan stesso divide di solito questi pensieri con un tratto orizzontale; si è scelto dunque di mantenere questo segno grafico di divisione

³⁰ NAF 14202, ff. 352, 353, 361.

per distinguere i frammenti uno dall'altro; lo stesso segno grafico si è utilizzato anche quando esso non viene adoperato da Renan ma i frammenti si presentano comunque raggruppati in modo distinto su varie parti della pagina (è il caso di fogli molto grandi, utilizzati più volte, sui quali si trovano diversi frammenti a volte trascritti su più lati del foglio, di traverso, al contrario, ecc.). Il tratto orizzontale rappresenterà dunque, nell'edizione, una sorta di sottodivisione del foglietto e servirà a far capire al lettore che il frammento, pur presente insieme ad altri frammenti sullo stesso foglietto, costituisce una nota a sé.

I segni di notazione adottati nella trascrizione delle note sono i seguenti:

< >	cancellazione dell'autore;
{ }	aggiunta dell'autore;
[]	aggiunta dell'editore;
[?]	lezione incerta;
[-]	una parola illeggibile;
[--]	due parole illeggibili;
[---]	tre o più parole illeggibili;
[+]	lacuna.

Il punto interrogativo tra parentesi quadre è stato utilizzato tutte le volte che la lezione è rimasta incerta, a uno stadio intermedio tra la parola illeggibile e la trascrizione vera e propria, indicando dunque una proposta di lezione che mette in conto eventuali errori d'interpretazione e rende partecipe il lettore di questa possibilità.

Una precisazione a parte merita l'uso delle parentesi quadre, ossia le aggiunte dell'editore. Questo segno caratterizza in questa edizione sia le descrizioni esterne del supporto che precedono la trascrizione vera e propria del frammento (eventuali date presenti, ecc.), sia le ricostruzioni di parole che Renan ha lasciato abbreviate. In rari casi, infatti, si è intervenuto per completare quei termini che potevano dar luogo a qualche incertezza o rendere il testo troppo frammentario e di difficile leggibilità. Un esempio, ricorrente, è l'aggiunta sistematica e il completamento di termini come «rel. chr.», che nella trascrizione diventa: «rel[igion] chr[étienne] ». Non tutti i termini abbreviati sono stati però ricostruiti: si è deciso, infatti, di lasciare nella loro forma breve alcuni termini che la lingua francese utilizza spesso, soprattutto quando si riferiscono a istituzioni. Un esempio su tutti, le espressioni «Coll. de Fr.» o «Acad. Fr.» sono state lasciate tali e quali.

Non si è intervenuto quasi mai neanche sulla punteggiatura, tranne quando l'aggiunta o la modifica è risultata piuttosto ininfluenza per il testo (sviste evidenti, maiuscole che iniziano senza punto precedente o, viceversa, punto che non segue una maiuscola); spesso si sono lasciati invariati gli *a capo* del testo originale quando questi hanno funzione di intervallo e pausa tra un pensiero ed un altro (molte volte lo stile del frammento è più assimilabile ad un

testo poetico che ad una prosa: ricomporre la frammentazione originaria è sembrato, in alcuni casi, arbitrario). A volte si trovano termini sottolineati da Renan: in questo caso si è riprodotta la sottolineatura.

L'ortografia è stata modernizzata eliminando il trattino tra la parola *très* e l'aggettivo che segue.

2. I manoscritti di Renan del *Musée de la Vie Romantique*

La *Collection Scheffer-Renan* del *Musée de la Vie Romantique* di Parigi, stabilito nell'antica residenza del pittore Ary Scheffer, genero di Renan, custodisce un fondo archivistico molto ricco ma purtroppo ancora in fase di catalogazione definitiva (colgo l'occasione per ringraziare Mme Marie-Claude Sabouret, archivista-documentarista che ha messo a mia completa disposizione tutto il materiale disponibile); a questa difficoltà si aggiunge la natura del fondo, costituito da oggetti molto diversi tra loro (si va dai certificati catastali alle onorificenze, passando per i manoscritti e le lettere).

I manoscritti di Renan sono catalogati sotto la collocazione «CSR. Ms.», seguita dal numero del faldone in cui è contenuto e da un numero indicativo del manoscritto. Tra i materiali utilizzati in questa ricerca si segnalano il testamento di Renan, che contiene, in entrambe le versioni (1864 e 1888), istruzioni per la pubblicazione postuma delle sue opere (tra cui *l'Avenir de la science*) (CSR. Ms. 9.120) e un piccolo carnet al quale si è già accennato, costituito da una serie di note di Renan ricopiate da sua moglie, Cornélie Scheffer, da lei intitolato: *Pensées Dernières* (CSR. Ms. 65.23). In qualche caso, i frammenti sono accompagnati da brevi commenti a margine.

3. La biblioteca di Renan

Il sito «François Mitterrand» della *Bibliothèque nationale de France* custodisce la biblioteca di Renan, donata alla BnF nel gennaio del 1896. I volumi, che ammontano a più di 5000, costituiscono un fondo a parte e si trovano catalogati sotto la collocazione generale: Z RENAN.

Di questo fondo esiste un catalogo (*Catalogue de la bibliothèque de M. Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1895) che è purtroppo poco accurato e patisce di una suddivisione tematica piuttosto arbitraria (e oramai anacronistica), nonché di un'assoluta mancanza di indici.

Il catalogo è organizzato in due grandi parti generali (a loro volta suddivise in altre sezioni):

Biblioteca orientale e biblica, lavori sull'esegesi, la filologia e la storia delle lingue orientali;

altri volumi concernenti la storia, la filosofia, la letteratura e le scienze in generale.

I volumi della biblioteca di Renan citati nel testo riportano la collocazione della BnF.

Salvo diversa indicazione, le citazioni delle opere di Renan sono date dalle *Œuvres Complètes de Ernest Renan. Édition définitive établie par Henriette Psichari*, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, edizione in dieci volumi in-16, citata con l'abbreviazione *OC*, seguita dal numero di volume in cifre romane e dal numero di pagina in cifre arabe.

Poiché ogni volume comprende più opere di Renan, tutte le volte che si è ritenuto necessario, si è citato per esteso il titolo dell'opera da cui è tratta la citazione.

PARTE PRIMA

LA STORIA

1. Un «bilancio filosofico»

Nel percorso scientifico di Renan la Storia ha da sempre rappresentato un tema fondamentale. Vissuto nel cuore del secolo “storico” per antonomasia³¹, il giovane seminarista ha meditato, fin dagli anni di Saint Sulpice, sul divenire e sul progresso dell’umanità³². Lasciato il seminario, il suo primo importante lavoro accademico – per il quale l’*Institut de France* gli assegnerà il *Prix Volney* nel 1847 e che gli aprirà le porte della *Société Asiatique* – sarà un ambizioso e vasto *Essai historique et théorique sur les langues sémitiques en général, et sur la langue hébraïque en particulier*³³. L’anno successivo sarà la volta del saggio *De l’origine du langage* che, sulla scorta delle nuove scoperte della linguistica, tenta di risolvere problemi «lasciati in eredità dalla filosofia antica»³⁴ risalendo all’epoca della genesi delle diverse lingue. Scritta nello stesso anno (ma pubblicata solo nel 1890), l’*Avenir de la science* si porrà l’obiettivo di organizzare teoricamente tutto il sapere futuro che sarà dominato dalla filologia, regina delle scienze, «condizione necessaria della storia dello spirito umano e dello studio del passato»³⁵.

Queste le produzioni scientifiche di Renan (pubblicate o inedite), che egli completò ben prima della discussione della sua tesi di dottorato su *Averroès et l’averroïsme* (1852),

³¹ «Il annonça avec assurance que l’histoire serait le cachet du XIX^e siècle, et qu’elle lui donnerait son nom, comme la philosophie avait donné le sien au XVIII^e». Sono queste le parole con le quali Renan ricorderà nel 1857 uno dei suoi maestri appena scomparso (*M. Augustin Thierry, OC, II, 86*. L’articolo fu pubblicato originariamente nel *Journal des Débats*).

³² « ... quoi que l’on fasse, l’humanité ira toujours; c’est la plus indomptable force qu’il y ait», *Observations et Faits Psychologiques*, in *Travaux de Jeunesse 1843-1844, publiés par Jean Pommier*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 60. Sul carattere provvidenziale del progresso, cfr. tutto il pensiero XCIX (p. 59-61).

³³ L’opera sarà pubblicata nel 1855 con il titolo di *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Nella prefazione, Renan descriverà l’obiettivo che lo aveva ispirato: «Je m’étais proposé de faire, selon la mesure de mes forces, pour les langues sémitiques ce que M. Bopp a fait pour les langues indo-européens, c’est-à-dire un tableau du système grammatical qui montrât de quelle manière les Sémites sont arrivés à donner par la parole une expression complète à la pensée» (*OC, VIII, 134*).

³⁴ *OC, VIII, 11*.

³⁵ *Avenir de la science, OC, III, 832*. Sull’importanza della storia nei primi lavori di Renan si veda il saggio introduttivo di Annie Petit all’edizione Flammarion dell’*Avenir de la science*: «Les sujets choisis par Renan pour ses premiers travaux officiels confirment l’importance de son intérêt pour les genèses. Dans l’étude sur les langues sémitiques qui lui vaut en 1847 le prix Volney, la réflexion historique est envahissante. Et dans son premier ouvrage publié, *De l’Origine du langage*, c’est là que, pour dire ce à quoi il décide de se consacrer, à la première page, Renan forge l’expression d’“embryogénie de l’esprit humain”», A. PETIT, *Introduction*, in ERNEST RENAN, *L’avenir de la science*, Flammarion, Paris, 1995, p. 19-20.

dell'ammissione all'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1856), della nomina al *Collège de France* (1862), della pubblicazione della *Vie de Jésus* (1863).

Filologo, linguista, paleografo, archeologo: tutti i diversi campi di specializzazione che Renan ha attraversato nella sua vita di studioso sono discipline eminentemente storiche e la sua opera maggiore, se si considera anche soltanto la mole in volumi, è senza dubbio la monumentale *Histoire des Origines du Christianisme* (1863-1881), arricchita e completata dalla *Histoire du peuple d'Israël* (1887-1892), quella che Renan considerava «l'œuvre sérieuse de ma vieillesse»³⁶, l'arcata del ponte che congiunge le due rive del vecchio e del nuovo testamento, conclusione e coronamento del suo *curriculum vitae*³⁷.

Renan scrittore di *storie*, dunque; filologo e storico di primo piano, ma anche *filosofo* nel senso più comune del termine, portatore di una *Weltanschauung*, autore di riflessioni sulla storia stessa, sul progresso, l'umanità³⁸. La filosofia della storia che Renan svilupperà nei suoi lavori prettamente teorici³⁹ è del resto fondamentale per garantire lo studioso nello svolgimento del suo lavoro, poiché rappresenta la cauzione scientifica delle sue ricerche storiche, la giustificazione ultima della scelta dell'oggetto, la ragione, il senso e la necessità della ricerca stessa. Se da un lato l'opera di Renan esplorerà quindi la storia, le lingue, le religioni dei popoli semitici, tentando di risalire quanto più possibile alle loro origini, dall'altro rifletterà a più riprese sul cosmo, sul fine e il destino ultimo dell'umanità. La storia, nella visione di Renan, è una linea che tende verso una direzione determinata e si sviluppa – sospinta da un campo di forza inarrestabile (il progresso) – lungo due estremi opposti⁴⁰; lo studio delle origini avrà sempre come suo complemento il ragionamento sul τῆλος.

Negli ultimi anni della sua vita, dedicati per la maggior parte al compimento dell'*Histoire du peuple d'Israël*, l'incarico di portare avanti il discorso filosofico è assegnato ad un saggio che Renan inizia a scrivere nel 1888: *l'Examen de conscience philosophique*. Seguendo

³⁶ *Feuilles détachées, Préface* (1892), *OC*, II, 940.

³⁷ «L'arche de pont qui me restait à jeter entre le judaïsme et le christianisme est établie. Dans la *Vie de Jésus*, j'ai essayé de montrer la majestueuse croissance de l'arbre galiléen depuis le col de ses racines jusqu'à son sommet, où chantent les oiseaux du ciel. Dans le volume que j'ai fini l'été dernier, je pense avoir réussi à faire connaître le sous-sol où poussèrent les racines de Jésus. Ainsi mon principal devoir est accompli.», *Ibid.*

³⁸ «La plus humble comme la plus sublime intelligence a eu sa façon de concevoir le monde; chaque tête pensante a été à sa guise le miroir de l'univers; chaque être vivant a eu son rêve qui l'a charmé, élevé, consolé: grandiose ou mesquin, plat ou sublime, ce rêve a été sa philosophie.», *La Métaphysique et son avenir* (*OC*, I, 693).

³⁹ Il volume *Saggi Filosofici* (Milano, Bompiani, 2008) raccoglie le opere filosofiche più rilevanti di Renan: *l'Averroè e l'averroismo* (1852), i *Dialoghi e Frammenti filosofici* (1876), *l'Esame di coscienza filosofico* (1889).

⁴⁰ «Renan a toujours pensé l'histoire en termes de dynamisme et de préfiguration. Il la situait volontiers dans une double visée, anticipatrice ou rétrospective; cédant à l'entraînement, souvent illusoire, des analogies, des prolongements et des "fins", il l'analysait dans sa valeur d'annonce ou son déploiement virtuel.», LAUDYCE RETAT, *Renan et le problème religieux de la Troisième République*, «Études Renaniennes» n. 60, 2^e trimestre 1985, p. 15.

l'origine e la composizione di questo testo attraverso le note e i frammenti preparatori, appare piuttosto chiaro che l'*Esame di coscienza* rappresenta agli occhi del suo autore un vero e proprio testamento filosofico: un *bilancio* (per chiamarlo con il titolo con il quale Renan si riferisce al saggio in quasi tutte le note, i frammenti, e anche nel manoscritto dell'articolo) del suo pensiero che egli desidera redigere, sentendosi vicino alla fine dei suoi giorni⁴¹,

pour voir en quoi la façon dont on envisage le monde a pu se modifier, quelle marche, dans l'échelle de la probabilité à la certitude, ont pu suivre les propositions dont on a fait la base de sa vie⁴².

Già ad una prima analisi di questo *Esame di coscienza* si può agevolmente notare che le teorie di Renan sul mondo, sulla storia, sull'umanità, non sono cambiate radicalmente rispetto agli scritti filosofici precedenti (penso soprattutto ai *Dialoghi*), ma hanno acquistato senza dubbio una tonalità differente. Per quanto la filosofia della storia di Renan si muova ancora nell'alveo di una cosmologia teleologica centrata sull'idea di progresso, i toni dell'*Examen* sono meno perentori (e questa attenuazione è ancora più evidente nelle note e nei frammenti che conducono alla stesura del saggio): il disincanto relativista, che si affaccia in Renan già all'epoca del *Calibano*⁴³, raggiunge qui livelli più alti e il Dio che si invera all'infinito, il Dio *in fieri* dei *Dialoghi filosofici*⁴⁴, viene proposto come una possibilità tra tante, in mezzo al nulla stesso, ai buchi neri che si affacciano sulla soglia dell'infinito. In quest'atmosfera nuova, il rigido determinismo dentro il quale è forgiata la Storia si allenta un poco; le oscillazioni del pensiero di Renan lasciano un piccolo margine ad una prospettiva diversa da quel finalismo implacabile che produce inesorabilmente «un ordre providentiel, où tout a sa place et son rang, son utilité, sa nécessité même»⁴⁵.

Lo studio del manoscritto dell'*Examen de conscience philosophique* e delle note inedite ad esso relative, mette in risalto queste oscillazioni a partire dal titolo stesso del saggio, le cui variazioni lasciano intravedere come il «bilancio filosofico» non sia solamente il titolo delle

⁴¹ «En juillet 1888 je m'aperçus qu'une foule des choses allaient mourir avec moi, dernière visite de mes idées, je voulus les fixer au passage.» NAF 14197, f. 1.

⁴² OC, I, 1162.

⁴³ Nel dramma allegorico *Calibano* (1878), Renan mette in scena l'aristocrazia dei *savants* (rappresentata da Prospero, duca di Milano) che decide di aderire alla nuova Repubblica (impersonata dal *bruto* Calibano, che rappresenta il popolo), considerandola come il minore dei mali e il rimedio più realistico contro la restaurazione clericale e oscurantista, da un lato, e la rivoluzione sociale dall'altro: «Negli anni successivi la scelta di convivere con la mediocrità democratica (il rapporto tra Prospero e Calibano) si accompagna ad un atteggiamento disincantato e alla scelta di giocare con le consolanti illusioni sapendo che esse sono tali», GIULIANO CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, in E. RENAN, *Saggi Filosofici*, Milano, Bompiani, 2008, p. 46-47.

⁴⁴ «Croyez-moi, Dieu est une nécessité absolue. Dieu sera et Dieu est. En tant que réalité, il sera; en tant qu'idéal, il est. *Deus est simul in esse et in fieri.*», OC, I, 631.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 556.

bozze dell'articolo che egli inizia a scrivere nel 1888, ma rappresenti, all'interno del percorso filosofico degli ultimi anni della sua vita, un orizzonte sempre mobile, un tentativo di aggiornamento continuo di quel «romanzo dell'infinito» che porta con sé i mutamenti del punto di vista di Renan sul mondo, sulla Storia, sull'umanità.

L'*Examen de conscience philosophique* viene scritto tra il luglio e l'agosto del 1888 a Rosmapamon, in Bretagna, nella casa dove Renan trascorreva le vacanze estive con la famiglia. Un frammento inedito sembra ricondurre l'idea iniziale del saggio ad un sogno:

Rêve. 1888 été. Rosm[apamon] mes idées vinrent me <visiter> saluer pour la dernière fois. Toutes mes idées se donnèrent rendez-vous⁴⁶.

Altri frammenti, molto simili fra loro, riprendono il tema del sogno⁴⁷ assieme alla metafora delle idee che vanno a «rendere un'ultima visita» allo scrittore:

Visite que me font mes idées, mes chères amies, pour la dernière fois. Se présentent en foule à mon cerveau⁴⁸.

(Au lit) Il me vient idées si jolies que je me lève pour les fixer⁴⁹.

Pendant les vacances de 1888, mes idées et mes souvenirs vinrent mes visiter pour la dernière fois, (me rendre dernière visite)⁵⁰

In un'altra nota, l'estate del 1888 acquista un'importanza ancor più marcata, fino a divenire una data discriminante tra un *prima* e un *dopo* nella scrittura, nella forma espressiva di Renan. Il sogno è allora una sorta di traccia, un suggerimento inconscio di un criterio per poter leggere (o rileggere) la realtà:

À partir d'été de 1888, écrire comme les héros des *Mabinogion*, chercher dans le monde entier choses vues en rêve⁵¹.

⁴⁶ NAF 14197, f. 383.

⁴⁷ Cornélie Scheffer, la moglie di Renan, ha lasciato una testimonianza su questi sogni: «Rêvait beaucoup et se souvenait de ses rêves. Les rêves étaient une part de son bonheur. Il y voyait ses beaux pays d'Orient, sa sœur, sa Bretagne (Le songe qui nous est si cher quand il nous rend ce qui n'est plus) dit il dans une note. Hélas! je ne rêve pas, ou je ne me souviens pas!» (*Pensées Dernières*, Musée de la Vie Romantique, CSR. Ms. 65.23, f. 31).

⁴⁸ NAF 14197, f. 390.

⁴⁹ NAF 14197, f. 420 *verso*.

⁵⁰ NAF 14197, f. 443.

⁵¹ NAF 14200, f. 82. I *Mabinogion* sono un ciclo di quattro saghe celtiche gallesi risalenti al XIV secolo. Cfr. E. RENAN, *La poésie des races celtiques*, OC, II, 260-283.

Qualunque sia stata l'origine dell'ispirazione, è a partire da questa data che Renan inizierà ad annotare le sue idee, i suoi sogni. Tra i manoscritti conservati alla *Bibliothèque nationale de France* si possono trovare diverse buste di lettere riutilizzate che recano a matita l'intestazione «Bilan» e all'interno delle quali erano verosimilmente conservati gli appunti che egli prendeva in vista della stesura del saggio filosofico⁵²; Renan ha designato la quasi totalità di queste note preparatorie sempre con lo stesso termine: «Bilan»⁵³. Il titolo: «*Examen de conscience philosophique*» (che sarà poi quello definitivo) compare per la prima volta nel manoscritto dell'articolo, datato «août-septembre 1888», in testa al quale Renan cancella l'originale «Bilan philosophique» e lo sostituisce con «*Examen de conscience*»⁵⁴. È molto probabile che questa modifica sia avvenuta però un anno dopo la prima stesura del manoscritto, in occasione del suo invio alla *Revue des Deux Mondes*. In una lettera a Berthelot dell'estate del 1888, infatti, Renan accenna alla stesura del saggio con il nome originario di «Bilan»:

Je fais, comme intermédiaire à mes épreuves⁵⁵, un petit bilan philosophique, comme il est bon d'en faire, de temps en temps⁵⁶.

Il 3 ottobre dello stesso anno, Renan ritorna sul saggio, chiamandolo di nuovo «Bilan»:

J'ai beaucoup travaillé: mon second volume d'*Israël* est presque fini; il pourra paraître dans un mois⁵⁷. J'ai fait en outre une sorte de petit bilan philosophique, comme il est bon d'en faire de temps en temps avec soi-même; nous en causerons⁵⁸.

⁵² NAF 14196, f. 327; NAF 14197, f. 39 («Bilan, quasi épuisé») e f. 245. Una busta contenuta in NAF 14196 (f. 349) porta invece il titolo di «Nouvel article philosophique». Gli appunti si trovano oggi catalogati di seguito alle buste stesse.

⁵³ A volte si trova un più generico «*article philosophique*» (NAF 14196, ff. 62, 349, 387 e NAF 14197, f. 65).

⁵⁴ NAF 11473, f. 609.

⁵⁵ Un frammento dello stesso periodo (forse un abbozzo della lettera a Berthelot) è ancora più preciso: «Ayant un intervalle de 8 jours entre placards et épreuves, j'ai pensé devoir: bilan» (NAF 14197, f. 11 verso). Le bozze che Renan corregge sono quelle del terzo libro dell'*Histoire du peuple d'Israël*. Su questo punto vedi le varie lettere che Renan scrive a Mayer Lambert (segretario di Joseph Derenbourg e futuro titolare della cattedra di ebraico e siriano all'*École Pratique des Hautes Études*, che ebbe l'incarico di rivedere e correggere tutti i rimandi biblici del testo dell'*Histoire du peuple d'Israël*) tra l'agosto e l'ottobre del 1888 (OC, X, 996-1003). Su Mayer Lambert, si veda la corrispondenza tra Renan e Calmann Lévy (*Lettres inédites d'Ernest Renan à ses éditeurs Michel & Calmann Lévy. Introduction, notes et commentaires de Jean-Yves Mollier*, Paris, Calmann-Lévy, 1986, p. 264-267).

⁵⁶ Lettera a Berthelot, Rosmapamon, 9 août 1888 (E. RENAN & M. BERTHELOT, *Correspondance 1847-1892*, Paris, Calmann-Lévy, 1898, p. 524).

⁵⁷ Il secondo volume (contenente il terzo e il quarto libro) dell'*Histoire du peuple d'Israël* uscirà nel dicembre del 1888. Cfr. *Lettres inédites d'Ernest Renan à ses éditeurs Michel & Calmann Lévy*, cit., p. 268.

⁵⁸ Renan a Berthelot, Rosmapamon, 3 octobre 1888. (*Correspondance 1847-1892*, cit., p. 526-526).

Questo termine generico di *Bilan* potrebbe essere letto dunque come un semplice titolo “di lavoro”, come un riferimento generale ad un articolo che non ha ancora un nome preciso, e le oscillazioni tra i due termini come un normale passaggio dalla bozza al “*bon à tirer*”. Tra i due titoli esiste tuttavia una differenza non secondaria: *Esame di coscienza* ha una sfumatura più letteraria, meno brutale, e un richiamo ad una funzione morale che manca invece nell’idea, più fredda, teoretica, di *Bilancio filosofico*. Con il titolo finale Renan ha voluto forse rievocare (quanto ironicamente non è dato sapere) in qualche modo la tradizione religiosa degli esami di coscienza, degli esercizi spirituali, della catechesi in preparazione della comunione o della confessione⁵⁹.

Il riferimento al nuovo titolo appare per la prima volta in una lettera a Berthelot dell’estate del 1889, lettera con la quale Renan annuncia al suo amico che l’articolo che aveva iniziato a scrivere l’anno scorso è pronto e sta per essere pubblicato. Il titolo definitivo si trova però posto curiosamente in antitesi con l’originario *Bilan*, come se Renan non avesse ancora scelto tra i due:

Mon troisième volume d’*Israël* avance bien. Comme parenthèse, je donne à la *Revue des Deux Mondes* une sorte d’examen de conscience ou de bilan philosophique, que je fis l’an dernier ici⁶⁰.

In realtà, il titolo da consegnare alla *Revue des Deux Mondes* era già stato scelto ancor prima dell’aprile del 1889, così almeno sembra testimoniare questa lettera inedita di Ferdinand Brunetière a Renan:

Paris, le 16 avril 1889

Cher monsieur,

⁵⁹ Questo aspetto è messo in evidenza in un articolo di M. d’Hulst, fondatore dell’*Institut catholique de Paris*, il quale suggerisce, non senza una certa vena critica, che Renan abbia potuto scegliere il titolo per il suo carattere seducente e tale da stimolare la curiosità: «M. Renan aime à penser tout haut. Ce qu’il ne met pas dans ses gros livres, il le place dans ses discours; et, quand l’occasion lui manque de discourir, il fait à la *Revue des Deux Mondes* une petite confidence. La dernière en date a paru simultanément dans la *Revue* et dans le *Temps*, sous le titre affriolant d’*Examen de conscience*. Plus d’un curieux s’est jeté sur cette lecture pensant d’y trouver de piquantes confessions. Mais l’examen de conscience était *philosophique*» (M. LE SAGE D’HAUTEROCHE D’HULST, *L’Examen de conscience de M. Renan*, extrait du *Correspondant*, Paris, E. de Soye et fils, 1889, p. 3). Il breve articolo critica severamente la commistione di materialismo e idealismo presente nella filosofia di Renan.

⁶⁰ Renan a Berthelot, Rosmapamon, 7 juillet 1889 (*Correspondance 1847-1892*, cit., p. 528).

Quand pourrais-je envoyer chercher ou aller prendre le manuscrit de cet Examen de Conscience dont vous me parliez la dernière fois que j'ai eu l'honneur de vous voir? Si vous pensez être prêt pour le numéro du 1^{er} mai, je vous serais obligé de me le faire savoir, et si ce n'était peut-être que pour un peu plus tard, je vous serais reconnaissant de me dire vers quelle époque vous croyez être prêt.

Vous savez, cher monsieur, avec quels sentiments je suis
Votre tout dévoué

F. Brunetière⁶¹.

Il manoscritto non sarà pronto per il numero del primo maggio e nemmeno i sei successivi numeri della *Revue* vedranno la presenza dell'articolo di Renan. I molteplici impegni editoriali portati avanti in quel periodo (la seconda edizione riveduta e corretta del primo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël*, affidata anch'essa alle cure di Mayer Lambert, la stesura del terzo volume, la correzione delle bozze dell'*Avenir de la science*) faranno passare in secondo piano la pubblicazione del suo *bilan philosophique*. Il 15 agosto del 1889, finalmente, il saggio viene pubblicato sulla *Revue des Deux Mondes*⁶² con il titolo definitivo di *Examen de conscience philosophique*; ma per il suo autore, come vedremo, il vecchio titolo di *Bilan* non è affatto sepolto.

Nel 1891 Renan, su richiesta di Calmann Lévy⁶³, comincia a preparare un nuovo volume che dovrà contenere articoli (per la maggior parte già pubblicati) di “ambiente bretone”, una specie di supplemento ai *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*⁶⁴. In previsione della nuova raccolta (che verrà intitolata *Feuilles détachées* e verrà pubblicata postuma nel 1892, qualche mese dopo la morte dello scrittore), Renan inizia a compilare varie liste di articoli con

⁶¹ CSR. Ms. 32, f. 166. Qualche mese dopo, in un telegramma spedito a Perros-Guirec il 20 luglio 1889, Brunetière chiede ancora a Renan notizie sullo stato d'avanzamento del suo saggio: «Pouvons-nous compter sur article pour numéro du 1^{er} aout?» Questo telegramma è stato riutilizzato da Renan per scriverci delle note (NAF 14183, f. 393).

⁶² E su *Le Temps* il giorno successivo. Su questo “furto” dell'articolo da parte dei redattori de *Le Temps*, si veda una lettera a Renan di Ferdinand Brunetière, direttore della *Revue des Deux Mondes*: «Quant à la question de savoir comment le Temps dès le même soir a pu s'arranger pour donner, si j'ose dire, notre article à ses lecteurs, et quoique ce ne soit pas la première fois que pareille chose nous arrive, je ne puis absolument me l'expliquer que par la rapidité de ses compositeurs: on se sera procuré l'article dès le matin, et on l'aura imprimé dans les cinq ou six heures. N'en avaient nul droit, que je sache, et nous aurions pu légitimement nous plaindre: mais ce sont aujourd'hui les mœurs du journalisme et nous les subissons un peu trop docilement, à mon gré.» (Lettera di Ferdinand Brunetière a Ernest Renan del 4 novembre 1889, CSR. Ms. 32, f. 167).

⁶³ Secondo Jean-Yves Mollier, Calmann Lévy avrebbe piuttosto dirottato verso un nuovo volume un'idea originaria di Renan di una nuova edizione aumentata dei *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*: «Calmann a compris, lui, que les lecteurs ne s'en contenteraient pas: une nouvelle édition n'est jamais un nouveau livre! Il a alors aiguillé son ami vers la composition de ce qui sera *Pages* puis *Feuilles détachées*.», *Lettres inédites d'Ernest Renan à ses éditeurs Michel & Calmann Lévy*, cit., p. 278. La lettera che propone a Calmann Lévy una nuova edizione dei *Souvenir* è del 9 settembre 1890; Renan ha appena terminato la correzione delle bozze e la prefazione del Terzo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël*, che uscirà di lì a un mese (*Ibid.*, p. 301).

⁶⁴ Prefazione delle *Feuilles détachées*, OC, II, 937.

l'indicazione, in alcuni casi, del titolo e del numero della rivista dove l'articolo fu pubblicato per la prima volta: in queste liste, che si trovano tra le note manoscritte preparatorie al volume, l'*Examen* è sempre sistematicamente citato con il titolo di «Bilan»⁶⁵. A volume terminato, nella sua prefazione Renan definirà l'*Examen de conscience* ivi contenuto, una «sorte de Bilan philosophique, que j'écrivis en 1888»⁶⁶.

Leggendo attraverso le note e i frammenti degli ultimi anni, sembra che il *Bilan philosophique* rappresenti per Renan qualcosa di mutevole, di transitorio, che può essere fissato sulla carta solo momentaneamente: alla luce di questa lettura, l'*Examen* non sarebbe dunque altro che un'istantanea del *Bilan* scattata nel 1888. L'istantanea rimane impressa sulla carta, ma il bilancio va avanti e ha bisogno di essere costantemente aggiornato: Renan continuerà dunque ad annotare fino agli ultimi anni della sua vita una serie di riflessioni relative al «bilan philosophique».

Quale sarebbe stata la destinazione finale di questi frammenti? Sarebbero dovuti confluire in un altro, nuovo, «bilancio filosofico» (che non venne mai scritto) oppure Renan aveva intenzione di aggiungerli a guisa di aggiornamento al vecchio *Examen*, in vista, ad esempio, della sua nuova pubblicazione nelle *Feuilles détachées*? La seconda ipotesi è forse la più plausibile, visto che in alcune note si trovano delle indicazioni esplicite in questa direzione⁶⁷; in tal caso, questi appunti rappresenterebbero un tentativo non andato in porto di revisione del «bilancio filosofico». I motivi che hanno fatto fallire questo progetto e il contenuto delle aggiunte verranno analizzati più a fondo nelle pagine successive: a questo stadio dell'analisi, si può comunque affermare che una delle principali e costanti preoccupazioni degli ultimi anni di Renan sarà quella di «ricapitolare il bilancio filosofico»⁶⁸. Leggendo tra i suoi appunti, dal 1888 fino al 1892, questo impegno emerge molto chiaramente:

Bon résumer de temps en temps bilan philosophique. Ce qui me préoccupe maintenant, ce sont les plus anciennes idées, calcul infinitésimal [...] ⁶⁹.

⁶⁵ Cfr. NAF 14196, ff. 20 e 21.

⁶⁶ OC, II, 940-941.

⁶⁷ È il caso, ad esempio, di alcune note sulla «théorie de l'impôt» che verranno analizzate più avanti. Un frammento scritto intorno al 1890 chiama l'*Examen* «Nouvel article philosoph[ique]» e sembra invece prevedere proprio una nuova stesura: «Préface. Esprit français voit l'être non le devenir. On voyait le judaïsme tout fait. Nous montrer comme il s'est fait. Religion, langue, nation, etc. Notes en Nouvel article philosoph[ique] et Préface Avenir Science» (NAF 14196, f. 42).

⁶⁸ Del resto, già nel 1871, Philalèthe dichiarava: «Voulez-vous que nous confrontions nos idées générales sur Dieu et sur l'univers? J'estime que ce sont là des sujets sur lesquels il faut revenir tous les dix ans, pour se dresser à soi-même une sorte de bilan des quantités dont on a varié depuis la dernière liquidation.», *Dialogues philosophiques*, OC, I, 563.

⁶⁹ NAF 14197, f. 20.

2. *Filologia e vitalismo: la legge universale del divenire*

Il vero motore che fa avanzare la storia, e che di conseguenza segna l'umanità con il crisma di un progresso continuo e immutabile, è il divenire. Nel pensiero di Renan questa categoria filosofica occupa fin dall'inizio un ruolo fondamentale e insostituibile, arrivando ad acquistare il carattere di un dogma, di un postulato sul quale si fonda tutta la sua visione del cosmo, la sua filosofia della storia. L'incontro con la filosofia tedesca (rappresentata soprattutto da Herder) ha influenzato decisamente lo sviluppo di questo aspetto del suo pensiero⁷⁰; ma tra gli studi che gli schiuderanno il grande orizzonte del *divenire*, la filologia e le scienze naturali hanno avuto anch'esse un ruolo centrale.

2.1. Dalla lingua all'universo

In una delle sue ultime note, la memoria di Renan corre per un attimo al suo «autore preferito»: tra tutti i filosofi e i grandi scienziati, la palma va ad un grammatico della lingua ebraica che attraverso la sua opera rivoluzionaria contribuì enormemente all'avanzamento scientifico della filologia semitica:

J'ai toujours gardé mon goût propre. Gesenius, auteur de prédilection. On change. Non; j'aime toujours Gesenius⁷¹.

⁷⁰ «La philosophie de Herder, en affirmant l'humanité en marche vers la perfection, fait de tous ses pas, même en apparence rétrogrades, un progrès définitif», JEAN POMMIER, *Renan d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1923, p. 79. Sull'influenza di Herder nel pensiero di Renan si veda inoltre: il capitolo VI (*Herder, le «penseur-roi»*) di HENRI TRONCHON, *Ernest Renan et l'étranger*, Paris, Les Belles Lettres, 1928; KEITH GORE, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet, 1970; LAUDYCE RETAT, *Religion et imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 132-137. Oltre ad Herder, le altre influenze filosofiche importanti saranno rappresentate da Cousin e (filtrato da quest'ultimo) da Hegel: «Ainsi la philosophie de l'histoire de Renan semble s'être construite avec des surdéterminations complexes, héritant de plusieurs courants philosophiques combinés et repensés: où convergent et se corrigent le naturalisme romantique de Goethe et de Herder, la pensée de Cousin qui a tant insisté sur la distinction du spontané et du réfléchi, une sorte d'idéalisme hégélien, et une aspiration à la maîtrise scientifique, mais par de tout autres voies que celles du positivisme», A. PETIT, *Introduction*, cit., p. 26. Sul percorso filosofico del giovane Renan, si vedano inoltre: GABRIEL SÉAILLES, *Ernest Renan. Essai de biographie psychologique*, Paris, Didier, 1895; MARIETTE SOMAN, *Ernest Renan: sa formation philosophique d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1914; PIERRE LASSERRE, *L'initiation philosophique d'Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1932 e e due numeri dei «Cahiers renaniens», entrambi a cura di Jean Pommier: *Travaux et jours d'un séminariste en vacances (Bretagne 1845)*, «Cahiers renaniens» n. 2, Paris, Nizet, 1970, e *Études Philosophiques (Issy, Saint-Sulpice). De l'Écosse à V. Cousin*, «Cahiers renaniens» n. 3, Paris, Nizet, 1972.

⁷¹ NAF 14200, f. 54.

Renan incontrò il suo autore prediletto – che a detta dello stesso Renan, fu colui che contribuì maggiormente a far crollare la fede del giovane seminarista⁷² – alle lezioni di grammatica ebraica di Arthur-Marie Le Hir:

M. Le Hir fixa ma vie; j'étais philologue d'instinct. Je trouvai en lui l'homme le plus capable de développer cette aptitude. Tout ce que je suis comme savant, je le suis par M. Le Hir. Il me semble même parfois que tout ce que je n'ai pas appris de lui, je ne l'ai jamais bien su. Ainsi il n'était pas très fort en arabe, et c'est pour cela que je suis toujours resté médiocre arabisant⁷³.

Grazie anche a questo suo «istinto filologico», il passaggio dalla grammatica ebraica e dall'esegesi biblica allo studio dei maggiori filologi che stavano fondando proprio in quegli anni la linguistica moderna, fu per Renan quasi obbligato. Grimm, Friedrich Schlegel, Bopp, Kuhn, Max Müller, Pictet, Bréal⁷⁴, saranno ai suoi occhi gli esempi più brillanti dell'apice raggiunto dalle scienze storiche nel XIX secolo: il metodo filologico elaborato da Bopp, la sua

⁷² «Quoique fort intelligente à sa manière, ma mère n'était pas assez instruite pour comprendre qu'on changeait de foi religieuse parce qu'on avait trouvé que les explications messianiques des *Psaumes* sont fausses, et que Gesenius, dans son commentaire sur Isaïe, a raison sur presque tous les points contre les orthodoxes.» (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 881-882).

⁷³ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 864. Renan provava una vera e propria adorazione per il suo docente, ricordato nei *Souvenirs* come «le sujet le plus remarquable que le clergé français ait produit de nos jours», «un savant et un saint», che «possédait à fond la doctrine de Gesenius et de Ewald et la discutait savamment sur plusieurs points.» (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 857). Arthur-Marie Le Hir, (1811-1868), orientalista ed esegeta, pubblicò nel 1864 un esame di alcune iscrizioni fenice scoperte da Renan nella sua spedizione mediorientale fortemente critico nei confronti dell'interpretazione che ne aveva fatto il suo ex-discepolo. L'anno precedente era uscita la *Vie de Jésus* e in alcuni punti del saggio la *vis* polemica eccede manifestamente il dominio della grammatica ebraica: «Quand, au nom de la critique et de la philologie, il nous accuse de rien comprendre à nos Livres saints, et qu'il en sème dans le monde des traductions mensongères; quand il déchire chaque feuillet de l'Évangile; quand il enfonce sa dent venimeuse dans les pages si castes et si pures du sacré Cantique, et qu'il jette à la multitude des sots ce poison d'un nouveau genre à dévorer; quand il se rit de l'admiration de Bossuet pour les contre-sens de la Vulgate [...] quand il y substitue de gré ou de force le décousu, la contradiction et le blasphème et je ne sais quel monstrueux mélange des excès d'un stoïcisme contre nature, et des relâchement qui seraient plus dignes d'Épicure [...] a-t-il encore le droit d'exiger de nous que notre indignation se contienne?» (p. 6). In conclusione, il limite scientifico di Renan veniva ricondotto alla sua mancanza di fede: «la tradition philologique ne suffit pas, si elle ne s'allie intimement à la tradition dogmatique» (p. 22). Il proverbio posto a chiusa finale è un giudizio lapidario sulla «conversione» di Renan: «L'esprit qu'on veut avoir gâte celui qu'on a» (p. 23), ARTHUR-MARIE LE HIR, *Épigraphie phénicienne. Examen des inscriptions d'Oum-el-Awamid expliquées par M. Renan*, Paris, Douniol, 1864.

⁷⁴ «En ce qui concerne notre race en particulier, il est certain que, grâce aux fines recherches de Kuhn, Max Müller, Pictet, Bréal, nous voyons les Aryens primitifs, les ancêtres communs des Grecs, des Latins, des Germains, des Slaves, avant leur dispersion, avec plus de clarté que nous ne voyons certains États sociaux actuels de l'Afrique et de l'Asie centrales», *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, OC, I, 635. L'elogio della filologia è presente e continuo in tutta l'opera di Renan, a partire dall'*Avenir de la science*. Uno studio specificamente dedicato alla filologia è stato oggetto di una famosa conferenza tenuta alla Sorbona il 2 marzo 1878, dal titolo: *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie* (OC, VIII, 1213-1232).

teoria comparativa delle lingue diventerà «la vérité même», «la méthode absolument scientifique»⁷⁵.

Nell'*Avenir de la science*, il giovane Renan darà diverse definizioni della filologia: «science de l'humanité», «histoire théorique de l'esprit»⁷⁶, «science des produits de l'esprit humain»⁷⁷, «science des faits de l'esprit»⁷⁸, «science exacte des choses de l'esprit»⁷⁹. All'interno di queste formulazioni, dispiegandosi attorno ai tre poli della scienza, dello spirito, della storia, il campo semantico della filologia si allarga sempre di più fino a comprenderne l'insieme superiore: essa non è più soltanto una scienza particolare, dunque, ma diventa il metodo stesso che le scienze umane devono adottare nel nuovo ordinamento scientifico. La grammatica, la lingua, la religione, la mitologia, la letteratura, l'arte, la storia: qualsiasi manifestazione dello spirito umano deve d'ora in poi essere studiata *filologicamente*, ossia considerata in prospettiva, nel suo *divenire*. Tale è esattamente il procedimento delle *scienze storiche*⁸⁰.

La grande cesura tra l'antichità e il mondo moderno, per Renan, è rappresentata da ciò che egli chiama le «rivoluzioni filologiche»⁸¹. La modernità stessa è dunque opera della filologia:

L'esprit moderne, c'est-à-dire le rationalisme, la critique, le libéralisme, a été fondé le même jour que la philologie. *Les fondateurs de l'esprit moderne sont des philologues*⁸².

Applicando il metodo filologico alla storia universale, gli scienziati hanno iniziato a prendere coscienza di un fatto capitale: lo stato attuale del mondo è il risultato di innumerevoli mutamenti intervenuti nel passato. La geologia, la zoologia, l'antropologia, saranno allora le nuove scienze umane che avranno il compito rivoluzionario di osservare la terra, gli animali, l'uomo, da una prospettiva storica: non più una descrizione dell'esistente, ma una ricerca delle cause e delle modalità dell'evoluzione dell'oggetto studiato:

⁷⁵ *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*, OC, VIII, 1214.

⁷⁶ *Avenir de la science*, OC, III, 834.

⁷⁷ *Ibid.*, 839.

⁷⁸ *Ibid.*, 845.

⁷⁹ *Ibid.*, 847.

⁸⁰ «Et dans cette philosophie liée à une vision du monde toujours *in fieri*, l'histoire devient la dimension commune de toutes les "sciences de l'humanité" renaniennes, et "sciences historiques" leur appellation courante.» A. PETIT, *Introduction*, cit., p. 28.

⁸¹ «Or une histoire attentive de l'esprit humain depuis le xv^e siècle démontrerait, ce me semble, que les plus importantes révolutions de la pensée moderne ont été amenées directement ou indirectement par des conquêtes philologiques. La Renaissance et la Réforme sont nées à la suite d'une révolution en philologie. Le xviii^e siècle, quoique superficiel en érudition, arrive à ses résultats bien plus par la critique, l'histoire ou la science positive, que par l'abstraction métaphysique.» *La Métaphysique et son avenir*, OC, I, 699.

⁸² *Avenir de la science*, OC, III, 841.

Un jour viendra où la zoologie sera historique, c'est-à-dire, au lieu de se borner à décrire la faune existante, cherchera à découvrir comment cette faune est arrivée à l'état où nous la voyons⁸³.

Qual è la causa ultima di questo divenire? Da dove trae origine questa legge che sembra reggere in modo necessario l'universo? Renan non ha dubbi: quando analizziamo i fenomeni terrestri, l'unica cosa di cui possiamo essere assolutamente certi è che «lo sviluppo del mondo si attua senza l'intervento di nessun essere esterno che agisce per mezzo di "volontà particolari", come diceva Malebranche»⁸⁴. Questa teoria, perfettamente in linea con lo spirito positivistico dell'epoca, è debitrice, oltre che di Malebranche, degli enormi sviluppi delle scienze naturali e dei progressi delle scienze filologiche. In quegli anni, infatti, l'esegesi biblica da un lato e le ricerche geologiche dall'altro, avevano assestato un duro e definitivo colpo alla datazione del mondo secondo l'autorità del racconto della *Genesi* (l'età della terra sembrava superare di gran lunga i 6000 anni canonici) e alla connessa teoria delle catastrofi (che tentava di conciliare la narrazione del Diluvio Universale con il ritrovamento dei reperti fossili). La teoria dell'attualismo di Charles Lyell aveva molto chiaramente indicato la via: le cause attuali protrattesi attraverso i secoli bastano per spiegare tutte le trasformazioni subite dal nostro pianeta. Oramai, nell'interpretazione del mondo è possibile mettere definitivamente da parte le supposizioni di cataclismi eccezionali, visto che l'azione lenta delle cause ordinarie spiega tutti i fenomeni che una volta venivano spiegati per mezzo di cause straordinarie⁸⁵.

L'assoluta certezza con la quale Renan rifiuta l'intervento soprannaturale per spiegare il processo del divenire (certezza che non sarà mai incrinata, anche se acquisterà delle *nuances* differenti⁸⁶) lascia tuttavia aperto un enorme problema: come conciliare la mancanza di un intervento esterno con la fiducia assoluta nel divenire? Qual è la forza che orienta la marcia

⁸³ *Les sciences de la nature et les sciences historiques, OC, I, 638*. In una pagina precedente, Renan criticava la zoologia contemporanea: «Les zoologistes, qui, selon l'expression de la scolastique, voient tout *in esse*, au lieu de tout voir *in fieri*, nient, je le sais, les modifications séculaires des espèces. Pour eux, chaque type animal, constitué une fois pour toutes, se continue avec une sorte d'inflexibilité à travers les âges. Quoi de moins philosophique? Rien n'est stable dans la nature; tout y est dans un perpétuel développement» (*Ibid.*, p. 637).

⁸⁴ *Ibid.*, 637. Sull'influenza di Malebranche (e sull'interpretazione piuttosto libera che Renan fa della sua filosofia), cfr. J. POMMIER, *Renan d'après des documents inédits*, cit., p. 37-38: «Quand Renan lut Malebranche, en janvier 1843, il y trouva, écrit-il, une double joie: d'abord, un plaisir intellectuelle [...] En même temps, Malebranche habitait Renan à la pensée que Dieu n'intervient pas incessamment dans le gouvernement du monde. [...] Il ne lui demandera pas de miracles. Non que Dieu n'en fasse pas: Malebranche reste orthodoxe, et il faut que Renan ne l'ait pas tout lu ou l'ait trahi pour mettre sous son couvert, comme il fera plus tard, la négation du miracle».

⁸⁵ *Les sciences de la nature et les sciences historiques, OC, I, 637-638*.

⁸⁶ «La claire vue scientifique d'un univers où n'agit d'une façon appréciable aucune volonté libre supérieure à celle de l'homme devint, depuis les premiers mois de 1846, l'ancre inébranlable sur laquelle nous n'avons jamais chassé.», *Souvenirs d'enfance et de jeunesse, OC, II, 890*.

dell'umanità verso un progresso infinito? Cos'è che garantisce la teleologia del *fieri*? Renan, rigettando la *chiquenaude* cartesiana⁸⁷ come soluzione che, nei fatti, non permette di uscire dal puro meccanicismo, crederà di superare queste difficoltà attraverso la teoria del *nisus*, che Laudyce Rétat definisce molto puntualmente come

une sorte de tautologie, qui expliquerait le progrès par le progrès et «la marche des sociétés modernes» par la catégorie semi-métaphysique, semi-organiciste du devenir⁸⁸.

Qual è l'origine di questa «coscienza oscura dell'universo che tende a realizzarsi», di questa «molla nascosta che spinge il possibile all'esistenza»⁸⁹? Ad uno sguardo ravvicinato, è piuttosto evidente come il principio metafisico dell'essere che interviene per mezzo di volontà particolari, dopo essere stato bandito da Renan dalla sua filosofia della storia, risorga qui sotto differenti spoglie. La necessità che spinge tutto verso il *fieri* non è infatti meno metafisica dell'ipotesi di un intervento esterno: è oscura, nascosta, spinge il possibile all'esistenza (è dunque causa prima, poiché permette il passaggio dalla potenza all'atto⁹⁰). Ma l'aspetto più interessante nella descrizione renaniana di questo *nisus* è forse la sua qualità vitalistica che – grazie all'analogia tra l'universo e l'organismo, tra l'ontogenesi e la filogenesi – determina il finalismo del cosmo:

Il faut la tendance permanente à être de plus en plus, le besoin de marche et de progrès. Il faut admettre dans l'univers ce qui se remarque dans la plante et l'animal, une force intime qui porte le germe à remplir un cadre tracé d'avance⁹¹.

La lettura di Herder ha rappresentato senza dubbio un contributo fondamentale all'elaborazione di queste ipotesi vitalistiche della filosofia di Renan: è stato infatti il filosofo tedesco che gli ha insegnato a «substituer définitivement l'humanité à l'individu dans les

⁸⁷87 «La “chiquenaude” de Descartes ne suffit pas. Avec cette chiquenaude, on ne sortirait pas de la mécanique, et, à vrai dire, ce grand esprit n'en sortit jamais», *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, OC, I, 644. Renan richiama qui la critica di Pascal al principio della meccanica cartesiana, ossia l'impulso iniziale dato da Dio al mondo, chiamato sarcasticamente “*chiquenaude*” (colpetto) in un suo famoso pensiero: «Non posso perdonare a Descartes. Avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpetto per mettere in movimento il mondo: dopo di che, non sa che farsi di lui». (B. PASCAL, *Pensieri*, Torino, Einaudi, 1966, p. 19).

⁸⁸88 L. RETAT, *Renan et le problème religieux de la Troisième République*, cit., p. 26.

⁸⁹89 *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, OC, I, 644.

⁹⁰90 Evidente in queste tematiche l'influenza degli studi di Renan su Averroè. Cfr. G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Renan*, cit., p. 28-29.

⁹¹91 *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, OC, I, 644.

questions morales»⁹². A conferma di tale giudizio si può leggere uno tra i vari passi di Herder che Renan tradusse nei suoi studi di letteratura tedesca durante l'estate del 1845 e che dovette colpire molto il giovane seminarista in crisi che da lì a qualche mese avrebbe abbandonato la tonaca:

*Les hommes meurent, mais l'humanité est immortelle. Le fonds de leurs biens, l'usage de leur force, la culture de leurs facultés, sont un bien commun, qui reste, et qui doit naturellement s'accroître, à mesure que son emploi s'étend*⁹³.

A questa idea di un'umanità «immortale» che comprende e riassume l'individuo crescendo e sviluppandosi in modo indefinito, se ne affianca ben presto un'altra, conseguentemente correlata alla prima: l'umanità è un organismo *vivente* e come tale attraversa nel suo sviluppo le stesse fasi attraversate dagli altri esseri viventi.

Questo tipo di argomentazione – all'epoca molto diffuso e che prende origine dal modello “ricapitolazionista” della scuola anatomica francese⁹⁴ – applica all'universo (non direttamente osservabile attraverso i millenni che ha impiegato per raggiungere lo stato attuale) le diverse fasi dello sviluppo che si possono osservare in qualsiasi essere vivente: la genesi e la storia del cosmo vengono così ricalcate sull'ontogenesi, la storia dell'umanità su quella dell'organismo. La teleologia è insita nella natura, *ergo* la teleologia è insita nel cosmo. Renan ha probabilmente appreso queste teorie derivate dal comparativismo nel biennio 1841-1842 al seminario di Issy-les-Moulineaux. L'importanza che lo studio delle scienze della

⁹² J. POMMIER, *Renan d'après des documents inédits*, cit., p. 44. Molto esplicito questo appunto dei *Cahiers de Jeunesse*: «Celui qui à la vue du renouvellement de l'humanité, de la vie, de la mort, etc., ne sentirait pas que l'individu n'est rien, et que le grand but est dans l'humanité permanente, la grande substance collective, se faisant tout cela, celui-là n'a pas la vue pénétrante des choses» (OC, IX, 365).

⁹³ «Cahiers renaniens», n. 2, cit., p. 28. Il volume dal quale Renan traduceva era una raccolta di passi scelti intitolata: *Leçons allemandes de littérature et de morale ou Recueil, en prose et en vers, de plus beaux morceaux de la Littérature allemande*, par M. Noël et E. Stoeber, Strasbourg, Levrault, 1827. Il passo citato, tratto dalle *Briefen zu Beförderung der Humanität (Zweite Sammlung, 25. Brief, 1792/93)* si può leggere nella sua versione originale a pagina 250: «Menschen sterben, aber die Menschheit perenniert unsterblich. Ihr Hauptgut, der Gebrauch ihrer Kräfte, die Ausbildung ihrer Fähigkeiten, ist ein gemeines, bleibendes Gut; und muss natürlicher Weise im fortgehenden Gebrauch fortwachsen». Nei *Souvenirs*, Renan ricorderà con molto trasporto gli studi portati avanti nelle vacanze del 1845: «Durant deux mois à peu près, je fus protestant. [...] Mes lectures allemandes m'entretenaient dans ces pensées. Herder était l'écrivain allemand que je connaissais le mieux. Ses vastes vues m'enchantaient, et je me disais avec un vif regret: “Ah! que je ne puis-je, comme un Herder, penser tout cela et rester ministre, prédicateur chrétien!”» (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 875).

⁹⁴ «Renan doit à l'école française d'anatomie transcendante, l'école dite “philosophique”, le modèle récapitulacionniste qu'il poursuivra dans *De l'origine du langage* sous l'expression “embryogénie de l'esprit humain”», C. BLANCKAERT, «*Les deux parties du problème*». *Renan et l'Ethnographie (1848-1865)*, «*Études Renaniennes*» n. 102, décembre 1996, p. 71. La teoria *ricapitolacionnista* di cui si tratta qui non è quella, ben più famosa (e più tarda), della legge biogenetica formulata da Ernst Haeckel secondo la quale lo sviluppo dell'ontogenesi ricapitola la filogenesi, quanto piuttosto il suo contrario: è l'osservazione dell'organismo (umano, animale) che suggerisce il paragone con l'universo.

natura ha avuto per la sua formazione filosofica emerge chiaramente da alcune pagine dei *Souvenirs*, nelle quali Renan rievoca la figura del professore di matematica e fisica a Issy, un sacerdote “originale” che se fosse stato educato fuori dal cattolicesimo, sarebbe stato rivoluzionario e positivista⁹⁵:

Le cours de M. Pinault était la chose du monde la plus singulière. [...] Quelques leçons qu’il nous fit sur l’histoire naturelle ont été une des bases de ma pensée philosophique. [...] Ce que M. Pinault m’apprit d’histoire naturelle générale et de physiologie m’initia aux lois de la vie⁹⁶.

Renan non rivela quali fossero, nello specifico, i programmi di storia naturale e di fisiologia che venivano seguiti al seminario di Issy; si può tuttavia ragionevolmente supporre che gli autori studiati fossero i classici del comparatismo francese: Lamarck, Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire⁹⁷. Nel 1848, Renan vedrà nella storia naturale la disciplina che indica a tutte le

⁹⁵ *Souvenirs d’enfance et de jeunesse*, OC, II, 839. Un altro ricordo dell’Abbé Pinault si trova in un opuscolo di Monsignor de Ségur: «En 1844, j’ai connu au Séminaire de Saint-Sulpice, à Issy, près Paris, un professeur de sciences extrêmement distingué et dont chacun admirait l’humilité et la mortification. Avant de se faire prêtre, l’abbé Pinault avait été un des professeurs les plus éminents de l’École polytechnique. Au Séminaire, il faisait le cours de physique et de chimie. Un jour, pendant une expérience, le feu prit, je ne sais comment, au phosphore qu’il manipulait, et en un instant sa main se trouva enveloppée de flammes. Aidé de ses élèves, le pauvre professeur essaya vainement d’éteindre le feu qui dévorait sa chair. En quelques minutes, sa main n’était plus qu’une masse informe, incandescente; les ongles avaient disparu. Vaincu par l’excès de la douleur, le malheureux perdit connaissance. On lui plongea la main et le bras dans un seau d’eau froide, pour essayer de tempérer quelque peu la violence de ce martyr. Pendant toute la journée et toute la nuit, il ne fit qu’un cri, un cri irrésistible et déchirant, et quand, par intervalles, il pouvait articuler quelques paroles, il disait et répétait aux trois ou quatre séminaristes qui l’assistaient: “O mes enfants !... mes enfants ! n’allez pas en enfer !... n’allez pas en enfer !...” », LOUIS-GASTON DE SEGUR, *L’enfer. S’il y en a un. – Ce que c’est. – Comment l’éviter*, Paris, Tolra, 1876, p. 68-69.

⁹⁶ *Souvenirs d’enfance et de jeunesse*, OC, II, 841, 846.

⁹⁷ I tomi 14, 15 e 16 della *Nouvelle encyclopédie théologique* pubblicata dall’Abbé Migne contengono un Dizionario di zoologia (*Dictionnaire de zoologie ou histoire naturelle des quatre grands embranchements du règne animal. I. Histoire naturelle des animaux invertébrés, zoophytes, mollusques et articulés; II. Histoire naturelle des reptiles, des poissons et des cétacés; III. Histoire naturelle des mammifères et des oiseaux*, Petit-Montrouge, Migne, 1852-1853) compilato da LOUIS-FRANÇOIS JEHAN (dit de Saint-Clavien). Nell’introduzione del tomo 16, intitolata *Réfutation du système panthéiste qui soutient l’unité de composition dans le règne animal ou démonstration de l’ordre organique de la création* (p. 10-91), l’autore ripercorre piuttosto dettagliatamente la polemica che oppone Geoffroy Saint-Hilaire a Cuvier sull’unità di composizione, di forma e di piano nel regno animale, prendendo evidentemente le difese di quest’ultimo e della sua teoria della fissità delle specie. Il comparatismo e le teorie analogiche di Geoffroy Saint-Hilaire erano dunque ben note in quegli anni – seppur combattute – anche nei seminari ecclesiastici. Probabilmente Renan ha appreso queste teorie “per contrasto”, come avvenne con la filosofia di Cousin: «En réalité, nous connaissons Cousin, Jouffroy, Pierre Leroux, comme on connaît Valentin et Basilide, je veux dire par ceux qui les ont combattus», *Souvenirs d’enfance et de jeunesse*, OC, II, 844. L’Abbé Pinault, dal canto suo, essendo stato «uno dei professori più eminenti dell’École Polytechnique» (come si deduce anche dalla citata testimonianza di Mons. Ségur), aveva verosimilmente una buona conoscenza in materia, nonostante la sua specialità fosse la fisica. In una lettera a Henriette del 17 gennaio 1843, Renan parla proprio delle «digressions sur l’histoire de la science et l’esprit propre qui la caractérise» del suo professore di

scienze la via da percorrere, in virtù del suo metodo che raffronta le serie delle differenti specie secondo lo scorrere del tempo; il criterio comparativo, esteso alle altre discipline, permette così di rivelare l'unità del piano di organizzazione della natura:

M. Villemain écrivait à Geoffroy Saint-Hilaire, après avoir lu la partie générale de son *Cours sur les Mammifères*: «L'histoire naturelle ainsi entendue est la première des philosophies.» On pourrait en dire autant de toutes les sciences, si elles étaient traitées par des Geoffroy Saint-Hilaire⁹⁸.

Durante gli anni del seminario, Renan si appassionò moltissimo allo studio delle scienze naturali e fu solo per una serie di coincidenze che egli non intraprese la carriera di biologo o di anatomista. In una pagina dei *Souvenirs*, dopo aver rievocato con qualche rimpianto la sua scelta a favore delle scienze storiche, egli immagina per sé un'ipotetica carriera di naturalista, nella quale avrebbe potuto rivaleggiare con Darwin:

... or, je peux bien le dire: l'ardeur extrême que ces sciences vitales excitaient dans mon esprit me fait croire que, si je les avais cultivées d'une façon suivie, je fusse arrivé à plusieurs des résultats de Darwin que j'entrevois⁹⁹.

In alcune note che Renan prenderà nel corso delle sue ultime vacanze da seminarista, si trova illustrato per la prima volta il parallelo umanità/corpo umano, analogia che anticipa, in qualche modo, la teoria del *nisus*:

J'ai été amené à considérer l'humanité comme un corps humain, une pure forme, remplie, canalisée par des individus. La forme seule reste; encore se

fisica, giudicandole del massimo interesse (ERNEST RENAN, *Correspondance générale, textes réunis, classés et annotés par Jean Balcou et Anne-Marie de Brem – Tome I, Enfance et jeunesse: 1836-1845*, H. Champion, Paris, 1995, p. 356). Che l'insegnamento di fisica avesse un respiro ampio si può evincere anche dalla lettera del 31 ottobre 1842 a François Liart, nella quale Renan, rievocando la carriera all'École normale e all'École polytechnique di Pinault, lo descrive in questo modo: «il a tout à fait l'esprit de la science, et la possède à fond. De plus, comme il a connu autrefois les sommités scientifiques de l'époque, il a tout à fait le ton et le genre de l'Université» (*Correspondance générale*, I, cit., p. 340-341). Devo a Jean-Robert Armogathe alcuni preziosi spunti per la compilazione di questa nota nonché il suggerimento dell'opera di Mons. Ségur precedentemente citata.

⁹⁸ *Avenir de la science*, OC, II, 1134, n. 74. «Dans la première moitié du XIX^e siècle, le comparatisme était le maître-mot de disciplines variées, zoologiques, géologiques et littéraires. Le passage analogique des unes aux autres parut inévitable à beaucoup d'orientalistes qui faisaient fond, ainsi que Renan, sur les enseignements de Cuvier, de Geoffroy Saint-Hilaire, de Henri Milne-Edwards.», C. BLANCKAERT, *op. cit.*, p. 73. Renan sosteneva che Cuvier non avesse voluto riconoscere la teoria analogica di Geoffroy Saint-Hilaire perché «tormentato dalla mania di apparire ufficiale» e dal dogma (OC, I, 636). In un frammento posteriore al 1890, si trova scritto: «Cuvier cachait la moitié de la vérité» (NAF 14201, f. 3).

⁹⁸ «Cahiers renaniens», n. 2, *cit.*, p. 180.

⁹⁹ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 851-852.

modifie-t-elle comme le corps humain; chacun a sa place comme molécule en ce grand corps: l'un aux pieds, l'autre au cœur, l'autre à la cervelle. L'industrie est aux pieds, mais la cervelle fait agir¹⁰⁰.

Come si può ben notare nella chiusura di questo appunto, il parallelo umanità-organismo porterà con sé, come corollario inevitabile, un principio gravido di conseguenze che condizionerà il pensiero di Renan fino alla fine: data l'analogia umanità/organismo come premessa, l'idea che l'organismo è retto da una rigida gerarchia porta a sostenere, come deduzione necessaria, la presenza di una stessa rigida gerarchia nell'umanità.

Nei *Dialoghi filosofici*, le metafore biologiche del divenire verranno ampiamente utilizzate da Renan al fine di descrivere una visione utopica di organizzazione sociale («la solution unitaire, où tout l'univers servirait aux perceptions, aux sensations, aux jouissances d'un seul être»¹⁰¹) che giustifichi il dominio delle *élites*¹⁰². Questo aspetto centrale del suo pensiero verrà approfondito più avanti, ma si può fin da ora evidenziare il contributo del determinismo biologico allo sviluppo della forte e rigida filosofia della storia renaniana. Ad una lettura storica della natura, propria del comparatismo evoluzionista, Renan risponde con una lettura naturale (vitalista ed organicista) della storia.

2.2. Il dualismo insuperabile tra spirito e materia

Lo studio della filosofia si sostituirà ben presto allo studio delle scienze naturali, come testimoniano alcune note prese durante il 1845, subito dopo l'abbandono del seminario. Tra le varie letture in cui Renan si immerge in questo periodo, una in particolare attira la sua attenzione: si tratta della *Philosophie Morale* dell'abate Bautain, opera che egli cita spesso nei primi due *Cahiers de Jeunesse*¹⁰³. Uno dei problemi filosofici più spinosi che Renan affronta in queste note è il superamento del dualismo anima-corpo: ai dubbi del giovane Renan sulla possibilità di concepire l'esistenza di un'anima spirituale, e di conciliarla in qualche modo

¹⁰⁰ «Cahiers renaniens», n. 2, *cit.*, p. 180.

¹⁰¹ «Un être omniscient et omnipotent pourra être le dernier terme de l'évolution déifique, – soit qu'on le conçoive jouissant par tous (tous aussi jouissant par lui), selon le rêve de la mystique chrétienne, – soit qu'on le conçoive comme une individualité arrivant à la force suprême, – soit qu'on le conçoive comme résultant de milliards d'êtres, comme l'harmonie, le son total de l'univers», *Dialogues philosophiques*, OC, I, 621-622.

¹⁰² «Il sogno tecnocratico dei *Dialogues*, dunque, non è solo un'esasperazione del tema antigiacobino, assai diffuso nella cultura positivistica francese del secondo ottocento, della "politica sperimentale", con l'aspirazione alla scientificizzazione del governo politico, ma rivela fino a che grado la "scienza" è, in Renan, una compiuta metafora del dominio sociale», SANDRO BARBERA, GIULIANO CAMPIONI, *Il Genio Tiranno. Ragione e Dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Milano, Franco Angeli, 1983, p. 144.

¹⁰³ *Moisson e Nouvelle Moisson*, (OC, IX, 11-76).

con l'esistenza di una sostanza individuale¹⁰⁴, viene in aiuto l'ipotesi animistica di Stahl esposta da Bautain, che vede

L'âme, cause organisatrice, *agente* de l'organisation du corps, sans en avoir conscience. À ce point de vue, la spiritualité de l'âme ne me répugne plus; car ce qui me blesse en cette doctrine, c'est l'*union* de ces deux substances; cela m'a l'air des hypothèses fautives où on suppose plus d'agents qu'il n'en faut, par ignorance¹⁰⁵.

L'accordo dello spiritualismo con il materialismo, della filosofia con la scienza positiva, è un tassello importante della teleologia renaniana che spiega attraverso il *nisus* il necessario divenire dell'umanità. Questa teoria attraverserà varie fasi nel pensiero di Renan fino a giungere al relativismo degli ultimi anni durante i quali, in pieno «bilancio filosofico», egli inizia a riconsiderare criticamente le sue certezze. L'autocritica di alcuni frammenti, su questo punto, è piuttosto netta:

Mes étapes, cathol[icisme], philos[ophie], spiritual[isme], rejetées l'une après l'autre. Je vis bientôt que philosophie joug aussi lourd que je renonçai également. [J'ai] réussi, quoique [en] rejetant spiritualité de l'âme, à garder toute ma vie le langage du spiritualisme, âme, etc.
Perpétuelle transposition¹⁰⁶.

Non è chiaro se dietro questo riferimento al rigetto della sua fase spiritualista – che Renan dichiara qui di aver superato dopo la fase cattolica e quella filosofica – si debba scorgere una sconfessione della teoria del *nisus* portata avanti, con varie sfumature, nei suoi scritti filosofici fino all'*Examen*; certo è che da questa nota, che ricapitola le tappe dell'evoluzione del suo pensiero, emerge un evidente scetticismo. La filosofia, che Renan aveva accolto con estremo entusiasmo e che sostituì la sua fede crollata, si trasforma a sua volta in un «pesante giogo». Durante gli anni '60 Renan ripeterà spesso la tesi secondo la quale la metafisica è ormai da considerare come una scienza del passato, mentre la sua eredità spetta alle “scienze storiche”:

L'étude de la nature et de l'humanité est donc toute la philosophie. En général, c'est par l'étude de la nature qu'on est arrivé jusqu'ici à la

¹⁰⁴ «Au moins il faut admettre la spiritualité de l'âme ou être panthéiste. Une substance sur laquelle l'individualité apparaît comme un fait. L'âme, si elle existe, serait donc cette forme qui sert d'entonnoir à la matière» (*OC*, IX, 35).

¹⁰⁵ *OC*, IX, 38. Questa «anima incoscienza» si trasformerà proprio nel *nisus* vitale della filosofia successiva di Renan: «Il divino tende a identificarsi, progressivamente, non con una sostanza – questo comporta comunque difficoltà e contraddizioni teoriche – quanto col *nisus* vitale, forza creatrice dovunque presente», G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan, cit.*, p. 27-28.

¹⁰⁶ NAF 14200, f. 82.

philosophie; mais je ne crois pas me tromper en disant que c'est aux sciences du second groupe, à celles de l'humanité, qu'on demandera désormais les éléments des plus hautes spéculations¹⁰⁷.

Filologia, mitologia comparata, paleontologia, archeologia preistorica, antropologia generale: queste le scienze che riceveranno il testimone dalla metafisica e avranno il compito di tracciare un quadro del cosmo sempre più dettagliato, sempre più preciso. In questo contesto, lo "spiritualismo" di Renan si potrebbe dunque identificare nella credenza in una «molla interiore» che spinge la natura e l'umanità verso l'esistenza, secondo un piano ben delineato ma oscuro. La supremazia delle «scienze storiche» deriva dal ruolo centrale che l'umanità ha all'interno dell'universo. Il *nisus* che spinge tutto alla vita orienta il divenire del cosmo nella direzione del progresso dell'umanità e, dunque, dal punto di vista dell'uomo, *crea* la storia:

Le temps me semble de plus en plus le facteur universel, le grand coefficient de l'éternel *devenir*. Toutes les sciences me paraissent échelonnées par leur objet à un moment de la durée. Chacune d'elles a pour mission de nous apprendre une période de l'histoire de l'être¹⁰⁸.

È questo lo spiritualismo che, secondo la testimonianza "postuma" di Renan, è destinato a trasformarsi anch'esso in un giogo pesante? È la credenza nel *nisus*, la tappa che deve essere superata?

Negli ultimi anni, la preminenza delle «scienze storiche» non è più così certa agli occhi di Renan: ai semplici rimpianti per non aver seguito la carriera scientifica – la lettera al suo amico e scienziato Marcellin Berthelot del 1863 si apre proprio con il rimpianto di aver preferito le scienze storiche alle scienze della natura, soprattutto alla fisiologia comparata; prosegue con il rammarico di avere una vita soltanto e si chiude con un dubbio: «je me demande si, en m'attachant à la science historique de l'humanité, j'ai pris la meilleure part»¹⁰⁹ – si sostituiscono dubbi sempre più forti: in un passo dei *Souvenirs*, scritto nel 1881, le scienze storiche che Renan ha scelto al posto di quelle naturali vengono addirittura descritte come

[...] petites sciences conjecturales qui se défont sans cesse après s'être faites, et qu'on négligera dans cent ans. On voit poindre, en effet, un âge où l'homme n'attachera plus beaucoup d'intérêt à son passé.

E il testo continua, tra i rimpianti e un pessimismo sempre crescente:

¹⁰⁷ *La Métaphysique et son avenir*, OC, I, 696.

¹⁰⁸ *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, OC, I, 634.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 633.

Je crains fort que nos écrits de précisions de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, destinés à donner quelque exactitude à l'histoire, ne pourrissent avant d'avoir été lus. C'est par la chimie à un bout, par l'astronomie à un autre, c'est surtout par la physiologie générale que nous tenons vraiment le secret de l'être du monde, de Dieu, comme on voudra l'appeler. Le regret de ma vie est d'avoir choisi pour mes études un genre de recherches qui ne s'imposera jamais et restera toujours à l'état d'intéressantes considérations sur une réalité à jamais disparue¹¹⁰.

La chimica per investigare l'infinitamente piccolo, l'astronomia per studiare l'infinitamente grande, la fisiologia generale per scoprire la vera natura dell'uomo: queste tre scienze – e non la filologia semitica o la storia delle religioni – saranno le scienze dell'avvenire. L'autocritica è forte, ma questi temi non sono poi tanto diversi da quelli che si ritroveranno nell'*Esame di coscienza filosofico* del 1889: il mondo è costituito da infiniti di ordine superiore e inferiore; la verità è relativa ed ha la sua ragione ultima nella concezione di mondi che racchiudono altri mondi; la realtà che noi viviamo è un luogo tra due infiniti¹¹¹.

Nonostante questo relativismo, il *nisus* profondo, che lavora ciecamente negli abissi dell'essere, che spinge tutto all'esistenza in ogni punto dello spazio¹¹², è ancora presente nel saggio del 1889 e riveste ancora il ruolo di garante ultimo del divenire, del *fieri* dell'umanità. Di più, ponendo l'onnipotenza di questo *nisus* in un futuro ipotetico e possibile, Renan evita le accuse di riproporre un'ennesima versione della vecchia teleologia cristiana. Benché l'escamotage sia qui sintomo evidente di una difficoltà, originata, a sua volta, da un certo scetticismo di fondo, l'idealismo della filosofia di Renan, che si esplicita nella teoria del *nisus* a garanzia del progresso dell'umanità, rimane ben saldo. Lo «spiritualismo» che deve essere superato potrebbe allora riferirsi esclusivamente all'idea originaria dell'esistenza dell'anima nell'uomo, alle teorie di Stahl e di Bautain alle quali Renan aveva aderito da giovane e che presupponevano un'anima che informa la materia. Un appunto posteriore all'8 marzo 1891 sembrerebbe confermare questa lettura:

Erreur de l'homme a maintenu idéalisme. Ne voit pas d'abord que tout fait psychologique a son répondant dans le système nerveux¹¹³.

¹¹⁰ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 852.

¹¹¹ *Examen de conscience philosophique*, OC, II, 1165-1166.

¹¹² *Ibid.*, p. 1176.

¹¹³ NAF 14202, f. 302. Una dura critica alle dottrine di Stahl si trova nei corsi di Storia della Medicina che Charles Daremberg – lo studioso che condivide con Renan la missione di ricerca in Italia dal 1849 al 1850 e che egli chiama «mon savant ami» nell'*Avenir de la science* (OC, III, 915) – tenne al *Collège de France* dal 1864 al 1867: «Pour ma part, je ne fais aucune difficulté de déclarer que chercher, en dehors de l'organisme lui-même, un être quelconque pour expliquer la vie, me paraît une conception de l'enfance de l'art. Cela nous reporte à ces temps reculés où les hommes, ne sachant comment se rendre compte des phénomènes de la nature, avaient un dieu, un demi-dieu, quelque génie

La spiritualità dell'anima è dunque da rigettare, l'idealismo è frutto di un errore di prospettiva e la verità di ogni fatto psicologico risiede esclusivamente nella materia, nel sistema nervoso: come Renan era costretto ad ammettere nella "confessione" dei suoi *Souvenirs*, è «soprattutto attraverso la fisiologia generale che noi afferriamo il segreto dell'essere del mondo». Tuttavia, nel frammento in cui descriveva le tappe del suo pensiero «rigettate una dopo l'altra», Renan affermava di essere comunque *riuscito* a «mantenere il linguaggio dello spiritualismo», in una sorta di «trasposizione perpetua».

Qual è il senso ultimo di questa trasposizione? Bisogna considerarla una sorta di traduzione delle credenze giovanili in un linguaggio differente? A dire il vero, più che all'esercizio della traduzione, qui si ha l'impressione di trovarsi di fronte al suo esatto contrario: dire con le stesse parole cose differenti. L'utilizzo del termine «riuscito», poi, sembra richiamare l'idea di un *tour de force*, di un Renan che si impone, pur avendo perso la fede nella spiritualità dell'anima, di utilizzarne sempre e comunque i termini. Per cogliere il senso del frammento bisogna allora forse fare riferimento a quella regola che egli si era imposto, una sorta di «*larvatus prodeo*»¹¹⁴ che negli appunti degli ultimi anni ricorre spesso:

Religion c'est le mystère de chacun (Dieu).

Chacun ne sait pas lui-même ce qu'il pense à cet égard. Ne jamais en parler¹¹⁵.

Ces délicates questions sont de celles auxquelles il faut penser toujours, et dont il ne faut parler jamais¹¹⁶.

particulier, ou simplement l'aveugle *fatum* pour expliquer chacune de ses manifestations. Il n'y a rien de plus grossier qu'un pareil procédé, rien qui éloigne plus des véritables recherches scientifiques qu'une pareille hypothèse, rien qui écarte plus l'esprit de l'étude des forces naturelles à la matière organisée, rien par conséquent qui s'oppose plus au progrès de la physiologie. Tirons-nous du problème de la vie elle-même, partout où elle existe; ne nous déchargeons pas du soin pénible de fournir des explications plus ou moins rationnelles en inventant une responsabilité étrangère, un être qui suffit à tout et ne nous laisse guère que la peine de justifier sa présence. [...] J'ose affirmer que si l'esprit de parti religieux ou la théologie pure ne s'étaient pas emparés de l'*animisme*, cette doctrine n'eût pas survécu à son auteur», CHARLES DAREMBERG, *Histoire des sciences médicales*, vol. 2, Paris, Baillière et fils, 1870, p. 1022. È interessante notare come gli argomenti con i quali Daremberg attacca l'animismo di Stahl non siano tanto dissimili da quelli che Renan utilizzerà nell'*Esame di coscienza filosofico* per criticare «les dieux provinciaux que rêva le paganisme en décadence», (*OC*, II, 1180). Di Daremberg Renan possedeva vari volumi nella sua biblioteca (*Catalogue de la bibliothèque d'Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1895) ma non la raccolta delle sue lezioni al *Collège de France*.

¹¹⁴ «Règles pratiques provisoires de Descartes. Bon encore, à la seule différence qu'il faut garder ce provisoire toute la vie», NAF 14196, f. 384. Queste regole sembrano essere maggiormente vincolanti in funzione dell'avanzamento spirituale: «Plus nous sommes libres par l'esprit, plus devons observer et maintenir strictement les règles sociales. Descartes, morale provisoire.», NAF 14201, f. 147.

¹¹⁵ NAF 14196, f. 352.

¹¹⁶ NAF 14202, f. 69.

E il problema è qui più che delicato: se si è smesso di credere nell'idea dell'anima, come si fa ad essere certi che la molla interiore che spinge il possibile alla vita segua una direzione (e che questa direzione sia quella giusta)? La soluzione proposta nell'*Examen* – l'ipotesi di un Dio possibile all'infinito – giustifica del resto soltanto a posteriori la teleologia del *nisus* vitale. Se si segue un discorso rigorosamente scientifico, il principio a cui ci si deve attenere è che il nostro universo sperimentabile non è retto da alcuna ragione riflessiva¹¹⁷. Le uniche prove che Renan porta a favore della *possibilità* che ne esista un altro dominato da un Dio buono e giusto, sono, in definitiva, il sentimento (l'amore) e la fede: *Praestet fide supplementum sensuum defectui*¹¹⁸.

Anche se Renan non è mai arrivato a sostenere un'interpretazione del mondo esclusivamente materialista, nella filosofia dei suoi ultimi anni i dubbi sulla necessità del divenire aumentano sensibilmente e la sua teleologia, fino ad allora solida, rivela delle incrinature sempre più evidenti. Materialismo e idealismo appaiono allora come due aspetti del mondo, antitetici ma allo stesso tempo complementari: benché durante la sua vita Renan abbia attraversato entrambi questi momenti, passando dalla fede nella religione alla fede nella scienza, non riuscì però mai a conciliarli nella suprema sintesi, in quello «stadio sintetico»¹¹⁹ che la scienza dell'avvenire aveva il compito di raggiungere:

L'unité est au fond des choses; mais la science doit attendre qu'elle apparaisse, tout en se tenant assurée qu'elle apparaîtra. On a tort de reprocher à la science de se reposer ainsi dans la diversité; mais la science aurait tort, de son côté, si elle ne faisait ses réserves et ne reconnaissait cette diversité provisoire comme devant disparaître un jour devant une investigation plus profonde de la nature. L'état actuel est critiquable et incomplet. La belle science, la science complète et sentie, sera pour l'avenir¹²⁰.

La «bella scienza» non vide mai la luce e Renan si rassegnò a considerare sempre tutti e due gli aspetti del problema, le due facce della realtà senza mai escluderne definitivamente

¹¹⁷ *Examen de conscience philosophique*, OC, II, 1164.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 1171.

¹¹⁹ Secondo Renan, l'umanità ha attraversato tre stadi che lui chiama sincretismo, analisi e sintesi: nel primo stadio abbiamo una conoscenza generale e confusa del tutto; nel secondo, il soggetto conoscente si dedica ad una visione distinta e analitica delle parti; il terzo stadio, infine, rappresenta una nuova visione del tutto, ma, questa volta, non più confusa e superficiale: la mediazione dell'analisi ha permesso allo spirito umano di comprendere in una sintesi razionale l'universo, l'infinito, Dio. Questa teoria, che sarà esposta compiutamente nell'*Avenir de la science*, compare già nei *Cahiers de Jeunesse*; la sua origine è probabilmente da ricercare in alcuni passaggi della prefazione di Cousin al manuale di storia della filosofia di Tennemann, che Renan possedeva (cfr. K. GORE, *op. cit.*, p. 64-65).

¹²⁰ *Avenir de la science*, OC, III, 979.

una¹²¹. Le aspettative ottimistiche ed entusiastiche del giovane Renan “affamato di scienza”, non si sono avverate, almeno non nella direzione della sintesi suprema:

L'esprit spiritualiste est évidemment vrai, seul digne de l'homme. Mais la science matérialiste est vraie aussi. Tout cela, je le jurerais, sera concilié. J'ai entrevu tout à l'heure le nœud dans un éclair. Cabanis et Gall seraient maintenus pour les faits, la science; Cousin et Hegel pour la manière de voir. Tout cela vrai à la fois dans son ordre¹²².

In questo passaggio Cousin e Hegel vengono citati come paladini di un'interpretazione “spiritualista” del mondo: la dialettica di Hegel doveva senz'altro apparire agli occhi di Renan come lo strumento più acuto per riuscire ad afferrare il dualismo del mondo e ridurlo all'unità. Per quanto l'influenza del filosofo tedesco sul pensiero di Renan e sulla sua teoria del *nisus* possa sembrare rilevante – anche alla luce del famoso titolo di «fondatore definitivo della filosofia della storia» che Renan attribuirà ad Hegel nell'*Avenir de la science*¹²³ – in realtà la dialettica hegeliana in Renan avrà un ruolo secondario e rimarrà sempre mediata dall'interpretazione che di essa ne dava Cousin.

Nella teoria dei tre stadi, ad esempio, il meccanismo dialettico percorre il ciclo che parte dall'unità sincretica, passa nella molteplicità analitica e ritorna nell'unità sintetica, ma il punto di partenza di questo divenire non è l'ontologia, come nella logica hegeliana, ma lo stadio iniziale del «sincretismo», e cioè un fatto che si suppone “storico”, ma che in realtà viene fondato da un'analogia con un'intuizione psicologica (lo stadio sincretico dell'umanità è *equivalente* all'infanzia dell'uomo)¹²⁴.

Partendo dalla psicologia dell'individuo e dalla fisiologia dell'organismo, il movimento dialettico della filosofia della storia di Renan – «la legge di tutto ciò che vive»¹²⁵ – mantiene il guscio vuoto della dialettica hegeliana e ne esalta i temi vitalistici e l'aspetto di garanzia teleologica di un «fine supremo» dell'umanità: non è un caso che le tracce hegeliane più

¹²¹ «Vue matérialiste et idéaliste de toute chose» (NAF 14201, f. 350).

¹²² *Cahiers de Jeunesse*, OC, IX, 321.

¹²³ «S'il est un résultat acquis par l'immense développement historique de la fin du XVIII^e siècle et du XIX^e, c'est qu'il y a une vie de l'humanité comme il y a une vie de l'individu; que l'histoire n'est pas une vaine série de faits isolés, mais une tendance spontanée vers un but idéal; que le parfait est le centre de gravitation de l'humanité comme de tout ce qui vit. Le titre de Hegel à l'immortalité sera d'avoir le premier exprimé avec une parfaite netteté cette force vitale et en un sens personnelle, que ni Vico, ni Montesquieu n'avaient aperçue, que Herder lui-même n'avait que vaguement imaginée. Par là, il s'est assuré le titre de fondateur définitif de la philosophie de l'histoire» (OC, III, 865).

¹²⁴ Come ravvisa bene Laudyce Réat: «Cousin, et à travers lui Renan, ont vu le rapport dialectique selon une traduction psychologique ou physiologique, celle-ci suivant un devenir, mais partant d'un fait, d'un état.», *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 78.

¹²⁵ «Évolution d'un germe primitif et syncrétique par l'analyse de ses membres, et nouvelle unité résultant de cette analyse, telle est la loi de tout ce qui vit.», *Avenir de la science*, OC, III, 977.

importanti che si ritrovano negli scritti di Renan si riferiscano alle *Lezioni di filosofia della storia*¹²⁶.

L'Hegel di Renan è insomma un Hegel dagli accenti fortemente herderiani: la forza propulsiva della sua filosofia risiede molto più nella Natura, considerata nelle sue qualità vitali, che non nella Ragione¹²⁷. Se Renan manterrà l'idea romantica del vitalismo, nella forma della teoria del *nisus*, la filosofia hegeliana, invece, non verrà risparmiata e cadrà, in quanto illusione idealistica e assoluta, sotto la critica della metafisica che le «scienze storiche» portavano avanti:

De nos jours, les tentatives absolues de Schelling et de Hegel ont de même plutôt nui que servi au progrès de nos connaissances, en détournant les jeunes gens des recherches spéciales, en portant les esprits à se contenter trop facilement et à croire qu'on peut penser avec des formules¹²⁸.

La critica del tentativo hegeliano di conciliare la materia e l'idea, il finito e l'infinito, lascia intravedere sullo sfondo l'accettazione della duplicità del cosmo, dell'irriducibilità dei due profili complementari del mondo – vero e proprio Giano bifronte¹²⁹ – caratteristica della filosofia degli ultimi anni di Renan. Ma se è giusto mantenere una «vista materialista e idealista di tutto», ci sono alcuni campi nei quali questa duplicità teorica non si applica: la scienza, ad esempio, non può mai venire considerata in una prospettiva finita, dal punto di vista dell'*esse*. Il sapere, la filologia, gli strumenti di investigazione dell'universo, non hanno

¹²⁶ Si ricordano qui, a titolo di esempio, le categorizzazioni della *Weltgeschichte* hegeliana dove la Cina, insieme all'Estremo Oriente rappresenta il momento del sorgere del sole, della prima forma dello spirito, l'età infantile della storia: «Anche questa storia è essa stessa prevalentemente senza storia, poiché è solo la ripetizione di un identico maestoso processo di decadenza», *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1981, p. 276. In Renan questa visione della Cina verrà riproposta spesso: essa sarà vista via via come «un'Europa non perfettibile» (*OC*, II, 577), immersa in «un'infanzia prolungata indefinitamente» (*OC*, I, 234), una nazione «che crede di aver trovato la forma perfetta e rimane immobile» (*OC*, II, 1175).

¹²⁷ «Alors que Hegel rapporte la conduite de l'histoire à la *Raison*, Renan la rapporte essentiellement à la *nature*. Je dirais même que Renan réintroduit une bonne part du vitalisme romantique avec lequel Hegel avait précisément voulu rompre en abandonnant la philosophie de la nature de Schelling pour une philosophie de l'histoire de l'Esprit. Renan retraduit volontiers l'avènement de la *Raison-Esprit* de l'histoire hégélienne en *embryogenèse* d'une *vie de l'humanité*», A. PETIT, *Raisons et passions dans l'histoire selon Ernest Renan*, «Études Renaniennes» n. 87, 1^{er} trimestre 1992, p. 12.

¹²⁸ *La Métaphysique et son avenir*, *OC*, I, 695. Negli ultimi anni Renan sarà sempre più duro nei confronti di Hegel arrivando ad accostarlo, con fini lontani dall'essere elogiativi, alla figura di Raimondo Lullo: «Il y a chez Hegel un peu de Raymond Lulle, je veux dire cette fausse idée qu'on peut suppléer à l'étude directe des réalités par des manivelles, par des procédés généraux. De là, une sorte de lassitude qui se manifesta très vite chez le chef et les adeptes de cette école, d'ailleurs si éminente. Il n'y a pas de curiosité quand le résultat est prévu d'avance. On voit vite le bout de ce qu'on atteint avec les tourniquets de la logique; on ne voit jamais, au contraire, le bout de la réalité» (*Henri-Frédéric Amiel*, *OC*, II, 1145).

¹²⁹ Farsi carico di questa duplicità può essere talvolta fonte di disagio: «Janus, sur son socle à Roi, il y avait des jours où devait être très embarrassé de son double visage», NAF 14202, f. 182.

sensu se considerati in una visione relativistica: non afferrano la realtà, poiché la realtà è in divenire.

Qui tocchiamo un punto molto importante della filosofia renaniana: anche quando il disincanto e il crollo delle credenze lo porteranno a gettare uno sguardo sull'abisso¹³⁰, egli non abbandonerà mai l'idea che il mondo è fatto di una realtà che diviene. Il *nisus* potrà esaurirsi, perdere di senso, venire trasportato in un infinito futuro probabile; l'umanità potrà perdere il suo ruolo da protagonista e venire declassata a granello di sabbia nel deserto del cosmo: la storia, che non avrai mai fine, resterà pur sempre la categoria unica del tutto¹³¹. Agli occhi della scienza, allora, la suprema sintesi di *esse* e *fieri* non ha più senso: l'ermeneutica ha bisogno dell'infinito poiché analizzare scientificamente il mondo vuol dire considerarlo dal punto di vista del *fieri*, conformemente al principio stesso della filologia. La materialità del mondo è dunque la forma che riveste l'infinità della realtà, è il Dio incarnato che la filologia critica ha il compito di svelare:

[...] l'infini n'existe que quand il revêt une forme finie. Dieu ne se voit que dans ses incarnations. La critique, qui sait voir le divin de toute chose, est ainsi la condition de la religion et de la philosophie épurées, j'ajouterai de toute morale forte et éclairée¹³².

2.3. Germania contro Francia: l'*esse* e il *fieri* espressione del *Volksgeist*

Negli appunti degli ultimi anni, Renan tornerà spesso sul postulato che sta alla base della sua filosofia della storia, riaffermandolo continuamente:

Devenir, considérer non cristallisation définitive, mais devenir¹³³.

In alcune note, il primato della filologia come unica scienza che è capace di comprendere il *fieri*, pur rimanendo sempre direttamente collegato alla supremazia dell'infinito sul finito, viene declinato attraverso un filtro culturale e nazionale:

Fr[ançais] comprend l'être et le fini, non le devenir et l'infini¹³⁴.

¹³⁰ *Dialogues*, OC, I, 551-552.

¹³¹ «Tout est histoire», NAF 14201, f. 124. «Des premiers aux derniers textes, Renan infléchit assez nettement sa vision historique, de l'enthousiasme confiant à la réserve d'un scepticisme parfois sombre. Mais il maintient le renvoi à la nature. [...] Renan situe en général l'esprit qui mène le monde dans des lieux souterrains et intériorisés où s'exprime avec insistance une sorte de naturalisme vitaliste et organiciste», A. PETIT, *Raisons et passions dans l'histoire selon Ernest Renan*, cit., p. 12.

¹³² *La Métaphysique et son avenir*, OC, I, 704.

¹³³ NAF 14201, f. 214.

La Francia non comprenderebbe l'infinito, mentre non è un caso – sembra suggerire Renan – che i migliori linguisti, filologi, paleografi (così come i migliori grammatici ebraici: Gesenius ed Ewald¹³⁵) provengano dalla Germania; la categoria del divenire, il *fieri*, è una caratteristica eminente dello spirito tedesco, mentre lo spirito francese, al contrario, interpreta il mondo secondo la categoria dell'*esse*:

Sciences darwiniennes par excellence, linguistique, paléographie
(transformation des lettres, mon cours).

Être français / devenir allemand. Français concevaient un alphabet
remplaçant un autre. Le vrai, un seul alphabet, ou très petit nombre, se
développant, se transformant¹³⁶.

In questo passo lo *spirito francese* viene criticato nel suo approccio a due scienze, la linguistica e la paleografia, definite «scienze darwiniane per eccellenza». La critica, tuttavia, può benissimo essere estesa ad altre discipline; per Renan, infatti, l'evoluzionismo, che vede *in fieri* ogni aspetto dello spirito umano (e che veniva per questa ragione apprezzato già nel 1862, come una dottrina che va nella direzione di una grande interpretazione del mondo e della vera filosofia¹³⁷) può e deve essere applicato anche a tutte le altre “scienze storiche”, come ad esempio la storia delle religioni: l'inadeguatezza dello spirito francese emerge allora anche in questo campo:

Préface. Esprit français voit l'être non le devenir. On voyait le judaïsme tout
fait. Nous montrer comme il s'est fait. Religion, langue, nation, etc. Notes en
Nouvel art. phil. et Préface Avenir Science¹³⁸.

Nel passaggio dall'appunto all'opera, Renan ha sfumato molto questa critica secca, controbilanciando l'accusa – nella Prefazione dell'*Avenir de la science* – con un giudizio positivo: lo spirito francese ha esigenze di «chiarezza e discrezione che, a volte, bisogna confessarlo, costringono a dire soltanto una parte di quello che si pensa, pregiudicando la profondità»¹³⁹. Il tentativo di equilibrare le critiche, attraverso la ricerca di un'origine

¹³⁴ NAF 14201, f. 206.

¹³⁵ «Ici encore la palme aux Allemands: ce sont eux qui ont fait de l'hébreu une vraie science, toute rationnelle, une géométrie en un mot». (Ernest Renan à Henriette Renan, 27 novembre 1843, in ERNEST RENAN, *Correspondance générale*, I, cit., p. 452).

¹³⁶ NAF 14201, f.204.

¹³⁷ *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, OC, I, 638.

¹³⁸ NAF 14196, f. 42. E ancora, in NAF 14202, f. 299: «Critique, c'est voire texte in fieri. C'est ce que ne voit pas le Français».

¹³⁹ OC, III, 719.

“nobile” del difetto francese, diventa ancora più esplicito nella frase successiva, nella quale Renan assegna addirittura un primato alla Francia:

Le français ne veut exprimer que des choses claires; or les lois les plus importantes, celles qui tiennent aux transformations de la vie, ne sont pas claires: on les voit dans une sorte de demi-jour. C'est ainsi qu'après avoir aperçu la première les vérités de ce qu'on appelle maintenant le darwinisme la France a été la dernière à s'y rallier. On voyait bien tout cela, mais cela sortait des habitudes ordinaires de la langue et du moule des phrases bien faites¹⁴⁰.

Non più legato immediatamente alla dialettica finito-infinito, lo svantaggio dello spirito francese sarebbe allora da attribuire piuttosto ad una questione di stile, ad una lingua che mal si adatta alla comprensione delle leggi del divenire. Una nota dell'epoca sembrerebbe esplicitare ancora meglio quest'aspetto:

Chose qu'il ne faut pas dire en français (idées allemandes sur la mythologie) ni a des Français. Il faut dire aux Français ce qu'ils peuvent comprendre; voilà tout¹⁴¹.

Una differenza che salta subito agli occhi tra l'inedito e l'edito, a parte il grado attenuato della critica, è la scomparsa del secondo termine di paragone: nell'*Avenir de la science* non c'è più lo “spirito francese” contro lo “spirito tedesco”; alla critica del primo non segue necessariamente l'elogio del secondo (almeno non in modo palese). Una spiegazione contingente a questa lacuna potrebbe essere cercata nella polemica che era da poco scoppiata a seguito della pubblicazione del *Journal* dei Goncourt relativo agli anni della guerra franco-prussiana; Nelle memorie dei due celebri fratelli, Renan veniva infatti crudamente ritratto al *dîner Brébant* come un filotedesco e un antipatriottico¹⁴². L'espungere un richiamo diretto

¹⁴⁰ OC, III, 719.

¹⁴¹ NAF 14197, f. 384. Non bisogna comunque dimenticare che Renan fu uno dei massimi teorici della relazione deterministica tra lingua parlata e “spirito del popolo”.

¹⁴² Sul *Journal* dei Goncourt e sulla polemica successiva (il cosiddetto «Affaire Goncourt»), cfr. H. PSICHARI, *Renan et la guerre de 70*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 193-220. La lettera di Renan al giornale *Le Lannionais* del 30 novembre 1890, con la quale rispondeva alle accuse mossegli dai Goncourt, si può leggere in G. STRAUSS, *La politique de Renan, suivie d'un étude sur les candidatures de 1869 et de 1878 d'après des notes et documents inédits*, Paris, Calmann-Lévy, 1909, p. 327-328; Edmond de Goncourt dedicò tutta la prefazione del quinto tomo del suo *Journal* alla polemica con Renan (E. DE GONCOURT, *Réponse à Monsieur Renan*, in *Journal. Mémoire de la vie littéraire. Tome II, 1864-1878*, Paris, Fasquelle & Flammarion, 1956, p. 851-856).

alla superiorità dello spirito tedesco nella prefazione dell'*Avenir de la science*, può essere dunque stata un'azione dettata dalla cautela e dalla volontà di non alimentare le polemiche¹⁴³.

La predilezione per lo spirito tedesco presente nei frammenti degli ultimi anni è in ogni caso piuttosto netta e sembra riallacciarsi ad una serie di opposizioni parallele (Francia / Germania, classicismo / romanticismo, vecchia erudizione / filologia) che risalgono al 1845. Nel quaderno di appunti sulla letteratura tedesca, queste opposizioni appaiono per la prima volta, direttamente ispirate dalla lettura de l'*Allemagne* di Madame de Staël:

Je compare les génies français à des disques ronds et d'une lumière pleine et uniforme; et les génies allemands à des centres lumineux, ayant un foyer d'une incomparable lumière, et allant se perdre par dégradations insensible à l'infini. Ici pas de bornes, ni dans la matière des études, ni dans la manière, ni dans le style; rien de *fini*. En France, au contraire, tout est fini; c'est-à-dire en France tout est classique, en Allemagne tout romantique. Il est vrai que la France a aussi du romantique; mais je ne parle pas de cette singerie. Juger du romantisme par le romantisme français, serait comme si l'on jugeait le classicisme français de Louis XIV par les pâles imitations de Gottsched et autres 1^{ers} allemands¹⁴⁴.

In queste righe, la preferenza per l'infinito e la critica conseguente dell'interpretazione *classica* non sono ancora così radicali, come lo saranno invece nelle note della fine della sua vita: Renan non aveva ancora sostituito la vecchia religione con la nuova, e la filologia non rappresentava ancora ai suoi occhi la verità suprema: i due punti di vista, i due sistemi, sembrano ancora coesistere come facce diverse, seppur non equivalenti, dello spirito umano¹⁴⁵. Quando Renan, abbandonato definitivamente il seminario, affronterà i primi corsi

¹⁴³ Nei frammenti si trovano più volte degli appunti relativi alle smentite: «Comptes-rendus: Goncourt, Barrès: dîners imaginaires» (NAF 14196, f. 118); «Démenti général aux dîners» (NAF 14196, f. 120).

¹⁴⁴ «Cahiers renaniens» n. 2, *op. cit.*, p. 172-173 (pensiero XLIV). Su questo stesso tema si veda tutto il lungo pensiero XIX (p. 154-157) dove è ancora più esplicito il confronto, derivato da Madame de Staël, tra classicismo e romanticismo, finito e infinito, Francia e Germania, e dove è palese l'entusiasmo di Renan per la scoperta della letteratura tedesca «J'ai touché Dieu en lisant Faust». Su Goethe, il giudizio sarà più sfumato in una lettera a Henriette dello stesso anno: «Gœthe [...] n'est pas assez moral. *Faust* est admirable de philosophie, mais désolant de scepticisme; le monde n'est pas comme cela: il y a une vérité et un bien absolu; il faut croire la première et pratiquer le second. Supposer le monde sans cela, c'est un cauchemar, et *Faust* n'est pas autre chose. Mais quelle peinture des angoisses du doute! Il y a des endroits où je crois en le lisant raconter mon histoire intérieure. Je ne lis jamais l'admirable monologue: "Pourquoi, sans célestes", etc. et surtout le beau vers: "*Das Wunder ist des Glaubens liebste Kind*", sans en être touché au fond de l'âme.» (Ernest Renan à Henriette Renan, Tréguier, 22 septembre 1845, *Correspondance générale*, I, cit., p. 650).

¹⁴⁵ La preferenza estetica per le opere romantiche era però già esplicita e conteneva *in nuce* la filosofia della storia di Renan basata sul divenire. Cfr. il pensiero XIX sopra citato: «On parle d'ouvrages *finis*, je n'en veux pas; il me faut un ouvrage *infini*, et, à part tout jeu de mots, un tel ouvrage sera toujours *non-fini*, inachevé. Il représente par là l'infini, et mon cœur, où rien ne s'achève, le monde qui est un *fieri* continuel, Dieu peut-être. Un ouvrage classique est un cercle terminé de toutes parts: il est *parfait*; un ouvrage romantique est une hyperbole infinie et marchant toujours vers un but inattingible:

accademici, il contrasto tra i suoi “idoli tedeschi” e la realtà «vuota e pedante» dell’università francese sarà durissimo; la sua reazione anche:

[...] Allemagne! Allemagne! Herder, Goethe, Kant.
Il faut souffleter cette creuse et pédante Université, ces sots de Français qui ne savent ce qu’ils veulent ni ce qu’ils doivent dire, qui flottent au vent du moment pour savoir s’ils loueront ou blâmeront¹⁴⁶.

Questa glorificazione della cultura tedesca, come Renan stesso confesserà in un appunto¹⁴⁷, era basata più su una «corrispondenza d’amorosi sensi», sulla percezione immediata di una sensibilità comune, che su una padronanza derivata dallo studio approfondito dei testi.

Passato il momento dell’esaltazione giovanile, il rapporto di Renan con la Germania attraverserà diverse fasi: la critica alla filosofia idealistica, gli elogi della Prussia vittoriosa a Sadowa¹⁴⁸, la disillusione di fronte alla *Realpolitik* Bismarckiana dopo Sedan¹⁴⁹.

elle est imparfaite. C’est par ce côté ouvert que j’odore Dieu, de là me vient le vent de la vie.» (p. 155-156).

¹⁴⁶ *Cahiers de Jeunesse*, OC, IX, 193. In un altro pensiero, la preferenza per «l’esprit allemand» è espressa in un tono più pacato: «Non, cet esprit français, même lorsqu’il est le plus brillant, M. Guizot, M. Villemain, etc., ne me satisfait pas. Ah! que j’aime mieux mon Allemagne toute pure et belle, prenant au vrai la science et la morale, que cette manière qui subordonne tout à l’action et se fait idolâtre de je ne sais quel progrès plat et sans idéal poétique» (*ibid.*, p. 429-430.)¹⁴⁶ *Cahiers de Jeunesse*, OC, IX, 193.

¹⁴⁷ «Je n’ai lu que quelques lignes des Allemands, et je sais leurs théories comme si j’avais lu vingt volumes, car je me mets à leur point de vue. [...] Or un esprit, quand on est fait pour lui, se devine à un mot, et tout vient à la suite. Moi, pour les Allemands, que je ne connaissais presque que par M^{me} de Staël, et j’induisais toutes leurs théories. Quelqu’un qui m’eût entendu parler eût cru que j’avais lu cinquante volumes de critiques allemands», *Cahiers de Jeunesse*, OC, IX, 383.

¹⁴⁸ Celebre, a questo proposito, l’affermazione contenuta nella Prefazione alle *Questions Contemporaines* (1868): «Ce qui a vaincu à Sadowa, c’est la science germanique, c’est la vertu germanique, c’est le protestantisme, c’est la philosophie, c’est Luther, c’est Kant, c’est Fichte, c’est Hegel.» (OC, I, p. 14). Sono gli anni in cui Renan raggiungerà l’apice del suo “filogermanesimo” che si esprimerà pienamente nei *Dialoghi filosofici* e, soprattutto, nella *Réforme intellectuelle et morale de la France*. «La Germania che mostra la possibilità dell’unione della filosofia (l’ideale) e della forza e quasi della conversione dell’una nell’altra, impone ben presto a Renan la prospettiva che la verità si incontri con il potere, diventi armata volontà di dominio, fino all’estrema crudeltà di ogni sacrificio, nel sogno malato dei *Dialogues*». G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, cit., p. 15. Sulle tematiche affrontate nella *Réforme* si vedano: il saggio introduttivo di Regina Pozzi a ERNEST RENAN, *La riforma intellettuale e morale della Francia*, Roma, Istituto Storico Italiano per l’età moderna e contemporanea, 1991; REGINA POZZI, *L’abiura di Ernest Renan*, in EAD., *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell’Ottocento*, Bari, De Donato, 1979, p. 191-230; GIUSEPPE LA FERLA, *Renan politico*, Torino, Da Silva, 1953.

¹⁴⁹ Sulla “crisi” del 1870, si veda almeno CLAUDE DIGEON, *La crise allemande de la pensée française*, Paris, PUF, 1959; JEAN-MARIE CARRÉ, *Les écrivains français et le mirage allemand*, Paris, Boivin, 1947; FEDERICO CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1951, oltre al già citato lavoro di H. PSICHARI, *Renan et la guerre de 70*. Per guardare la stessa crisi (insieme ai suoi prodromi e ai suoi postumi) da una ricca e dettagliata prospettiva d’oltre-Reno, si

Quest'ultima fase sarà caratterizzata dalle aperte critiche di Renan all'attitudine della nuova Germania nata sotto l'astro fortemente aggressivo, socialmente e culturalmente conservatore della Prussia; una Germania che si apprestava a diventare una «grande caserma», dove l'idea dell'ordine, della disciplina e della ferrea gerarchia propria dell'esercito prussiano, tendeva a plasmare la società in tutte le sue manifestazioni.

Sono gli anni delle lettere a David Strauss¹⁵⁰, nelle quali Renan respingerà vivamente la politica di annessione su base etnica che la Prussia portava avanti (soprattutto in relazione all'Alsazia e la Lorena, le due province strappate alla Francia con la guerra del 1870¹⁵¹). A queste lettere, faranno seguito critiche ancora più circostanziate che Renan formulerà in due importanti e famose conferenze, nelle quali egli metterà in guardia la Prussia dal portare una politica di conflitto razziale all'interno degli stati europei, che devono essere invece considerati tutti come membri paritari di uno stesso senato¹⁵².

Rispetto agli anni '40 del XIX secolo, era avvenuta una grande trasformazione: la Germania bismarckiana non rassomigliava affatto all'ideale tedesco di cui Renan si era innamorato in gioventù, non ricordava più neanche lontanamente la nazione che gli aveva donato una nuova religione al posto della sua fede perduta¹⁵³.

Nel suo *Discours de réception à l'Académie Française* (1879), Renan pronuncerà ancora delle frasi molto dure sulla polemica che allora opponeva la «frivolozza» della razza francese alla «serietà» di quella tedesca:

Je crains fort que des races, bien sérieuse sans doute, puisqu'elles nous reprochent notre légèreté, n'éprouvent quelque mécompte dans l'espérance qu'elles ont de gagner la faveur du monde par de tout autres procédés que ceux qui ont réussi jusqu'ici... Quand une nation, par ce qu'elle appelle son sérieux et son application, aura produit ce que nous avons fait avec notre frivolité [...] alors nous serons vaincus¹⁵⁴.

veda JACQUES LE RIDER, *L'Allemagne au temps du réalisme. De l'espoir au désenchantement 1848-1890*, Paris, Albin Michel, 2008.

¹⁵⁰ «Les lettres à Strauss [...] font le point entre le Renan d'avant 70, baigné de germanisme et le Renan d'après 70, deçu, irrité, parfois même violent.», H. PSICHARI, *Renan et la guerre de 70*, cit., p. 46.

¹⁵¹ Nel 1888, nella *Conférence faite à l'Alliance pour la propagation de la langue française*, Renan ritornava ancora una volta su questi temi: «Persécuter quelqu'un en sa langue est aussi mal que de le persécuter pour sa religion. Comme il arrive presque toujours, nous avons été punis de notre délicatesse. Un vent si peu libéral a soufflé sur le monde qu'on a presque fait un argument contre nous de ce qu'on aurait dû louer. On a pris avec moins de scrupule un pays "que, disait-on, nous n'avions pas su assimiler". Que voulez-vous? Le monde aime les forts. Laissons-le faire, il changera vite de mode. Attendons; nous nous trouverons bientôt avoir eu raison», OC, II, 1092.

¹⁵² *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie* (1878) e *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882).

¹⁵³ «Quand ma religion s'en allait, Allem[agne] m'en donna une», NAF 14200, f. 208.

¹⁵⁴ OC, I, 728. I luoghi comuni della *politesse* francese come sinonimo di superficialità e corruzione alla quale si opponeva una supposta "serietà", simbolo della virtù nazionale tedesca, ebbero una larga diffusione anche nella politica italiana dopo il 1870. Cfr. F. CHABOD, *op. cit.*, p. 24-25.

Qualche giorno più tardi, il *Journal des Débats* pubblicherà una lettera aperta indirizzata da Renan «à un ami d'Allemagne»¹⁵⁵, nella quale egli tenta di chiarire il senso delle critiche contenute nel suo «discours de réception».

Pur auspicando una collaborazione tra la Germania e la Francia, e prevedendo un futuro di riconciliazione per ciò che egli chiama «le due metà dello spirito umano»¹⁵⁶, egli ribadisce nondimeno i suoi giudizi negativi nei confronti del governo di Bismarck riguardo alla politica interna¹⁵⁷, alla politica estera¹⁵⁸ e ai rapporti con i cattolici¹⁵⁹. La critica toccherà anche la vita letteraria tedesca, e non sarà leggera:

Vous avez eu quatre-vingts ans d'un admirable mouvement littéraire, durant lesquels on a vu fleurir chez vous des écrivains comparables aux plus grands des autres nations. Comment se fait-il que cette veine soit comme tarie?... Où est votre continuation de Goëthe, de Schiller, de Heine?¹⁶⁰

La stessa critica, espressa quasi con gli stessi termini, appare in due note degli ultimi anni, più o meno coeve degli altri frammenti che esaltavano lo «spirito tedesco»:

Allemagne meilleure preuve que littérature est faite par le moment. Pas de génie avant, pas de génie après. 75 ans merveilleux¹⁶¹.

Nation constipée ne produit plus rien, ne rend rien (Allemands). Tigre désabusé¹⁶².

¹⁵⁵ Si tratta di G. Solling, il quale, indignato per le critiche mosse alla Germania da Renan nel suo *Discours de réception à l'Académie Française*, aveva pubblicato a sua volta una lettera aperta dal titolo: *Monsieur Renan et l'Allemagne*, Wiesbaden 1879 (cit. in H. PSICHARI, *Renan et la guerre de 70*, cit., p. 120).

¹⁵⁶ OC, I, 750.

¹⁵⁷ «D'ordinaire, on n'a pas à réprimer après la victoire; la répression est le propre des faibles... En quoi votre vie parlementaire a-t-elle été plus brillante, plus libre, plus féconde que celle des autres peuples?... je trouve vos hommes d'État surtout préoccupés de restrictions, de répressions, de règlements coercitifs... Vous étiez forts, et vous n'avez pas fait la liberté!», OC, I, 753-754, 756.

¹⁵⁸ «On ne s'impose à l'humanité que par l'amour de l'humanité, par un sentiment large, libéral, sympathique, dont vos nouveaux maîtres se raillent hautement, qu'ils traitent de chimère sentimentale et prétentieuse... il est permis de dire qu'une ostentation d'égoïsme et de froid calcul n'a jamais été le ton des grands hommes qui méritent de figurer éternellement au Panthéon de l'humanité», *Ibid.*, 757.

¹⁵⁹ «Votre campagne contre l'ultramontanisme, légitime quand elle s'est bornée à réprimer l'intolérance catholique, n'a pas fait avancer d'un pas la grande question de la séparation de l'Église et de l'État. Vos ministres sont toujours restés dans le vieux système où l'État confère à l'Église des privilèges.», *Ibid.*, 756.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 755.

¹⁶¹ NAF 14197, f. 100 verso. La lettura storica dell'evento letterario utilizza qui la categoria di *moment*, propria della critica di Taine.

¹⁶² NAF 14197, f. 321 verso.

Se la Germania non produce più nulla, se appare ormai come una «fonte esaurita», una «tigre sfiancata», da dove proviene allora quell'*esprit allemand* che solo è in grado di comprendere l'infinito e dunque di far avanzare la storia, la filologia, la scienza?

Queste contraddizioni sembrano dar ragione ad un'analisi di Michael Werner che evidenzia come la Germania di Renan sia una Germania esclusivamente *ideale*:

En s'identifiant à cette Allemagne idéale, en s'y référant constamment, presque obsessionnellement, a-t-il fait autre chose que de transporter sa vision de la France (et donc ses propres problèmes au sein de l'univers français) dans un espace imaginaire, qui non seulement ne saurait offrir aucune alternative véritable aux questions posées en France, mais qui encore n'avait que très peu en commun avec l'Allemagne historique, authentique, de l'époque?¹⁶³

La critica appena citata si riferisce agli scritti del periodo della Guerra del 1870, soprattutto alla *Réforme intellectuelle et morale de la France*, dalle cui pagine Renan sollecitava un riordinamento della Francia a immagine e somiglianza dello Stato prussiano, modello di ordine, disciplina e rispetto delle gerarchie sociali. Ma se i progetti più cupi della *Réforme* erano basati su una lettura storicamente e socialmente errata della

Germania dell'epoca¹⁶⁴, anche nei frammenti degli ultimi anni «lo spazio immaginario» in cui Renan situa lo spirito tedesco – contrapponendolo a quello francese – non corrisponde alla Germania storica.

Nonostante i modelli ideali e culturali della sua gioventù vengano dimenticati, spazzati via dalla repressione e dalla reazione ottusa della Prussia, la supremazia dell'infinito sul finito e il postulato del divenire, ispirati dai “modelli” tedeschi, restano ben presenti nella filosofia della storia renaniana. Negli ultimi anni della sua vita Renan continuerà a riferirsi alla cultura tedesca oscillando tra critiche dure e toni distaccati, che sfiorano talvolta l'ironia un po' facile:

¹⁶³ MICHAEL WERNER, *Renan et l'Allemagne*, in *Mémorial Ernest Renan. Actes des colloques de Tréguier, Lannion, Perros-Guirec, Brest et Rennes / recueillis par Jean Balcou*, Paris, Champion, 1993, p. 78.

¹⁶⁴ Renan propugnava una “cura prussiana” per guarire il “male democratico” della Francia, ma ancora in piena guerra, guardava alla Germania con tutt'altre prospettive: «Le parti militaire féodal prussien [...] semble destiné à céder avec le temps beaucoup de son ascendant à la bourgeoisie berlinoise, à l'esprit allemand, si large, si libre, et qui deviendra profondément libéral dès qu'il sera délivré de l'étreinte du casernement prussien» (*La guerre entre la France et l'Allemagne*, OC, I, 427). Su queste “illusioni ottiche” rispetto all'immagine della Germania nella cultura francese si veda JEAN-MARIE CARRE, *Les Écrivains Français et le mirage allemand*, cit., p. IX: «C'est qu'il y a presque toujours eu, entre l'Allemagne et les intellectuels français, un “décalage”, un retard de plusieurs années. Notre vision a été perpétuellement anachronique et pour employer un terme vulgaire, nous ne sommes jamais “à la page”. Nous n'arrivons pas à suivre la “marche du temps”. Entre la réalité et l'image que nous en avons, le temps glisse, et il laisse devant nos yeux un écran».

Messieurs, il y a surtout un jour où l'usage du français sera bien nécessaire; c'est le jour de la vallée de Josaphat. Prolongez la vie du français jusqu'au jugement dernier. Je vous assure que, si on parle allemand ce jour-là, il y aura des confusions, des erreurs sans nombre. Toutes les découvertes, par exemple, se trouveront avoir été faites par des Allemands. Messieurs, je vous en prie, faites qu'on ne parle pas allemand dans la vallée de Josaphat¹⁶⁵.

In una nota scritta intorno al 1890, Renan traccia la lista dei suoi «antenati» ideali, in cui figurano due santi, tre filosofi medievali, un poeta e un teologo umanista. In questo elenco, che si arresta significativamente al Rinascimento, non è presente nessun tedesco:

Mes ancêtres:
St. Patrice
St. Renan
Scot Eriugène
Abélard
Roger Bacon
Pétrarque
Érasme¹⁶⁶.

Herder non c'è più: il «tipo sublime», la sua «stella», il suo «re dei filosofi»¹⁶⁷ così intensamente invocato in gioventù è sparito, naufragato nei flutti di una modernità mediocre e stanca, e la colpa non è certo di Renan¹⁶⁸. La lista degli «antenati» si chiude sul grande sogno umanista di riconciliazione, sulla possibilità di una scienza critica che riunifichi la dispersione del sapere all'interno dell'*Ecclesia*. La figura di Erasmo vuole forse significare che rimangono solo i filologi a tenere alta la bandiera del divenire; o forse il testimone è ormai definitivamente passato ai fisiologi, agli antropologi, agli etnologi.

Lo «spirito tedesco» vivrà comunque, malgrado i tedeschi e nonostante la bancarotta dei filosofi, fintantoché ci sarà qualcuno in grado di comprendere la legge del divenire, anche se questi dovesse essere l'ultimo della sua specie:

Moi resté le seul Allemand¹⁶⁹.

¹⁶⁵ *Conférence faite à l'Alliance pour la propagation de la langue française, le 2 février 1888, OC, II, 1094.*

¹⁶⁶ NAF 14200, f. 58.

¹⁶⁷ «Ah! mon type sublime, où es-tu, mon étoile? Herder, mon *penseur-roi*, régnant sur tout, jugeant tout et n'étant jugé par personne!», *Cahiers de Jeunesse, OC, IX, 211.*

¹⁶⁸ In una nota della prefazione dell'*Avenir de la science*, Renan si giustificherà di aver lasciato intatti, benché non più corrispondenti alla realtà, i giudizi sulla Germania presentata come «sinonimo di aspirazione all'ideale» con le seguenti ed eloquenti parole: «Ils étaient vrais quand je les écrivais. Ce n'est pas moi qui ai changé. M. Treitschke ne nous avait pas encore appris que ce sont là des rêveries démodées.» (*OC, III, 721*).

¹⁶⁹ NAF 14201, f. 306.

3. «Cosmos». *L'unità del mondo come antidoto alla decadenza*

Il divenire che fonda la storia, nella filosofia di Renan, nasce da una tensione tra materialismo e idealismo, tra una ragione *in esse* e una natura *in fieri*. Il superamento di questa dicotomia viene affidato alla scienza che risolve la dialettica su un piano gnoseologico, assumendo unilateralmente il punto di vista dell'idea, dell'infinito, del divenire: così facendo, la scienza sarà in grado di analizzare il caos sincretico originario senza perdere di vista l'obiettivo finale, il compito ultimo della riunificazione di tutte le materie disperse in una nuova, superiore sintesi¹⁷⁰. Il culmine dell'utopia scienziata di Renan sarà costituito dall'immagine di Dio che – nei toni enfatici che traducono i principi positivisti dell'*Avenir de la science* – coincide con la sintesi finale, il prodotto ultimo dell'organizzazione scientifica:

L'œuvre universelle de tout ce qui vit étant de *faire Dieu parfait*, c'est-à-dire de réaliser la grande résultante définitive qui clora le cercle des choses par l'unité, il est indubitable que la *raison* [...] prendra un jour en main l'intendance de cette grande œuvre et, après avoir organisé l'humanité, ORGANISERA DIEU¹⁷¹.

3.1. La precisione della scienza moderna, criterio di superiorità

Il duro lavoro dei filologi e degli eruditi, che permette di analizzare tutti gli aspetti di una natura molteplice e varia, trova il suo vero significato soltanto nella prospettiva finale dell'unificazione, della filosofia ultima:

C'est dans la philosophie qu'il faut chercher la véritable valeur de la philologie. Là est la dignité de toute recherche particulière et des derniers détails d'érudition, qui n'ont point de sens pour les esprits superficiels et légers. Il n'y a pas de recherche inutile ou frivole; il n'est pas d'étude,

¹⁷⁰ «Nella totalità, sintesi organica finale, si trova la destinazione della storia che è scandita sul modello cousiniano spontaneità/riflessione, epoche organiche/epoche critiche. [...] La dispersione analitica della vita è riconducibile ad un disegno teleologico che ne garantisce la disponibilità alla nuova riappropriazione sintetica. Questa sintesi, fin dall'inizio, non è affidata ad una rivalutazione del senso comune bensì al lavoro di *savants* in grande stile capaci di padroneggiare la dispersione analitica della scienza e riproporla in unità.» G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, cit., p. 36-37.

¹⁷¹ *Avenir de la science*, OC, III, 757. Nei *Dialoghi* lo stesso principio, dopo essere stato esposto quasi con le stesse parole (OC, I, 597), si evolverà attraverso visioni più esplicitamente organiciste e vitaliste: «A l'heure qu'il est, une telle formule n'est pas réalisée; mais la solution unitaire, où tout l'univers servirait aux perceptions, aux sensations, aux jouissances d'un seul être, ne saurait être considérée, vu l'infini des temps à venir, comme une impossibilité», OC, I, 621.

quelque mince qu'en paraisse l'objet, qui n'apporte son trait de lumière à la science du tout, à la vraie philosophie des réalités¹⁷².

Il ruolo ordinatore attribuito da Renan alle “scienze storiche dell’umanità”, tema classico della filosofia positiva, suggerisce un parallelo con Comte; tuttavia tra la concezione della scienza del padre del positivismo e quella di Renan, vi sono più differenze che somiglianze. Nell’*Avenir de la science*, Renan accuserà Comte di aver riassunto tutte le scienze dell’umanità nella sociologia, trascurando quasi totalmente le scienze fondamentali per la conoscenza dello spirito umano, la psicologia e la fisiologia¹⁷³.

Sullo sfondo di queste critiche si percepisce una differenza di sensibilità rispetto alla visione del mondo e dell’«edificio della scienza»: nella filosofia della storia di Renan, il momento della contemporaneità è il momento analitico; il compito quotidiano e attuale delle scienze, pur mantenendo la prospettiva finale dell’unità, è di lavorare all’analisi, moltiplicandosi il più possibile per poter meglio indagare una dopo l’altra tutte le differenti facce del cosmo¹⁷⁴. Accomunati dalla ricerca dell’unità delle scienze, che implicava in entrambi una forte esigenza di organizzazione, Comte e Renan si separano nettamente sulla scelta del metodo per raggiungerla¹⁷⁵.

Nel saggio del 1860 «*La Métaphysique et son avenir*», Renan contesta l’esistenza di una “scienza generale del tutto” in grado di raggiungere la sintesi attraverso astrazioni idealistiche. Il primo obiettivo polemico di Renan è senza dubbio l’idealismo tedesco e i suoi eredi; dietro alla critica della metafisica, tuttavia, si intuisce anche un’offensiva contro il tentativo

¹⁷² *La Métaphysique et son avenir*, OC, I, 701.

¹⁷³ *Avenir de la science*, OC, III, 847. Se nel 1848 le critiche, pur dure e puntuali, si aprivano con un riconoscimento del filosofo positivista, giudicato comunque un «esprit distingué d’ailleurs par son originalité et son honorable indépendance», nei *Souvenirs* il giudizio su Comte sarà molto più drastico e severo: «La science positive resta pour moi la seule source de vérité. Plus tard, j’éprouvai une sorte d’agacement à voir la réputation exagérée d’Auguste Comte, érigé en grand homme de premier ordre pour avoir dit, en mauvais français, ce que tous les esprits scientifiques, depuis deux cents ans, ont vu aussi clairement que lui.», *Souvenirs d’enfance et de jeunesse*, OC, II, 845.

¹⁷⁴ «Pour Comte, les spécialités sont “dispersives” et la philosophie positive pour être vraiment adéquate aux sciences positives, doit viser une “science des généralités” dominant toute l’organisation du savoir. [...] Pour Renan [...] il faut plutôt multiplier les spécialités, les études de détails, amasser le plus de matériaux possible. Là est l’urgence, et là est le gage de solidité scientifique», A. PETIT, *Renan et la classification des sciences*, «Études Renaniennes» n. 55, 1^{er} trimestre 1984, p. 18. Per un approfondimento sul rapporto di Renan con il positivismo si veda A. PETIT, *Le prétendu positivisme d’Ernest Renan*, «Revue d’histoire des sciences humaines», n. 8, 2003, p. 73-101.

¹⁷⁵ Laudyce Rétat dà un’interessante lettura in chiave religiosa dell’antagonismo Comte-Renan: «Deux pensées profondément étrangères l’une à l’autre, habilitées pourtant des mêmes questions, s’éprouvant autour des mêmes figures. L’œuvre de Renan et celle de Comte peuvent se lire comme deux hypertextes (symétriques et opposés) de la formule paulinienne: “pour que Dieu soit tout en tous”». L. RETAT, *Christianisme ou Catholicisme? Les références religieuses de Comte et de Renan*, «Études Renaniennes» n. 52, 2^e trimestre 1983, p. 14. Su questo aspetto si veda anche il già citato testo maggiore di L. RETAT, *Religion et imagination religieuse, leurs formes et leurs rapports dans l’œuvre d’Ernest Renan*, p. 271-281.

riduzionista e “totalitario” comtiano, al quale Renan contrappone una prassi di investigazione scientifica diffusa:

Saisir la physionomie des choses, voilà toute la philosophie, et celui-là en approcherait le plus qui pourrait mener parallèlement plusieurs existences, afin d'explorer tous les sentiers de la pensée. Ce qu'un seul individu ne peut faire, l'esprit humain le fera, car il ne meurt pas, et tous travaillent pour lui.¹⁷⁶

Anche se in questo saggio il nome di Alexander Von Humboldt non viene mai citato, la figura del *savant* che aveva esplorato molti «sentieri del pensiero», era comunque presente sullo sfondo. Nel 1848 Renan aveva infatti pubblicato, nella rivista di Jules Simon *La Liberté de penser*, una recensione del secondo volume di un'opera del filosofo e naturalista tedesco: *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*¹⁷⁷. L'articolo di Renan elogia soprattutto il tentativo di sintesi dell'opera di Humboldt che mirava, partendo da una conoscenza vastissima e dettagliatissima delle scienze particolari, ad una ricomposizione dell'universo:

M. de Humboldt marquera, ce me semble, dans l'histoire de la science, comme ayant un des premiers signalé le retour à la synthèse et su ressaisir l'unité cosmique, perdue sous la multitude infinie des détails¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *La Métaphysique et son avenir*, OC, I, 699. Ritorna qui, ancora una volta, l'adagio herderiano: «Menschen sterben, aber die Menschheit perenniert unsterblich», cfr. § 2.1.

¹⁷⁷ L'articolo uscì nel novembre del 1848 in un periodo piuttosto turbolento: Jules Simon, che alle elezioni imminenti per la Presidenza della Repubblica sosteneva apertamente Cavaignac, utilizzò la sua rivista per fare propaganda elettorale. Renan si lamenta di questa scelta in una lettera ad Henriette del 24 novembre 1848: «Je suis presque fâché d'avoir inséré un article, tout scientifique du reste (sur le t. II du Cosmos de M. de Humboldt) dans le dernier n°, qui d'un bout à l'autre n'est presque qu'un manifeste en sa faveur et une diatribe contre l'autre, et dont on s'est en effet emparé comme d'une manœuvre électorale, en en reproduisant à 500.000 exemplaires la partie politique». Renan, anche se non condivideva il «vrai fanatisme cavaignaquiste» che si respirava nella redazione de la *Liberté de Penser*, sostiene di parteggiare per Cavaignac sia per motivi di tornaconto personale («Tout mon entourage, surtout la Liberté de Penser, où je suis fort engagé, s'est attaché à lui de la façon la plus exclusive, la plus compromettante même, s'il n'est pas élu»), sia per un calcolo più prettamente politico, visto che «il n'y en a pas d'autre à opposer à l'idiot». Renan, tuttavia, non ha molta fiducia nell'esito delle elezioni e pronostica uno scrutinio favorevole per «l'idiot», ovvero sia il futuro imperatore Napoleone III, che ha dalla sua parte «les paysans, les portiers et, ce qui est plus capital, les orgues de Barbarie, qui le jouent sur tous les airs. Ces innocens instrumens sont devenus les grands agents électoraux du nouveau système. Un homme qui a pour lui tous les chanteurs en plein vent d'un pays ne peut manquer d'être élu», *Correspondance générale, Tome II, Octobre 1845-décembre 1849*, H. Champion, Paris, 1998, p. 640. Renan voterà alla fine per Lamartine: «J'avais une antipathie naturelle pour Cavaignac, à tel point que je n'ai pas voulu le faire bénéficier de ma voix, et que j'ai préféré me donner le plaisir innocent de voter pour Lamartine.» (Ernest Renan à Henriette Renan, 16 décembre 1848, *Correspondance générale*, II, cit., p. 644-655).

¹⁷⁸ *Cosmos de M. de Humboldt*, «La Liberté de penser» (nov. 1848), Tome deuxième, Paris, Joubert, 1848, p. 569. La frase verrà ripresa, quasi con gli stessi termini, nell'*Avenir de la science* (OC, II, 855).

Nel panorama scientifico di fine ottocento, la sterminata erudizione dello scienziato tedesco rappresentava però l'eccezione: il mondo stava diventando troppo complesso e di fronte a questa molteplicità sempre crescente la scienza si trovava costretta a moltiplicare quanto più possibile gli studi specialistici e le monografie (Renan arriverà fino ad affermare: «Il serait à désirer que chaque pavé eût son histoire»¹⁷⁹). La divisione del lavoro intellettuale diventava così una necessità ineluttabile:

Jusqu'à ce que toutes les parties de la science soient élucidées par des monographies spéciales, les travaux généraux seront prématurés. Or les monographies ne sont possibles qu'à la condition de spécialités sévèrement limitées. Pour éclaircir un point donné, il faut avoir parcouru dans tous les sens la région intellectuelle où il est situé, il faut avoir pénétré tous les alentours et pouvoir se placer en connaissance de cause au milieu du sujet¹⁸⁰.

Il lavoro di Humboldt deve essere dunque considerato come l'opera molto rara di un «filologo filosofo» che, «rinnovando nel XIX secolo il tentativo di Timeo o di Lucrezio», porta con sé una preziosa indicazione per il futuro della scienza: più che una direzione da seguire, tuttavia, questa indicazione dimostra la possibilità (nonché la necessità) futura di un'unificazione del sapere¹⁸¹. Tale unità è un'esigenza che non dispensa dal compito penoso, da manovale, dei «filologi-artigiani»¹⁸², ma trova il suo fondamento proprio nei lavori minuziosi e spesso oscuri che costituiranno la materia con la quale sarà possibile organizzare la sintesi successiva: l'idea di realizzare immediatamente uno studio generale è dunque azzardata e superficiale e rischia di produrre opere «grevi e prive di critica» non diverse da quelle che ci ha lasciato il XVII secolo¹⁸³.

Due caratteristiche fanno sì che il lavoro di Humboldt, pur essendo niente di meno che il tentativo moderno di una cosmologia, non cada nella vacuità delle opere generali e astratte: la conoscenza approfondita dei dettagli (frutto di una *polimathia* quasi leibniziana) e la modernità del suo approccio filologico che apporta all'opera ordine, ricchezza ed esattezza.

¹⁷⁹ *Avenir de la science*, OC, III, 913.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 911-912.

¹⁸¹ «L'apparition d'un ouvrage comme *le Cosmos* de M. de Humboldt [...] prouve qu'il est encore possible de ressaisir l'unité cosmique perdue sous la multitude infinie des détails», *Ibid.*, 855.

¹⁸² «Les héros de la science sont ceux qui, capables des vues les plus élevés, ont pu s'interdire toute généralité anticipée, et se résigner par vertu scientifique à n'être que d'humbles travailleurs. [...] Les vrais méritants sont ceux qui, tout en comprenant d'une manière élevée le but suprême, se dévouent au rude métier de manœuvres, et se condamnent à ne voir que le sillon qu'ils creusent», *La Métaphysique et son avenir*, OC, I, 701-702. Il passo è una ripresa quasi integrale di *Avenir de la science*, OC, III, 915.

¹⁸³ «Quel livre, grand Dieu! que l'*Histoire universelle*, objet d'une admiration conventionnelle, œuvre d'un théologien arriéré, pour apprendre à notre jeunesse libérale la philosophie de l'histoire!» (OC, III, 909).

L'elogio che Renan fa della scienza moderna, attraverso un parallelo un po' impietoso con le «misere e ridicole concezioni» alle quali si era limitata la conoscenza degli uomini delle epoche passate, mette in luce soprattutto la “nuova” categoria dell'infinito:

La terre semblable à un disque, à une colonne, à un cône, le soleil gros comme le Péloponnèse, ou conçu comme un simple météore s'allumant tous les jours, les étoiles roulant à quelques lieues, sur une voûte solide de sphères concentriques, *un univers fermé*, étouffant, des murailles, un cintre étroit contre lequel va se briser l'instinct de l'infini, voilà les plus brillantes hypothèses auxquelles était arrivé l'esprit humain¹⁸⁴.

Ancora una volta, la superiorità della scienza moderna è legata alla concezione “filologica” del divenire¹⁸⁵: l'universo chiuso degli antichi, che ci appare oggi in tutta la sua ristrettezza e povertà, è stato un enorme ostacolo al libero espandersi dell'istinto dell'infinito.

Questo tema di un istinto profondo, oscuro, che si può intuire dietro le passioni più inspiegabili dell'animo umano (quelle «sublimi assurdità», le «quattro grandi follie dell'uomo: l'amore, la religione, la poesia, la virtù»¹⁸⁶) tornerà prepotentemente nell'*Esame di coscienza filosofico* sotto forma di giustificazione ultima del divenire, vestendo i panni del *nisus* che costituisce la teodicea di tutta la filosofia renaniana, unico dato che permette al filosofo di non limitare la sua prospettiva al mondo materiale e di postulare dunque la possibilità dell'esistenza di un Dio. Le corrispondenze tra i due scritti non si fermano qui: la critica all'«universo chiuso» si ritroverà nel saggio del 1889 formulata in uno stile più letterario, come se il testo del 1848 avesse servito in qualche modo da bozza¹⁸⁷. La questione dell'oggettività nel metodo scientifico con la quale si apre l'*Esame di coscienza*¹⁸⁸ richiama

¹⁸⁴ *Cosmos de M. de Humboldt*, cit., p. 578.

¹⁸⁵ «Le grand progrès de la réflexion moderne a été de substituer la catégorie du *devenir* à la catégorie de l'*être*, la conception du relatif à la conception de l'absolu, le mouvement à l'immobilité. Autrefois tout était considéré comme *étant*; on parlait de droit, de religion, de politique, de poésie d'une façon absolue. Maintenant tout est considéré comme en voie de se faire», *Avenir de la science*, OC, III, 873-874.

¹⁸⁶ *Examen de conscience philosophique*, OC, II, 1171.

¹⁸⁷ «Les anciennes idées religieuses étaient fondées sur le concept étroit d'un monde créé il y a quelques milliers d'années, dont la terre et l'homme étaient le centre. Une petite terre, contenant un nombre compté d'habitants, un petit ciel la surmontant comme une coupole, une cour céleste à quelques lieues en l'air, tout occupée des enfantillages des hommes, des îles des Bienheureux, situées vers l'ouest, où les morts se rendent en barque, ou bien un paradis de papier que la moindre réflexion scientifique crèvera, voilà le monde qu'un Dieu à grande barbe blanche enserre facilement dans les plis de sa robe.», *Ibid.*, p. 1178.

¹⁸⁸ «Le premier devoir de l'homme sincère est de ne pas influencer sur ses propres opinions, de laisser la réalité se refléter en lui comme en la chambre noire du photographe, et d'assister en spectateur aux batailles intérieures que se livrent les idées au fond de sa conscience. On ne doit pas intervenir dans ce travail spontané; devant les modifications internes de notre rétine intellectuelle, nous devons rester passifs.» *Ibid.*, p. 1162.

invece l'elogio dell'imparzialità dell'esposizione del sistema fisico del mondo esposto nel libro di Humboldt:

On ne peut rien concevoir de plus objectif, de plus dégagé de toute relativité personnelle. [...] La lunette [...] avec laquelle M. de Humboldt a vu le monde est du plus parfait achromatisme¹⁸⁹.

Questi riscontri tra i due saggi inducono a pensare che Renan abbia ripreso, in occasione della stesura dell'*Esame di coscienza filosofico*, le idee "cosmologiche" della sua giovinezza, o direttamente dall'articolo sul *Cosmos*¹⁹⁰ o forse attraverso l'*Avenir de la science*, tra le cui pagine queste idee vi erano già state riversate nel 1848¹⁹¹. Alcune note manoscritte sulle dimensioni della terra e del sole, recanti l'intestazione «Bilan», confermerebbero questa ipotesi:

Bilan, dimension de terre, boule de fer. St. Franç[ois] d'Assise, Platon, ne savait rien de cela. Leur terre ridicule, une plaque. Exactitude n'importe pas: mais se tromper du tout au tout!!!¹⁹²

La conoscenza del *Cosmos*, raggiunta mediante la sua misurazione nei minimi dettagli, è un obiettivo che la scienza moderna persegue con massimo rigore, distinguendosi in questo modo di procedere dalla sapienza antica, erronea e approssimativa.

Al tono abbastanza sprezzante di questo frammento si oppone però una nota che affronta gli stessi temi da un'ottica diversa, più relativa. Visto alla luce dell'avanzamento delle idee scientifiche, l'errore non deve essere dissipato troppo rapidamente, poiché le società arretrate fanno difficoltà ad accettare le idee rivoluzionarie. Se l'idea che il sole sia «grande quanto il Peloponneso» veniva stigmatizzata nel *Cosmos* come inesatta e assurda, qui è considerata invece addirittura eccessiva, poiché si pone troppo in discontinuità con la tradizione:

¹⁸⁹ *Cosmos de M. de Humboldt*, cit., p. 572. È interessante notare come in entrambi i casi Renan utilizzi delle metafore ottiche per descrivere l'oggettività della ricerca scientifica, e come queste metafore avanzino seguendo il progresso della scienza e vi si adattino: «il cannocchiale» del 1848 diventa «la camera oscura» del 1889.

¹⁹⁰ La recensione del *Cosmos* di Humboldt non fu mai più ristampata dopo la sua originaria edizione nella *Liberté de Penser* del 1848, ma Renan non aveva dimenticato il suo scritto: esso compare infatti in una nota inedita fra una lista di articoli – forse in vista di una raccolta – sotto il titolo «Fragments philosophiques» (NAF 14203, f. 18). Alcuni di questi articoli presenti nella lista (ma non il *Cosmos*) furono poi effettivamente raccolti in un volume postumo da Noémi Renan ed Ernest Tharaud (*Mélanges religieux et historiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1904, ora nel tomo VIII delle *Œuvres Complètes*).

¹⁹¹ Il pezzo sulla terra «grande quanto il Peloponneso» si ritrova esattamente nell'*Avenir de la science*, OC, III, 804, così come il passo sulla «lunette du plus parfait achromatisme», anche se non più con riferimento ad Humboldt ma, genericamente, ai «moderni» (OC, III, 948).

¹⁹² NAF 14197, f. 95.

Le 1^{er} qui dit: soleil, gros comme une maison, on admit volontiers. Puis, quelqu'un, gros comme le Péloponnèse. C'était trop fort; on le tua, pour lui apprendre à être modéré. Copernic à chaque page demande pardon d'avoir raison. Son livre attendait jusqu'à dernière année de sa vie. [...] Tous les esprits modéré diront: gros comme une maison, oui; mais comme Pélop[onnèse]! Voilà comme on gâte les thèses en les exagérant. Reste donc la modération¹⁹³.

Il passo appena citato costituisce un vero e proprio elogio dell'attitudine moderata che la scienza dovrebbe dimostrare nel presentare le sue nuove scoperte, i suoi risultati rivoluzionari ad una tradizione data che crede ancora a idee «limitate, meschine e ridicole»: la conoscenza del cosmo è dunque importante, sembra affermare Renan, ma deve essere accolta gradualmente, per evitare il rischio che le nuove teorie vengano rigettate.

Nonostante questa parentesi relativistica, che sottintende il non-senso di un'interpretazione dell'antichità pre-rivoluzionaria – e dunque non ancora «filologica» – da un punto di vista moderno per cercarvi un «universo della precisione», l'enormità dell'errore dei secoli non scientifici è un tema che colpisce molto Renan e che si ritrova spesso tra i suoi appunti¹⁹⁴. In un frammento arriverà ad esclamare:

Je n'aurais jamais pu vivre sur une boule dont je n'aurais pas su les dimensions¹⁹⁵.

Qui è, in modo del tutto evidente, l'uomo del XIX secolo che parla, il figlio della scienza e del progresso che confessa platealmente la sua impossibilità a vivere in un mondo non ordinato dalla precisione di leggi rigorose, della cui realtà il soggetto non ha coscienza scientifica: San Francesco e Platone, il medioevo e la Grecia classica, il periodo buio della storia occidentale e l'età dell'oro della filosofia si equivalgono, a giudizio di Renan, nel comune ed enorme errore sulle reali dimensioni della terra. In questa differenza che fonda il contrasto antico/moderno, il “Secolo della Storia e della Scienza” individua una frattura epistemologica che assume e rivendica; i *savants* sono estremamente consapevoli di essere i protagonisti di una rivoluzione epocale¹⁹⁶.

¹⁹³ NAF 14197, f. 346. Il passo è molto probabilmente servito da nota preparatoria per il *Discours prononcé aux funérailles de M. Ernest Havet le 24 décembre 1889* e inserito nelle *Feuilles détachées* (OC, II, 1129).

¹⁹⁴ Il frammento sulla «palla di ferro» di S. Francesco e Platone, ad esempio, compare più volte: NAF 14196, f. 383; NAF 14200, f. 428, oltre al già citato NAF 14197, f. 95.

¹⁹⁵ NAF 14200 f. 79. Si veda anche NAF 14201 f. 106: «[12 avril 1889] Dimensions de la planète sont tout; jours, années, saisons».

¹⁹⁶ «Connaître son instrument, son esprit; astronome, sa lunette. Calculer son amplitude d'erreur. Bien faire le calcul de sa lunette. Item bien connaître son esprit, ses causes d'erreurs», NAF 14201, f. 352. In un'altra recensione dello stesso volume di Humboldt, apparsa il 31 maggio 1858 sulla *Revue Germanique*, Émile Littré, attraverso il paragone tra lo scienziato tedesco e Plinio il Vecchio, celebrava l'enorme progresso delle scienze moderne utilizzando anch'egli il criterio della

3.2. Un ritratto fuori posto (I): il Renan di Bourget

Misurazione scientifica del cosmo, ricerca delle sue leggi rigorose, lavoro intenso dei *savants* per ricondurre alla sintesi finale la «moltitudine infinita dei dettagli»: la scienza, per Renan, è questo «largo movimento» che analizza il reale con l'obiettivo supremo dell'unità. Ma qual è esattamente il ruolo di questa molteplicità dell'esistente nella filosofia della storia di Renan? Si può considerare l'esigenza del ritorno all'unità come un tentativo di risposta alla frammentazione del mondo moderno? Che rapporto c'è tra Renan e le teorie della decadenza, che leggevano nella moltiplicazione infinita dei fenomeni del mondo un segno tangibile del declino della cultura occidentale?

Seguendo la traccia del celebre ritratto di Renan che Bourget ha affidato ai suoi *Saggi di psicologia contemporanea*, si potrebbe essere tentati di interpretare quello che Bourget chiama il «dilettantismo» di Renan, come un cedimento ed una sottomissione della filosofia alla molteplicità del reale:

Pour mieux saisir comment le dilettantisme dont il [Renan] a donné un si étonnant exemplaire et formulé une si complète apologie est en effet la tentation constante de cette époque et à quel point elle porte ce péché dans le sang, considérez les mœurs de la société, l'ameublement et la conversation. Tout ici n'est-il pas multiple? Tout ne vous invite-t-il pas à faire de votre âme une mosaïque de sensations compliquées?¹⁹⁷

La molteplicità è in Bourget un chiaro sintomo di decadenza, la tentazione del secolo, addirittura un «peccato» che l'epoca porta nel sangue; la società è vista come un organismo (e qui ritorna il «ricapitolazionismo» che abbiamo visto funzionare nella filosofia della storia di Renan), ma questo organismo è malato. Il «dilettantismo» di Renan, secondo Bourget, sarebbe allora proprio l'accettazione di questa malattia, il soccombere di fronte al «mosaico di sensazioni complicate» alle quali siamo esposti quotidianamente nella piena modernità di una

«misurazione del mondo»: «Au temps de Plin, elle [la science] ne connaissait pas la forme exacte de la terre, son aplatissement aux pôles, son renflement à l'équateur, ni la densité de cette planète, ni les conditions de calorique, d'électricité et de magnétisme qui y sont inhérentes, ni les périodes par lesquelles elle a passé, ni les races géologiques de végétaux et d'animaux, ni les gaz qui en composent l'atmosphère, ni le plan général de structure des êtres organisés, ni les affinités des langues et des peuples, ni l'histoire de l'humanité. Au temps de Humboldt, tout cela fait partie d'une description du monde. Le progrès est grand; et soyez sûr, vu la connexion nécessaire de toutes les choses sociales, qu'il est parallèle et équivalent dans le reste» (E. LITRE, *Cosmos, essai d'une description physique du monde, par Alexandre de Humboldt*, in *Revue Germanique*, Tome deuxième, Paris, Franck, 1858, p. 215).

¹⁹⁷ PAUL BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 1993, p. 41-42. Il saggio su Renan è del 1882. Bourget vi aggiungerà due appendici nel 1885 sul *Prêtre de Némi* e nel 1898 sulla *Correspondance de Renan et Berthelot*.

grande città europea come Parigi¹⁹⁸. La lettura di Bourget è però parziale e falsata da un'esigenza ideologica piuttosto scoperta: far rientrare il ritratto di Renan in quella "Galleria dei Decadenti" che era in procinto di allestire, in buona compagnia delle effigi di Taine, Flaubert, Baudelaire, Stendhal.

Se infatti Bourget riesce a cogliere l'aspetto innegabilmente oscillante della filosofia di Renan – individuando nel rifiuto del dogmatismo una delle sue caratteristiche rilevanti –, egli tende ad assolutizzare questo punto di vista relegando invece il principio dell'«unità assoluta dell'universo» ad un'influenza giovanile del pensiero tedesco. Le teorie di Herder, Goethe e Hegel avrebbero avuto soltanto il ruolo di fecondare la sua immaginazione celtica, «principio femminile» al quale la filosofia tedesca avrebbe ceduto successivamente il campo¹⁹⁹.

Il dilettantismo che permette a Renan di riconoscere la «legittimità di soluzioni diverse», rappresenterebbe dunque, secondo Bourget, un modo «più sincero» di affrontare la malattia del XIX secolo – l'immensa molteplicità dei fenomeni sotto la quale si presenta la realtà – e, in definitiva, l'accettazione di una sua impossibile *reductio ad unum*²⁰⁰.

Il passaggio di Renan da un sistema all'altro, tuttavia, non indica soltanto un adattamento volontario all'«eccesso di produzione di fenomeni» dettato da curiosità, simpatia e «sentimento dell'impotenza delle dottrine»²⁰¹, quasi fosse una cura omeopatica (o una mitridatizzazione) al «male del secolo»: in Renan, la molteplicità del mondo non è sinonimo di decadenza ma rappresenta, viceversa, uno stadio necessario della filosofia della storia che va superato. Il relativismo ha allora il compito di allargare la visione e ricomprendere quei fenomeni che, considerati da un «infinito inferiore» possono apparire come effetti della decadenza e che invece, da un piano più generale ed elevato, si riconoscono come un passaggio necessario verso l'unità.

Negli anni giovanili dell'*Avenir de la science* questo piano più generale è costituito dall'umanità. Come appare evidente in una lettera a Berthelot del 1849, il pensiero di Renan su questo argomento è inequivocabile: la decadenza, dal punto di vista dell'umanità, non esiste; una «riserva di forze vive» permette di non temere nulla; il *nisus* che spinge tutto all'esistenza non si arresterà mai e al saggio deve importare poco o niente il fatto che il

¹⁹⁸ «Joignez à cela le formidable afflux d'étrangers qui se sont rués sur Paris comme en un caravansérail où la sensation d'exister revêt milles formes piquantes et variées. Cette ville est le microcosme de notre civilisation. [...] Dites maintenant s'il est possible de se conserver une unité des sentiments dans cette atmosphère chargée d'électricités contraires, où les renseignements multiples et circonstanciés voltigent comme une population d'invisibles atomes? Respirer à Paris, c'est boire ces atomes, c'est devenir critique, c'est faire son éducation de dilettante.», *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁹ «L'imagination celtique serait, dans ce cas-là, le principe féminin qui, fécondé par le génie allemand, aurait donné naissance au talent de l'auteur de la *Vie de Jésus*. Mais, comme toujours, c'est de côté maternel que sa grâce est venue à l'enfant» P. BOURGET, *op. cit.*, p. 35.

²⁰⁰ P. BOURGET, *op. cit.*, p. 44.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 39.

progresso si incarnerà in una nazione piuttosto che in un'altra. «Noi oggi stiamo per i barbari e contro i Romani»:

D'ailleurs, en supposant même que les nations européennes, la France entr'autres, fussent destinées à ce qu'on peut appeler une décadence, il ne faudrait pas s'en effrayer. Car l'humanité a des réserves de forces vives. Si le slavisme par exemple envahissait l'Europe occidentale, il est indubitable que le changement de climat, l'influence de notre civilisation, et la marche fatale de l'esprit humain les amèneraient à des idées analogues aux nôtres, qu'ils prendraient sans doute avec plus d'originalité et de vigueur. Qu'importe par qui le bien se fasse! Nous sommes maintenant pour les barbares contre les Romains. Il n'y a pas de décadence au point de vue de l'humanité. Ce mot d'ailleurs a besoin de tant d'explication!²⁰²

In una ipotetica conquista dell'Occidente da parte delle razze slave, Renan vi scorge addirittura una possibilità di crescita "eugenetica": la cultura è un prodotto del clima, della *civilisation* e della «marcia fatale dello spirito umano». Questo punto di vista molto ottimistico e dagli accenti ancora fortemente herderiani col tempo si modificherà alquanto: ma è interessante notare come le critiche che Renan porterà nel 1858 ad alcuni aspetti del *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane* di Gobineau avranno esattamente lo stesso tenore e si baseranno sugli stessi argomenti²⁰³.

²⁰² Renan à Berthelot, St. Malo, 31 août 1849, *Correspondance générale*, II, cit., p. 760. Nell'*Avenir de la science*, il rifiuto della teoria della decadenza verrà espresso in termini ancora più categorici: «Il n'y a pas de décadence au point de vue de l'humanité. Décadence est un mot qu'il faut définitivement bannir de la philosophie de l'histoire [...] le mot de décadence n'a de sens qu'au point de vue étroit de la politique et des nationalités, non au grand et large point de vue de l'œuvre humanitaire. Quand des races s'atrophient, l'humanité a des réserves de forces vives pour suppléer à ces défaillances» (OC, III, 786). L'idea di una barbarie feconda (frutto della lettura in chiave teleologica di una filosofia della storia che risolve in questo modo anche i contrasti etici) sarà una costante del pensiero di Renan e si ritroverà anche nelle sue ultime note: «Le progrès venu du sorcier. Pas trop s'étonner. Progrès venu du barbare, de la féodalité, de l'homme de guerre. Le bien du mal, voilà le progrès.», NAF 14201, f. 191. Su questo tema si veda anche L. RETAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 152: «Le Barbare se confond avec la poussée vitale qui fait éclater les dogmes vieilliss, quand ceux-ci, vidés de leur raison d'être, prétendent s'imposer par la force contraignante».

²⁰³ In una celebre lettera a Gobineau del 26 giugno 1856, Renan confuta l'idea di fondo dell'autore dell'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, secondo la quale la mescolanza delle razze avrebbe portato inevitabilmente alla decadenza della civiltà: «Le fait de la race est immense à l'origine: mais il va toujours perdant de son importance, et quelquefois, comme en France, il arrive à s'effacer complètement. Est-ce là absolument parlant une décadence? Oui, certes, au point de vue de la stabilité des institutions, de l'originalité des caractères, d'une certaine noblesse dont je tiens pour ma part le plus grand compte dans l'ensemble des choses humaines. Mais aussi que de compensations! [...] Mais c'est qu'en réalité une très petite quantité de sang noble mise dans la circulation d'un peuple suffit pour l'ennoblir, au moins quant aux effets historiques; c'est ainsi que la France, nation si complètement tombée en rotture, joue en réalité dans le monde le rôle d'un gentilhomme. En mettant à part les races tout à fait inférieures dont l'immixtion aux grandes races ne ferait qu'empoisonner l'espèce humaine, je conçois pour l'avenir une humanité homogène, où tous les ruisseaux originaires se fondront en un grand fleuve, et où tout souvenir des provenances diverses sera perdu.» (OC, X, 204). La frase citata in corsivo sottolinea il limite molto evidente dell'umanitarismo di Renan:

Con il passare del tempo, il «punto di vista superiore» si sposterà in avanti; la scienza marcia a grandi passi, estendendo sempre di più i confini del cosmo misurabile in direzione dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, e l'idea di un'umanità che regna al centro dell'universo sembra a Renan il risultato di un dogmatico ed eccessivo antropocentrismo²⁰⁴. Lo spostamento di prospettiva si rifletterà nella moltiplicazione infinita dei piani e nell'apertura del *Cosmo* ad eventuali e possibili «altre umanità» che si trova nell'*Esame di coscienza filosofico* e nei frammenti degli ultimi anni.

La decadenza dell'umanità, che adesso viene presa in considerazione come possibile, è quindi subito recuperata dentro il piano superiore del cosmo: il *nisus* opera e procede con o senza «questa umanità» (così come operava con i barbari e contro i Romani) rappresentando un vero e proprio «camouflage inconscient de la transcendance» che esautora l'umanità dagli scopi ultimi del divenire e genera così un concetto di «humanité anti-humanitaire»²⁰⁵.

Renan riepiloga l'individuo e le nazioni nell'umanità per salvarli dalla decadenza²⁰⁶ e quando anche l'umanità si troverà a sua volta minacciata dalla decadenza, Renan la riepilogherà nel *Cosmos*. La trascendenza del *nisus* implica necessariamente il sacrificio degli uomini e ognuno di essi è chiamato a «perdre son âme pour la sauver»²⁰⁷. In un appunto conservato in una delle buste con l'intestazione «Nouvel article philosophique», il recupero della decadenza, attraverso la figura della curva dell'umanità che procede sempre e comunque

l'enorme quanto tragica esclusione delle razze non europee, considerate «affatto inferiori», costituirà un pregiudizio grave ed inestinguibile, peculiare della sua filosofia, che egli non metterà mai in discussione.

²⁰⁴ Nel 1890, nella prefazione autocritica dell'*Avenir de la science*, Renan sosterrà di aver avuto il torto, «al pari di Hegel» di attribuire «troppo affermativamente all'umanità un ruolo centrale nell'universo» (*OC*, III, 723). Una critica ad Hegel in questo senso era però ben presente già nell'opera del 1848, dietro la quale si scorgeva un non troppo dissimulato panteismo: «Hegel est insoutenable dans le rôle exclusif qu'il attribue à l'humanité, laquelle n'est pas sans doute la seule forme consciente du divin, bien que ce soit la plus avancée que nous connaissions. Pour trouver le parfait et l'éternel, il faut dépasser l'humanité et plonger dans la grande mer!» (*OC*, III, 1125). L'idea di un piano superiore all'umanità, dal quale si può scorgere «il perfetto e l'eterno», potrebbe essere letta in questo contesto come ciò che Renan chiamerà, nella già citata prefazione, «un vieux reste de catholicisme» (*OC*, III, 721); rimane tuttavia interessante notare come, sotto altre latitudini e con altri significati, il superamento dell'umanità dal punto di vista cosmico ritorni negli ultimi anni a costituire il quadro della filosofia della storia renaniana.

²⁰⁵ L. RETAT, *Religion et imagination religieuse, cit.*, p. 349-350. Sull'umanismo di Renan subordinato ad un'entità astratta, si veda il saggio di F. MEYER, *L'homme, le cosmos et l'histoire chez Ernest Renan*, «Études Renaniennes» n. 31, 2° trimestre 1977, p. 13: «Mais, que l'humanité faillisse à sa vocation ou qu'elle l'accomplisse, ce sera toujours dans une subordination qui fait de l'Univers – et non de l'homme – le maître du jeu. On voit quel est au juste l'humanisme de Renan, un humanisme subordonné, tragiquement dominé et aliéné par la totalité cosmique en devenir».

²⁰⁶ «L'humanité est condamnée dans sa marche à se nourrir d'illogicités, de contradictions, de misérables superficialités. - Mais elle se déchirera! Qu'importe? elle marchera tout de même. Qu'importe l'individu qui en est victime? oh! qu'il est peu de chose quand on voit l'ensemble des choses!» *Cahiers de Jeunesse, OC*, IX, 32.

²⁰⁷ *Avenir de la science, OC*, III, 915.

in avanti, è così netto che Renan arriva a fare del termine «decadenza» addirittura un sinonimo del suo contrario:

P. e. marquons-nous décadence de l'humanité: courbe récurrente, revenant sur elle-même après apogée. Ici cathol[iques] triomphent. Déchéance. Non. Cela [-] simplement que courbe de l'humanité est limitée et que souvent progrès synonyme de décadence²⁰⁸.

Il relativismo della filosofia dell'ultimo Renan non sembra dunque legato ad una “perdita di centro”, ad un diletterismo che rifuggirebbe i dogmi, quanto piuttosto ad una visione superiore, *cosmologica*, dell'unità. La molteplicità viene accettata temporaneamente e relativamente a questa terra, ma ciò che garantisce la visione relativa è sempre e comunque il *nisus*, la cui forza vitale recupera e riassume la molteplicità della natura nell'idea del cosmo²⁰⁹.

Il primato del momento sintetico, il divenire della Storia, non è mai messo in discussione da Renan. Anche quando, durante gli ultimi anni, le illusioni di una sintesi definitiva tra il materialismo scientifico e l'idealismo della filosofia spiritualista cadranno, il *nisus* avrà sempre il compito di sostenere il concetto del divenire, grazie alla sua oscurità e alla sua indeterminatezza, qualità che gli permetteranno di adattarsi alle differenti ipotesi. Il *fieri* è così una catena i cui anelli, anche se non perfettamente individuati – come pretenderebbe un dogmatismo ottuso – sono comunque continui. Il *Cosmos* e la Storia si trovano all'inizio e alla fine di questa serie, rappresentandone i limiti conosciuti, e l'uno è garanzia dell'altra:

L'objet de la connaissance est un immense développement dont les sciences cosmologiques nous donnent les premiers anneaux perceptibles, dont l'histoire proprement dite nous montre les derniers aboutissants²¹⁰.

Il *Cosmos* in cui si ricapitola tutta l'umanità, «l'êtré suprême, où tout est raison et où tout se réconcilie»²¹¹ è anche una chiara allegoria di Dio. Alla fine dei *Dialoghi filosofici*, l'ipotesi di Teotiste della «molla interiore dell'universo, [...] principio primo come il movimento stesso», verrà equilibrata da Eudosso che postulerà l'esigenza assoluta di un Dio, di un

²⁰⁸ NAF 14196, f. 351. «Le véritable progrès semble parfois un recul et puis un retour. Les rétrogradations de l'humanité sont comme celles des planètes. Vues de la terre, ce sont des rétrogradations; mais absolument ce n'en sont pas. La rétrogradation n'a lieu qu'aux yeux qui n'envisagent qu'une portion limitée de la courbe». (*Avenir de la science*, OC, III, 972). Questo passo è ripreso direttamente da un appunto dell'estate 1845 – ispirato dalla lettura di Friedrich Schlegel – che Renan così concludeva: «V. Schlegel, Philosophie de l'histoire, fin de la 1^{re} partie, qui ne raisonne pas juste sur cette idée, ce me semble.» (*Observations et Pensées*, in «Cahiers renaniens» n. 2, *op. cit.*, p. 148).

²⁰⁹ «Nisus pour être de plus en plus. Résumer la nature» (NAF 14196, f. 396).

²¹⁰ *Avenir de la science*, Préface (1890), OC, III, 723.

²¹¹ *Avenir de la science*, OC, III, 991.

«*immutum quid*». La dialettica tra il divenire e l'immobile, tra finito e infinito, produce, ancora una volta, l'unità del cosmo:

Croyez-moi, Dieu est une nécessité absolue. Dieu sera et Dieu est. En tant que réalité, il sera; en tant qu'idéal, il est. *Deus est simul in esse et in fieri*. Cela seul peut se développer qui est déjà. Comment, d'ailleurs, imaginer un développement ayant pour point de départ le néant?²¹²

Dio, il cosmo, l'essere supremo, sono allora sinonimi del principio di unità che la filosofia della storia di Renan inseguirà sempre; questo concetto – tramite passaggi analogici successivi dall'organismo all'individuo e dall'umanità al cosmo – sarà spesso metafora di un principio sociale monarchico. L'essere onnisciente e onnipotente dei *Dialoghi*, «ultimo termine dell'evoluzione deifica»²¹³, l'ipotesi monoteista che sola si presta a realizzare una giustizia superiore, non è altro che l'esplicitazione delle idee giovanili che Renan affidava ai suoi quaderni, nei quali si può trovare già più che un parallelo tra principio unitario in filosofia e principio monarchico in politica:

Ne désespérons nous de voir l'humanité réunie en un corps, et qu'il y ait un jour un *chef de l'humanité*, comme il y a aujourd'hui des rois. Ce serait une belle dignité²¹⁴.

L'elitarismo sociale sarà un aspetto costante del pensiero di Renan: dall'*Avenir de la science*, dalle cui pagine chiamava a gran voce un despota per organizzare scientificamente la società²¹⁵, fino alla confessione dei *Souvenirs*, dove esprime chiaramente la sua preferenza per un tiranno (seppur filantropo e colto, e solo in vista del bene dell'umanità):

En politique, Berthelot resta fidèle aux principes de son père. C'est là le seul point sur lequel nous ne soyons pas toujours d'accord; car, pour moi, je me résignerais volontiers, si l'occasion s'en présentait (je dois dire qu'elle s'éloigne de jour en jour), à servir, pour le plus grand bien de la pauvre humanité, à l'heure qu'il est si désemparée, un tyran philanthrope, instruit, intelligent et libéral²¹⁶.

²¹² OC, I, 631.

²¹³ OC, I, 621.

²¹⁴ «Cahiers renaniens» n. 2, *op. cit.*, p. 150.

²¹⁵ «Un despote qui réaliserait cette amélioration contre la volonté du plus grand nombre serait parfaitement dans son droit. Vienne le Napoléon qu'il nous faut, le grand organisateur politique, et il pourra se passer de la bénédiction papale et de la sanction populaire» (OC, III, 1007).

²¹⁶ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, p. 888-889.

Il Cosmo è dunque l'unica garanzia contro la decadenza; il *nisus*, motore intrinseco del divenire, riassume e recupera gli individui e l'umanità nell'infinito superiore attraverso una sorta di *Aufhebung* eteronoma.

Questo "naturalismo spiritualista", cifra originale della filosofia di Renan, viene tuttavia scosso da alcuni momenti di crisi, che attraversano varie fasi del suo pensiero, provocati dal dubbio di un'ipotesi nichilista: il Cosmo si può spegnere, Dio può morire, oppure, addirittura, non essere mai esistito.

4. «Rire encore»: il disincanto di fronte al nichilismo

Se il Cosmo rappresenta il principio aggregatore che consente il recupero della pluralità della natura in direzione del momento sintetico, il movimento del *nisus* che procede a questo recupero sottende inevitabilmente una qualche forma di teleologia. L'esistenza di un essere supremo che garantisca il sistema dell'universo si pone dunque come un problema difficilmente eludibile all'interno di una filosofia della storia così deterministica come quella costruita da Renan. Il serio dubbio filosofico occupava i pensieri del giovane seminarista già fin dall'estate del 1845:

Désolante position du penseur dans l'état actuel du monde. S'arrête-t-il au scepticisme, riant de la vieille morale, et de son groupe de croyances comme préjugés, il est affreux, immoral. S'arrête-t-il à ces vieux rêves, il croit gratuitement, il tremble de se rapetisser, de se renfermer dans un vieux cercle. Ah! quand tout cela aura abouti à ce qui doit arriver, je crains bien qu'on ne dise que les seconds étaient plus avancés et plus fins que le premiers; mais assurément on dira qu'ils n'ont pas tout vu. Car l'assise de l'humanité n'est pas sur le néant et la mort. [...] Eh bien! n'importe! je serai moral en pratique et en sentiments; puis ma pensée marchera librement, pour qu'on ne puisse pas m'arguer d'arriéré. En d'autres termes, faut-il croire que l'humanité a des destinées au-delà de ce monde ou non. Si 1°, on admet une donnée que rien d'expérimental ne révèle, – si 2° on tombe dans l'immoral. – J'imagine qu'une idée, dont nous ne pouvons concevoir une ombre, car la concevoir serait l'avoir, apparaîtra, et conciliera tout cela, et fera fleurir la morale, tout en se tenant dans des données scientifiques²¹⁷.

Questa lunga citazione, palese metafora della sua conversione dalla religione alla filosofia, è una chiara testimonianza delle difficoltà filosofiche del passaggio dalla «vecchia morale», dai «vecchi sogni» allo «scetticismo» e alla realtà limitata ai dati «sperimentali». Ancora una volta, come nel caso dell'altro pensiero nel quale contrapponeva Cabanis e Gall ad Hegel e Cousin, Renan avverte l'esistenza di due verità, di due interpretazioni del mondo difficilmente conciliabili: da un lato la filosofia scettica e materialista, che non può ammettere alcun tipo di trascendenza poiché non può dimostrarla scientificamente; dall'altro la morale e una corrispondente teleologia dell'umanità che vengono postulate dalla religione e dalla metafisica spiritualista.

Anche in questo caso, il dubbio di Renan trova soluzione nella speranza di un'idea futura che concilierà i due punti di vista apparentemente irriducibili.

²¹⁷ «Cahiers renaniens» n. 2, *cit.*, p. 190-191.

4.1. La possibilità di una «morte del mondo»

Nel 1845, il soggetto del divenire, del potenziale destino trascendente, è ancora l'umanità; essa verrà presto superata, come si è già visto, dall'«essere supremo», il «grande mare», elaborazione filosofica trascendente attraverso la quale Renan, all'epoca dell'*Avenir de la science*, tenterà un accordo tra principio divino e materialità immanente. Questa sorta di panteismo – che marca il passaggio dall'ideale herderiano della fede assoluta nell'umanità ad una concezione organicista del divenire (il cosmo animato dal *nisus* vitale) – è l'esito di una breve crisi filosofica provocata, come testimoniano bene i *Cahiers de Jeunesse*, dalla lettura di Lucrezio:

Ma confiance dans l'humanité commence à s'ébranler. Je crois à son perfectionnement, car c'est un fait; mais j'ai conçu des doutes énergiques sur l'hypothèse que j'y adjoignais, à savoir la déification au terme. La lecture de Lucrèce m'a fait réfléchir et m'a converti sur ce point. C'est misérable, mais qu'y faire? Il est physiquement certain que le monde finira²¹⁸.

L'accumulazione continua dei fenomeni naturali provocherà prima o poi l'estinzione del mondo e l'umanità, al contrario delle vagheggiate idee di una sua deificazione, perirà con esso. Il lavoro del progresso sarà stato allora vano? Gli immensi sforzi dell'umanità per raggiungere il perfezionamento andranno unicamente a vantaggio di un cataclisma finale? Renan non lo pensa neanche per un attimo:

[...] replaçons le progrès au-delà. Un autre monde progressera sur le nôtre, et ainsi jusqu'au parfait. Ainsi pas trop de confiance dans le progrès de l'humanité en tant qu'humanité. [...] Mais confiance absolue dans le progrès du tout ou de Dieu²¹⁹.

Il progresso va riposizionato al di là dell'umanità: il fine ultimo della filosofia della storia, l'obiettivo del divenire diventa allora il tutto, il cosmo, Dio. Nella filosofia del giovane Renan, il *replacement* si compierà sotto il segno di un panteismo piuttosto evidente.

In una nota dell'*Avenir de la science* ricompare di nuovo il dubbio – e ancora una volta sulla scorta degli argomenti tratti da Lucrezio – di una possibile estinzione dell'umanità: in ogni caso – risponde Renan – essa sarà comunque stata una «forma transitoria del progresso

²¹⁸ *Cahiers de Jeunesse*, OC, IX, 376-377. Qualche giorno prima, Renan considerava già, sullo stesso quaderno, la probabilità di una fine del mondo e concludeva con questa nota: «*Que le monde finisse ou non, l'idéal a sa valeur. Quant au développement de l'humanité, c'est une bulle sur la surface de l'infini*» (*Ibid.*, 367).

²¹⁹ *Ibid.*

divino di tutte le cose, del *fieri* della coscienza divina». Renan proverà nel seguito del ragionamento (in maniera abbastanza maldestra) a giustificarsi dalle accuse di panteismo, nonostante l'espressione eloquente della credenza in una coscienza divina identificata in un cosmo, una «ragione vivente di tutte le cose». La spiegazione posta a chiusura della nota è ancora più ambigua:

J'ajouterais que le panthéisme ne paraît si absurde à la plupart que parce qu'ils ne le comprennent pas, et parce qu'ils entendent le principe: *tout est Dieu*, dans un sens *distributif*, et non dans un *collectif*²²⁰.

Stabilire se e quanto Renan fosse panteista nel 1848 non è qui molto importante, visto che non si tratta di assegnare delle etichette filosofiche²²¹. È interessante piuttosto sottolineare che la soluzione della crisi causata da una possibile estinzione dell'umanità – che fino a quel momento era stata il centro e il fine ultimo della filosofia della storia di Renan – passa per un ampliamento della prospettiva, un'elevazione dell'obiettivo: il conseguente *replacement* ha così lo scopo di disinnescare il dubbio nichilista che stava iniziando a compromettere le fondamenta dell'umanità.

Il dispositivo dialettico di trasposizione funzionerà perfettamente fino a quando la dissoluzione nichilista si limiterà a minacciare l'umanità, raggiungendo il culmine della sua potenza e determinazione nei *Dialoghi filosofici* che rispondevano al forte pessimismo provocato dalla crisi del 1870²²². In quest'opera si può scorgere in filigrana la traccia del doppio movimento dialettico della filosofia della storia di Renan, attraverso il quale – in una sorta di riepilogo della sua personale evoluzione filosofica – l'identificazione del divenire, del «fine supremo» passa dall'individuo all'umanità e dall'umanità al Cosmo, immaginato come un Dio vorace e terribile. Il panteismo è dunque ancora attivo nei *Dialoghi*, anche se il tutto – in un'amplificazione alla massima potenza – si incarna nell'inquietante immagine sognata da

²²⁰ OC, III, 1125.

²²¹ A questo proposito, è utile richiamare qui la critica di Vacherot all'accusa di panteismo che l'ortodossia cattolica aveva sostituito a quella di ateismo, riportata e condivisa da Renan nel suo saggio-recensione: *La Métaphysique et son avenir* (OC, I, 707). L'accusa di panteismo doveva essere così diffusa in quel periodo che Renan, in un frammento ironico degli ultimi anni, sembra addirittura averci fatto l'abitudine: «Quand vous disent du mal de moi, panthéiste, tous les -istes possibles, ne [-] pas, levez yeux au ciel, bon homme tout de même» (NAF 14200, f. 392).

²²² «I Dialoghi rappresentano l'estremo tentativo di dare una soluzione superiore al senso della crisi: lo sfondo pessimistico e schopenhaueriano (il dio ormai è un "tiranno furbo" che inganna) si rovesciano in una affermata volontà di potenza che passa anche attraverso la rigidità estrema, verso sé e verso gli altri, dello scienziato asceta, del nuovo prete della verità. Fichte prevale su Schopenhauer: la missione del dotto sulla rivolta contro la volontà che inganna» G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, cit., p. 46.

Teoctiste del Dio-organismo che agglutina e assorbe tutte le coscienze individuali passate, presenti e future²²³.

Il concetto di «nascita e morte di tutte le cose» presente nel *De rerum natura* di Lucrezio non era limitato all'umanità, ma abbracciava l'intero universo, tanto il mondo degli uomini che il cielo e la terra. Il cosmo “minacciato di morte” dal pensiero del filosofo latino, tuttavia, era pur sempre l'universo chiuso dell'antichità. La scienza moderna (come si è già potuto notare a proposito dell'elogio di Renan a Humboldt), spezzando le catene del mondo chiuso, aveva dato soddisfazione al bisogno dell'infinito dell'uomo: il passaggio da un “nichilismo chiuso” ad un “ottimismo infinito” era dunque una via percorribile per risolvere il problema del deperimento delle forze dell'umanità.

Nella lettera aperta a Marcellin Berthelot del 1863, pubblicata sulla *Revue des Deux Mondes* con il titolo *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, Renan risolve chiaramente il nichilismo lucreziano operando il *replacement* del punto di vista dell'osservatore, ponendosi al livello dell'essere e della coscienza:

L'humanité a commencé, l'humanité finira. La planète Terre a commencé, la planète Terre finira. Le système solaire a commencé, le système solaire finira. Seulement ni l'être ni la conscience ne finiront. Il y aura quelque chose qui sera à la conscience actuelle ce que la conscience actuelle est à l'atome²²⁴.

Questa *mise en abîme* di «infiniti infiniti», la proiezione all'infinito di differenti mondi in una spirale continua di nascita e morte²²⁵, lascia supporre un futuro in cui la scienza arriverà a

²²³ «L'univers serait ainsi consommé en un seul être organisé, dans l'infini duquel se résumerait des décillions de décillions de vies, passées et présentes à la fois. Toute la nature vivante produirait une vie centrale, grand hymne sortant de milliards de voix, comme l'animal résulte de milliards de cellules, l'arbre de millions de bourgeons. Une conscience unique serait faite par tous, et tous y participeraient; l'univers serait un polypier infini, où tous les êtres qui ont jamais été seraient soudés par leur base, vivant à la fois de leur vie propre et de la vie de l'ensemble» *OC*, I, 622.

²²⁴ *OC*, I, 646. Il testo lucreziano è qui riferimento diretto: «Qua propter maxima mundi cum videam membra ac partis consumpta regigni, scire licet caeli quoque item terraeque fuisse principiale aliquod tempus clademque futuram.», *De Rerum Natura*, V, vv. 382-386. Nei Dialoghi filosofici ritornerà questo tema della morte dell'umanità: «L'humanité a eu un commencement; elle aura une fin. Une planète comme la nôtre n'a dans son histoire qu'une période de température où elle est habitable; dans quelques centaines de milliers d'années, on sera sorti de cette période. La Terre sera probablement alors comme la Lune, une planète épuisée, ayant accompli sa destinée et usé son capital planétaire, son charbon de terre, ses métaux, ses forces vives, ses races. La destinée de la Terre, en effet, n'est pas infinie, ainsi que vous le supposez. Comme tous les corps qui roulent dans l'espace, elle tirera de son sein ce qui est susceptible d'en être tiré; mais elle mourra, et, croyez-le, elle mourra, comme dit, dans le *Livre de Job*, le sage de Théman, “avant d'avoir atteint la sagesse”» (*OC*, I, 589-590). Nelle note degli ultimi anni si trova ancora la preoccupazione per l'estinzione delle risorse naturali del mondo: «On brûle trop de charbon de terre» (NAF 14202, f. 59).

²²⁵ Un confronto molto suggestivo con un'altra teoria coeva dell'infinità dei mondi, quella di Auguste Blanqui e del suo *L'éternité par les astres*, si trova in G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di E. Renan*, cit., p. 34-35.

possedere il potere supremo sulla materia. Il senso ultimo del Dio *in fieri* viene dunque colmato dall'idea scienziata e Dio stesso, la risultante suprema di tutte le cose, coincide con la «scienza infinita»: a suggello di questa progressione, niente di meglio del motto baconiano «sapere è potere»²²⁶.

La fiducia nel progresso scientifico garantisce così ancora una volta la possibilità della trascendenza e la filosofia positiva, adeguatamente potenziata da uno spiritualismo vitalista rappresentato dal *nisus*, è in grado di sconfiggere la «morte di tutte le cose». Nei *Dialoghi filosofici*, i rimandi infiniti dello specchio delle probabilità avranno ancora una volta il compito di sostenere la teodicea di Renan:

Songeons que l'expérience de l'univers se fait sur l'infini des mondes. Dans le nombre, il y en aura un qui réussira à produire la science parfaite, et notez qu'une seule tentative heureuse suffira. L'univers est un tirage au sort d'un nombre infini de billets, mais où tous les billets sortent. Quand le bon billet sortira, ce ne sera pas un coup de providence; il fallait qu'il sortît²²⁷.

Ma cosa succedrebbe se si scoprisse che l'universo non è infinito? Se la scienza stessa mettesse in dubbio l'infinita possibilità di rigenerazione della materia? Gli studi sul calore e sulle leggi della termodinamica – che attraverso le teorie di Carnot e quelle di Lord Kelvin, giungeranno, con le ricerche di Clausius, al concetto di entropia e al suo corollario della «morte termica dell'universo»²²⁸ – portavano l'attacco nichilista proprio nel settore fino a quel momento considerato “sicuro” dal positivismo dell'epoca: l'universo infinito. Renan, durante gli appunti per la stesura del suo *Esame di coscienza filosofico*, prenderà atto di questa nuova situazione scientifica:

Diminution univers [-] (molécule) panthéisme interdit²²⁹.

L'universo rimpicciolisce e si raffredda. Non è più possibile, dunque, far ricorso al cosmo infinito per salvare il divenire, poiché il cosmo stesso è minacciato di sparizione. Di fronte allo scacco dell'ipotesi panteista, che le nuove teorie scientifiche sembravano fatalmente invalidare, si riaffaccia di nuovo quel dualismo materia/spirito che nei *Cahiers de Jeunesse* attendeva la sua soluzione da un'idea futura. Il *Cosmos* sostenuto dal *nisus* vitale avrebbe potuto essere questa idea, ma la teoria non pare più scientificamente sostenibile. Da un punto di vista esclusivamente scientifico, rimarrebbe allora in piedi soltanto un materialismo

²²⁶ OC, I, 647.

²²⁷ OC, I, p. 593.

²²⁸ Sulla forte connotazione teleologica delle teorie di Rudolf Clausius e sulle ricadute filosofiche del dibattito sull'entropia, si veda P. D'IORIO, voce «entropie» del *Dictionnaire d'histoire et philosophie des science*, Paris, PUF, 2006, p. 420-422.

²²⁹ NAF 14200, f. 154.

puramente meccanicista che ha come fine il nulla. Per continuare a sostenere il divenire del tutto verso un progresso infinito, non resta altro sistema che far rientrare in gioco la vecchia metafisica, un principio divino che salvi il cosmo dalla distruzione e mantenga la direzione orientata della storia. Tale principio divino, d'altra parte, non può violare la "regola aurea" di Malebranche secondo la quale Dio non «interviene per mezzo di volontà particolari».

4.2. Un «teismo possibilista» contro il pessimismo

La soluzione a tutte queste difficoltà, come si è già accennato, Renan la troverà, nell'*Esame di coscienza filosofico*, nell'idea di un dio «possibile» in un futuro indeterminato. La possibilità futura del Dio diventa dunque il nuovo centro della sua teodicea e il *nisus*, rivelato dalle passioni dell'uomo, rimane a garanzia della trascendenza. Un frammento preparatorio del saggio del 1889 esplicita meglio il passaggio dal «panteismo» ad una curiosa forma di «teismo possibilista»:

Ne sommes plus panthéistes, sommes théistes peut-être. Peut-être théos
est²³⁰.

Rispetto ai *Dialoghi filosofici*, dove l'unione di *esse* e *fieri* evocata dalle «probabilità» di Teofrasto aveva come scopo principale – neanche troppo dissimulato – la giustificazione dell'asservimento dell'individuo ad un piano superiore (l'ideale, il «principio dell'evoluzione deifica»), il «dio possibile» dell'*Examen* è indubbiamente più etereo e rappresenta ciò che rimane di un processo di rarefazione del determinismo spiritualista della filosofia della storia di Renan. Questo alleggerimento relativistico della teleologia renaniana, che Bourget leggeva come sintomo di decadenza, è di nuovo una risposta ad un attacco della scienza materialista alla trascendenza; ma questa volta l'attacco è portato molto in profondità e non c'è più spazio per un'elevazione del punto di vista: se il cosmo stesso viene minacciato, allora si può solo postulare un infinito che vada al di là dei dati sensibili in possesso della scienza positiva.

La possibilità di Dio, proiettata in un futuro tanto lontano da non potersi nemmeno immaginare, mantiene aperto uno spazio per la teodicea, anche se il prezzo da pagare è il ritorno all'eterna scissione tra un ateismo rigoroso della materia e una fede dettata da ciò che non è direttamente riducibile alla scienza: le passioni dell'uomo, il suo spirito²³¹. La conciliazione tra l'ateismo e il teismo auspicata da Renan fin dalla sua giovinezza quando nei

²³⁰ NAF 14202, f. 80.

²³¹ «Le devoir, le dévouement, le sacrifice, toutes choses dont l'histoire est pleine, sont inexplicables sans Dieu. [...] Ce n'est pas la raison, c'est le sentiment qui détermine Dieu», *La Métaphysique et son avenir*, OC, I, 709-710.

suoi *Cahiers* scriveva aforismi pieni di fiducia nell'evoluzione della filosofia²³², non è avvenuta. E se la dilazione all'infinito futuro dell'esistenza di Dio è un escamotage che in qualche modo, all'interno del discorso filosofico dell'*Esame di coscienza*, "funziona", le note manoscritte e i frammenti preparatori aprono a dubbi più radicali sulla possibilità di mantenere una teodicea.

In fondo, l'idea di un «teismo possibilista» deve necessariamente contemplare il suo contrario, la possibilità di un ateismo di segno opposto. L'interpretazione forzata di Malebranche – che Renan riproporrà spesso nei suoi saggi filosofici –, spinta ai suoi estremi, porta necessariamente all'ipotesi della non-esistenza di un essere supremo e, conseguentemente, della mancanza di una direzione della storia, di un fine ultimo dell'umanità. La negazione di Dio viene posta allora in modo molto più drastico rispetto alla stesura finale del saggio:

Rattacher au commencement, article[s] philosophique[s]. Préf[ace]. Dieu surtout n'existe. Si existe, n'agit pas, ou n'agit qu'à des intervalles qui pour nous sont immense[s] et équivalent à jamais²³³.

Il divino sembra compiere una ritirata strategica di fronte all'avanzata della scienza che conquista continuamente i suoi territori:

Dieu = causes inconnues (maladies, par ex.). Science limite l'inconnu, ergo limite Dieu²³⁴.

La possibilità di una trascendenza divina, in senso classico, ha sempre meno spazio e nel processo attraverso il quale viene messa in discussione anche la direzione teleologica della storia, si esplicita la difficoltà di far rientrare in gioco un principio metafisico – Malebranche *docet* – a garanzia del divenire. Ben lungi dal sorreggere una teleologia, Dio stesso allora potrebbe essere soltanto un altro nome del caso:

Ce qu'on attribue à Dieu = hasard²³⁵.

Nei frammenti postumi di Renan, il nichilismo si riaffaccia costantemente come una tentazione, una curiosità di scrutare quella parte negativa della «possibilità di Dio», di esplorare senza pregiudizi quel territorio sconosciuto dall'esperienza scientifica, essendo

²³² «Viendra un temps où on dira comme ceci: athées, théistes à la façon ancienne, également [à] tort. L'athée par réaction contre le théiste de travers; théiste de travers par réaction contre l'athée; tous deux faux et vrai. Et nous, nous avons raison», *OC*, IX, 121.

²³³ NAF 14196, f. 62.

²³⁴ NAF 14200, f. 162.

²³⁵ NAF 14200, f. 177.

perfettamente cosciente del rischio che si corre nello sporgersi sulla soglia estrema dell'infinito:

Bilan. Dernier mot: l'homme sur le seuil de l'infini.

- Que voyez-vous?

- Rien. Un trou noir²³⁶.

L'eternità e il vuoto (il «buco nero»), nell'ultima parola pronunciata dall'uomo vengono a coincidere; la morte può così essere una caduta nell'infinito oppure nel nulla²³⁷.

In questi frammenti, il fattore biografico gioca un ruolo abbastanza importante: l'avvicinarsi della vecchiaia porta con sé la paura della morte, il cui significato ultimo, venendo meno la credenza in una vita ultraterrena, è l'annichilimento totale dell'individuo:

Explication. Véhémente horreur du néant me prit. Je vis ma mémoire si aimée près de périr. Je voulus [la] fixer, puérité²³⁸.

L'ultimo frammento citato suona come un contraltare grave e isolato alla leggerezza degli altri appunti simili che – come si è visto percorrendo la storia della stesura dell'*Esame di coscienza filosofico* – richiamavano in un tono quasi allegro, la visita in sogno delle antiche idee alla mente del filosofo. Il desiderio di «fissare» queste idee prima che svaniscano del tutto viene qui bollato come «puerile» e la sua origine è individuata con certezza in un «violento terrore» di una morte imminente della memoria, di una caduta, dunque, nell'infinito o – che è la stessa cosa – nel nulla. L'ex-seminarista che ha perso la fede si trova da solo davanti alla morte: la tesi di un'«immortalità dell'umanità» di herderiana memoria è stata confutata, e l'idea di continuare a vivere in un cosmo destinato con tutta probabilità a raffreddarsi lentamente fino a spegnersi del tutto non è entusiasmante.

Il rapporto morte / infinito è un tema che si trova, espresso in uno stile carico di metafore letterarie, già nell'ultima pagina dell'*Avenir de la science*, dove Renan, immaginando di rivolgersi al Dio della sua giovinezza, scopre che questi è scomparso per sempre, come un'illusione caduta:

Mais non, il n'y a que l'inflexible nature; quand je cherche ton œil de père, je ne trouve que l'orbite vide et sans fond de l'infini, quand je cherche ton front céleste, je vais me heurter contre la voûte d'airain, qui me renvoie

²³⁶ NAF 14196, f. 330. Questa coscienza del rischio, accompagnata dalla volontà di rimanere con i piedi ben saldi al terreno, appare in un altro frammento: «Se jeter dans un trou parce qu'on ne sait pas ce qu'il y a au fond, peu philosophique», NAF 14201, f. 56.

²³⁷ «Mort, chute dans l'infini ou le néant.» (NAF 14196, f. 396).

²³⁸ NAF 14197, f. 474.

froidement mon amour. Adieu donc, ô Dieu de ma jeunesse! Peut-être seras-tu celui de mon lit de mort²³⁹.

L'occhio paterno e affettuoso di Dio è sostituito dall'immagine scientifica e fredda – se non addirittura macabra – di un teschio, dell'orbita vuota dell'infinito: la natura che ha preso il posto di Dio, in seguito alla crisi religiosa, era e rimane dura e inflessibile, totalmente inadatta a consolare gli uomini sul letto di morte. Il dolore della morte è direttamente proporzionale alla coscienza della vita: esso allora aumenterà con la cultura e la grandezza della persona morente:

Néant insupportable en proportion de développement de conscience. Dieu nous aurait créé pour un affreux supplice, voir la mort venir. Perfection de l'homme comble de l'horreur²⁴⁰.

Maggiore è la consapevolezza del nulla che si prospetta alla fine della sua vita, maggiore sarà l'orrore che l'uomo proverà nell'assistere al proprio annichilimento. In un frammento relativo alla stesura dell'*Esame di coscienza filosofico*, Renan arriverà ad ipotizzare la morte di Dio – inteso come estensione infinita della coscienza, e dunque come infinito dell'uomo – immaginandola attraverso atroci sofferenze:

Philos[ophique].
Si Dieu devait mourir, atroce (la mort d'un dieu, non pour rire comme Jésus, finir absolument). Nous item; plus nous sommes élevés, cultivés, plus mourir affreux²⁴¹.

Il nulla, il non-essere, viene qui pensato come «fine assoluta» senza prospettiva di resurrezione, come morte di quel Dio che era diventato «tutto in tutti»²⁴².

L'orrore del nulla e della morte, tuttavia, testimonia in Renan un pensiero diametralmente opposto al pessimismo e al nichilismo. Nel secondo dei due articoli dedicati ad Amiel, usciti nel 1884, Renan critica le ipotesi di Hartmann sul non-essere del mondo utilizzando gli argomenti classici della teodicea leibniziana (il nostro mondo esiste dunque è il migliore), e dimostrandone la legittimità attraverso l'assurdità dell'ipotesi contraria²⁴³:

²³⁹ *Avenir de la science*, OC, III, 1121.

²⁴⁰ NAF 14201, f. 230.

²⁴¹ NAF 14197, f. 252. Cfr. *Ecclésiaste*, II, 18 (nella traduzione di Renan): «Qui thésaurise la sagesse / Thésaurise aussi la tristesse / Et trop de science entasser / C'est mauvaise humeur amasser.» (OC, VII, 568).

²⁴² *Dialogues philosophiques*, OC, I, 621.

²⁴³ Questa dimostrazione era già stata utilizzata da Renan nei *Dialoghi filosofici*: «La preuve qu'un tel reliquat des profits et pertes existe, c'est que le monde a une marche. S'il n'y avait pas un surplus de bien, le monde ne marcherait pas, il s'équilibrerait ou s'userait en un mouvement sans direction,

Un monde où le mal l'emporterait sur le bien serait un monde qui n'existerait pas ou qui disparaîtrait. Il y a très peu d'êtres, en effet, qui, mis en présence de la destruction, n'en aient horreur. Ils préfèrent l'existence, avec ses misères, au néant²⁴⁴.

L'esistenza, benché dolorosa, è dunque quasi sempre preferibile al nulla. Nella prefazione alle *Feuilles détachées*, nel 1892, Renan arriverà a sostenere di preferire al nulla addirittura l'inferno, attribuendosi, con la consueta ironia che contraddistingue i suoi ultimi articoli, la capacità di tirarsene fuori grazie a delle suppliche dirette a Dio condite con sottili ragionamenti filosofici²⁴⁵. Questo pensiero era stato abbozzato in una nota preparatoria:

Mon idée: mieux vaut l'enfer que néant, mitigation, je rendrais supportable²⁴⁶.

Già nei *Dialoghi filosofici* Renan aveva attaccato il pessimismo di Schopenhauer e la sua attitudine di ribellione contro gli inganni della natura, manifestando un sostanziale ottimismo che gli varrà un piccolo e limitato encomio postumo, in chiave anti-schopenhaueriana, proveniente dalle alte gerarchie ecclesiastiche francesi:

[...] l'optimisme de M. Renan ne déroge pas à son naturalisme athée. Toutefois, par ce temps d'idées noires importées d'Allemagne, un penseur

comme celui d'une locomotive patinant sur ses rails. Or tout le train est emporté; il est difficile de dire vers où, mais il est emporté; il marche vers l'immensité et nous entraîne avec lui.» (OC, I, 585). Lo stesso argomento comparirà anche nell'*Examen de conscience philosophique* («Pourquoi être, s'il n'y avait pas du profit à être? Il est si facile de n'être pas!», OC, II, 1174) e in molti frammenti preparatori del saggio, ad esempio in NAF 14196, f. 379: «Anéantissement du méchant. C'est le vrai; il n'y a que le bien qui survit. Le mal contradiction. Se détruit lui-même. La résultante du monde est bonne». Questo tipo di argomentazione presta facilmente il fianco alle critiche: «L'argument n'est pas très convaincant, surtout quand on tient compte de l'analogie employée par Renan pour l'appuyer: il soutient que l'univers est comme une banque, qui ferait faillite si elle n'était pas solidement fondée, et qui disparaîtrait très vite si elle ne réussissait pas à faire des bénéfiques. La banque est évidemment créée par des hommes et doit profiter aux hommes; elle existe grâce à des volontés particulières agissant en vue d'une fin. Même un Dieu ne justifierait pas l'idée que l'univers est organisé d'une manière analogue, étant donné que la création de l'univers pourrait, après tout, être une fin en elle-même.», K. GORE, *op. cit.*, p. 282.

²⁴⁴ Henri-Frédéric Amiel, OC, II, 1157.

²⁴⁵ «Les raisonnements que je lui ferais pour lui prouver que c'est par sa faute que je suis damné seraient si subtils qu'il aurait de la peine à y répondre. Peut-être m'admettrait-il en son saint paradis, où l'on doit s'ennuyer beaucoup. Parmi les enfants de Dieu, il laisse bien, de temps en temps, entrer le Satan, le critique, pour dérider un peu l'assemblée» OC, II, 948. L'idea del «diavolo logico» ricorda il demonio che, nel canto XXVII dell'*Inferno* dantesco (vv. 112-123), viene a prendersi l'anima di Guido da Montefeltro.

²⁴⁶ NAF 14200, f. 84. Cfr. *Feuilles détachées, Préface*, OC, II, 948.

qui dit son fait à Schopenhauer, mérite, par ce côté seulement, quelque sympathie²⁴⁷.

Il fine ultimo che la natura maschera attraverso le sue astuzie non può che essere vero e dunque, in ultima istanza, buono; non c'è nessun motivo, allora, per non sottomettersi ai suoi inganni²⁴⁸. Ma il movimento che ricomprende il pessimismo all'interno di una teleologia più elevata è, nei *Dialoghi*, una parte del movimento dialettico generale che – come si è già notato – riassume l'individuo e l'umanità nel *Cosmos* panteistico mosso dal *nisus*, dall'eterno *fieri*.

Nella “crisi” degli ultimi anni, quando le opzioni del teismo e dell'ateismo si ripresenteranno una di fronte all'altra, irrisolte e con quasi uguale legittimità, pessimismo e nichilismo saranno destinati a riaffiorare, seppur sottotraccia, costituendo lo sfondo emotivo che accompagnerà l'ipotesi di un universo retto dal caso e senza ombra alcuna di teleologia.

L'indecisione tra l'ipotesi di un finalismo della natura e quella di un universo contingente aumenterà in maniera decisa negli ultimi anni, portando con sé un'incertezza sull'individuazione di nichilismo e pessimismo. Nella bozza del discorso pronunciato ai funerali di Ernest Havet il 24 dicembre 1889 il pessimismo viene descritto come una malattia della volontà di vivere dalla quale le razze «celtiche e germaniche» sembrano essere immuni:

²⁴⁷ M. LE SAGE D'HAUTEROCHE D'HULST, *M. Renan*, extrait du *Correspondant*, Paris, Poussielgue, 1892, p. 22. La teleologia forte che sostiene questo ottimismo renaniano dei *Dialoghi* veniva invece fortemente criticata da Nietzsche, che la leggeva come «l'extrême volonté de survivre à l'ombre de Dieu après la mort de Dieu» e per questo motivo considerava Renan come suo «antipode», come ben rileva Giuliano Campioni nel suo studio sulle letture francesi di Nietzsche (p. 84). La teleologia, che nei *Dialoghi filosofici* (ma anche oltre) ha il compito di “esorcizzare il vuoto”, è uno dei principali motivi della grande distanza tra i due filosofi: «Au mot d'ordre renanien “organiser Dieu”, qui resserre les mailles du devenir en une totalité munie d'une direction certaine et garantie, Nietzsche oppose – en faisant directement allusion à Renan – la nécessité de se débarrasser de la totalité», G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris, PUF, 2001, p. 100-101. Al confronto di Nietzsche con il pensiero di Renan è dedicato tutto il capitolo 2: *Le «déva» des Dialogues philosophiques et le surhomme de Nietzsche. Renan comme «antipode»* (p. 51-107).

²⁴⁸ OC, I, 578-579. Laudyce Rézat legge giustamente la critica a Schopenhauer presente nei *Dialoghi filosofici* (derivata da una lettura parziale e falsata del filosofo tedesco) come un'integrazione del pessimismo all'interno della sua filosofia della storia, un riassorbimento nel quadro del finalismo, piuttosto che una negazione tout-court: «Renan déjoue les données du pessimisme en les intégrant à sa conception d'ensemble, elle-même teintée d'hégélianisme, en tout cas irréductible affirmatrice du *fieri*. C'est illégitimement que Renan prétend fondre ensemble la douleur selon Schopenhauer et le *nisus* des philosophes de l'évolution», L. RETAT, *Les «Dialogues philosophiques» de Renan ou le truquage de l'optimisme*, «Romantisme», n. 61, 3^e trimestre, 1988, p. 41. Un accenno critico ai pessimisti tedeschi (riferito a Schopenhauer?) si può trovare in una nota degli ultimi anni: «Tout pessimiste est un poseur. Allemands n'écrivent pas bien tous les jours» (NAF 14202, f. 223). L'appunto rimanda direttamente all'*Ecclesiaste*, che Renan tradusse e pubblicò nel 1882: «L'auteur nous apparaît comme un Schopenhauer résigné, bien supérieur à celui qu'un mauvais coup du sort a fait vivre dans les tables d'hôte allemandes. Cohélet, comme nous, fait de la tristesse avec de la joie et de la joie avec de la tristesse; il ne conclut pas, il se débat entre ses contradictoires; il aime la vie, tout en voyant la vanité. Surtout il ne pose jamais. Il ne se complait pas dans l'effet qu'il produit; il ne se regarde pas maudissant l'existence». (*Étude sur l'Écclésiaste*, OC, VII, 564).

<Frais pour la vie quand tant d'autres fatigués. Pas de pessimistes ici, nous n'avons rien épuisé (fréquente communion). Nos vertes fontaines²⁴⁹>

Un anno e mezzo più tardi, Renan pronuncerà un discorso nel quale il pessimismo sembra essere, al contrario, proprio una malattia tipica del Nord, a cui egli contrappone la gaiezza mediterranea che afferma la volontà di vivere e costituisce un contrappeso all'eccesso di critica che porta il pensiero a torturarsi nella ricerca delle verità ultime:

Par votre gaieté, par votre entrain, par votre sentiment juste et vrai de la vie, vous corrigez excellemment nos maladies du Nord, ce pessimisme, cette âpreté à se torturer, cette subtilité qui porte des gens jeunes encore à se demander si l'amour est doux, si la science est vraie, si les roses sont belles!²⁵⁰

Nel secondo articolo su Amiel, Renan, facendo di necessità virtù, rivendica programmaticamente l'oscillazione tra ottimismo e scetticismo:

In utrumque paratus! Être prêt à tout, voilà peut-être la sagesse. S'abandonner, suivant les heures, à la confiance, au scepticisme, à l'optimisme, à l'ironie, voilà le moyen d'être sûr qu'au moins par moments on a été dans le vrai²⁵¹.

L'irriducibilità delle due opzioni filosofiche viene esposta in tutta la sua crudezza: chi sa se le voci interiori che spingono l'uomo al bene e alla morale (quei segnali terreni dell'esistenza di una teleologia che Renan chiamerà, nell'*Esame di coscienza filosofico*, le «grandi follie dell'uomo») non siano, alla fine, il frutto di «oneste illusioni»? Questa ipotesi, alla quale Renan assegnerà quasi le stesse probabilità che a quella teistica, può allora portare a concepire il mondo come «une amusante féerie dont aucun dieu ne se soucie»²⁵².

L'equidistanza tra essere e nulla rimanda a un frammento preparatorio dei *Dialoghi filosofici* nel quale Renan, ragionando sulle problematiche schopenhaueriane, evocava il

²⁴⁹ NAF 14201 f. 328. Cfr. *OC*, II, 1129.

²⁵⁰ *Discours prononcé à la fête des Félibres à Sceaux, le 21 juin 1891*, *OC*, II, 1017. Il passaggio ripropone l'analisi che Renan aveva sviluppato nei suoi articoli dedicati ad Amiel: «Le pessimisme et le nihilisme ont pour cause l'ennui d'une vie qui, par suite d'une organisation sociale défectueuse, ne vaut pas la peine d'être vécue. La vie ne vaut que par ses fruits; si l'on désire que l'homme y tienne, il faut la rendre savoureuse et délectable à mener», *OC*, II, 1153.

²⁵¹ *OC*, II, 1159. Prospero, ne *L'eau de Jouvence*, esprimeva già una posizione simile: «Il y a, sur l'ensemble des choses, des vingtaines d'hypothèses possibles. La philosophie consolante n'est qu'une hypothèse entre beaucoup d'autres; mais, après tout, c'est une hypothèse, et, dans le cas où elle impliquerait quelque chose de vrai, il ne faut pas que nous soyons pris au dépourvu. On doit avoir réponse à tout.», *OC*, III, 482.

²⁵² *Ibid.*

Nirvana come luogo dell'annullamento delle opposizioni, dove l'essere e il nulla si equivalgono:

Maintenant l'être ne peut pas se suicider. État où une conscience pourrait détruire l'univers. État où l'univers pourra se suicider, oscillera entre l'être et le néant. État où être et néant identiques. Nirvana²⁵³.

4.3. Sull'orlo del baratro: l'ironia tra scetticismo e fede

Negli ultimi anni, davanti all'impossibilità di una sintesi definitiva di materialismo e spiritualismo, il "dilettantismo" sarà allora rivendicato da Renan come una scelta edonistica capace di soddisfare la curiosità intellettuale del *savant* che si confronta con la pluralità irriducibile del mondo:

Je veux liberté de me placer successivement aux différents points de vue opposés, m'y délecter, en voir la raison, la douceur, la vérité, [puis ?], passer à un autre²⁵⁴.

La filosofia di *Cohélet*, questo «petit écrit de Voltaire égaré parmi les in-folio d'une bibliothèque de théologie», è senza dubbio inconsequente e poco rigorosa, eppure

Cette façon de philosopher est la vraie. On ne fera jamais taire les objections du matérialisme. Il n'y a pas d'exemple qu'une pensée, un sentiment, se soient produits sans cerveau ou avec un cerveau en décomposition. D'un autre côté, l'homme n'arrivera point à se persuader que sa destinée soit semblable à celle de l'animal. Même quand cela sera démontré, on ne le croira pas²⁵⁵.

La possibilità di scegliere di volta in volta le differenti posizioni intellettuali, i differenti punti di vista filosofici, è dunque il risultato definitivo dell'accettazione di uno scacco della filosofia. Le antinomie kantiane, vere e proprie colonne d'Ercole, «barriere invalicabili»²⁵⁶ e

²⁵³ NAF 14194, f. 358, citato in L. RETAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 316. Nella pagina successiva, Réat si domanda con ragione se «cette conception de Dieu, qui, achevant par le néant la perfection de l'être, paraît à Renan déboucher sur le Nirvana, ne figure-t-elle pas, en réalité, la projection dernière (et finalement occultée) d'un irréductible anthropomorphisme?».

²⁵⁴ NAF 14200, f. 171. «Al pessimismo e nichilismo di Amiel, di Hartmann, di molti contemporanei, Renan contrappone quindi una maschera di affermazione e di sorriso, di liberazione gaudente allo spettacolo dell'universo. È un'altra mimesi del Dio rispetto a quella che può leggersi nel sacrificio dei *Dialoghi* dove l'immolarsi ha in sé l'ebbrezza di sapere che, in questo modo, si raggiunge l'unità col potente essere.», G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, cit., p. 49.

²⁵⁵ OC, VII, 563.

²⁵⁶ *Les sciences de la nature et les science historiques*, OC, I, 642.

«baratri dello spirito umano»²⁵⁷, devono essere messe tra parentesi in quanto irresolubili. Per effetto di questa interdizione, il compito di conciliare le difficoltà poste dalla creazione *ex nihilo* rimane affidato alla categoria dell'infinito, nel cui orizzonte Renan proietta la possibilità del miracolo:

Mes 2 vues (développement et infinis). Se concilie avec antinomie, le monde a commencé, l'expérience a commencé. Kant prouve que monde est expérience entre 2 miracles.

Argument, ce monde paraît avoir commencé²⁵⁸.

Negli appunti dedicati al «bilancio filosofico» si fa strada sempre più spesso l'idea che i problemi fondamentali della metafisica siano indecifrabili ed oscuri all'intelletto umano e che dunque è inutile se non addirittura rischioso tentare di approfondirli:

Bilan.

Résumé de Bilan.

Dieu n'est pas impossible, au sens vulgaire, pas univoque. Problème absolument insoluble, n'en jamais parler. Quand on entre en doute méthodique subjectif on n'en sort plus. Descartes, moins naïf, ne serait jamais sorti²⁵⁹.

L'esistenza di Dio viene così relegata nell'intimità del sentimento inesprimibile di ogni uomo e su tali basi è chiaramente impossibile costituire una seria filosofia, una chiara visione del mondo: Descartes stesso viene tacciato di «ingenuità» per non aver seguito fino in fondo il suo dubbio metodico. Scavare troppo a fondo in questo campo potrebbe riservare cattive sorprese; in una nota, Renan esclama, in un misto di stupore e soddisfazione:

Athée. Moi [mais?] je suis peut-être athée!²⁶⁰

L'impossibilità di uscire dai circoli viziosi provocati dalle domande metafisiche rende necessaria la sospensione di tali quesiti; dopo essersene occupati una volta, non bisogna pensarci nemmeno più:

²⁵⁷ *Dialogues, OC, I, 631.*

²⁵⁸ NAF 14201 f. 280. Stesso tema nel frammento precedente (f. 279): «Ce petit univers a eu son commencement». In un'altra nota, invece, che affronta i problemi posti dalla causalità *ab aeterno*, l'idea di un inizio dell'universo viene messa da parte: «Je pense, donc je suis. Donc quelque chose a existé de toute éternité. Car si quelque chose commence d'exister, ce serait effet sans cause», NAF 14197, f. 341.

²⁵⁹ NAF 14196, f. 328. E in un altro frammento: «Adorable naïveté de Descartes. Sa règle pratique.», NAF 14196, f. 372.

²⁶⁰ NAF 14200, f. 179.

Légitimation de l'esprit humain par lui-même cercle vicieux. J'y pensais toujours et c'est pour cela que je n'y pense plus. Problème dont il est bon de s'être occupé pour n'y plus penser ensuite²⁶¹.

Malgrado la scelta di sospendere il giudizio sui fondamenti della metafisica, l'oscillazione tra scetticismo e fede resta comunque un'opzione di ripiego di fronte alla "bancarotta" dell'idealismo. L'oscillare continuamente provoca a lungo andare una sorta di usura intellettuale: «Sceptic[isme] subjectif. Oh! s'il n'y avait que cela!», esclama Renan in un nota²⁶².

Questo sentimento di stanchezza, che si avverte in molti frammenti dell'ultimo periodo, nei quali il disincanto vira verso toni più cupi, affiora decisamente nella prefazione delle *Feuilles détachées*:

De plus en plus, je crois que nous savons très peu de chose de ce que nous voudrions le plus savoir. En philosophie, il faut avoir confiance en la bonté infinie et se garder des vains empressements. On ne gagne rien à importuner la vérité, à la solliciter tous les jours. La vérité est sourde et froide; nos ardeurs ne la touchent pas. *Die neue Philosophie... Die neuere Philosophie... Die neueste Philosophie...* Mon Dieu! que ces surenchères sont naïves! Pourquoi se disputer ainsi la priorité de l'erreur? Sachons attendre; il n'y a peut-être rien au bout; ou bien, qui sait si la vérité n'est pas triste? Ne soyons pas si pressés de la connaître²⁶³.

Il disinteresse sembra essere qui l'altra faccia del diletterantismo, quasi un prezzo da pagare nell'eventualità che l'ipotesi del mondo «divertente spettacolo senza Dio» fosse quella giusta. Il mondo è possibile anche senza Dio²⁶⁴; ma allora il sorriso del *savant désabusé* che assiste allo spettacolo dell'universo non può che essere amaro e lasciar intravedere dietro di sé la consapevolezza che un mondo tale non valga poi granché:

<Vie de l'humanité (sans Dieu et immortalité) peu de chose, affaire de fourni, une fourmière qui sombre²⁶⁵.>

Benché il primato di una vita spirituale contrapposta all'esistenza egoistica, materiale, interessata solo al godimento e alla soddisfazione terrena, sia una cifra costante del pensiero

²⁶¹ NAF 14200, f. 210.

²⁶² NAF 14202, f. 38. La nota ritorna molto simile in un frammento preparatorio delle *Feuilles détachées*: «Doute subjectif. Oh! si je n'avais pas d'autre doute que celui-là!», NAF 14196, f. 368.

²⁶³ OC, II, 941. In un appunto preparatorio di questo passaggio l'affondo critico contro la nuova filosofia tedesca è ancora più graffiante: «<Petits docteurs allemands se disputant la priorité de l'erreur.>» NAF 14202, f. 78.

²⁶⁴ «Sans Dieu le monde est possible», NAF 14196, f. 345.

²⁶⁵ NAF 14197 f. 63.

di Renan e risalga ai tempi dell'*Avenir de la science*²⁶⁶, nel frammento preparatorio dell'*Esame di coscienza filosofico* appena citato si percepisce chiaramente che la messa in scena di questa opposizione ha perso l'entusiasmo degli anni giovanili, determinato dalla certezza che una delle due scelte fosse necessariamente vera. La bontà scettica del «pessimista di talento» Cohélet, che ama la vita e che mai – neanche per un istante – ha pensato al suicidio, può dispiegarsi in tutta la sua voluttà solo finché è controbilanciata da una fede incrollabile in Dio²⁶⁷. La «vanità delle vanità», senza il suo sostegno metafisico, si apre allora sul baratro del nulla:

La vie est vaine; le monde est creux; le monde est vain; le ciel est vide²⁶⁸.

La vita dell'umanità senza Dio è un formicaio che sprofonda nell'insensatezza e nell'inutilità di qualsiasi gesto: dunque Dio è necessario²⁶⁹. Ma dal momento in cui l'idea di un mondo contingente ha le stesse probabilità dell'esistenza di un fine ultimo dell'universo – sebbene trasferito in una prospettiva infinita – allora la realtà può essere proprio il mondo insensato. In tal caso, il saggio che contempla l'universo può rivendicare a buon diritto il proprio pessimismo e dichiarare francamente il proprio disinteresse:

Choses humaines n'ont pas beaucoup d'intérêt²⁷⁰.

Ce monde auquel je ne suis tant intéressé²⁷¹.

Con la stessa attitudine disincantata, il dilettante e gaio edonista che si era adattato alla Parigi di fine secolo sovraccarica di stimoli differenti²⁷², lascerà il posto ad un ritorno della “pesantezza” dell'animo bretone, in un rammarico che si ricongiunge idealmente con la carriera interrotta del giovane seminarista:

²⁶⁶ Nell'opera del 1848 questa scelta di vita veniva descritta, con toni accesi ed appassionati, come «idéale, céleste, divine, désintéressée, ayant pour objet les formes pures de la vérité, de la beauté, de la bonté morale, c'est-à-dire [...] Dieu lui-même, touché, perçu, senti sous ses milles formes par l'intelligence de tout ce qui est vrai, et l'amour de tout ce qui est beau», *OC*, III, 733.

²⁶⁷ «L'auteur est loin d'être un des insensés qui disent: “Dieu n'est pas.” On peut le trouver sceptique, matérialiste, fataliste, pessimiste surtout; ce que sûrement il n'est pas, c'est athée. Nier Dieu, pour lui, ce serait nier le monde, ce serait la folie même.» (*Étude sur l'Ecclésiaste*, *OC*, VII, 538).

²⁶⁸ NAF 14202, f. 64.

²⁶⁹ In un frammento preparatorio dell'*Examen de conscience philosophique*, lo scopo ultimo è la Scienza: «Science but. Si pas, à quoi bon? Rien ne vaut plus la peine. Pas plus d'intérêt que lutte de bête, fourmilière, bataille de lion et tigre», NAF 14196, f. 380.

²⁷⁰ NAF 14197, f. 301.

²⁷¹ NAF 14197, f. 346.

²⁷² «Alla fine il piccolo Dio, delicato e gaudente nichilista, si adegua alla misura di Parigi», G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, cit., p. 47.

Combien le monde m'a toujours été indifférent. J'aurais pu mener vie d'un reclus dans Paris²⁷³.

Durante queste “scorribande” che il filosofo si concede in un mondo retto dal caso e senza senso, la capitale della Francia riacquista, in chiave decadente, lo statuto di epicentro di tutte le rivoluzioni sanguinose, di origine del male:

Paris, Paris détestable, heureux qui te rendra le mal que tu as fait²⁷⁴.

L'atmosfera cupa dei *Dialoghi filosofici* e della *Réforme* – carica del pessimismo generato dalla lettura del disastro del 1870 come sconfitta dei valori francesi contro la barbarie esterna (la Prussia) e quella interna (la *Comune*) – sembra riaffacciarsi in alcune note che sottolineano il lato negativo della Rivoluzione francese, facendo ricadere su Parigi la responsabilità “ideale” dei peggiori orrori:

Se faire une force du mal. Terreur. Tribunal révolutionnaire. Paris seule capable de fournir une telle horreur. Tableau²⁷⁵.

²⁷³ NAF 14197, f. 154.

²⁷⁴ NAF 14197, f. 191. L'appunto è stato preso da Renan su una busta che portava l'intestazione: «Suppl[ément] à Souvenirs», che è uno dei titoli di lavorazione delle *Feuilles détachées*. E ancora, più direttamente: «Je déteste Paris», NAF 14200, f. 182.

²⁷⁵ NAF 14202 f. 31. In un altro frammento dello stesso periodo, un giudizio su Robespierre: «un mauvais roi qui s'appelait Robespierre», NAF 14201, f. 96. I giudizi di Renan sulla Rivoluzione francese sono stati sempre molto contrastanti: nei suoi scritti, la condanna dell'utopia egualitaria e degli eccessi giacobini si accompagna spesso con il riconoscimento della necessità storica della Rivoluzione come fase necessaria di avanzamento nella ragione e nel progresso dell'umanità: «En fait l'approche de Renan est double, selon qu'il entre dans l'espace des images fondatrices, dans la fonction quasi sacrale ou légendaire de la Révolution, et selon qu'il essaie de la penser comme substrat civilisateur, dans l'ordre de ce qu'il nomme le vrai objectif: le pôle de la critique, le pôle de la fascination», L. RÉTAT, *Ernest Renan et la Révolution*, «Études Renaniennes», n. 74, 4^e trimestre 1988, p. 4. Questo doppio livello della lettura renaniana della Rivoluzione francese appare molto chiaramente nella *Réponse au discours de réception à l'Académie Française de M. Jules Claretie* (1889): «C'est la gloire d'une nation d'avoir dans son histoire de ces apparitions prodigieuses, qui n'arrivent qu'une fois: Jeanne d'Arc, Louis XIV, la Révolution, Napoléon; mais c'est là aussi un danger. L'essence de ces apparitions est d'être uniques. Elles sont belles à condition de n'être pas renouvelées. La Révolution doit rester un accès de maladie sacrée, comme disaient les anciens. La fièvre peut être féconde, quand elle est l'indice d'un travail intérieur; mais il ne faut pas qu'elle dure ou se répète; en ce cas, c'est la mort. La Révolution est condamnée, s'il est prouvé qu'au bout de cent ans elle en est encore à recommencer» (*OC*, II, 1083-1084). In Renan, dunque, la rivendicazione di alcuni aspetti positivi della Rivoluzione francese può coesistere senza contraddizione accanto al suo ideale elitario ed aristocratico, dal momento che l'evento viene ridotto ad anello necessario della catena del progresso dell'umanità, stadio non più ripetibile di un processo storico. In un'altra nota degli ultimi anni viene evocata la dialettica necessaria di tutte le rivoluzioni: creazione/distruzione «Révolution, acte créateur. Création = destruction», NAF 14202, f. 47. Persino Sternhell, che nel suo ultimo lavoro colloca Renan (a buon diritto, tutto sommato) tra gli anti-illuministi, analizzando le sue posizioni sulla rivoluzione francese è costretto ad ammettere un persistente «dualismo» all'interno del suo pensiero, «dualismo» che però non viene approfondito e rimane piuttosto problematico (ZEEV

La Parigi crogiolo delle contraddizioni della società moderna, ricettacolo di tutti gli eccessi, città socialista ma che allo stesso tempo vive nel lusso, che passa i suoi giorni a sbeffeggiare tutte le fedi e le virtù ed è invece intrattabile, fanatica e stupida quando si tratta della sua chimera di repubblica, già fustigata da Renan nella *Réforme*²⁷⁶, riappare nei suoi ultimi appunti nelle vesti di una nuova Gomorra:

Paris, démolition réclamée par tous les éléments sérieux du monde²⁷⁷.

Di fronte a questi frammenti fortemente impregnati di pessimismo, viene quasi il sospetto che Renan abbia abbandonato definitivamente l'idea di ricomprendere le contraddizioni tra materia e spirito, tra essere e divenire, nel piano superiore del *Cosmos*, dell'essere panteistico. Negli scritti editi dell'ultimo periodo, tuttavia, l'ipotesi del «formicaio» viene continuamente bilanciata dalla necessità di una teleologia che giustifichi comunque il mondo, come appare con chiarezza in questo passaggio della prefazione dell'*Avenir de la science* del 1890:

Il se peut que tout le développement humain n'ait pas plus de conséquence que la mousse ou le lichen dont s'entoure toute surface humectée. Pour nous, cependant, l'histoire de l'homme garde sa primauté, puisque l'humanité seule, autant que nous savons, crée la conscience de l'univers²⁷⁸.

Nonostante Renan faccia apparire per un istante l'eventualità che l'intera storia del progresso umano possa avere la stessa importanza, da un punto di vista ipercosmico, del muschio e dei licheni (per effetto del superamento dell'umanità stessa nel *Cosmos*), egli riafferma in conclusione – quasi hegelianamente – il primato “spirituale” dell'umanità che produce la coscienza. Il *nisus* necessario, che porta in sé il principio metafisico e oscuro del divenire, gli permette in questo modo di scartare l'ipotesi iniziale di un relativismo assoluto e negativo.

Nell'*Esame di coscienza filosofico*, il mondo percettibile è *causa sui*, retto da un *fieri* autonomo che si sviluppa senza alcun intervento esterno: se limitiamo lo sguardo a questo mondo, l'ateismo è allora una conseguenza logica²⁷⁹. Seguendo tali premesse, si affaccia

STERNHELL, *Les anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, cit., p. 242, nota 7). Su questi temi si veda anche R. POZZI, *L'ultima meditazione di Ernest Renan sulla Rivoluzione francese*, «Critica Storica», n. 3, 1982, p. 352-372.

²⁷⁶ *La Réforme intellectuelle et morale de la France* (1871), OC, I, 337.

²⁷⁷ NAF 14202, f. 32. Una nota molto simile si può leggere anche in NAF 14197, f. 105: «P. e. destruction de Paris <serait> est réclamé par le bien de l'humanité.». Un altro frammento, scevro di furia biblica, è invece più dubbioso: «Sans Paris, la Fr[ance] serait peut-être une nation sérieuse» (NAF 14198, f. 171).

²⁷⁸ *Avenir de la science, Préface*, OC, III, 723.

²⁷⁹ OC, II, 1164-1166.

anche in questo saggio, per un momento, la possibilità di un relativismo assoluto, della mancanza totale di un fine ultimo dell'umanità:

Le monde est peut-être le jeu d'un être supérieur, l'expérience d'un savant transcendant possédant les derniers secrets de l'être²⁸⁰.

Riappare per un istante lo scienziato onnipotente dei *Dialoghi filosofici*, il *deva* tirannico e terribile, ma sotto una luce completamente diversa: privato dell'alto compito che il forte determinismo della filosofia della storia di Renan gli aveva allora assegnato – la produzione e l'organizzazione di Dio – esso si può liberare nella leggerezza del gioco. Il fato cieco non ha qui connotazioni espressamente negative (le conseguenze che implica sono lasciate sullo sfondo) ma richiama il distacco ironico di alcune note degli ultimi anni²⁸¹. Tuttavia, nel corso del saggio, il recupero della casualità senza senso della materia nella prospettiva panteistica non tarderà ancora una volta ad arrivare:

L'atome est un phénomène qui a commencé, il finira; notre univers est un phénomène qui a commencé, il finira. Ce qui n'a jamais commencé et ne finira jamais, c'est le tout absolu, c'est Dieu²⁸².

La realtà del Dio, del «tutto assoluto», si riassume in definitiva in un atto di fede a una serie di istinti oscuri che rimangono, in conclusione, l'unica prova dell'esistenza del *nisus* che sostiene l'universo renaniano²⁸³. Il vitalismo metafisico di questo oscuro motore interno all'essere permette in questo modo il superamento dell'ipotesi di un mondo casuale²⁸⁴.

Per quanto il recupero del reale in chiave panteistica sarà sostenuto da Renan in tutti i suoi saggi, negli ultimi anni il passaggio al momento sintetico suona sempre più forzato. Le

²⁸⁰ *Ibid.*, 1168.

²⁸¹ Ad esempio, questo frammento quasi rabelaisiano: «Être rejeté dans la marmite, au hasard de la grande fourchette», NAF 14202, f. 58. In un altro frammento, Renan sottolineerà direttamente le sue somiglianze con Rabelais: «Mes ressemblances avec Rabelais. Aimer le monde tel qu'il est, frais pour la jouissance, curiosité, ouvert à tout, regarder tout.», NAF 14200, 391. Edmond de Goncourt, in una nota del suo diario scritta il 3 ottobre 1892, dopo i funerali di Renan, riproporrà il paragone con Rabelais, ma con toni e intenti ben lontani dall'essere lodevoli: «C'est bon, ce deuil public pour le décès de cet ex-séminariste qui avait refabriqué la philosophie de Rabelais à l'usage des *Illustres vérolés* fin-de-siècle. Au fond, Renan n'est que le rhéteur du *Je-m'en-foutisme*.», E. DE GONCOURT, *Journal*, cit., vol. IV, p. 313.

²⁸² *OC*, II, 1167.

²⁸³ «Tout se résume en un acte de foi à des instincts qui nous obsèdent, sans nous convaincre, en l'obéissance à un langage venant de l'infini, langage parfaitement clair en ce qu'il nous commande, obscur en ce qu'il promet. Nous voyons le charme; nous le déjouons; mais il ne sera jamais rompu pour cela.», *OC*, II, 1174.

²⁸⁴ «C'est l'irréductible part du hasard dans l'histoire qu'il tentait de conjurer par le recours à la catégorie mi-métaphysique mi-organiciste du devenir», L. RETAT, *Ernest Renan: sa conception, sa vision, sa philosophie de l'histoire*, in *Mémorial Ernest Renan*, cit., p. 354.

oscillazioni filosofiche – molto più accentuate nei frammenti inediti che negli scritti pubblicati – testimoniano in ogni caso di una ricerca interiore intensa, di un «bilancio» sempre in attività.

La *Prefazione alle Feuilles détachées* del 1892, come si è già notato, è forse lo scritto dove questa stanchezza riesce in misura maggiore a superare la barriera della riflessione intima e ad affiorare sulla pagina stampata. Così, il livello infinito che ha il compito di mantenere la possibilità di Dio, garantendo in questo modo un fine alla storia, viene relegato sul piano della “speranza”:

«Nous ne savons pas», voilà tout ce qu'on peut dire de clair sur ce qui est au delà du fini. Ne nions rien, n'affirmons rien, espérons. Gardons une place, dans les funérailles, pour la musique et l'encens²⁸⁵.

Benché Renan rassicuri il suo lettore che il bisogno di una coscienza eterna non è pura illusione (contrariamente al dubbio che insinuava nel saggio su Amiel), egli non fornisce alcuna prova di questa asserzione. Al posto delle dimostrazioni per assurdo e della teoria delle passioni che sostenevano l'*Esame di coscienza filosofico*, nelle ultime righe pubblicate da Renan restano solo le tracce di una sorta di spiritualità interiore che risuona in un'invocazione a quel «Dio nascosto» che gli uomini adorano contro ogni evidenza:

Ne renonçons pas à Dieu le Père; ne nions pas la possibilité d'un jour final de justice²⁸⁶.

Pur negando il panteismo come non più possibile, Renan fino alla fine proclamerà a gran voce il suo deismo. In una bozza della prefazione delle *Feuilles détachées*, l'affermazione non potrebbe essere più chiara:

Mon déisme. Je ne suis pas athée. Le vieux maronite, c'est beaucoup, mon fils, c'est beaucoup²⁸⁷.

Se dovessimo dare credito a una singolare nota degli ultimi anni della vita di Renan, l'ottimismo espresso fino alla fine in una soluzione unitaria e trascendente avrebbe in realtà lo scopo di nascondere una carenza di fede; nelle sue pubblicazioni, Renan avrebbe così ostentato un panteismo al quale non credeva più:

Ma préoccupation constante

²⁸⁵ *OC*, II, 944.

²⁸⁶ *Ibid.*, 949.

²⁸⁷ NAF 14196, f. 179. Il passo edito è in *OC*, II, 949.

dissimuler mon a-panthéisme²⁸⁸.

Che significato ha questo appunto? Se ne può trarre una lettura più profonda di un'attitudine – più volte rivendicata nei frammenti – ad un «procedere mascherato», diametralmente opposto all'esigenza di *épater le bourgeois*²⁸⁹? Probabilmente no. Ad ogni modo, se anche la scissione tra pubbliche dichiarazioni e fede privata potrebbe rimanere nel campo di un naturale atteggiamento dello scrittore verso i suoi lettori, nelle ultime opere il disincanto è un aspetto netto e costante, al quale si accompagna un'ironia salvifica che a volte sembra essere l'unica via d'uscita di fronte all'irrisolubilità delle domande metafisiche:

Ne reste plus qu'ironie, dérision bienveillante²⁹⁰.

Anche di fronte ai segni della fine del mondo bisognerebbe trovare il coraggio di continuare a ridere²⁹¹.

4.4. Sconfitta della storia, avvenire della scienza

La storia stessa viene coinvolta in questa “crisi” del panteismo, del fondamento della filosofia renaniana. Nella prefazione del 1890 all'*Avenir de la science*, Renan prospetta una sorta di termine alla parabola delle scienze storiche e filologiche:

Les sciences historiques et leurs auxiliaires, les sciences philologiques, ont fait d'immenses conquêtes depuis que je les embrassai avec tant d'amour, il y a quarante ans. Mais on en voit le bout. Dans un siècle, l'humanité saura à peu près ce qu'elle peut savoir sur son passé; et alors il sera temps de s'arrêter; car le propre de ces études est aussitôt qu'elles ont atteint leur perfection relative, de commencer à se démolir²⁹².

Tali affermazioni sono molto distanti dal concetto “allargato” delle scienze filologiche che considerava storia e filologia come le scienze del divenire per eccellenza, le più scientifiche, le più moderne, e le additava ad esempio per tutte le altre. Ricollegandosi idealmente al

²⁸⁸ NAF 14200, f. 226. Un altro appunto coevo è ancora più incisivo: «Mon chef d'œuvre, ma dissimulation.», NAF 14200, f. 246.

²⁸⁹ «[23 mai 1889] Voulu vie comme tout le monde, académies, décorations, j'aime à professer opinions communes en polit[ique], en littér[ature] pour <plaire> adoucir le bourgeois», NAF 14202, f. 9. Un altro frammento rivendicherà di nuovo il *larvatus prode*: «Liberté entière du monde de l'âme et de l'esprit. En vie ordinaire, se conformer aux règles et conventions.», NAF 14200, f. 350.

²⁹⁰ NAF 14202, f. 37.

²⁹¹ «Devant signe de la fin du monde, faudrait rire encore», NAF 14202, f. 246.

²⁹² *Avenir de la science*, Préface, OC, III, 723-724.

rammarico provato per aver abbandonato le «vere scienze del futuro», le scienze della natura – rammarico che già si esprimeva nei *Souvenirs* –, Renan teorizza in queste pagine un culmine delle scienze storiche, raggiunto per esaurimento della materia di indagine.

L'idea che l'umanità, grazie alle scienze storiche, possa conoscere a fondo il proprio passato non è in contraddizione con il concetto di un limite che tali scienze potranno raggiungere ma mai oltrepassare. Già nella lettera a Marcellin Berthelot, Renan riconosceva che, una volta raggiunto il momento della comparsa della vita sulla terra, il compito di «ripercorrere indietro» la storia dell'essere passava nelle mani della biologia, della chimica, della fisica astronomica²⁹³. Nella prefazione dell'*Avenir de la science*, tuttavia, il tono è molto più cupo: le scienze storiche non “passano” soltanto “la mano”, ma iniziano a demolire se stesse. In un frammento che è probabilmente dello stesso periodo, l'accento è posto sui pericoli di un eccesso di scienza:

Choses humaines, philologie, etc., serrer trop, ne reste rien. Ne pas dépasser un certain milieu. Constitution des textes, philologie comparée, philosophie de l'histoire²⁹⁴.

Quest'ultimo passaggio sembra suggerire che la vecchia teoria dei tre stadi (sincretismo, analisi, sintesi), non sia più valida. Se all'inizio c'era il caos sincretico, successivamente si passava nello stadio dell'analisi – la fase della guerra²⁹⁵ – e infine arrivava la scienza filologica a ricomprendere il tutto in una nuova, superiore sintesi, Renan afferma ora che un'applicazione eccessiva del metodo filologico rischia di far ricadere di nuovo la scienza nello «stato di guerra» analitico. Nelle «cose umane», le certezze faticosamente raggiunte vengono continuamente rimesse in causa: questo è il senso ultimo delle rivoluzioni (e da qui deriva dunque, per Renan, la loro pericolosità).

La ricerca della verità deve allora essere in qualche modo fermata per il bene e per la stessa sopravvivenza dell'umanità e lo scienziato deve saper fermarsi a un certo punto, e dare per buono il risultato raggiunto.

Una simile “critica dell'eccesso di critica” era già stata espressa da Renan nei *Dialoghi filosofici* come corollario del crimine “schopenhaueriano”, la rivolta dell'uomo di fronte al machiavellismo della natura²⁹⁶. Se l'eccesso di critica rischia addirittura di uccidere il mondo e fermare il divenire della storia, quale principio rimane a garanzia dell'inarrestabilità del progresso, espressione più alta della razionalità e della coscienza umana?

²⁹³ *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, OC, I, 638-644.

²⁹⁴ NAF 14201, f. 235.

²⁹⁵ «L'analyse c'est la guerre, [...] c'est la révolution, la négation de la loi unique et absolue». *Avenir de la science*, OC, III, 972.

²⁹⁶ «Les planètes mortes sont peut-être celles où la critique a tué les ruses de la nature, et quelquefois je m'imagine que, si tout le monde arrivait à notre philosophie, le monde s'arrêterait», OC, I, 580.

Nel contesto dei *Dialoghi*, dove la dialettica natura/cultura cambia di segno, il primato del momento vitalistico e istintuale della natura umana su quello razionale e riflessivo viene letto da Laudyce Rétat come un ritorno implicito ad un pessimismo di stampo schopenhaueriano, secondo il quale la vita si fonda sull'illusione²⁹⁷. Se il *nisus* evoluzionista non è più in grado di legittimarsi, allora il mondo sprofonda di nuovo nella contingenza. La traiettoria del progresso, del *fieri* eterno, per Renan non è mai stata identificata in una linea retta. Nell'*Avenir de la science*, una delle grandi differenze tra la sua filosofia ed il positivismo comtiano ruotava attorno ad una diversa interpretazione della storia:

M. Comte, au lieu de suivre les lignes infiniment flexueuses de la marche des sociétés humaines, leurs embranchements, leurs caprices apparents, au lieu de calculer la résultante définitive de cette immense oscillation, aspire du premier coup à une simplicité que les lois de l'humanité présentent bien moins encore que les lois du monde physique. M. Comte fait exactement comme les naturalistes hypothétiques qui réduisent de force à la ligne droite les nombreux embranchements du règne animal²⁹⁸.

La storia delle società umane è considerata come una «immensa oscillazione» che si svolge sotto il segno della complessità. L'idea che il progresso non abbia un movimento continuo e lineare, ma proceda per evoluzioni e retrocessioni successive, alla stregua del moto retrogrado dei pianeti, si trovava già negli appunti con i quali il giovane Renan commentava nel 1845 i suoi studi di «letteratura tedesca» ed era derivata principalmente dalla lettura di Herder, ma anche da Goethe attraverso Madame de Staël:

[...] *on ne se représente pas la ligne de ce progrès comme droite ou uniforme, mais bien comme s'égarant dans toutes les directions, et présentant toutes les courbures et les angles possibles. Ni l'Asymptote, ni l'Ellipse, ni la Cycloïde ne peuvent nous représenter le cours de la nature.* Goethe pense que c'est une spirale. J'avais eu la même pensée exactement, et je l'avais raisonnée²⁹⁹.

²⁹⁷ «Poser l'authenticité de la réflexion critique et affirmer en même temps qu'elle tuerait la vie [...] c'est de reconnaître que la vie procède de l'illusion, n'a de fondement qu'illusoire. Ainsi Renan, qui s'est évertué à optimiser le vouloir-vivre en *nisus* évolutionniste, opère lui-même un implicite retour à Schopenhauer», L. RETAT, *Les «Dialogues philosophiques» de Renan ou le truquage de l'optimisme*, cit., p. 45. Nel saggio su Amiel l'eccesso di critica (identificata qui con la filosofia hegeliana) non uccide tanto il mondo, quanto la volontà, aprendo la porta al pessimismo: «Hegel a du bon, mais il faut savoir le prendre. Il faut se borner à une infusion; c'est un thé excellent, mais on n'en doit pas mâcher les feuilles», *OC*, II, 1144.

²⁹⁸ *OC*, III, 848.

²⁹⁹ «Cahiers Renaniens», n. 2, cit., p. 29

Questo movimento discontinuo tra luci e ombre, tra avanzamenti e regressioni, manteneva tuttavia, negli scritti giovanili, una direzione ben precisa: la spirale era orientata verso il progresso, il «fine supremo dell'umanità».

Nell'*Avenir de la science*, Renan aveva già avvertito la difficoltà di una critica che rischia di dissolvere l'umanità stessa:

La réflexion use vite [...] Trop savoir affaiblit en apparence l'humanité; un peuple de philologues, de penseurs et de critiques serait bien faible pour défendre sa propre civilisation³⁰⁰.

Propugnando un razionalismo spiritualista, che non si accontenta del lato puramente materiale dell'esistenza³⁰¹, Renan credeva ottimisticamente nella soluzione di questa contraddizione reale dell'umanità – ossia della dialettica tra barbarie e razionalismo –, anche se era costretto ad ammettere che la dimostrazione di questo ottimismo avrebbe dovuto attendere ancora. La legittimità del progresso riposa, in definitiva, sulla fede in un fine ultimo dell'umanità³⁰².

Negli ultimi anni, la credenza nell'avvento del necessario momento sintetico che giustificherà la direzione del progresso dell'essere diventa sempre meno certa. Di fronte agli attacchi che la scienza assesta quotidianamente all'idealismo, è necessario trasferire l'ipotesi trascendente nel gioco di specchi dell'infinito perché questa possa ancora mantenersi in piedi. La storia si arrende allora al «positivismo» con le parole cariche di rimpianti che Renan ha consegnato ai suoi *Souvenirs*. Le scienze dello spirito umano, le scienze storiche e filologiche a cui Renan ha dedicato una vita intera e attraverso le quali ha creduto di poter raggiungere quella sintesi tra la razionalità scientifica della materia (Cabanis e Gall) e la passione spiritualista dell'animo umano (Hegel e Cousin), non saranno le “scienze del futuro”.

Renan completa così il cerchio, ritornando a quelle «scienze sperimentali» che aveva abbandonato durante la sua gioventù perché considerate troppo ristrette e positive:

Décidément je crois que j'ai dépassé le simple point de vue des *sciences expérimentales*, restreintes à leur manière et à leur positivisme, lequel

³⁰⁰ *OC*, III, 781.

³⁰¹ «Notre rationalisme n'est donc pas cette morgue analytique, sèche, négative, incapable de comprendre les choses du cœur et de l'imagination, qu'inaugura le XVIII^e siècle ; ce n'est pas l'emploi exclusif de ce que l'on a appelé “l'acide du raisonnement” ; ce n'est pas la philosophie positive de M. Auguste Comte, ni la critique irréligieuse de M. Proudhon.», *Ibid.*, 780.

³⁰² «Peut-être nos affirmations à cet égard ont-elles un peu du mérite de la foi, qui croit sans avoir vu, et à vrai dire, quand on envisage les faits isolés, l'optimisme semble une générosité faite à Dieu en toute gratuité. Pour moi, je verrais l'humanité crouler sur ses fondements, je verrais les hommes s'égorger dans une nuit fatale, que je proclamerais encore que la nature humaine est droite et faite pour le parfait, que les malentendus se lèveront, et qu'un jour viendra le règne de la raison et du parfait.», *Ibid.*, 783.

pourtant me charmait tant autrefois, et me satisfait complètement. Je ne le trouve plus *assez beau*. Les physiciens sont curieux avec leur manière dédaigneuse de croire qu'eux seuls ont le bon esprit du vrai. N'y a-t-il pas autant de vrai dans la poésie et le transport de l'âme?³⁰³

Lo storico delle “società umane”, troppo vecchio per ricominciare una nuova carriera, lascia allora allo scienziato il duro e oneroso compito di attaccare l'atomo, di scoprire il segreto della vita, di investigare il fondo dell'eternità per ricercarvi le tracce di una trascendenza dell'essere umano: dall'alto del suo disincanto, affacciato davanti all'infinito, a lui non resta che una risata per scongiurare i più neri pensieri del nichilismo:

Monde pas sérieux, rire de tout. Humanité surtout pas sérieuse. Bonne farce³⁰⁴.

³⁰³ *Cahiers de jeunesse, OC, IX, 307.*

³⁰⁴ NAF 14201, f. 196. E in un altro frammento: «Monde pas sérieux. Par conséquent entrons en intention du créateur en riant de tout.», NAF 14197, f. 284. Quest'ultimo frammento è una nota preparatoria della *Conférence faite à l'Alliance pour la propagation de la langue française le 2 février 1888*, dove Renan proponeva l'ironia della lingua francese come antidoto al nichilismo triste e barbaro degli Slavi: «A côté des races fanatiques, il y a les races tristes. A celles-là aussi apprenez le français. Je pense ici surtout à nos frères malheureux, les Slaves. Ils ont tant souffert pendant des siècles, qu'il faut surtout les empêcher d'aimer le néant [...]. Le français réjouit; ses locutions favorites impliquent un sentiment gai de la vie, l'idée qu'au fond rien n'est bien sérieux et qu'on entre dans les intentions de l'Éternel par un peu d'ironie. La grande infériorité du barbare, de l'Oriental surtout, c'est qu'il ne sait pas rire. Apprenez à toutes les nations à rire en français. C'est la chose du monde la plus philosophique et la plus saine» (*OC, II, 1091*).

5. *L'organismo sociale e l'impossibile politica*

La riflessione sulla società e sulla sua organizzazione è un tema che ricorre in numerosi frammenti e note degli ultimi anni. Dopo aver affrontato questi argomenti nella *Réforme* (apertamente e in forma di pamphlet) e nei *Dialoghi* (indirettamente e in chiave utopica), Renan non aveva più dedicato nessuna opera alla questione sociale. Lo sfondo politico, tuttavia, affiora costantemente a margine dei suoi scritti posteriori: dai *Drammi Filosofici* (il *Calibano* **Erreur ! Source du renvoi introuvable.** su tutti), dove i vari sistemi di governo vengono analizzati e criticati in relazione alla scienza e al progresso, fino all'*Histoire du peuple d'Israël*, opera nella quale la meditazione sul rapporto tra ebraismo e modello di società è tutt'altro che secondaria e costituisce una chiave importante dell'interpretazione storiografica³⁰⁵. Allo stesso modo, le prefazioni dell'*Avenir de la science* (1890) e delle *Feuilles détachées* (1892), contengono tutta una serie di riferimenti ai problemi politici e sociali contemporanei.

L'unico scritto degli ultimi anni in cui non compare traccia dei temi sociali è l'*Examen de conscience philosophique* (1889). A prima vista ciò potrebbe sembrare normale, se si considera che generalmente la riflessione politica non trova spazio in un saggio dall'impostazione prettamente filosofica, com'è appunto l'*Examen*. Eppure, ripercorrendo i frammenti preparatori dell'articolo, si scopre che in molte di queste note Renan affronta proprio temi relativi alla società e alla sua organizzazione, che non appariranno nella versione finale del saggio.

Il filo di questi pensieri non si interrompe con la pubblicazione dell'articolo, ma si dipana ininterrotto lungo le note posteriori al 1889 e fino alla fine della sua vita. Seguendo le tracce di queste riflessioni nei manoscritti, si scopre infatti che attorno al 1892, all'epoca della ripubblicazione del saggio all'interno delle *Feuilles détachées*, Renan tenterà di aggiungere ancora una volta alcuni temi politici e sociali al suo "bilancio filosofico", ma ancora una volta il tentativo fallirà.

Attraverso un'analisi approfondita dei frammenti manoscritti, si tenterà di comprendere i motivi per cui Renan non riuscì a concretizzare le riflessioni sociali e politiche all'interno del suo «bilancio filosofico».

In un frammento relativo alla prima stesura dell'*Examen de conscience philosophique*, si può leggere una sorta di schema del saggio:

Présentation d'ensemble

³⁰⁵ Parte Seconda, § 9.

- 1° but religieux de l'humanité; moyen âge, chœur de religion;
- 2° ma théorie de l'impôt;
- 3° le peuple domestique d'une grande maison. Erreur, croire pour lui;
- 4° le règne de la raison par la science car le peuple <pas> n'aura jamais d'artillerie³⁰⁶.

Il primo punto, che verrà sviluppato ampiamente nell'articolo attraverso la teoria di una coscienza superiore dell'universo come prodotto di un oscuro finalismo, richiama una delle due certezze di Philalèthe («le monde a un but et travaille à une œuvre mystérieuse»³⁰⁷). L'immagine dell'ostrica con la quale si chiude l'*Examen*, in fondo, non è che un nuovo, più elevato, *avatar* del *nisus* universale, della forza cieca, della molla interiore dei *Dialogues*³⁰⁸:

Huître à perle, meilleure image de l'univers. Conscience obscure créant la vie. Maladie créant l'idéal, le développement intellectuel, etc. Maladie du monde, concrétion, perle du monde³⁰⁹.

5.1. La «teoria dell'imposta»

Gli altri tre punti dello schema non troveranno sviluppo nella stesura finale, ma saranno oggetto di un gruppo molto interessante di frammenti inediti. La serie più numerosa di queste note riguarda la «teoria dell'imposta» citata al secondo punto. La quantità delle note manoscritte³¹⁰ (e l'utilizzo del pronome personale nello schema: «*ma* théorie»), lascia supporre che Renan abbia dedicato molto tempo a concretizzare tale idea all'interno del «bilancio filosofico»; anche dopo la pubblicazione dell'*Examen*, egli continuerà ad affidare alle sue note il compito di sviluppare la «teoria dell'imposta» per aggiungerla al *Bilan*:

Rattacher impôt à Bilan; libation, offrande religieuse qui sanctifie le reste³¹¹.

³⁰⁶ NAF 14197, f. 28.

³⁰⁷ OC, I, 570. «Au moyen âge, le plus haut résultat du monde, au moins de la planète Terre, était un chœur de religieux chantant des psaumes. La science de notre temps, répondant au désir qu'a le monde de se connaître, atteint des effets bien supérieurs.» (*Examen de conscience philosophique*, OC, II, 1176).

³⁰⁸ «Est-ce que l'huître est fort intelligente? La raison du déiste est ceci: Comme cette huître a du génie!», NAF 14197, f. 357. Nel 1883 la coscienza era un gradino più in basso sulla scala evolutiva delle metamorfosi: «Courage, courage, nature! Poursuis, comme l'astérie sourde et aveugle qui végète au fond de l'océan, ton obscur travail de vie; obstine-toi; répare pour la millionième fois la maille de filet qui se casse, refais la tarière qui creuse, aux dernières limites de l'attingible, le puits d'où l'eau vive jaillira.», *Souvenir d'Enfance et de Jeunesse*, Préface (OC, II, 722).

³⁰⁹ NAF, 14197, f. 69.

³¹⁰ Il riferimento a questa teoria è diffuso e costante nel tempo: NAF 14196, ff. 383, 385; NAF 14197, ff. 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 87bis, 92 verso, 267, 482.

³¹¹ NAF 14197, f. 87bis.

Una formulazione piuttosto dettagliata della «teoria dell'imposta» si può leggere nel frammento 33 di NAF 14197:

La part <prélevée> sur l'impôt pour ces fins spiritualistes est au fond un service rendu au contribuable <et la meilleure action. On oblige ce matérialiste endurci à servir l'idéal une fois par an.> souvent matérialiste endurci et à qui l'on fournit cette occasion rare dans sa vie de faire un acte idéaliste. Cela expie son égoïsme et sanctifie son bien souvent mal acquis. C'est l'analogue de ce qui était dans les mœurs antiques la libation, acte de haut idéalisme, prélève[ment] fait pour l'idéal, sanctifier un acte vulgaire par un sacrifice au visible, à l'inutile. Voici pourquoi, pour le bien du contribuable, il faut tâcher de faire cette part aussi grosse que possible. Ce qui était dans les anciens usages la part faite à l'église et aux œuvres pies. Tromper sur les vraies raisons qu'il ne peut <apercevoir> comprendre.

Questa idea non è del tutto nuova in Renan, ma appare brevemente già nei *Dialoghi filosofici*. Nella terza parte, Théoctiste paragona l'unità delle coscienze dell'umanità in un futuro remoto allo Stato che produce beni «ideali» (arte, scienza, beneficenza) con i soldi dei contribuenti, costituiti in massima parte da materialisti³¹².

Secondo questa tesi, per produrre l'ideale dalla materia, dal suo contrario, si potrebbero utilizzare le imposte dei cittadini. L'ipotesi «democratica» viene però immediatamente scartata da Théoctiste come meno probabile: l'«errore teologico per eccellenza» viene eliminato e con esso l'abbozzo appena tracciato della «teoria dell'imposta». La produzione dell'ideale verrà lasciata o ai tiranni positivisti e al loro governo attraverso il terrore (ipotesi oligarchica), o all'essere unico, coscienza universale, che divorerà tutti gli esseri (ipotesi monarchica). Tutt'al più, pagare le tasse può «purificare soltanto un poco» quei contadini che, non essendo più servi, lavorano oggi «inutilmente» le loro terre (mentre prima lavoravano per uno scopo superiore, la costruzione delle cattedrali)³¹³.

Intorno al 1888, Renan riprende la «teoria dell'imposta» e ne fa uno dei punti da sviluppare per il suo *Bilancio filosofico*, con un duplice scopo: tentare di risollevarlo il popolo dal suo materialismo atavico e aiutare in questo modo la produzione dell'ideale, del fine supremo. In

³¹² OC, I, 605-606.

³¹³ *Ibid.*, 624. Il valore intrinseco e assoluto della libazione, proprio perché pura perdita senza nessuna controparte, era stato invece celebrato nell'*Avenir de la science*: «La libation est de tous les usages de l'antiquité celui qui me semble le plus religieux et le plus poétique: sacrifice (perte sèche, comme diraient les gens positifs) des prémices à l'invisible». (OC, III, p. 1129). L'origine di questo passo si può ritrovare nella nota 7 del *Cahier de Jeunesse* «Cadeau d'enfant»: «Notre réalisme trouve absurde tous les sacrifices que l'homme fait de son bien-être matériel sans savoir à quoi. Mais j'aime bien cela; c'est supposer qu'il n'y a rien au-delà de l'utile. J'aime la libation antique; jeter un peu de son bien on ne sait à qui. Maintenant on dirait: *Ut quid perditio haec?* C'est inutile. Ah! inutile! L'invisible n'est donc rien? J'aime qu'on sacrifie, ne fût-ce que pour sauver la réalité de ce qui n'est pas palpable. *J'aime à voir... à genoux devant rien.*» (OC, IX, 410-411).

alcuni frammenti di questo periodo, la possibilità di riscatto del «popolo-contribuente» sembra poggiare su basi più solide rispetto alle idee del 1871:

Libation; relever, sanctifier un acte ignoble par lui-même (boire). Vilains bons gens. Le jour où paient leur contribution le <plus beau> meilleur jour de leur vie. Les aider à s'ennoblir le plus possible³¹⁴.

Ma théorie de l'impôt. Moyen de soulever le[s] poids de leur roture³¹⁵.

Les malheureux doivent désirer payer le plus possible. C'est le seul moyen de se racheter de leur roture³¹⁶.

Payer = étau héroïque; plus de laurier, on peut beaucoup par l'impôt³¹⁷.

In altri frammenti, invece, l'accento è posto più sull'obiettivo puramente *economico* della produzione dell'ideale ed emerge, nel contempo, anche un certo disprezzo per il contribuente, semplice ruota di un ingranaggio più grande ed elevato:

S'intéresser au contribuable, comme on s'intéresse à la vache qui produit le lait³¹⁸.

Crasse humaine. Le seul jour qui les réhabilite est jour où paient leurs contributions³¹⁹.

Perché la «teoria dell'imposta» – questa curiosa trasfigurazione su un piano idealistico del contratto sociale in cui il popolo paga le tasse per partecipare all'opera divina³²⁰ – diventi pratica, è ovviamente necessario un popolo al quale applicarla; Renan dedicherà così diverse note all'approfondimento del terzo punto dello schema preparatorio dell'*Examen*:

Peuple domestique d'une grande maison, qui est l'humanité. Si domestiques prétendaient qu'ils sont la maison même!!!³²¹.

³¹⁴ NAF 14197, f. 32.

³¹⁵ NAF 14197, f. 35.

³¹⁶ NAF 14197, f. 36.

³¹⁷ NAF 14197, f. 37.

³¹⁸ NAF 14197, f. 34.

³¹⁹ NAF 14197, f. 267.

³²⁰ «But, science. Nature arrange tout pour cela. Décider gens à payer le plus d'impôts possibles. C'est la libation, prélibation, purification de leur matérialisme. Impôt sert à fins idéals. Mes idées.», NAF 14196, f. 385.

³²¹ NAF 14197, f. 30.

L'asserzione è piuttosto chiara, ed esclude ancora una volta ogni possibile «ipotesi democratica». I tre punti esclamativi dimostrano inoltre in modo eloquente come, nel pensiero di Renan, popolo e umanità non siano affatto sinonimi³²²: il popolo è destinato a servire una «umanità anti-umanitaria», ossia lo scopo ideale, il fine ultimo e trascendente, la scienza.

Il quadro ideologico nel quale si inseriscono tali affermazioni non è molto distante dalle idee già presenti in quelle «Observations et Pensées» che il giovane Renan annotava nel 1845, durante le sue ultime vacanze da seminarista. La corrispondenza tra l'umanità e l'organismo, derivata da Herder e arricchita dalle teorie analogiche della zoologia e della fisiologia, genera nella filosofia di Renan il principio aristocratico. La società, inevitabilmente diseguale, deve essere per forza retta da una rigida gerarchia. Nelle note degli ultimi anni, il parallelo tra *corpo umano* e *corpo sociale* è spesso presente:

Corps compose par son effort le cerveau, item corps social produit la raison,
qui est l'État. État est le cerveau de l'humanité³²³.

Il frammento appena citato rende evidente il tentativo di Renan di interpretare le questioni sociali attraverso le categorie derivate dal suo sistema filosofico: il principio direttivo della società (lo Stato) è il prodotto dello sforzo del corpo sociale, dell'umanità, così come il *nisus*, attraverso il suo sforzo, produce il principio metafisico del divenire. La filosofia politica e sociale di Renan si fonda sullo stesso vitalismo organicista che regge la sua cosmologia.

Nelle note relative al popolo si ritrovano alcuni echi di un dialogo ideale che Renan intratteneva negli ultimi anni con figure del cristianesimo sociale come Tolstoj o Le Play³²⁴. Di Tolstoj, Renan aveva letto il *Che fare?* in una traduzione francese parziale del 1888³²⁵. Alle sue dure e decise critiche contro il positivismo di Auguste Comte, la «religione della scienza» e tutto il sistema filosofico ed economico contemporaneo (il testo contiene anche un

³²² A volte, il termine «humanité» è realmente sinonimo di popolo, ma sempre in accezioni piuttosto negative, si veda, ad esempio, il frammento 342 di NAF 14197: «humanité postule bêtises». Il frammento 382, invece, ristabilisce il rapporto ideale/materiale attraverso una puntualizzazione linguistica: «Esprit humain, plutôt qu'humanité!».

³²³ NAF 14196, f. 376 *bis*.

³²⁴ «Le Play ne voit qu'ouvriers, comme si, dans une grande maison, on ne voyait que les domestiques. Le but n'est pas là» (NAF 14201, f. 79). Le Play, nel volume *L'organisation du travail* (di cui Renan possedeva una copia con dedica dell'autore) aveva inserito una lunga citazione della prefazione delle *Questions Contemporaines* di Renan, salutando nelle sue posizioni moderate l'«avènement d'une littérature impartiale [...] qui juge sans parti pris l'ancien et le nouveau régime» e le «tendances nouvelles qui condamnent également l'erreur et le vice, dans l'ancien régime en décadence et dans l'ère actuelle de révolution», FREDERIC LE PLAY, *L'organisation du travail selon la coutume des ateliers et la loi du Décalogue*, Tours, Mame, 1870, p. 527 [Z RENAN 4875].

³²⁵ COMTE LEON TOLSTOÏ, *Ce qu'il faut faire. Première traduction française par B. Tseytline et E. Jaubert*. Paris, A. Savine, 1888. Il libro raccoglie alcuni capitoli dell'opera di Tolstoj (il XXIV, il XXV, i capitoli dal XXIX al XXXVIII, il XXXIX e il XL). Renan possedeva una copia con dedica di uno dei due traduttori: «Au maître du bien dire et du bien faire. Hommage respectueux, E. Jaubert» [Erreur ! Source du renvoi introuvable. Z RENAN 7171].

attacco diretto ai *Dialoghi filosofici*³²⁶), Renan reagisce con brevi note nelle quali considera le posizioni del romanziere russo come un travisamento della verità, un errore dovuto alla situazione sociale arretrata della Russia:

Tolstoï et l'erreur du siècle. Naïveté du peuple. Croit la bonne organisation possible. Erreur qui ne peut naître qu'en une société très basse³²⁷.

[12 avril 1889] Tolstoï le contraire de la vérité. En grand maison ne voit que les domestiques³²⁸.

Considerata nell'ottica del duro determinismo della filosofia della storia renaniana, l'idea di «nobilitare» il popolo attraverso il pagamento delle tasse appare allora come una soluzione per garantire la trascendenza del cosmo – l'unica cosa che a Renan davvero interessa – all'interno dei nuovi assetti sociali e politici in Francia; un tentativo di adattamento teoretico che rinvia al *ralliement* di Renan alla Terza Repubblica. Sconfitta l'ipotesi monarchica, sotto il nuovo regime democratico (nonostante esso rappresenti «l'errore teologico per eccellenza») è comunque necessario trovare una strada per raggiungere l'ideale, fare in modo che il progresso e la scienza continuino a essere sempre il fine ultimo dell'umanità.

Queste riflessioni prolungano in qualche modo il discorso iniziato da Renan nel *Caliban* (1878) e ne *L'eau de jouvence* (1881). Nei due drammi, viene messa in scena una complessa metafora dei rapporti tra la scienza, l'ideale aristocratico e la possibilità di un governo popolare. Il nobile scienziato Prospero **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**, duca di Milano spodestato dalla rivoluzione, accondiscende a servire il nuovo governo solo in quanto questo è venuto a patti con la moderazione, rispettando la proprietà privata, promuovendo le arti e la scienza, dimostrando anche una discreta continuità con il potere che lo ha preceduto³²⁹. Una repubblica moderata, che riconosce i meriti della tradizione e i benefici della gerarchia, viene riconosciuta da Renan come un sistema di governo che può funzionare nel momento di crisi che attraversa la Francia. La Terza Repubblica costituiva dunque un buon punto di caduta, un compromesso accettabile tra gli ideali monarchici e aristocratici di

³²⁶ «La violation de la loi des hommes a commencé il y a longtemps dans les classes qui oppriment les autres, et, toujours se propageant, s'est continuée jusqu'à notre temps, où elle a abouti à la démence, à l'idéal de la violation de la loi, idéal exprimé par le prince Blochine et partagé par Renan et par tout le monde savant: ce seront les machines qui feront tout le travail; les hommes ne seront plus que des paquets de nerfs jouissants.», *Ce qu'il faut faire*, cit., p. 270.

³²⁷ NAF 14201, f. 276.

³²⁸ NAF 14201, f. 106.

³²⁹ Caliban chiamerà l'ex-consigliere di Prospero, Gonzalo, a far parte del suo consiglio di Stato: «Je ne peux gouverner qu'en ralliant autour de moi ceux qui ont la tradition du gouvernement», *Drames Philosophiques*, OC, III, 432.

Renan e il nuovo ordine politico che la borghesia si era data dopo il disastroso epilogo del Secondo Impero³³⁰.

L'idea che il popolo non è e non sarà mai il fine ultimo del divenire, fa della «teoria dell'imposta» una misura politica suggerita da un *savant*, membro di un'oligarchia illuminata che è stata investita del compito di dirigere il corso del progresso. Se nella metafora del «domestico della grande casa», il popolo – pur pagando le tasse – è il domestico e l'umanità (ossia l'ideale, il fine supremo, la scienza) è la grande casa, questa casa ha bisogno di proprietari. Come Renan dichiarerà nella prefazione all'*Avenir de la science* del 1890:

La lumière, la moralité et l'art seront toujours représentés dans l'humanité par un magistère, par une minorité, gardant la tradition du vrai, du bien et du beau³³¹.

Secondo un'allegoria che si trova nei *Cahiers de jeunesse*, nella «grande casa della scienza» i *savants*, nel significato specifico di «eruditi», hanno il ruolo dei domestici e gli «uomini normali», che impiegano i domestici per mandare avanti la casa, sono invece i filosofi:

Les savants ne sont pas le but de la science; ils sont les artisans destinés à faire entrer les résultats dans le courant de la circulation. Ils sont les domestiques, les manœuvres de la philosophie, et les philosophes, eux, sont l'homme normal³³².

Intorno al 1860, come si è visto, Renan rivaluterà i «filologi artigiani», umili eroi che si sacrificano perché l'umanità possa avanzare nelle sue conoscenze, criticando contemporaneamente la filosofia che pretende di raggiungere l'assoluto attraverso le formule vuote della metafisica. Tuttavia, al di là delle allegorie e delle dispute tra discipline all'interno del corpo scientifico, la concezione gerarchica dell'umanità, nel pensiero di Renan non viene

³³⁰ G. La Ferla sottolinea, a questo proposito, anche un certo interesse diretto nel *ralliement* di Renan alla democrazia: «La democrazia, del resto, rendeva dolce la vita all'antico avversario: dal '70 al '78, erano venute la reintegrazione nella cattedra del Collegio di Francia la elezione all'Accademia, la gloria mondana», G. LA FERLA, *op. cit.*, p. 254. Renan stesso, negli ultimi anni, parlerà del suo *ralliement* in toni piuttosto distaccati: «L'Empire libéral échoua comme tous les gouvernements en France ont échoué, depuis cent ans. Mais, dans un naufrage, on ne dédaigne pas la cage à poules qui vient se présenter à la portée de votre main. On s'accroche à ce qu'on peut; l'heure du sauvetage n'est pas le moment de faire le dégoûté.», *Souvenirs du «Journal des Débats»* (1889), in *Feuilles détachées*, OC, II, 1034.

³³¹ OC, III, 720.

³³² OC, IX, 325. Un altro pensiero paragona gli eruditi ai banchieri e ai droghieri: «L'érudit proprement dit est rarement un penseur. Il n'est donc pas le normal, il n'est pas pour lui-même; est-il donc nul? Individuellement, oui, car il n'est pas arrivé au but de la vie. – Mais dans le tout, non, car il sert au penseur. Mais en soi, individuellement, que c'est triste! C'est aussi profane, sauf l'utilité ultérieure, que le banquier et l'épicier», OC, IX, 338.

mai messa veramente in discussione: nella società, come nella scienza, il progresso e il divenire hanno bisogno di un governo ristretto ed elitario.

Un frammento degli ultimi anni riprende la stessa allegoria del popolo visto come il domestico della grande casa (la metafora è stavolta di carattere militare), applicandola questa volta agli stessi scienziati:

Armée. C'est comme si on soutenait qu'armée est pour les simples soldats.
En nos travaux de l'Inst[itut] le simple auxiliaire veut croire qu'il deviendra
général. Désolé si convenu que ne sera que sous-officier³³³.

La teoria dell'imposta e i relativi frammenti sul popolo costituiscono la naturale continuazione delle riflessioni di Renan sulla società, adattate alla nuova situazione storica. I «deva», i geni dei *Dialoghi filosofici* non possono più essere tiranni, poiché sono costretti ad operare in regime repubblicano. Alle macchine infernali escogitate per incutere il timore dei sudditi inferiori (*Primus in orbe deos fecit timor*³³⁴) si sostituisce il sistema più urbano della tassazione, ma il fine ultimo è sempre lo stesso: produrre l'ideale.

Contro ogni possibile idea democratica³³⁵, la direzione dell'umanità spetterà sempre e comunque a un magistero necessario per mantenere la scienza e la morale, a una nuova aristocrazia di *savants* che proverranno da famiglie oneste, mentre il popolo – da parte sua – potrà benissimo rimanere immorale (e anzi, un popolo morale rappresenterebbe addirittura un pericolo³³⁶):

Honnêteté nécessaire pour science. Sans familles honnêtes, pas de savants.
Au contraire, immoralité du peuple utile³³⁷.

³³³ NAF 14202, f. 347. Un altro frammento mette in parallelo l'esercito e l'idea dei “domestici dell'umanità”: «Vous êtes domestique d'une maison - l'humanité. / Armée, seul travail organise l'esprit (le commandant) et la matière.», NAF 14197, f. 31.

³³⁴ OC, I, 615.

³³⁵ L'errore democratico ha – come si è visto – basi filosofiche, poiché non riconosce l'ordine naturale delle cose: «L'hérésie plus dangereuse en ce monde est de réclamer en tout une justice rigoureuse, que la nature n'a pas voulue», *Discours de réception à l'Académie Française* (1879), OC, I, 729. Ancora ne *L'eau de Jouvence*, Prospero-Renan, pur adattatosi al nuovo governo «saggio e liberale» di Calibano **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**, continuerà pur sempre a predicare contro la democrazia: «La prière, ou, pour mieux dire, la spéculation rationnelle, est le but du monde; le travail matériel est le serf du travail spirituel. Tout doit aider celui qui prie, c'est-à-dire qui pense. Les démocrates, qui n'admettent pas la subordination des individus à l'œuvre générale, trouvent cela monstrueux, et, quand le sage et libéral Caliban ne sera plus, je ne sais pas bien ce qui arrivera. [...] La prétention de faire régner dans la distribution des bénéfices de ce monde une trop grande justice est la pire erreur qu'il y ait. L'injustice est le principe même de cet univers», OC, III, 489-490.

³³⁶ «Peuple veut l'immoralité; la lui laisser. Danger d'un peuple moral», NAF 14198, f. 160.

³³⁷ NAF 14198, f. 166.

Il sistema sociale gerarchico che Renan plasma sul modello dell'organismo è costituito dall'unione di diverse parti che si occupano di funzioni differenti e ogni parte di questo complesso è necessaria al suo funzionamento. Se il fine del sistema è la produzione dell'ideale, il prodotto finale non può risultare senza il concorso di tutte le parti, anche di quelle inferiori:

(Coupez racine (peuple), fleur (produit aristocr[atique]) est coupée)³³⁸.

La metafora organicista viene qui declinata secondo una variante botanica: non si può fare a meno del popolo per produrre l'aristocrazia, così come non si può fare a meno della radice per ottenere il fiore. Ma la radice, il tronco e le foglie, sebbene indispensabili alla produzione del fine ultimo, non si identificano con esso:

Humanité = arbre. Fruit seul, le cent millième de la masse vaut. Feuille, branche, c'est le peuple. Pas de fruit sans branche, tronc, feuille; pas de science, vertu, sans peuple. Mais feuille, etc. pas le but³³⁹.

In alcuni frammenti, la prospettiva futura di un'aristocrazia destinata a governare il mondo assume toni abbastanza inquietanti:

On ne voit rien si on ne voit pas que monde va à aristocratie. Mariage sera plus serré dans l'avenir que maintenant. Peine de mort à la femme, pas secondes nocces; mais ne sera que pour aristocratie, qui gouvernera l'humanité³⁴⁰.

Il sistema prevede oneri e onori a chi è destinato a guidarlo; al popolo non è richiesta la moralità, come forma estrema del sacrificio, bensì una variante moderna della schiavitù, la schiavitù del lavoro:

But idéal de l'humanité. L'humanité est comme une armée. Il faut voir le résultat d'ensemble, non la justice individuelle. Sacrifice de l'individu, loi, inégalité loi absolue. Tout est fonctionnel. L'idée d'une masse d'individus égaux est l'erreur même. L'esclavage et le quasi-esclavage des temps modernes, nécessaires.³⁴¹

³³⁸ NAF 14197, f. 296.

³³⁹ NAF 14201, f.129.

³⁴⁰ NAF 14202, f. 99.

³⁴¹ NAF 14196, f. 378. Questo frammento rievoca un passo dell'*Avenir de la science*, del lontano 1848: «Je vais jusqu'à dire que, si jamais l'esclavage a pu être nécessaire à l'existence de la société, l'esclavage a été légitime; car alors les esclaves ont été esclaves de l'humanité, esclaves de l'œuvre divine.» *Avenir de la science*, OC, III, 1031.

Renan attinge ai temi della critica socialista all'organizzazione capitalista del lavoro e, rovesciandoli di segno, li assume come postulati necessari al mantenimento della società. Il punto di vista filosofico è ancora la visione più alta, umanitaria, derivata da Herder, che non considera gli individui e interpreta la totalità sociale come un organismo. Nei frammenti degli ultimi anni, sono frequenti le metafore prese a prestito dal linguaggio militare:

Peuple. Pas de prophylaxie contre choléra; plutôt que de gêner la procession, qu'ils meurent comme en bataille³⁴².

Fossé à franchir, preuve à passer. On se porte en masse, tas de cadavres, l'obstacle est franchi³⁴³.

Pur non ripetendo i toni estremi dei *Dialoghi filosofici*, in questi ultimi frammenti relativi ad un abbozzo di "legislazione sociale", Renan rimane fedele al principio monarchico ed elitario, necessaria applicazione in politica del principio trascendente di unità su cui si basa la sua filosofia della storia (il Cosmo, l'essere supremo, Dio). Il progetto di tassazione può allora coesistere con la necessità di una «quasi-schiavitù», all'interno di un'idea di società gerarchizzata, parafrasi edulcorata e moderna di quella egiziana, in cui le masse sono gli schiavi costruttori di piramidi e dove uguaglianza e democrazia restano sempre gli «errori per eccellenza»³⁴⁴.

Dall'*Avenir de la Science* all'*Examen*, passando per i *Dialogues*³⁴⁵, la teodicea che giustifica le differenze tra gli uomini – e anzi le considera necessarie per la *produzione*

³⁴² NAF 14202, f. 111.

³⁴³ NAF 14202, f. 148. Un'altra nota molto simile si trova in NAF 14202, f. 147: «Fossé à passer. Premiers rangs poussés par derrière, le comblent, l'armée passe, fossé passé». Queste note derivano probabilmente dalla rilettura dell'*Avenir de la science* che Renan fece in occasione della sua pubblicazione nel 1890: «[L'humanité] c'est comme une armée qui doit traverser un fleuve large et profond. Les sages veulent construire un pont ou des bateaux: les impatients lancent à la hâte les escadrons à la nage; les trois quarts y périssent; mais enfin le fleuve est passé. L'humanité ayant à sa disposition des forces infinies ne s'en montre pas économe», *OC*, III, 989-990.

³⁴⁴ Fin nelle ultime note, l'ideale egualitario della democrazia sarà considerato da Renan come un grande errore epocale: «L'égalité, grande erreur du XIX^e siècle», NAF 14201, f. 184.

³⁴⁵ «Il sogno dei *Dialogues* non è un esasperato paradosso letterario, ma lo sviluppo conseguente del tentativo, già tutto presente nell'*Avenir*, di presentare il corpo organizzato di un'ideale di comunità scientifica come un modello perfetto di organizzazione della società moderna», S. BARBERA - G. CAMPIONI, *op. cit.*, p. 122-123, e p. 124: «L'immagine dei *Dialogues* degli schiavi costruttori di piramidi, che collaborano ciecamente al disegno divino, è la continuazione di quella dell'*Avenir*, degli *ouvriers* che costruiscono l'edificio complessivo "sfruttati nei grandi *ateliers* scientifici" (*OC*, III, 992)». Già Gaston Strauss individuava nella teleologia della filosofia renaniana il punto di congiunzione tra l'*Avenir de la Science* e i *Dialogues philosophiques*: «Les interprètes de Renan opposent en général les tendances démocratiques de l'*Avenir de la Science* au Rêve aristocratique des *Dialogues*. Le contraste est-il aussi saisissant qu'on veut bien le prétendre? L'analyse de l'*Avenir de la Science* nous a montré un Renan imbu des idées finalistes, adversaire déclaré du suffrage universel, répudiant avec énergie les principes de liberté et d'égalité, un Renan qui pose comme fondement inébranlable de sa philosophie le sacrifice des individus à la fin spirituelle et morale de l'humanité.

dell'ideale – resta dunque il fondamento filosofico del pensiero di Renan; per citare proprio un suo frammento: *En philosophie rien de nouveau*³⁴⁶.

5.2. «Dialogues sociales»

All'interno del grande sistema organicistico della società, il popolo che produce l'ideale attraverso le imposte e i sacrifici, sottomettendosi alle *élites* intellettuali perché l'umanità avanzi sempre di più verso il progresso, è in fondo amato da Renan:

L'homme de l'esprit seul élu (théorie de la grâce. Choix bibl[ique]. Vase d'honneur, vase d'ignominie). Les autres ne sont pas mauvais par cela. L'amour des humbles³⁴⁷.

Contrariamente a S. Paolo, che sprona Timoteo a diventare un «vaso nobile»³⁴⁸, Renan non disprezza i «vasi di ignominia»; essi non sono stati eletti per guidare l'umanità, nondimeno sono utili allo scopo. In un altro frammento, Renan quasi si giustifica del conservatorismo professato, come se questo fosse un male minore e inevitabile (e comunque, solo e sempre nell'interesse dell'umanità):

Conservateur pour humanité, pour empêcher horreur (Commune, etc.). Le peuple ne peut faire autrement³⁴⁹.

Il popolo, come ha ampiamente dimostrato l'episodio della Comune di Parigi, è fatalmente incline a commettere i peggiori orrori quando è lasciato libero a se stesso, senza direzione³⁵⁰.

Entre l'oligarchie des *Dévas*, ces semi-dieux futurs imposant la Raison sous la menace des mitrailleuses, et le gouvernement pacifique des savants dans l'*Avenir de la Science* - il n'y a, à notre sens, qu'une différence d'humeur ou de fantaisie d'imagination», G. STRAUSS, *op. cit.*, p. 107-108. Il testo di Strauss ha molte analisi penetranti, anche se tende troppo spesso a leggere la filosofia di Renan come un atteggiamento psicologico, uno «stato d'animo», secondo l'espressione dell'autore.

³⁴⁶ NAF 14197, f. 97.

³⁴⁷ NAF 14197, f. 28. Henriette Psichari fa notare opportunamente come l'amore di Renan per il popolo rivesta piuttosto il carattere di una «fraternité sentimentale d'essence individualiste qui n'exclut pas chez Renan un certain dédain pour le "peuple" pris dans son ensemble, la crainte de son intrusion dans les affaires du pays, la hantise des mouvements populaires et l'effroi de leurs buts matérialistes» (*Renan et la guerre de 70, cit.*, p. 164). Complementare a questa espressione di «fraternità sentimentale» ed individualista» nei confronti del popolo, l'elitarismo aristocratico di Renan rivela il suo carattere antiborghese: «Préférons peuple à bourgeoisie, comprend mieux». (NAF 14201, f.129).

³⁴⁸ *Timoteo*, II, 20.

³⁴⁹ NAF 14197, f. 118. E ancora: «Gens du monde, gens du peuple, voués à l'erreur» (NAF 14197, f. 461).

³⁵⁰ In questo senso, Renan non smise mai di preferire la monarchia a qualsiasi altra forma di governo, proprio perché soltanto la monarchia garantisce realmente l'unità dei differenti corpi sociali: «Je suis,

Questo conservatorismo elitario, anche se reca forti tracce paternalistiche, resterà comunque sempre distinto da quello reazionario dell'*Ancien Régime* che Renan ha sempre combattuto e che, pur in mezzo a qualche dubbio, egli non accetterà mai:

P. e. le système réactionnaire borné est-il le vrai. Mais alors ne vaut plus la peine de s'intéresser au monde³⁵¹.

Negli ultimi anni della sua vita, quando lo scacco dell'idealismo produrrà nella sua filosofia un atteggiamento sempre più distante e disincantato rispetto alle cose di questo mondo, Renan troverà nel punto di vista conservatore un difetto ulteriore: quello di non prendere adeguatamente in considerazione il piano superiore dell'universo. In alcuni frammenti, a far le spese dei suoi sfoghi è Taine:

Taine, fourmis. Trop conservateur. Conserver quoi, grand Dieu!³⁵²

L'autore delle *Origines de la France Contemporaine* ha il torto di occuparsi troppo di questo mondo e di non avere una visione più vasta:

La fourmilière. Taine s'occupe trop de la fourmilière. Rien d'intéressant que l'univers³⁵³.

par essence, un légitimiste [...]. Mon vieux principe de fidélité bretonne fait que je ne m'attache pas volontiers aux gouvernements nouveaux. Il me faut une dizaine d'années pour que je m'habitue à regarder un gouvernement comme légitime». La Repubblica, nella particolare fase storica, era il minore dei mali: «Si la République venait jamais à tomber (ce qu'à Dieu ne plaise!), voyez quel serait mon sort. Moi qui ne suis pas un républicain à priori, qui suis un simple libéral, s'accommodant volontiers d'une bonne monarchie constitutionnelle, je serais plus fidèle à la République que des républicains de la veille. Je porterais le deuil du régime que je n'ai pas contribué à fonder.», *Discours à l'association des étudiants* (1886), OC, I, 866-867. Un frammento scritto attorno al 1890 torna ancora sul primato dell'idea monarchica: «Dynastie est le corset d'une nation, la serre, la maintient. Nation sans corset, se déjette.», NAF 14197, f. 300.

³⁵¹ NAF 14196, f. 307. Nel dramma *L'eau de jouvence*, che esprime perfettamente le opinioni di Renan su questo punto, i clericali reazionari e i conservatori *étroits* sono i bersagli principali dei suoi attacchi. All'avversione che egli ha sempre provato verso ogni forma di dogmatismo cattolico e reazionario, si aggiunge un'imputazione di una visione limitata e anacronistica dei rapporti sociali, che non arriva a comprendere l'impossibilità di una restaurazione reazionaria. Tra Calibano e il ripristino «gesuita» del potere monarchico e aristocratico, egli si schiera risolutamente per la prima ipotesi: «J'aime Prospero **Erreur ! Source du renvoi introuvable.**, mais je n'aime guère les gens qui le rétabliraient sur son trône. Caliban, amélioré par le pouvoir, me plaît mieux [...]. Caliban, au fond, nous rend plus de services que ne le ferait Prospero restauré par les jésuites et les zouaves pontificaux. Loin d'être une renaissance, le gouvernement de Prospero, dans les circonstances actuelles, serait un écrasement.», Prefazione a *L'eau de jouvence, suite de «Caliban»* (1881), OC, III, 440-441.

³⁵² NAF 14201, f. 105.

³⁵³ NAF 14197, f. 11 *verso*. E ancora, qualche anno più tardi: «Taine est un très grand homme; seulement, il fait trop d'attention à la fourmilière.», NAF 14202, f. 169.

Ritorna qui l'immagine del cosmo come un «grande formicaio» senza senso, determinata dall'idea – che forma l'ossatura teoretica dell'*Esame di coscienza filosofico* – che Dio si è ritirato da questo mondo ed ha una possibilità di esistenza soltanto in una proiezione all'infinito. L'accentuazione del disinteresse per il mondo, per le vane battaglie che si svolgono sotto la luce del sole³⁵⁴, è probabilmente all'origine dei falliti tentativi di rivedere il *Bilancio filosofico*, nonostante i numerosi appunti e le diverse note dedicate proprio a un progetto di aggiornamento che si trovano nei manoscritti di Renan. In un frammento databile intorno al 1890-91, si trova una lista di temi e appunti da sviluppare all'interno del nuovo saggio filosofico:

Addition à Examen de conscience.

Société chrétienne en Angleterre pour établir que la terre est plane (la Bible le dit).

Entia non sunt multiplicanda sine causa.

Lu article philos. au lieu de *quod gratis asseritur*.

Ce qui est clair, c'est que plus de bon Dieu.

Histoire de la fille de Guipava.

À un milliard de siècles, souvenirs de la terre, deux qui se sont aimés se retrouvent. Vous rappelez-vous cette pauvre terre?³⁵⁵.

E ancora, su una busta che contiene alcune note che riguardano la stesura delle *Feuilles détachées*, troviamo il titolo *Bilan* cancellato, con accanto scritto: *Nouvel article philosophique* e più in basso: *Notes bilan philosophique I*³⁵⁶. Le note si trovano a volte sotto l'intestazione di *Bilan*, a volte sotto quella di *Article philosophique*, altre volte ancora sotto quella di *Nouvel article philosophique*. Queste oscillazioni lasciano pensare che Renan fosse indeciso tra una semplice modifica del saggio – attraverso lo sviluppo della «teoria dell'imposta» e degli altri frammenti relativi al popolo – e una stesura di un nuovo «Bilancio» aggiornato al 1892. In occasione della pubblicazione delle *Feuilles détachées*, Renan rivide effettivamente il suo articolo³⁵⁷, ma l'unica differenza tra l'*Examen* pubblicato sulla *Revue des Deux Mondes* nel 1889 e quello comparso nelle *Feuilles détachées* consiste in una piccola precisazione sulla citazione dei corazzieri di Reichshoffen.

³⁵⁴ «Les accidents les plus graves des choses humaines, quand on se place au point de vue de la terre entière, n'ont pas plus d'importance que les mouvements d'un guêpier ou le va-et-vient d'une fourmilière. Quand on se place au point de vue du système solaire, nos révolutions ont à peine l'amplitude de mouvements d'atomes. Du point de vue de Sirius, c'est moins encore. Du point de vue de l'infini, ce n'est rien. Ce point de vue est le seul d'où l'on juge bien les choses dans leur vérité», *Lettre à M. Berthelot, Ministre* (1886), in *Feuilles détachées*, OC, II, 1037.

³⁵⁵ NAF 14197, f. 361.

³⁵⁶ NAF 14197, f. 245.

³⁵⁷ Una nota posteriore al 1891 riprende uno dei temi fondamentali del saggio: «[14 juin 1891] Problème insoluble, ne serait résolu que par un miracle, c'est-à-dire l'apparition d'un être supérieur. Cela n'est pas arrivé depuis des millions de siècles, mais arrivera peut-être.», NAF 14202, f. 226.

Il progetto di organizzazione della società che Renan aveva intenzione di inserire nel «Bilancio filosofico» – e che era stato delineato nello schema già citato in apertura di questo paragrafo – prevedeva lo sviluppo di un quarto ed ultimo punto: «*le règne de la raison par la science car le peuple <pas> n'aura jamais d'artillerie*». Questo argomento, che nelle intenzioni di Renan avrebbe dovuto concludere l'*Examen de conscience philosophique*³⁵⁸, si ricollega idealmente ai *Dialoghi filosofici*; la guerra come strumento di dominio sociale è infatti uno dei temi centrali dell'opera del 1876. In un passo del terzo dialogo, dedicato ai «sogni», Teoctiste immagina un'aristocrazia formata dagli esseri più intelligenti – espressione compiuta del principio oligarchico – che avrebbe fatto regnare la ragione per mezzo di ordigni troppo complicati perché il popolo li possa utilizzare³⁵⁹. Lo stesso tema viene sviluppato negli appunti degli ultimi anni:

Civilisation, science, guerre a besoin de science, artillerie; peuple, n'en aura jamais³⁶⁰.

Tra i sogni dei *Dialoghi* e la fiducia nella «*guerre savante*» che emerge ancora da queste note, Renan aveva messo per un momento in dubbio l'assoluta equivalenza tra scienza e razionalità nel dramma *L'eau de jouvence*, dove Prospero **Erreur! Source du renvoi introuvable.** esprime il timore che la ragione possa perdere il monopolio sulle armi di distruzione:

La poudre, par laquelle j'espérais armer la raison d'un engin que ni la sottise ni la foule aveugle ne pourraient manier, deviendra, je le crains, une arme à deux tranchants; la raison n'en aura pas le monopole³⁶¹.

Nessuna delle progettate aggiunte al bilancio filosofico vide mai la luce, né Renan scrisse mai un nuovo articolo filosofico nel quale affrontare e risolvere questi problemi. È probabile che il tema troppo «politico» mal si conciliasse con la prospettiva superiore che la filosofia di Renan aveva assunto negli ultimi anni; dal punto di vista del cosmo, inserire un progetto di

³⁵⁸ «Artillerie, à la fin de Bilan», NAF 14197, f. 52.

³⁵⁹ «L'élite des êtres intelligents, maîtresse des plus importants secrets de la réalité, dominerait le monde par les puissants moyens d'action qui seraient en son pouvoir, et y ferait régner le plus de raison possible. [...] Dans l'avenir, il pourra exister des engins qui, en dehors des mains savantes, soient des ustensiles de nulle efficacité», OC, I, 611-612.

³⁶⁰ NAF 14197, f. 256.

³⁶¹ *Drames Philosophiques*, OC, III, 513. La stessa preoccupazione veniva espressa, con maggiore veemenza, da Michelet in un profetico pamphlet scritto all'indomani del crollo del Secondo Impero: «Qui empêchera les barbares d'adopter aussi la machine? Fille de la civilisation, elle servira contre elle. [...] Bataille horrible des sciences, des arts, au profit de la mort», (*La France devant l'Europe*, Florence, Bordeaux, Vienne, Janvier 1871, p. 46-47).

tassazione del popolo all'interno delle alte considerazioni sull'infinità dell'universo, significava cadere nello stesso errore di Taine, significava occuparsi del «formicaio».

Se l'ottica distante del disincanto faceva apparire i problemi politici e sociali sempre di più come «*Grandes affaires de fourmis*»³⁶², dietro a questa rinuncia disillusa e volontaria si cela tuttavia anche una difficoltà teoretica che Renan confessa molto sinceramente in un frammento relativo alle *Feuilles détachées*:

<Théologie> Politique transcendante aussi impossible à dresser que théologie. Suppose [avoir] résolu question: quel est le but de l'humanité?³⁶³

Fino a quando non si sarà scoperto il fine ultimo dell'umanità, sembra dirci Renan, non si potrà discutere seriamente (in senso *trascendente*) di politica. Ma il fine ultimo è oscuro – nonostante le verità superiori possano essere, in fondo, molto più semplici di quanto si immagini³⁶⁴ – e tutto quello che possiamo intuire è che la sua direzione va incessantemente verso il progresso e verso il meglio³⁶⁵. La sconfitta dell'idealismo, che si specchia nella visione degli universi molteplici e della pluralità dei punti di vista, porta con sé la chiusura degli spazi per una politica classica:

Tout est cote mal taillée en questions morales, sociales, politiques. Pas de solution vraie absolument³⁶⁶.

Il mancato passaggio al momento unitario, che avrebbe dovuto sintetizzare spiritualismo e materialismo, lascia il *nisus* nella piena incoscienza; da qui la vanità di un progetto volontaristico di “produzione” dell'ideale attraverso la tassazione del popolo. In natura, come in politica, il *nisus* rimane cieco e ciecamente bisogna affidarsi a esso:

Sarigue, petits en poche; truite que je vis avec ses petits la tétant. But de la nature est-il grande natalité ou natalité réduite? Vaut-il mieux presser à la génération ou retenir par la moralité, la loi. Voilà exemple où l'homme va à l'aveugle, comme en politique. Ne sait pas ce qui est le bien³⁶⁷.

³⁶² NAF 14200, f. 137.

³⁶³ NAF 14197, f. 377.

³⁶⁴ «Ah! Comme la fiole qui contiendrait toute la vérité supérieure serait petite!», NAF 14197, f. 482.

³⁶⁵ «L'homme voit bien, à l'heure qu'il est, qu'il ne saura jamais rien de la cause suprême de l'univers ni de sa propre destinée.», *Drames philosophique, Préface* (1888), OC, III, 372.

³⁶⁶ NAF 14201, f. 236.

³⁶⁷ NAF 14196, f. 364. Il *nisus* alla base del necessario processo evolutivo è un istinto posto al di fuori del campo della razionalità: «Haut instinct darwinien ne se trompe jamais; 2° degré se trompe en humanité, usages absurdes. Raison se trompe souvent. Sarigue, gest[at]ion extra-utérine», NAF 14201, f. 23.

Renan tenterà di risolvere queste difficoltà – come si vedrà in seguito – proiettando ancora una volta le ipotesi al futuro, spostandosi su un piano mitologico e messianico: Israele e il movimento socialista risolveranno allora profeticamente i problemi che la scienza e la razionalità non riescono a spiegare. Limitata all'orizzonte del presente, la storia non è abilitata a dare lezioni; vero e falso in politica si equivalgono perché il solo metro con il quale si può giudicare l'azione, il fine ultimo, è velato all'uomo:

Dial[ogue] montre que de notre temps en politique presque tous ont raison et tous ont tort. Antistius a mille fois raison; il perd. Metius est odieux et c'est le seul sensé. Le pauvre Liberalis passe sa vie à avoir raison et à se tromper³⁶⁸.

Nonostante queste successive e reiterate ammissioni dell'impossibilità teoretica di concepire un compiuto sistema sociale secondo i canoni scientifici, Renan abbozzerà un singolare progetto di «Dialogo sulle cose sociali» che intitolerà, non a caso, *Examen de conscience politique social*. In una pagina lasciata incompleta, databile attorno al 1891, appare una lista di *dramatis personae* che sembra presagire un dialogo alla maniera dei *Dialogues philosophiques*, ma con molti più personaggi che rappresentano diverse classi e funzioni sociali. La lista è appena abbozzata e non rimane che questa pagina scarna del progetto:

Dialogue sur choses sociales
 l'amiral... ...patrie
 l'abbé... ...religion
 M. Bonnard... ...savant
homme du monde
ouvrier
économiste
député
paysan éclairé
 Poictevin de Boulay

L'aristo de la bande. Lui donner [?] raison, ne sait pas bien, va tout de même, fini par *Vive la France*: montrer les accords et désaccords des interlocuteurs tantôt [---]

Préface. Introduire les interlocuteurs. Petite biographie: l'amiral a fait telles choses, au Tonquin; l'abbé...

Examen de conscience politique social³⁶⁹.

³⁶⁸ NAF 14202, f. 357. I personaggi citati nella nota sono i principali protagonisti del dramma filosofico *Le prêtre de Némi* (1885).

³⁶⁹ NAF 14197, f. 246.

Se Renan fosse vissuto ancora qualche anno, forse avrebbe lavorato a questo *Dialogo sulle cose sociali* e ci avrebbe lasciato un *Esame di coscienza politico sociale* da affiancare all'*Esame di coscienza filosofico*. Forse avrebbe sviluppato anche qualche curioso appunto, nel quale annotava sogni di anarchici in mongolfiera:

Mon rêve: anarchistes en ballon, téléphone donnant de leurs nouvelles, se battent, se disputent, questionnent, vont se jeter par dessus bord.
Le 1^{er} besoin de l'homme est un autorité, «pose sa main sur nous deux»,
Job³⁷⁰.

Oppure sarebbe rimasto lontano e avrebbe continuato a vedere il mondo da un'ottica siderale, coltivando sempre di più il suo eclettismo relativista, quella filosofia che «brucia tutti i sistemi dentro un recipiente, e da questa combustione ottiene una cenere squisita»³⁷¹.

³⁷⁰ NAF 14197, f. 399.

³⁷¹ NAF 14196, f. 367. Negli ultimi anni si moltiplicano i frammenti che rivendicano la virtù educativa della molteplicità dei punti di vista: «Quand on a soutenu quelque temps une opinion, il faut trembler et passer à contraire», NAF 14200, f. 89; «Notre système: apprendre tous les jours quelque chose, par conséquent changer un peu tous les jours», NAF 14200, f. 91; «Toujours garder ses opinions à l'état mou, flexible; changer selon faits probants». NAF 14200, f. 328.

PARTE SECONDA

LA RELIGIONE

6. Le metamorfosi della figura di Dio

Gli ultimi cinque anni della vita di Renan (1888-1892) vedono il compimento dell'*Histoire du peuple d'Israël*, lavoro imponente con il quale egli chiude il ciclo di storia religiosa che aveva iniziato nel 1863 con la *Vie de Jésus*, portando a termine così lo «scopo principale» della sua vita³⁷². A causa di questo impegno intellettuale, sia nei suoi ultimi scritti pubblicati che nelle note inedite, il tema della religione si trova declinato principalmente nel messianismo dei profeti, vero *trait d'union* tra vecchio e nuovo testamento, che preannuncia la rivoluzione cristiana e, in un'ardita proiezione sulla contemporaneità, il movimento socialista. La Storia del popolo eletto – seppur nella veste di artefice della religione dell'Occidente tutto (e dunque, in un certo senso, della religione *tout court*) – non esaurisce tuttavia la sfera del religioso nelle riflessioni dell'ultimo Renan.

6.1. Le evoluzioni deifiche di Pan: dal Dio-tutto al Dio-uomo.

Un elemento importante, presente in molte note dell'ultimo periodo, è la metamorfosi della figura divina secondo quel percorso precedentemente analizzato che partendo dal Dio interpretato come prodotto *in fieri* dell'umanità nell'*Avenir de la science*, passa per il Dio-organismo dei *Dialoghi filosofici* e arriva infine al Dio puramente «possibile» dell'*Esame di coscienza filosofico*. Questi mutamenti sono correlati alle varie fasi che la filosofia di Renan attraversa e rappresentano le diverse facce sotto le quali si presenta di volta in volta il fondamento filosofico; dal panteismo spiritualista al «teismo possibilista», Renan mette in scena un gioco di rimandi e di sostituzioni dell'antica fede perduta.

In questo senso, come ben evidenzia Laudyce Rétat³⁷³, la religione sarà sempre trasfigurata in qualcosa di diverso, che non coincide però semplicemente con una «fede scientifica» di derivazione positivista, ma riveste piuttosto tutte le forme di trascendenza che la filosofia di Renan tenterà di raggiungere. Seguire il percorso della religione, negli scritti di Renan, significa dunque seguire «la storia di una trasposizione»³⁷⁴.

³⁷² Prefazione del Tomo III (1890), *OC*, VI, 655.

³⁷³ «Sans doute, par “religion”, l'auteur de l'*Avenir de la science* consacrait en dignité, en idéalisme, tous les substituts de la foi de son enfance: la science, les grandes affirmations éthiques qui reconstruisent, à travers le rationalisme, l'absolu et la transcendance», (L. RETAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 14).

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 13.

L'immagine di Dio che emerge dagli ultimi frammenti ha caratteri fortemente panteistici, pur riflettendo quella curvatura disincantata che il pensiero di Renan, come si è già notato, segue per eludere le difficoltà di un recupero dialettico nella totalità superiore. Significativi, a questo proposito, due riferimenti ad una poesia che Renan aveva scritto attorno al 1845, intitolata *Évolutions déifiques de Pan*. Nel testo del giovane ex-seminarista, il dio-tutto, attraversando le diverse religioni, officia di volta in volta riti islamici, indù, buddhisti, greci, celti, nordici, ebraici e cristiani, per terminare in una curiosa apoteosi dell'«uomo senza padrone»:

Nul ne peut m'imposer des fers!
 J'ai brisé toutes mes entraves,
 Je n'ai d'autre maître que moi!
 Je suis l'homme libre et sans loi,
 Qui veut me saisir je le tue!
 O vie! ô mystère ineffable!
 Je lutte contre l'impossible,
 Je maudis la langue des mortels³⁷⁵.

L'utilizzo della prima persona mostra chiaramente che questa evoluzione deifica di Pan è una metafora dell'evoluzione religiosa dello stesso Renan, approdato alla religione umanitaria che si esprime nella visione dell'uomo libero e senza legge, sorta di “buon selvaggio” prometeico giunto direttamente dall'età dell'oro. Herder è già presente in questi versi, e il sottotitolo del poema (*C'est l'humanité qui parle*) è esplicito nel suo omaggio alla nuova “religione”.

Il primo frammento in cui compare la poesia del 1845 è una breve lista che riguarda con molta probabilità la revisione di alcuni articoli (tra i quali l'*Esame di coscienza filosofico*) in vista della preparazione delle *Feuilles détachées*:

Loi du monde: compénétration de 2 êtres
 joie infinie
 1° l'attraction de la gravitation;
 2° l'amour des êtres organisés:
 La même chose.

 L'amour loi unique.

 Évolution déifique de Pan.³⁷⁶

³⁷⁵ OC, IX, 1499.

³⁷⁶ NAF 14196, f. 340.

Nelle *Notes de la fin de la vie* si trova invece una citazione lievemente differente dall'originale dei due versi con i quali si apre il poema:

Je me suis lavé à la gouttière sainte de la Caaba; J'ai bu l'eau du puits de Zemzem³⁷⁷.

È probabile che Renan avesse pensato al suo poema di gioventù come un possibile candidato all'antologia di «frammenti diversi», a quei «supplementi ai *Souvenirs*» che nelle intenzioni iniziali dovevano essere le *Feuilles détachées*³⁷⁸. Il richiamo alle *Evoluzioni deifiche di Pan* si inserisce tuttavia in un contesto nel quale il panteismo, messo in crisi dall'incertezza scientifica sulla durata materiale del cosmo, era costretto a cambiare significato. Secondo la dottrina del «teismo possibilista» formulata nell'*Esame di coscienza filosofico*, il principio metafisico che garantisce la teodicea viene proiettato all'infinito: Dio si è ritirato da questo mondo, ma vi ha lasciato dei segni che l'animo umano è in grado di rintracciare:

Trace d'une conscience solaire, *unicum deum certum*³⁷⁹.

Già nel poema del 1845, una delle ultime evoluzioni del dio-umanità contemplava il volo di un uccello in direzione del sole³⁸⁰. Più tardi, nella lettera a Marcellin Berthelot del 1863 pubblicata nei *Fragments philosophiques*, l'immagine del dio-sole ritorna nelle vesti della massima espressione razionale e scientifica delle antiche credenze religiose:

Avant que la religion fût arrivée à proclamer que Dieu doit être mis dans l'absolu et l'idéal, c'est-à-dire hors du monde, un seul culte fût raisonnable et scientifique, ce fût le culte du soleil. Le soleil est notre mère patrie et le dieu particulier de notre planète³⁸¹.

³⁷⁷ NAF 14200, f. 150. L'originale recita: «Je me suis lavé à la gouttière d'or de la Caaba, J'ai bu de l'eau du puits de Zemzem», (*OC*, IX, 1498). Il pozzo di Zemzem è una fonte sacra nei pressi della Kaaba, alla Mecca.

³⁷⁸ Su una busta contenente varie liste di articoli, Renan prova diversi titoli per la sua raccolta: «[4 mars 1891] <Variété. Divertissement littéraires et philosophiques>. Morceaux divers. Suppléments aux Souvenirs. Suites aux Souvenirs. Fragm[ents]. Divers. Souvenirs de vieillesse.», NAF 14196, f. 21.

³⁷⁹ NAF 14200, f. 67.

³⁸⁰ «L'oiseau fuit vers les régions du soleil, / En agitant lentement ses longues ailes. / O chaleur! ô foyer sublime! / O centre immaculé du beau! / Que ne puis-je voler dans tes rayons, / M'humecter de ta tiède rosée.», *OC*, IX, 1499.

³⁸¹ *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, *OC*, I, 640.

Il sole, come indizio certo della presenza di Dio su questa terra, si ritroverà ancora in altri frammenti degli ultimi anni, che richiamano il culto mitraico del sole importato dall'Oriente nel tardo impero romano:

*Deus certus, soleil, Aurélien*³⁸².

L'immagine del dio, nell'ultimo Renan, segue dunque i movimenti strategici che lo scetticismo sempre più accentuato impone alla sua filosofia. Il *sol invictus*, oltre a rivelare con certezza all'umanità la traccia terrestre di una trascendenza divina (manifestandosi così come ennesimo travestimento della teleologia), esprime nello stesso tempo la coincidenza dell'essere supremo con il reale, riproponendo una sorta di panteismo secondo il quale Dio rappresenta la coscienza del mondo, «l'immensa realtà» di cui tutti gli uomini fanno parte³⁸³:

Dieu, c. à. d. la réalité des choses. Une conscience du monde, une conscience du soleil³⁸⁴.

Questa coscienza del mondo e del sole implica però in modo necessario un soggetto cosciente; la partecipazione dell'uomo al processo di riconoscimento della realtà delle cose resta in ogni caso un momento ineludibile. Nell'*Esame di coscienza filosofico*, la ritirata del Dio nell'infinità del tempo e dello spazio viene allora compensata dal desiderio che il mondo ha di conoscersi, desiderio che, nei tempi moderni, viene soddisfatto dalla scienza, la quale offre così al mondo una coscienza di sé³⁸⁵. Attraverso questo processo gnoseologico, dunque, l'uomo «crea», in un certo senso, il mondo, e si identifica così con Dio.

L'*evoluzione deifica* e le correlate trasposizioni del fenomeno religioso, sono dunque temi costitutivi e, per così dire, "antichi", della filosofia renaniana: dal 1845, la perdita del Dio-padre genera dei fenomeni di sostituzione che portano tutti quanti, in un modo o nell'altro, ad una tensione dall'umano verso il divino che mira all'identificazione dei due poli; già la stessa «orbita vuota dell'infinito» non illustra solo il niente, il vuoto di una perdita, ma è la prima di una serie di trasposizioni che la figura del divino si troverà a compiere. Dall'immanenza di Dio nel mondo (panteismo) alla trascendenza del principio primo, Dio evolve nei termini

³⁸² NAF 14201, f. 81. In NAF 14202, f. 155, l'espressione "*deus certus*" è attribuita, invece, a Diocleziano: «*Deus certus (Soleil, Diocl[étien])*».

³⁸³ «Tous fils de Dieu, tous fils de l'immense réalité dont nous faisons partie», NAF 14200, f. 163.

³⁸⁴ NAF 14201, f. 36. Un altro frammento molto simile aggiunge la moralità come causa della coscienza del mondo: «Dieu = réalité de choses. Conscience du monde, conséquence de moralité.», NAF 14202, f. 77.

³⁸⁵ «Au moyen âge, le plus haut résultat du monde, au moins de la planète Terre, était un chœur de religieux chantant des psaumes. La science de notre temps, répondant au désir qu'a le monde de se connaître, atteint des effets bien supérieurs. Le Collège de France est fort au-dessus de la plus parfaite abbaye de l'ordre de Cîteaux.», *OC*, II, 1176.

della dialettica materia/spirito entro i quali si muove la filosofia renaniana fin dalle origini. Processo sempre in movimento e mai raggiunto³⁸⁶, il Dio *in fieri* passerà così dall'*Avenir de la science* – dove la più alta vocazione dell'umanità consisteva nell'«organizzare Dio» – ai sogni dei *Dialoghi filosofici*, nei quali la divinità veniva immaginata come la risultante più elevata di un processo produttivo della Scienza, per approdare infine nello scetticismo ben temperato del «teismo possibilista» dell'*Esame di coscienza filosofico*.

Nel panteismo degli anni giovanili, Dio assumeva tutte le forme umane del religioso (le metamorfosi successive di *Pan* attraverso le differenti culture e i differenti riti) perché coincideva con l'idea trascendente dell'umanità. Attraversando le crisi provocate dal carattere transeunte che comincia a manifestarsi dapprima nell'umanità, e alla fine persino nel *Cosmos*, le «evoluzioni deifiche» si attestano al di là del tempo e dello spazio, nella proiezione all'infinito del principio divino. Il gesto con il quale Renan esclude Dio dal nostro mondo nel 1889, confinandolo nell'universo dei «possibili», è certo un atto dovuto dello scienziato positivo che segue una ferrea deontologia professionale; visto dall'interno della sua storia filosofica, tuttavia, esso non rappresenta altro che l'estremizzazione di un movimento di trascendenza già in azione nell'*Avenir de la science*: smarrita l'immanenza della fede, Dio viene ritrovato nell'ideale, in quanto trascendenza stessa del principio metafisico.

Se la coscienza del mondo si manifesta attraverso la cognizione che l'uomo ha dell'universo che abita (da cui l'estrema importanza della misurazione del cosmo e la superiorità dell'universo infinito dei moderni rispetto al mondo chiuso degli antichi³⁸⁷), la perfezione del Dio «prodotto» dall'uomo è proporzionale al grado di avanzamento della scienza:

Moment infini, le plus haut <moment> [groupe?] où Dieu entrevu est [nous?]. Le plus haut moment où Dieu vu, est celui-ci. Donc le moment où nous sommes est le plus haut moment de la conscience divine. Célébrons-le; depuis les siècles des siècles, pas une fois Dieu ne s'est vu aussi clairement qu'à ce moment-ci³⁸⁸.

³⁸⁶ «Ce n'est pas vraiment la science acquise, réalisée, qui put figurer alors pour Renan l'analogie d'une religion, c'est surtout sa virtualité conçue comme infinie, l'intimité même de son dynamisme, la grande promesse qu'elle lui paraît contenir: elle fonde la possibilité de l'adhésion, qui grâce à elle installe, irréfutable, la foi critique: "on croit à la possibilité de croire" *Avenir de la science*, III, 1082.», L. RETAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 14.

³⁸⁷ Il tema, già incontrato nel primo capitolo, si ritrova anche in una lettera aperta di Renan a Berthelot, allora Ministro dell'istruzione pubblica, del 31 dicembre 1886: «Nous pensons, nous autres, qu'un élément capital manquait aux solitaires de la Thébaïde pour avoir la vraie philosophie de la vie, c'est la science du monde. Savoir que la terre est une boule de trois mille lieues environ de diamètre, que le soleil est à trente-huit million de lieues de la terre et qu'il est un million quatre cent mille fois gros comme elle, une foule d'autres renseignements qui font maintenant partie de l'instruction élémentaire, nous paraissent d'intérêt majeur.», *Lettre à M. Berthelot, Ministre*, in *Feuilles détachées*, OC, II, 1037.

³⁸⁸ NAF 14201, f. 38.

Celebrando la vetta raggiunta dalla civiltà umana alle porte del XX secolo, Renan esalta il progresso scientifico fino al punto da identificare Dio con la più elevata coscienza del mondo. Il divino, in queste riflessioni, è fortemente legato ad un percorso gnoseologico: «vedere Dio» significa dunque conoscere con la più grande esattezza e precisione le cose del mondo e le loro cause. Se «l'Essere assoluto», al culmine delle sue «evoluzioni deifiche» arriverà all'infinito ad una piena e perfetta autocoscienza³⁸⁹, l'uomo in quanto essere finito non è capace di questa pienezza, non è in grado di raggiungere una conoscenza e una soddisfazione completa del desiderio di conoscenza e di autocoscienza: l'infinito resta, romanticamente, il limite al quale egli tende.

Malgrado la finitezza intrinseca dell'uomo, l'epoca contemporanea rappresenta il più alto punto mai raggiunto dalla scienza, e questo per definizione, visto che il progresso è interpretato da Renan come sempre crescente³⁹⁰. All'interno del corpo dell'umanità-organismo, chi possiede la scienza più elevata è anche colui che afferra meglio la coscienza divina ed è dunque il più vicino a Dio. Già ne *Le scienze della natura e le scienze storiche* – la lettera a Berthelot del 1863 pubblicata nei *Frammenti filosofici* – Renan, servendosi di una citazione nascosta di Littré, esponeva una sorta di «scala dello spirito» secondo la quale l'identificazione delle realtà naturali con Dio parte dal punto più basso, i minerali, per arrivare fino a Gesù, apoteosi dell'«uomo di genio»³⁹¹. Negli appunti degli ultimi anni, attraverso il richiamo alle «*Evoluzioni deifiche di Pan*» e l'esaltazione del culmine della coscienza divina raggiunto dalla scienza, la metamorfosi dell'essere in direzione di Dio attraversa ancora una volta un'umanità gerarchizzata; sormontati i diversi gradi di identificazione, in cima alla scala si trova, in una sorta di apoteosi mistica del progresso, lo stesso *savant*:

[Percevoir?] qu'on est la plus haute conscience du monde.
<Je> suis Dieu³⁹².

³⁸⁹ «À l'infini, l'Être absolu, arrivé au comble de ses évolutions déifiques, et se connaissant parfaitement lui-même, réalisera peut-être ces beaux vers du mystique chrétien: *Illic secum habitans in penetralibus, Se rex ipse suo contuitu beat*», *Examen*, OC, II, 1176.

³⁹⁰ Come si è già notato nel paragrafo precedente, l'idea di Renan di un percorso curvilineo della storia, fatto di avanzate e arretramenti, implica il concetto di un progresso continuo.

³⁹¹ «Dieu est immanent dans l'ensemble de l'univers, et dans chacun des êtres qui le composent. Seulement il ne se connaît pas également dans tous. Il se connaît plus dans la plante que dans le rocher, dans l'animal que dans la plante, dans l'homme que dans l'animal, dans l'homme intelligent que dans l'homme borné, dans l'homme de génie que dans l'homme intelligent, dans Socrate que dans l'homme de génie, dans Bouddha que dans Socrate, dans le Christ que dans Bouddha.», OC, I, 648. Il brano è tratto dalla prefazione di Littré (*Préface d'un disciple*) ad AUGUSTE COMTE, *Cours de philosophie positive*, 2^e éd. augmentée d'une préface par E. Littré, Tome 1, Paris, Baillièrre, 1864, p. XXXI. Cfr. G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, cit., p. 32.

³⁹² NAF 14202, f. 103.

Renan cancella il pronome personale, forse avvertendo il pericolo di una *hybris*, eccessiva anche per un filosofo scettico e disilluso che si avvicina alla fine dei suoi giorni. L'identificazione dell'uomo con Dio, tuttavia, lungi dall'essere il frutto di una tracotanza e di un disincanto peculiare degli ultimi anni, è, come si è già visto, un tema che risale alla sua gioventù³⁹³. In un altro poema giovanile intitolato *L'Idéal*, scritto verso il 1845 e pubblicato postumo nel supplemento letterario del *Figaro* il 28 dicembre 1912, Renan elevava ancora una volta l'uomo a divinità:

L'homme est Dieu quand il sait l'être,
 Poussière, quand il va se cacher.
 Saisir Dieu, voilà la vie,
 Ceux qu'ont l'intelligence comprennent.
 Où est Dieu? Je ne le vois pas.
 Mon œil le cherche en vain, comment le toucherai-je?
 A-t-il un corps et des mains,
 Une âme qui sente et qui pense?
 Ah! s'il était mon semblable,
 Je l'aimerais comme mon frère aîné³⁹⁴.

Nelle pagine del 1845 l'uomo è ancora visto come il rappresentante di un'umanità omogenea e destinata ad un progresso infinito, il cui scopo ultimo è «comprendere Dio», anche se questi è sfuggente, invisibile e, in definitiva, rifiuta il desiderio di amore dell'uomo che lo vorrebbe addirittura come suo prossimo. Dietro il pronome cancellato degli anni '90, al contrario, non c'è più l'uomo senza aggettivi, ma si nasconde Renan stesso in qualità di *savant*, di rappresentante di quel magistero di *optimates* che, posto al vertice della piramide, ha il compito di dirigere la società.

Sviluppandosi secondo la scala gerarchica dell'umanità, l'evoluzione deifica del Dio non ha più un carattere unitario e generale ma produce diversi livelli, connessi e interdipendenti, che coesistono in seno all'umanità. La figura di Dio – e la funzione ad esso collegata della religione – si sdoppia di conseguenza, per assumere due valori opposti e complementari: un dio e una religione del popolo, un dio e una religione del *savant*.

³⁹³ «Dieu n'est alors que l'amplification enfantine de soi en grand homme. L'approche de l'idéal reste un rêve d'accroissement de soi.», L. RÉTAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 365.

³⁹⁴ OC, IX, 1495-1496.

7. Religione del «savant» e religione del popolo

Negli appunti degli ultimi anni che si riferiscono a Dio, si trovano quasi sempre due termini differenti: da un parte vi è il Dio senza aggettivi, che rappresenta l'ideale, il principio metafisico e trascendente, dall'altra quello che Renan chiama spesso «il buon Dio», ovverosia il Dio personale di ognuno, il Dio che è in rapporto con il luogo e il tempo in cui l'uomo vive, con il suo pianeta, con il suo secolo, con il suo paese. Questo Dio è il Dio dell'umanità, nell'accezione negativa di «vulgus», di «popolo». Il tema, che sarà trattato soprattutto nelle ultime pagine dell'*Esame di coscienza filosofico*, emerge in modo chiaro e sintetico da una nota preparatoria:

[20 juillet 88] <Humanité a besoin de dieux particuliers, provinciaux, planétaires>³⁹⁵.

Renan conclude il saggio del 1889 illustrando una contrapposizione netta di queste due figure diverse di Dio, essenzialmente due dèi differenti: quello che postula la maggioranza degli uomini e quello che il filosofo ammette come possibile all'infinito:

Il faut bien le remarquer, en effet, le dieu que postule la plus grande partie de l'humanité n'est pas le dieu situé à l'infini, dont nous admettons l'existence comme possible³⁹⁶.

Se l'esistenza del secondo è probabile (o, per usare una precisazione dello stesso Renan, «il est aussi téméraire de la nier que de l'affirmer»³⁹⁷), il «buon Dio» dell'uomo comune, invece, il Dio che agisce «per mezzo di volontà particolari» trasgredendo così la «legge di Malebranche», semplicemente non esiste:

Ce que veut le vulgaire, c'est un dieu qui, certainement, n'existe pas, un dieu qui s'occupe de la pluie et du beau temps, de la guerre et de la paix, des jalousies des hommes entre eux, que l'on fait changer d'avis en l'important³⁹⁸.

³⁹⁵ NAF 14201, f. 292.

³⁹⁶ OC, II, 1180.

³⁹⁷ OC, II, 1170.

³⁹⁸ OC, II, 1180. In una nota preparatoria del saggio, più sinteticamente: «Il y a un paradis. Il y a peut-être Dieu; il n'y a pas de bon Dieu», NAF 14198, f. 152.

Il concetto è perfettamente sintetizzato in una nota nella stessa pagina, di un'estrema chiarezza:

Le déisme pur ne sera jamais la religion du peuple; en fait, le déiste et le vulgaire n'adorent pas le même Dieu³⁹⁹.

Qui Renan evidenzia la frattura fondamentale che rivela la sua evoluzione religiosa, il passaggio dal cristianesimo della sua giovinezza al deismo degli ultimi anni, seppur nella forma finale del «théisme peut-être». Il cristianesimo del popolo, con le sue superstizioni, con i suoi miracoli e dogmi, con le sue necessità di trascendenza e di immortalità, è proprio la religione che Renan ha abbandonato in quanto non più all'altezza di soddisfare il suo bisogno di razionalità. Il *savant* che ha scavato tra le vestigia delle antiche città semite, che ha indagato a fondo la prodigiosa costruzione dei libri rivelati portando alla luce lo spirito di un popolo – dalle mani in fondo umane, «troppo umane» – che giaceva nascosto dietro la divinità presunta del suo autore, ha bisogno di una religione più elevata, del culto puro dell'ideale:

Déisme plus que christianisme⁴⁰⁰.

Agli occhi disincantati del *savant*, il «buon Dio» dell'uomo comune non è dunque altro che un feticcio, un idolo scolpito che può essere portato a una casa d'aste e venduto all'incanto:

Quand tu as un bon Dieu un peu bien, va le vendre à l'Hôtel Drouot!⁴⁰¹

Il soggetto ironico occupa più di un frammento del secondo volume delle «Notes de la fin de la vie»⁴⁰², segno che Renan apprezzava il suo *calembour* e che forse prevedeva di utilizzarlo in qualche articolo degli ultimi anni. In uno di questi frammenti, messo da parte il sarcasmo un po' sprezzante del filosofo, egli lascia trasparire per un attimo una considerazione diversa del «buon Dio», immedesimandosi con il popolo e abbandonando il punto di vista superiore:

Qui a un bon Dieu porte à l'hôtel Drouot; nous Bretons, l'adorons, fétichistes. Nous adorons Jésus, le Dieu de nos ancêtres⁴⁰³.

³⁹⁹ OC, II, 1180.

⁴⁰⁰ NAF 14201, f. 306.

⁴⁰¹ NAF 14201, f. 23.

⁴⁰² Il «buon Dio», idolo da vendere all'asta, si ritrova ancora in NAF 14201, ff. 24, 25 («Quand on a un bon Dieu curieux, se hâter d'aller le vendre à l'hôtel Drouot»), 26 («Bon Dieu sculpté, port-le salle Drouot»), 32, 43 e 44.

⁴⁰³ NAF 14201, f. 24.

Il bretone che parla in questo breve passaggio si confessa «feticista di Gesù», il dio particolare dei suoi antenati, adepto di una fede che ha a che fare più con il paganesimo antico (in questo frammento vi è un richiamo alle radici celtiche e ariane del cristianesimo⁴⁰⁴) che con la religione derivata dal monoteismo ebraico.

All'estremo opposto di questa rara identificazione con il popolo, di questo ritorno alle origini, l'ottica dello scienziato è comunque necessariamente altra, superiore: se lo scienziato coincide con Dio, anche il suo punto di vista sarà allora quello di Dio⁴⁰⁵; da sì alta prospettiva, non si può fare a meno dell'ironia, visto che la semplice «possibilità» di Dio resta comunque una ben flebile garanzia della teleologia di questo mondo. Di fronte all'incertezza del Giudizio Finale, il vero saggio si tiene da parte una fragorosa risata:

Un colossal éclat de rire devant la farce inouïe que joue l'Éternel⁴⁰⁶.

7.1. Una prova «scientifica» dell'esistenza di Dio

Seguendo l'istinto sarcastico dal suo osservatorio privilegiato, Renan si lascia così andare nelle sue note intime ad una serie di abbozzi di *divertissements* letterari sulla figura di Gesù di Nazareth, il dio adorato come un feticcio dal «popolo bretone». In un breve frammento, egli gioca con i futuri possibili e immagina Gesù scampato alla morte e rifugiatosi a Roma:

Jésus mourut [-] vieux, devenu incrédule. Échappa à mort. Réfugié à Rome.
Inconnu. Vit jusqu'en 80. A vu progrès de sa religion. Pierre mourir, Paul,
près de Jésus⁴⁰⁷.

Ciò che colpisce di più, in questo abbozzo di una bizzarra ucronia, è l'idea di un Dio che perde la fede e che osserva dall'esterno, in incognito, la crescita e il progresso della religione che egli ha fondato. Nella *Vie de Jésus*, e più ancora nel *Saint Paul* e nell'*Antéchrist*, Renan aveva già messo in rilievo il «divino scetticismo», la virtù dell'ironia e del dubbio nella figura

⁴⁰⁴ «Le christianisme, en un sens, est bien notre œuvre [...] Le christianisme c'est nous-mêmes et, ce que nous aimons le plus en lui, c'est nous. Nos vertes et froides fontaines, nos forêts de chênes, nos rochers y ont collaboré [...] Notre charité, notre amour des hommes, notre sentiment tendre et délicat de la femme [...] viennent bien plutôt de nos ancêtres, païens peut-être, que de l'égoïste David, ou de l'exterminateur Jéhu, ou du fanatique Esdras, ou du strict observateur Néhémie.» *Discours prononcé aux funérailles de M. Ernest Havet le 24 décembre 1889*, in *Feuilles détachées*, OC, II, 1129. Lo stesso sentimento viene espresso in una nota degli ultimi anni: «Notre christianisme c'est nous; c'est la moralité de nos races; garder.», NAF 14200, f. 434. Il rapporto tra ebraismo e cristianesimo verrà approfondito nel paragrafo successivo.

⁴⁰⁵ «Voir le monde avec l'œil de Dieu», NAF 14201, f. 195.

⁴⁰⁶ NAF 14201, f. 29.

⁴⁰⁷ NAF 14201, f. 48.

di Gesù, che si contrappone alla fede «greve», monolitica e settaria di San Paolo⁴⁰⁸. Nelle righe appena citate, lo scetticismo di Gesù raggiunge l'apice di un percorso di disinteresse e distacco quasi obiettivo nei confronti della religione, incontrandosi con il disincanto sempre più accentuato dell'ultimo Renan. Dietro al fondatore che assiste incredulo all'evoluzione di una religione che un tempo era stata sua, l'ex-seminarista di S. Sulpice mette in scena ancora una volta l'identificazione di se stesso con la figura di Dio. In un tono decisamente diverso, lo scienziato che più volte aveva negato l'esistenza dei miracoli⁴⁰⁹, immagina ora di applicare il metodo sperimentale per dimostrare il miracolo più grande, quello sul quale è stata edificata, in un certo senso, la religione cristiana, ovverosia la resurrezione del Cristo:

Principe [de] Berthelot, répéter expérience. Si J.C. ressuscitait de nos jours, on l'obligerait à recommencer, se faire crucifier et ressusciter à nouveau⁴¹⁰.

E nel frammento successivo il tono diventa addirittura confidenziale; Renan, quasi fosse un suo vecchio amico, tenta di convincere il fondatore del cristianesimo, dandogli del tu, a farsi crocifiggere di nuovo – immaginiamo davanti ad un ipotetico consesso di scienziati – per dimostrare scientificamente la realtà della sua natura divina:

L'intérêt de ta religion exige que tu sois crucifié (maintenant on brûle) une seconde fois⁴¹¹.

Se lo scetticismo nei confronti del «buon Dio» e della «religione del popolo» rimane l'orizzonte entro il quale si muove il pensiero di Renan, in questo frammento emerge in maniera del tutto evidente un'attitudine ambigua nei confronti del fenomeno religioso: non è chiaro, infatti, l'esito che Renan spera di ottenere da questa sorta di esperimento. Che aspettative si nascondono dietro questa prova? È più corretto interpretarla come un tentativo di svelare l'umanità del Cristo (quasi una conferma, dunque, della pietra angolare di tutta la sua opera di storico delle religioni, dalla *Vita di Gesù* in poi) o dietro di essa si cela piuttosto un desiderio intimo e non confessato di dimostrare scientificamente la validità del cristianesimo proprio in quanto religione rivelata e trascendentale? L'ambiguità non è facile

⁴⁰⁸ «Saint Paul n'a-t-il fait faire aucun pas au divin. Il ne représentera que le refroidissement théorique, la fixation en dogme, de l'image de Jésus», L. RÉTAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 213. Sul fondamentale parallelo tra Gesù e San Paolo in Renan, si veda tutto il capitolo 4 della seconda parte («*Paul et Jésus*», p. 211-218).

⁴⁰⁹ «Ce n'est pas à nous à démontrer l'impossibilité du miracle, c'est au miracle à se démontrer lui-même. [...] Un être qui ne se révèle par aucun acte est pour la science un être qui n'existe pas.», *Lettre à M. Adolphe Guérout* (1862), *OC*, I, 675.

⁴¹⁰ NAF 14201, f. 50.

⁴¹¹ NAF 14201, f. 51. Altri frammenti sembrano sostenere questi tentativi ipotetici di dimostrazione razionale di una trascendenza, ad esempio NAF 14202, f. 149: «*Preuves perfectionnées de l'existence de Dieu*».

da risolvere. Mentre il filologo, attraverso l'applicazione di una scienza razionale, riconosce quasi feuerbachianamente la falsità della religione rivelata – smascherandone così la sua essenza antropologica –, l'uomo che è stato allevato da «preti di un culto straniero, proveniente dai Siriani di Palestina», riascoltando gli antichi canti religiosi non può fare a meno di commuoversi, scusandosi, al cospetto di Atena, con queste parole della sua debolezza:

Tiens, déesse, quand je me rappelle ces chants, mon cœur se fond, je deviens presque apostat. Pardonne-moi ce ridicule; tu ne peux te figurer le charme que les magiciens barbares ont mis dans ces vers, et combien il m'en coûte de suivre la raison toute nue⁴¹².

La ragione è nuda e fredda, mentre la religione è rassicurante: tra l'occhio benevolo del padre e «l'orbita vuota dell'infinito», l'istinto dell'uomo non avrebbe nessun motivo di non preferire il primo. In questi termini, la rinuncia alla religione per la scienza sarà logicamente sofferta e dolorosa. Nel pieno affermarsi del disincanto degli ultimi anni, malgrado le tendenze sempre più accentuate della sua filosofia verso la possibilità del vuoto, Renan dimostrerà spesso di essere ancora sensibile al fascino degli antichi dogmi. Questa tensione del filosofo che ha scelto di seguire la «nuda ragione» verso il suo polo opposto, potrebbe essere spiegata dal ruolo «affettivo» assunto dal «buon Dio», ruolo del tutto carente nella figura del suo doppio ideale ammesso dalla scienza, tanto più nel momento in cui questi viene proiettato all'infinito, postulato come pura ipotesi. Nell'*Histoire du peuple d'Israël*, Renan individuerà in un «resto di enoteismo» risalente al periodo *jahvista* di Israele, l'accento necessariamente personale che assume il cristianesimo:

Le culte du dieu protecteur entraîne des câlineries, des relations intimes, filiales d'un côté, paternelles de l'autre, que n'inspire pas un absolu toujours identique à lui-même et impersonnel. L'abstraction n'est pas propagandiste. La façon dont un chrétien pieux parle à Dieu n'aurait pas de tels accents de tendresse, si, derrière le Dieu en trois personnes, il n'y avait un Dieu plus tangible, qui a porté sa tribu dans son sein comme une nourrice, l'a caressée, lui a parlé comme à un enfant⁴¹³.

Secondo una celebre analisi di Laudyce Rétat, il crollo della religione nel giovane Renan dà vita a due *avatar* contrapposti e complementari: l'idealismo, da una parte, l'immaginazione religiosa dall'altra. Se si applica questo schema alla lettura storica della filosofia di Renan illustrata nel capitolo precedente (ossia la parabola dell'ascesi trascendentale che va

⁴¹² *Prière sur l'Acropole*, OC, II, 756.

⁴¹³ OC, VI, 984. La contrapposizione tra *jahvismo* ed *élohismo* su cui si fonda l'impianto teorico dell'*Histoire du peuple d'Israël* verrà analizzata più avanti.

dall'individuo fino al cosmo), si può constatare che la categoria della religione si evolve e muta all'interno delle trasposizioni della spiritualità, variando di intensità secondo i vari stadi della trascendenza. Il *nisus* incosciente che presiede all'eterno *fieri*, il polo dell'irrazionalità, il principio femminile, i sogni, le «quattro grandi follie dell'uomo», sono dunque tutte figure del religioso che affiorano costantemente nel pensiero di Renan e ne costituiscono il necessario contrappeso al polo della critica, che trova invece il suo naturale orizzonte in uno scetticismo radicale⁴¹⁴: come nell'arazzo dei Gobelins dei *Dialoghi filosofici*⁴¹⁵, dietro ogni postulato di un principio trascendente nella filosofia di Renan, si può scorgere l'efflorescenza del principio divino. Nell'evoluzione di questa immaginazione religiosa, Dio diventa dunque una «metafora dell'amore»⁴¹⁶, che ha il compito di colmare proprio il «vuoto affettivo» attraverso il desiderio proiettato sull'immanenza del divino, realtà non più *in fieri* ma decisamente *in esse*:

Dieu. Ah! je voudrais bien. Je ne penserais qu'à lui, {je l'aimerais}, ne chercherais que son estime, vivrais en vue de lui⁴¹⁷.

Lo slancio mistico verso Dio, l'aspirazione sincera e quasi patetica (nella sua ingenuità) ad un'adorazione totale, viene prontamente bilanciata da un'altra nota presa sullo stesso foglietto, subito di seguito alla prima, nella quale Renan è costretto ad ammettere, quasi a malincuore, che la ragione sta dalla parte degli scettici, anche se ciò vuol dire infrangere il sogno:

Sceptiques ont raison. Cela devrait être. Sont conséquents à une erreur⁴¹⁸.

⁴¹⁴ «La religion n'est pour Renan que réseau de correspondances, de songes et de figures; comme telle pourtant, elle semble lui rester nécessaire, consubstantielle [...] Cette interminable mise au tombeau de la foi par l'œuvre critique, rend à la religion un simulacre de vie, de consistance. En même temps qu'il la nie, Renan existe et se meut à travers elle.», L. RÉTAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 484.

⁴¹⁵ «L'homme est comme l'ouvrier des Gobelins qui tisse à l'envers une tapisserie dont il ne voit pas le dessin», *OC*, I, 572.

⁴¹⁶ «Il semble qu'en Renan, la religion de son enfance se soit transformée de deux façons essentielles: c'est, d'une part, le substitut conscient, philosophiquement élaboré de l'idéalisme [...] de l'autre, toute la résurgence de l'imaginaire, à laquelle la volonté n'a point de part, mais qui résulte plutôt d'une habitude organique, immémoriale mémoire du corps.», L. RÉTAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 433. Nella prefazione del 1883 ai *Souvenirs*, Renan identificava religione, amore e coscienza femminile unificandoli nel polo opposto alla ragione e proprio per questo motivo desiderato dallo scienziato: «Plus l'homme se développe par la tête, plus il rêve le pôle contraire, c'est-à-dire l'irrationnel, le repos dans la complète ignorance, la femme qui n'est que femme, l'être instinctif qui n'agit que par l'impulsion d'une conscience obscure. [...] Quand la réflexion nous a menés au dernier terme du doute, ce qu'il y a d'affirmation spontanée du bien et du beau dans la conscience féminine nous enchante et tranche pour nous la question. Voilà pourquoi la religion n'est plus maintenue dans le monde que par la femme.», *OC*, II, 716.

⁴¹⁷ NAF 14201, f. 42.

Il Dio che Renan adorerebbe volentieri se esistesse, è (purtroppo) un errore: ma il tono con il quale egli proclama, in questi ultimi frammenti, l'esito vittorioso della battaglia contro i dogmi e le superstizioni, è lontano dall'essere trionfale. La religione della sua infanzia, il cristianesimo, rappresenta la consolazione di milioni di persone: il filosofo sa benissimo che esso non è credibile, che il culto che lo contraddistingue non è altro che l'adorazione di un idolo. Tuttavia, il piano del sogno e del desiderio, dell'immaginazione religiosa che esso rappresenta, non può essere accantonato in via definitiva:

Si le christianisme se trouvât vrai, j'en serai ravi, mais j'en doute⁴¹⁹.

Dimostrare scientificamente la resurrezione di Gesù: ecco dunque il sogno estremo e inconfessato di Renan, il ritorno finale e sintetico all'unità originaria distrutta dal crollo della fede, la soluzione ultima – auspicata fin dalle pagine giovanili dei *Cahiers* – della dicotomia tra la materia e lo spirito, tra la scienza e la religione, tra la filosofia e il misticismo.

Dietro al sogno impossibile di una prova sperimentale della verità del cristianesimo, si nasconde però anche il desiderio di poter affrontare il rischio di un «vuoto infinito» con un fondamento un po' più solido del Dio ipotetico dell'*Esame di coscienza filosofico*. La presenza «dimostrata» di Dio scongiurerebbe in questo modo la solitudine del deista di fronte all'infinità del dio-universo, un'attitudine di isolamento che deriva – in ultima analisi – dall'identificazione progressiva e inevitabile del filosofo con l'immagine di Dio. Il dio postulato all'infinito, perennemente *in fieri*, è infatti una forma più sottile e più elevata – e per questo motivo più distante – di antropomorfismo, una sorta di *Iahvé* degli scienziati, un dio personale della classe «la plus éclairée» della società (che raggiunge il suo culmine attraverso la figura dei *deva* dei *Dialoghi filosofici* e l'immagine totalizzante dell'universo vivente che riunisce i due poli contrapposti del desiderio e del pensiero⁴²⁰).

7.2. Necessità di una morale laica

In mancanza di questa prova «scientifica» della natura divina di Gesù, la dialettica tra il «buon Dio» e il Dio ideale rimarrà comunque in piedi e – a dispetto di una variazione costante dell'intensità dei due poli – continuerà a far valere le sue differenze e le sue contrapposizioni. Già all'epoca dei *Cahiers de jeunesse*, Renan aveva intuito che la «religione del popolo»

⁴¹⁸ NAF 14201, f. 42.

⁴¹⁹ NAF 14197, f. 90.

⁴²⁰ «Cet univers vivant présenterait les deux pôles que présente toute masse nerveuse, le pôle qui pense, le pôle qui jouit», *OC*, I, 622.

svolgeva una funzione consolatrice – appagando il desiderio di infinito dell'uomo comune – alla quale si contrapponeva, invece, la fondamentale estraneità dello scienziato rispetto all'elemento religioso:

La religion supplée à tout pour le peuple. Elle est sa philosophie, son sens esthétique. Pour lui, pas de haut en dehors, syncrétisme de tout l'intellectuel dans le religieux. – Pour le savant, analyse d'où le religieux est banni. Pour l'ultérieur, synthèse en tout cela se réunit de nouveau, mais qui n'a pas encore de nom. Ce ne sera même pas celui de philosophie, car il est partiel⁴²¹.

Ancora una volta si attende dal futuro la soluzione del dualismo – che Renan già interpretava in quanto espressione di due forme distinte e contrapposte di cultura – in una sintesi superiore (anche se, attorno al 1845, egli non proiettava ancora questa sorta di “pietra filosofale” nell'ardita visione di una dimostrazione scientifica e positiva dell'esistenza di Dio). Qualche anno più tardi, in un articolo su Feuerbach, nel quale Renan prende le difese del cristianesimo che il filosofo tedesco criticava violentemente, viene nuovamente messo in rilievo l'aspetto poetico e consolatorio della religione dei «semplici»:

Il y aurait un immense inconvénient à nous couper ainsi toutes les sources poétiques du passé et à nous séparer par notre langage des simples qui adorent si bien à leur manière⁴²².

Siamo qui ancora in pieno entusiasmo giovanile; l'idealismo che ha appena sostituito la religione si sente abbastanza forte da credere che il Dio *in fieri* dello scienziato, l'aspirazione all'ideale, la «religion de l'esprit» possa raggiungere, all'infinito, il dio immanente postulato dall'umanità⁴²³. Lo stesso Feuerbach, pur criticato, viene alla fine recuperato nella categoria dei filosofi tedeschi e considerato per tale motivo – anche contro le sue proteste – come necessariamente spiritualista⁴²⁴.

Negli ultimi anni, la «bancarotta» delle ipotesi idealistiche porterà inevitabilmente con sé una riconsiderazione profonda della religione del *savant*, accentuando sempre di più la divergenza con la religione del popolo. L'incertezza di un fine ultimo, l'impossibilità del panteismo e la relativa probabilità del vuoto, dissolveranno progressivamente la figura del Dio ideale. Influenzata da questo processo, l'identificazione finale dello scienziato con Dio

⁴²¹ *Cahiers de Jeunesse, OC, IX, 412-413.*

⁴²² *M. Feuerbach et la nouvelle école hégélienne (1850), OC, VII, 294.*

⁴²³ «Dieu sera toujours le résumé de nos besoins suprasensibles, la *catégorie de l'idéal* (c'est à dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal)», *Ibid.*, p. 295.

⁴²⁴ «Quand un Allemand se vante d'être impie, il ne faut jamais le croire sur parole. L'Allemand n'est pas capable d'être irréligieux; la religion, c'est-à-dire l'aspiration au monde idéal, est le fond même de sa nature. Quand il veut être athée, il l'est dévotement et avec une sorte d'onction», *Ibid.*, p. 294.

rende allora del tutto inutile la religione. Il grado elevato della cultura è sufficiente a garantire la moralità degli *optimates*:

Pas besoin de religion. Notre culture. Honnêteté/courage, plus que peuple⁴²⁵.

La religione cristiana, tuttavia, malgrado si basi su una falsa rivelazione, ha svolto durante i secoli una funzione morale – non soltanto in favore del popolo – difficilmente sostituibile. Renan ripeterà molto spesso, lungo tutta la sua opera, la massima secondo cui la morale cristiana è stata una scuola di sensibilità e bontà:

Tout ce qui n'a pas été attendri par le christianisme est viande dure et mauvaise⁴²⁶.

Alla luce di questo adagio, l'affermazione della nota precedente acquista una sfumatura diversa: Renan sembra in grado di fare a meno della religione soltanto perché è passato attraverso la sua scuola di moralità. Separando l'insegnamento morale dai dogmi, la dottrina dell'amore di Gesù Cristo dalla fede nel carattere soprannaturale e divino della sua natura, Renan opera una scelta drastica e radicale. Un frammento che richiama una delle ultime pagine dei *Souvenirs*, nella quale veniva tracciato una sorta di bilancio morale dei suoi anni del seminario, sintetizza bene questo punto centrale della sua evoluzione religiosa:

Tout le catholicisme (la confession, etc., compris) moins la foi⁴²⁷.

Come si è già visto, in Renan più che a una negazione radicale della religione, si assiste a una sorta di sublimazione della categoria religiosa nelle forme della trascendenza. La sostituzione della spiritualità cristiana con un idealismo alto e nobile, faro costante della filosofia e – a giudicare dalle confessioni di Renan – anche della sua vita, preserva così l'ex-seminarista dall'immoralità del mondo e, messa da parte la fede nel soprannaturale, lo mette in grado di esprimere addirittura una fedeltà, mantenuta fino alla fine dei suoi giorni, al significato essenziale dei voti religiosi:

⁴²⁵ NAF 14201, f. 150.

⁴²⁶ NAF 14201, f. 40.

⁴²⁷ NAF 14200, f. 117. «Mais, la foi disparue, la morale reste; pendant longtemps, mon programme fut d'abandonner le moins possible du christianisme et d'en garder tout ce qui peut se pratiquer sans la foi au surnaturel.», *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 892.

Ainsi j'ai observé mes vœux mieux que beaucoup de prêtres⁴²⁸.

Una moralità scientifica superiore sembra dunque destinata ad una élite in grado di attraversare la vecchia religione, trasportandone i valori morali nella «nuova casa» dell'idealismo filosofico e rinnegando allo stesso tempo i dogmi contrari alla scienza. Questa facoltà di selezione, infatti, non solo non è alla portata di tutti ma nasconde persino il pericolo di un fraintendimento: il cattolicesimo è una costruzione monolitica (in una famosa pagina dei suoi *Souvenirs* Renan lo paragonerà ad una «barra di ferro»⁴²⁹) le cui parti costitutive sono indissolubilmente legate. Non si può pensare di restare cattolici scegliendo i dogmi più leggeri e inoffensivi e rigettando invece quelli che feriscono di più la nostra ragione:

Une des pires malhonnêtetés intellectuelles est de jouer sur les mots, de présenter le christianisme comme n'imposant presque aucun sacrifice à la raison, et, à l'aide de cet artifice, d'y attirer des gens qui ne savent pas ce à quoi au fond ils s'engagent. C'est là l'illusion des catholiques laïques qui se disent libéraux. Ne sachant ni théologie ni exégèse, ils font de l'accession au christianisme une simple adhésion à une coterie. Ils en prennent et ils en laissent; ils admettent tel dogme, repoussent tel autre, et s'indignent après cela quand on leur dit qu'ils ne sont pas des vrais catholiques⁴³⁰.

Contro il cattolicesimo liberale, considerato come un compromesso ipocrita, Renan rifiuterà in maniera integrale, grazie alla critica filologica della Bibbia, l'idea di una religione rivelata, implicante necessariamente un essere che interviene per mezzo di volontà particolari

⁴²⁸ NAF 14200, f. 18. Anche questo frammento riprende una pagina dei *Souvenirs*: «Ainsi, tout bien examiné, je n'ai manqué presque en rien à mes promesses de cléricature. Je suis sorti de la spiritualité pour rentrer dans l'idéalité. J'ai observé mes engagements mieux que beaucoup de prêtres en apparence très réguliers.», *OC*, II, 901.

⁴²⁹ «C'est une barre de fer; on ne raisonne pas avec une barre de fer», *OC*, II, 880. Il passo fa parte della celebre lettera di Renan al suo direttore del 6 settembre 1845, con la quale gli annunciava la risoluzione di non prendere i voti. Nella stessa lettera si trova espresso chiaramente il tormentato dissidio tra necessità della morale evangelica e impossibilità di ammettere la dottrina ortodossa: «mon cœur a besoin du christianisme; l'Évangile sera toujours ma morale; l'Église a fait mon éducation, je l'aime. Ah! que ne puis-je continuer à me dire son fils? Je la quitte malgré moi. [...] à tout prix, je veux être chrétien, mais je ne puis être orthodoxe» (*Ibid.*). *L'Avenir de la science* si chiudeva con un riconoscimento del valore morale della formazione ecclesiastica: «J'ai été formé par l'Église, je lui dois ce que je suis, et je ne l'oublierai jamais. L'Église m'a séparé du profane, et je l'en remercie. Celui que Dieu a touché sera toujours une être à part: il est, quoi qu'il fasse, déplacé parmi les hommes, on le remarque à un signe», *OC*, III, 1121. Anche in uno degli ultimi frammenti si trova una eloquente testimonianza del sentimento di gratitudine che Renan ha sempre dimostrato nei confronti della Chiesa, malgrado abbia combattuto tutta la sua vita ad abbattele le fondamenta: «*In articulo mortis*. Le mal que l'Église cherche à me faire [n'est] rien auprès du bien qu'elle m'a fait.», NAF 14200, f. 175.

⁴³⁰ *Souvenirs*, *OC*, II, 869-870.

nel corso degli eventi⁴³¹. La razionalità scientifica avrà da quel momento campo libero per dispiegarsi in tutta la sua forza.

Con l'accentuarsi dello scetticismo (esito del fallimento dei reiterati tentativi di mantenere una forma plausibile di trascendenza nella sua filosofia), il ruolo religioso che aveva assunto «l'idealismo puro» viene inevitabilmente messo in crisi. In alcuni frammenti degli ultimi anni, il ragionamento logico che investiva l'impossibilità di ammettere parzialmente una religione rivelata (nello specifico, il cristianesimo) sembra estendersi alla religione *in toto*, come se Renan non ammettesse più nemmeno quella forma di culto spirituale e idealistico che aveva sostituito, fin dai primi anni, il suo «cattolicesimo crollato»⁴³²:

Religion tout ou rien. Dieu tout ou rien. Tiédeur, indifférence =
inconséquence. Si religion vraie, l'ascète seul a raison. La question est entre
l'ascète et l'irréligieux⁴³³.

Leggendo questa nota di tono quasi pascaliano, verrebbe da chiedersi quale fosse, in una concezione così manichea che divide tutto il mondo in atei o mistici, la risposta data da Renan a tale dilemma: egli si riteneva piuttosto asceta o piuttosto irreligioso? Se si considerano la scienza e l'idealismo – tra le più importanti trasposizioni della religione nella sua filosofia –, non si avrebbe il minimo dubbio a sostenere che Renan, nelle vesti di un vero «sacerdote della scienza», fu ben più un asceta che un irreligioso. Ma interpretare questa nota in chiave metaforica è probabilmente una forzatura: nella filosofia degli ultimi anni, le trasposizioni della trascendenza funzionano sempre meno e Renan vi ripone sempre minor fiducia.

Se dunque è proprio l'idea di Dio a dover essere necessariamente considerata in blocco (e, conseguentemente, in blocco accettata o rifiutata) questo frammento è forse da leggere insieme alle altre espressioni di disincanto e scetticismo nei confronti di *qualsiasi* prospettiva trascendentale, che si trovano disseminate nelle «Notes de la fin de la vie». Il punto di vista non è qui, infatti, quello dello storico, obbligato, per comprendere profondamente il passato, a

⁴³¹ «L'inexorable phrase de M. Littré: “Quelque recherche qu'on ait faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté”, cette phrase, dis-je, est un bloc qu'on ne remuera point. On ne saurait prouver qu'il soit arrivé un miracle dans le passé, et nous attendrons sans doute longtemps avant qu'il s'en produise un dans les conditions correctes qui seules donneraient à un esprit juste la certitude de ne pas être trompé», *OC*, I, 861.

⁴³² «Dans ma pensée, le christianisme, tel qu'il résulte des discours et du type moral de son fondateur, comprend le germe de tous les progrès. [...] Toute l'Europe éclairée marche vers cet idéal, susceptible d'épurations indéfinies. Le XIX^e siècle ne verra pas, comme on l'a dit souvent, la fin de la religion de Jésus; il verra la fin de la religion de Mahomet, la fin de la religion temporelle, inséparable de la politique, et le plein épanouissement de la religion de Jésus, de la religion de l'esprit», *La chaire d'Hébreu au Collège de France* (1862), *OC*, I, 170-171.

⁴³³ NAF 14200, f. 170.

considerare ogni evento dello spirito umano nel suo complesso⁴³⁴: qui si tratta di un giudizio eminentemente teoretico che investe la veridicità della religione, la sua stessa esistenza. In questi termini, il frammento sembra allora piuttosto un'autocritica al seminarista che separò «il grano dal loglio», la morale della fede, credendo che la sua personale versione della «religione dello spirito», del deismo dei *philosophes*, potesse garantire comunque la trascendenza. Davanti all'alternativa drammatica tra l'esistenza di Dio e la sua negazione, è come se Renan si rendesse conto, per un attimo, che non è più il momento delle scelte eclettiche tra fede e morale, dei travestimenti scienziati – più o meno consapevoli – della trascendenza; il Descartes così apprezzato in alcune note per le sue «regole pratiche» e per la sua «morale provvisoria»⁴³⁵, torna ad essere il Descartes di Pascal, insostenibile nella sua «*chiquenaude*» che pretende di poter determinare, secondo le necessità della sua filosofia, il ruolo di Dio nel mondo.

Dio o è tutto o non è nulla: l'attitudine indifferente e distaccata, da vecchio saggio, non è più ammessa. Questa sorta di autocritica prende quasi il tono di uno sfogo contro l'eccessivo ricorso al relativismo della filosofia degli ultimi anni di Renan, una sconfessione del motto «*In utrumque paratus!*», una condanna dell'abuso di una posizione intermedia che rifiuta di fare chiaramente una scelta di campo. Di fronte ad una prova della veridicità della religione, la scienza si troverebbe a crollare al cospetto della purezza della fede quasi ignorante dell'asceta: *vanitas vanitatum*. Se invece è il filosofo che indossa la maschera di Dio, che abbia allora almeno il coraggio di ammettere che Dio non esiste.

Logorata dalla tensione tra uno scetticismo sempre più marcato e il desiderio di mantenere una porta aperta alla trascendenza, la religione del *savant* si affievolisce sempre di più, fino a ridursi a una sorta di compendio di precetti morali, non lontani dalla forma classica di religiosità rappresentata dallo stoicismo di Marco Aurelio, «*véritable Évangile éternel [...] la religion absolue, celle qui résulte du simple fait d'une haute conscience morale placée en face de l'univers*»⁴³⁶. Significativo di questo ripiegamento, è una brevissima nota che cita un aneddoto del filosofo Stilpone di Megara, il quale aveva una lunga fama di ateo⁴³⁷:

⁴³⁴ «*Révolution en bloc. Christianisme moins chimères qui firent sa force; les grandes choses prises avec leurs défauts.*», NAF 14200, f. 289. Nella prospettiva del divenire storico, della giustificazione a priori degli eventi secondo uno schema teleologico, anche gli errori lavorano per la gloria futura. L'errore costituito dal Regno materialista e quasi epicureo di Salomone – dal punto di vista della missione profetica e spirituale dell'ebraismo – tornerà comunque utile alla leggenda di Israele, così come i «grandi errori» della Francia lasceranno qualcosa di positivo nella sua storia: «*Tout ce qui est grand rapporte tôt ou tard son bénéfice. Même les grandes fautes deviennent avec le temps des grandes fortunes; on en peut tirer gloire et profit. Louis XIV, la Révolution et Napoléon I^{er}, qui ont perdu la France, comptent entre les capitaux les plus assurés de la France*» (*Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 419).

⁴³⁵ Cfr. Parte Prima, § 2.2.

⁴³⁶ *Marc-Aurèle*, OC, V, 913-914.

⁴³⁷ Si può citare, ad esempio, la voce «Stilpon» del Dizionario di Pierre Bayle: «*Il étoit de son naturel fort adonné au vin & aux femmes, & cependant on ne voioit pas qu'il s'enivrât, ou qu'il vecût*

Diog[ène] Laërce. Stilpon. Y a-t-il Dieux? Écarte la foule⁴³⁸.

Stilpone non risponde direttamente alla domanda molto chiara e precisa (che Renan porrà in dilemma fra ateismo e ascetismo) del suo «collega» Cratete, ma mette in evidenza un aspetto forse più importante della risposta stessa: il carattere aristocratico della filosofia che lascia alla religione il necessario compito di consolare le masse. Una nota piuttosto simile, molto frammentaria, abbozza un dialogo sullo stesso tema:

(Devant le peuple) {estime pour pauvres}
 aux yeux de Dieu,
 - Mais existe-t-il?
 - Hélas! non⁴³⁹.

La risposta è apertamente negativa e Renan la accompagna nuovamente a un'espressione di dolore e rammarico. Il filosofo parla qui «agli occhi di Dio», poiché la verità che egli arriva ad accettare – seppur con dispiacere – non può essere pronunciata davanti al popolo; quando si parla dell'esistenza di Dio, bisogna allontanare la folla:

Quand Dieu chassé, athéniens, suicide en masse. Gens ne voudront pas monde sans Dieu, le monde sans Dieu est horrible à mesure qu'on voit se raccourcir {rétrécir} les jours qu'on doit passer sur cette terre⁴⁴⁰.

Un mondo senza Dio è un mondo terribile, e il terrore aumenta con l'avvicinarsi del momento della fine. La costruzione di questa nota – che inizia con la visione delle masse che non riescono a sopportare un mondo privo di Dio, per chiudersi invece su una considerazione autobiografica – mostra tuttavia che anche il *savant* è messo a dura prova dall'idea spaventosa

impudiquement: il avoit corrigé par l'étude de la Philosophie les mauvaises inclinations du tempérament. La crainte des Dieux ne lui avoit point rendu ce bon office; car on le compte parmi les Athées, ou du moins parmi ces Philosophes qui n'avoient guère de Religion», P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique, Cinquième édition de 1740. Revue, corrigée et augmentée*, Tome quatrième, Genève, Slatkine Reprints, 1995, p. 282.

⁴³⁸ NAF 14201, f. 215. L'aneddoto citato da Renan si trova all'interno del capitolo XI dedicato a Stilpone, ma è riferito in realtà a Bione; a Stilpone, Diogene Laerzio ne attribuisce un altro molto simile: «Si narra che quando Cratete gli chiese se gli dèi godano delle riverenze e delle preghiere, abbia risposto: “Non farmi, o sciocco, questa domanda nella via, ma quando sei solo”. Questa si dice che sia stata anche la risposta di Bione, quando gli fu chiesto se gli dèi esistono: “Non allontanerai da me la folla, o disgraziato vecchio?”», DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, 2, XI, 117 (ed. a cura di M. GIGANTE, Bari, Laterza, 1962, p. 104). «Écarte de moi la foule, malheureux vieillard», è la versione francese di Charles Zévort del passo citato da Renan (DIOGENE DE LAËRTE, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité, suivies de la vie de Plotin par Porphyre*, Tome premier, Paris, Charpentier, 1847, p. 119).

⁴³⁹ NAF 14201, f. 18.

⁴⁴⁰ NAF 14201, f. 46.

del nulla. Il tono finale richiama le molte note dedicate a quell'orrore molto personale e privato del vuoto, sottofondo costante delle *Notes de la fin de la vie* e già messo in evidenza nel capitolo precedente⁴⁴¹.

Il timore di un universo senza Dio è strettamente collegato alla consapevolezza che il ruolo sempre minore di Dio nel mondo è il risultato della lotta della scienza contro il soprannaturale: limitando l'ignoto, la scienza limita necessariamente Dio⁴⁴². Nel constatare questa situazione, Renan non può non avvertire il paradosso: il filosofo che ha purificato dalla superstizione la sua antica religione ed ha combattuto i dogmi perché l'umanità potesse avanzare verso la verità, è in parte responsabile della decadenza morale dell'umanità stessa. Che il popolo sia sempre meno superstizioso può sembrare una vittoria della ragione: in realtà, la caduta degli antichi sogni cela il pericolo, forse più grave, di un'umanità agnostica.

Nel Dramma filosofico *L'Eau de Jouvence*, Prospero, il principe alchimista, tenta di restaurare la sua autorità di fronte alla rivoluzione che lo ha spodestato creando, per mezzo della sua magia, degli ordigni per combattere i rivoltosi. In seguito al fallimento del tentativo, Ariel, il suo spirito-guida e simbolo dell'ideale, spiega così la sconfitta:

La magie ne sert plus rien. La révolution, c'est le réalisme. Tout ce qui est apparence pour les yeux, tout ce qui est idéal, non substantiel, n'existe pas pour le peuple [...] Le peuple est positiviste. Pour être accessible à nos terreurs, il faut y croire. Que faire quand le peuple est devenu positiviste?⁴⁴³

Un popolo positivista e materialista, che non crede più nei principi ideali: ecco l'incubo peggiore del filosofo spiritualista. Nell'*Avenir de la science*, ancora sotto l'influsso delle «illusioni democratiche», Renan aveva sostenuto vigorosamente un'estensione universale della cultura⁴⁴⁴, assimilando la religione a sinonimo di «cultura intellettuale e morale» che lo Stato ha il dovere di dare al popolo⁴⁴⁵. Cadute le utopie del '48, il filosofo disincantato si

⁴⁴¹ «Souvent me venait quelque cho[se] que je blâmais, je l'écrivais tout de même. Horreur du néant, peur de l'anéantissement.», NAF 14200, f. 195.

⁴⁴² Nel *Marc-Aurèle* viene approfondito il significato di questa inevitabile lotta all'ultimo sangue tra la religione e la scienza: «La négation du surnaturel est devenue un dogme absolu pour tout esprit cultivé. L'histoire du monde physique et du monde moral nous apparaît comme un développement ayant ses causes en lui-même et excluant le miracle, c'est-à-dire l'intervention de volontés particulières réfléchies. [...] Le christianisme [...] implique la révélation, c'est-à-dire un miracle, un fait tel que la science n'en a jamais constaté. Entre le christianisme et la science, la lutte est donc inévitable; l'un des deux adversaires doit succomber», *OC*, V, 1144.

⁴⁴³ *OC*, III, 421.

⁴⁴⁴ «Il faut travailler à avancer l'heureux jour où tous les hommes auront place au soleil de l'intelligence et seront appelés à la vraie lumière des enfants de Dieu.», *Ibid.*, 983.

⁴⁴⁵ «L'État doit au peuple la religion, c'est-à-dire la culture intellectuelle et morale, il lui doit l'école encore plus que le temple! L'individu n'est complètement responsable de ses actes que s'il a reçu sa part à l'éducation qui fait l'homme [...] Le vrai coupable en tout cela, c'est la société qui n'a pas élevé et ennobli ce misérable.», *Ibid.*, 996.

rende conto che la trasformazione della religione in un idealismo razionalistico non è possibile al di fuori di una élite intellettuale, dal magistero dei *savants*:

Le christianisme est, de fait, la religion des peuples civilisés; chaque nation l'admet en des sens divers, selon son degré de culture intellectuelle. Le libre penseur, qui s'en passe tout à fait, est dans son droit; mais le libre penseur constitue un cas individuel hautement respectable; sa situation intellectuelle et morale ne saurait encore être celle d'une nation ou de l'humanité⁴⁴⁶.

Ma ormai il danno è fatto: la marcia della scienza ha portato con sé l'inevitabile distruzione delle antiche credenze, senza riuscire a proporre un surrogato valido per tutti gli uomini. Conseguenza grave e diretta dello scacco dell'idealismo, la mancata trasposizione della religione in «filosofia pura» apre la prospettiva di un vuoto morale enorme. Nella prefazione delle *Feuilles détachées*, viene ancora una volta paventato il pericolo che corre il genere umano di fronte all'ipotesi di una scomparsa della religione:

Un immense abaissement moral, et peut-être intellectuel, suivrait le jour où la religion disparaîtrait du monde. Nous pouvons nous passer de religion, parce que d'autres en ont pour nous. Ceux qui ne croient pas sont entraînés par la masse plus ou moins croyante; mais le jour où la masse n'aurait plus d'élan, les braves eux-mêmes iraient mollement à l'assaut⁴⁴⁷.

Il rapporto tra religione del *savant* e religione del popolo si arricchisce qui di una nuova precisazione: lo scienziato può fare a meno della scienza non solo perché è l'unico ad essere riuscito a forgiarsi una morale indipendente dai dogmi e dalle superstizioni soprannaturali della religione (in quel processo quasi dialettico di attraversamento, negazione e superamento, che viene esposto nei *Souvenirs*), ma anche perché l'umanità è comunque in possesso di una sorta di «capitale religioso collettivo», che costituisce il carburante indispensabile per il motore del progresso. Dietro l'immagine della massa credente che spinge il filosofo sempre più scettico all'azione, emergono in filigrana tutte le note disincantate degli ultimi anni che esprimono un supremo disinteresse per le «vane battaglie del formicaio», un superiore distacco nei confronti di ciò che, in fin dei conti, si può rivelare nient'altro che una «farsa dell'Eterno». Ancora di salvezza contro il vortice del nulla, l'umanità religiosa (che riacquista i toni organici e vitalistici del periodo giovanile) trascina lo scienziato al di fuori del campo di forza del disincanto, della tentazione di abbandonare stoicamente la lotta⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ *Marc Aurèle, OC, V, 1145-1146.*

⁴⁴⁷ *Feuilles détachées (Préface), OC, II, 944.*

⁴⁴⁸ Nella sua critica dello stoicismo, Renan riaffermerà il carattere necessariamente irrazionale delle grandi utopie che sono capaci di far avanzare l'umanità: «La raison aura toujours peu de martyrs. On ne se dévoue que pour ce qu'on croit; or, ce qu'on croit, c'est l'incertain, l'irrationnel; on subit le

La decrescita di questo «capitale religioso» dell'umanità, sembra però un fenomeno inarrestabile, tanto che Renan, nel passo citato, prende in considerazione l'eventualità di un suo esaurimento. Cosa ne sarà di un'umanità totalmente immorale, priva del sentimento religioso? Renan non lo rivela e anzi, chiude la riflessione con una domanda irrisolta:

L'homme vaut en proportion du sentiment religieux qu'il emporte avec lui de sa première éducation et qui parfume toute sa vie. Les personnes religieuses vivent d'une ombre. Nous vivons de l'ombre d'une ombre. De quoi vivra-t-on après nous?⁴⁴⁹

In queste righe della prefazione delle *Feuilles détachées*, ultimo suo scritto pubblicato, il disincanto non poteva esprimersi in maniera più chiara, attraverso una ripresa non casuale di una formula già pronunciata nella prefazione dei *Dialoghi filosofici*, un'opera «triste e fredda», intrisa del pessimismo di «un'epoca oscura»⁴⁵⁰. Interpretata alla luce della sua filosofia che, attraverso il *nisus* incosciente, opera la serie continua di superamenti dialettici in direzione dell'infinito, questa formula rappresenta una riconsiderazione critica di tutto il suo sistema filosofico basato sulla trasposizione della trascendenza. I superamenti successivi acquistano senso, infatti, soltanto se il punto di partenza è valido: se la religione non è altro che «ombra», l'operazione che la trascende in puro idealismo dà allora come risultato necessario un'ombra al quadrato, e così via, in una progressione indefinibile e ineffabile di moltiplicazioni del nulla.

In una pagina del diario dei Goncourt, che riporta una discussione svoltasi al *Dîner chez Brébant* il 21 aprile 1885, Renan appare sinceramente preoccupato del declino della moralità del popolo, tanto che arriva a proporre un «corso di morale laica» in risposta alla crisi della religione:

Aujourd'hui, à propos de l'assassin Marchandon, il est question, chez Brébant, du besoin actuel d'une morale quelconque, et Renan de s'écrier qu'un jour ou l'autre, on sera obligé d'arriver à un cours de morale laïque, à une espèce de succursale de la morale catholique⁴⁵¹.

raisonnable, on ne le croit pas. Voilà pourquoi la raison ne pousse pas à l'action; elle pousse plutôt à l'abstention. Aucune grande révolution ne se produit dans l'humanité sans idées très arrêtées, sans préjugés, sans dogmatisme», *Marc-Aurèle*, OC, V, 1101.

⁴⁴⁹ OC, II, 944.

⁴⁵⁰ OC, I, 557.

⁴⁵¹ EDMOND ET JULES DE GONCOURT, *Journal. Mémoires de la vie littéraire*, cit., vol. III, p. 448-449. Il passaggio continua, nel consueto stile vivo e polemico dei celebri fratelli, con una critica della vuotezza e dell'altisonanza delle parole dei filosofi e dei politici, paragonati a moderni scolastici: «Et tout à coup, la table de philosophes et de politiciens, prenant feu, se met à batailler autour des deux termes: *infini* et *indéfini*, faisant sonner de grands mots ayant l'air d'idées, mais qui ne sont que de sonorités vides et retentissantes. Notre dîner du XIX^e siècle est en train de ressembler à une moyenâgeuse école de la rue du Fouarre, débagoulant et *logomachant* de la scolastique».

Su quali basi Renan contasse di fondare questa morale laica, surrogato di quella cattolica, non è dato sapere: forse aveva in mente il modello della filosofia stoica che, appena tre anni prima, egli descriveva nel suo *Marco Aurelio* come «il più bel tentativo di scuola laica di virtù che il mondo abbia conosciuto»⁴⁵². Ma nell'opera del 1882, la filosofia stoica viene messa in una fondamentale contrapposizione con la religione cristiana, anche se la sconfitta della prima può servire allo storico come chiave di lettura del trionfo della seconda⁴⁵³. Il definitivo affermarsi del cristianesimo coinciderà così con la «fine del mondo antico» e per quanto Renan subisca fortemente il fascino dello stoicismo di Marco Aurelio, egli è perfettamente cosciente che si tratta di una filosofia poco adatta alle masse. Il motivo profondo della vittoria del cristianesimo sulla filosofia risiede, in effetti, nel suo carattere più accessibile, meno elitario, più adatto a conquistare le masse: in rapporto alla sua funzione sociale, la religione non è allora altro che una «versione popolare» della filosofia:

Nous avons assisté aux nobles efforts de la philosophie pour répondre aux exigences des âmes que la religion ne satisfaisait plus. La philosophie avait tout vu, tout exprimé en un langage exquis; mais il fallait que cela se dît sous forme populaire, c'est-à-dire religieuse. Les mouvements religieux ne se font que par des prêtres⁴⁵⁴.

Il *Marco Aurelio* si chiude così nuovamente sulla dicotomia tra popolo e *savant*: lungi dall'essere risolto da una sintesi superiore, il conflitto tra la «funzione intellettuale» della religione per il popolo e la filosofia del *savant* – messo già in luce all'epoca dei *Cahiers* – esprime una tensione dialettica non eliminabile della filosofia di Renan. La scala gerarchica riacquista dunque tutta la sua validità: refrattario alle idee altamente morali che possono scaturire dalla riflessione filosofica, il popolo ha bisogno di illusioni e di sogni per agire eticamente. In mancanza di un principio autonomo, la morale nella società verrà imposta e mantenuta da un sistema di premi e punizioni:

L'homme est né si médiocre, qu'il n'est bon que quand il rêve. Il lui faut des illusions pour qu'il fasse ce qu'il devrait faire par amour du bien. Cet esclave a besoin de crainte et de mensonges pour accomplir son devoir. On n'obtient des sacrifices de la masse qu'en lui promettant qu'elle sera payée de retour⁴⁵⁵.

⁴⁵² *OC*, V, 737.

⁴⁵³ «Le triomphe du christianisme n'est explicable que quand on s'est bien rendu compte de ce qu'il y eût dans la tentative philosophique de force et d'insuffisance», *Ibid.*

⁴⁵⁴ *OC*, V, 1100.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 1100-1101.

In una retrocessione ai temi dei *Dialoghi filosofici* – attraverso un ripiegarsi decisamente anti-illuminista – l'umanità rientra dunque in una specie di «minorità» e la sua tutela viene assunta dalla casta dei *savants*, «une aristocratie servant de tête à l'humanité, et en laquelle la masse aurait mis le dépôt de sa raison»⁴⁵⁶.

Letti in quest'ottica, sia il “golpe” dei *deva* alla guida dell'universo, sia il tentativo di «imposta» sul popolo materialista progettato nei frammenti postumi, rappresentano due possibili soluzioni al crollo delle credenze religiose nel mondo moderno, causato dall'avanzata inarrestabile della scienza. L'obiettivo finale dei due sistemi, tuttavia, non era la moralità del popolo in sé ma, come si è già visto nel capitolo precedente, ottenere la sottomissione dell'umanità ai sacrifici necessari per l'avanzamento della scienza: timore e speranza sono le due corde che i *savants* sovrumani sognati nei *Dialoghi* sono in grado di manovrare – sostituendosi così a Dio – per ottenere dall'umanità quei sacrifici che in passato venivano raggiunti attraverso la semplice fede nella religione.

Svuotata di senso, in piena secolarizzazione della società, la moralità del popolo sarà una preoccupazione sempre meno presente nel pensiero di Renan, fino a raggiungere l'interesse opposto: nei frammenti relativi alle *Feuilles détachées*, si possono trovare alcune note dove l'idea viene considerata addirittura pericolosa⁴⁵⁷. Il circolo vizioso rappresentato dalla scienza che, mentre cerca di illuminare le masse sottrae loro, allo stesso tempo, la base di un'educazione morale (poiché combatte la religione), sembra non avere vie di fuga⁴⁵⁸:

Diminuer la somme de religion dans le monde, vaporiser la religion⁴⁵⁹.

Già nella chiusura de *L'Eau de Jouvence*, la moralità era considerata appannaggio della casta dei *savants*; ma piuttosto che destinato alla schiavitù, prospettata ancora in alcuni frammenti degli ultimi anni come mezzo coercitivo per ottenere il sacrificio⁴⁶⁰, il popolo veniva qui liberato dall'obbligo della virtù e lasciato al divertimento, in compensazione della sua povertà (materiale e spirituale):

La moralité doit être réservée pour ceux qui ont une mission comme nous.
Mais les pauvres gens [...] ils sont pauvres, et vous voulez qu'ils soient

⁴⁵⁶ OC, I, 614.

⁴⁵⁷ Cfr. Parte Prima, § 5.1.

⁴⁵⁸ Anche nella prefazione dell'*Avenir de la science* del 1890, il tema veniva segnalato come preoccupante ma impossibile da risolvere: «Ce qu'il y a de grave, c'est que nous n'entrevoions pas pour l'avenir, à moins d'un retour à la crédulité, le moyen de donner à l'humanité un catéchisme désormais acceptable. Il est donc possible que la ruine des croyances idéalistes soit destinée à suivre la ruine des croyances surnaturelles, et qu'un abaissement réel du moral de l'humanité date du jour où elle a vu la réalité des choses.», OC, III, 726.

⁴⁵⁹ NAF 14202, f. 104.

⁴⁶⁰ Cfr. Parte Prima, § 5.1, e più avanti, Parte Terza, § 12.1 e § 12.2.

vertueux! C'est trop exiger. Le peuple doit s'amuser, c'est là sa grande compensation. Un peuple gai est le meilleur des peuples⁴⁶¹.

La liberazione nel gioco e nel divertimento – oltre all'evidente connotazione autobiografica presente sottotraccia nel dramma filosofico – è sintomatica dell'atteggiamento disincantato del filosofo durante i suoi ultimi anni, ed è in relazione con lo scacco dell'idealismo. Di fronte alla possibilità del nulla, di una «verità triste», il meccanismo dialettico di Renan che tenta di salvare la trascendenza diventa simile al marchingegno di Raimondo Lullo⁴⁶², una formula che gira a vuoto e che non garantisce più il «fine supremo» dell'umanità, la teleologia del divenire. La moralità del popolo, in mancanza di un fine ultimo, non ha allora più importanza; anziché preoccuparsi per l'irreligiosità sempre crescente delle masse, il filosofo scettico resta in disparte, eccentrico rispetto al movimento insensato della modernità, a contemplare il mondo «con l'occhio di Dio».

Investita dallo scetticismo radicale, anche la «religione del popolo» andrà dunque incontro ad un inesorabile declino, abbandonando il ruolo di surrogato della moralità, di versione popolare della filosofia. Se nella prefazione delle *Feuilles détachées* il filosofo aveva bisogno della massa credente per andare «vigorosamente all'assalto», negli articoli su Henri-Frédéric Amiel contenuti nella stessa raccolta, la necessità era piuttosto centrata sulla gioia e il divertimento:

La plus dangereuse erreur, en fait de morale sociale, est la suppression systématique du plaisir. La vertu rigoureusement correcte est une aristocratie; tout le monde n'y est pas également tenu. Celui qui a reçu le privilège de la noblesse intellectuelle et morale y est obligé; mais la bonne vieille morale gauloise n'imposait pas les mêmes charges à tous: la bonté, le courage et la gaieté, la confiance dans le Dieu des bonnes gens suffisaient pour être sauvé. Il faut que les masses s'amuse. Pour ma part, je n'éprouve aucun besoin d'amusement extérieur; mais j'ai besoin de sentir qu'on s'amuse autour de moi; je jouis de la gaieté des autres⁴⁶³.

⁴⁶¹ OC, III, 478-479.

⁴⁶² Ne *La Métaphysique et son avenir*, Renan paragonava le vuote formule assoluta dell'idealismo tedesco al «tourniquet de Raimond Lulle, qui devait servir à trouver toute vérité et à réfuter toute erreur», OC, I, 695.

⁴⁶³ *Feuilles détachées*, OC, II, 1153. Renan riprende qui un concetto che aveva già espresso ne *L'Eau de Jouvence*: «M'étant peu amusé quand j'étais jeune, j'aime à voir s'amuser les autres. Ceux qui prennent ainsi la vie sont peut-être les vrais philosophes», OC, III, 481. Nel *Discours à l'association des étudiants*, pronunciato il 15 maggio 1886, Renan tornerà ancora una volta sull'inclinazione al disincanto della sua età matura: «Des deux parties du programme de la vie scolaire, travailler beaucoup, s'amuser beaucoup, je n'ai connu, à vrai dire, que la première. Le temps où les autres s'amuse fut pour moi un temps d'ardent travail intérieur. J'eus tort, peut-être; il en est résulté que, sur mes vieux jours, au lieu d'être, selon l'usage, un conservateur rigide, un moraliste austère, je n'ai pas su me défendre de certaines indulgences que les puritains ont qualifiées de relâchement moral.», OC, I, 863. In una nota degli ultimi anni appare di nuovo questa sorta di relativismo morale: «Les paresseux; laissez-les, ce sont peut-être eux qui ont raison», NAF 14202, f. 349.

Il bisogno è cambiato ma la posizione del *savant* rispetto al popolo rimane sempre la stessa: mentre prima egli veniva trascinato all'azione per procura, adesso egli ha bisogno di gioire, ma sempre per procura. Il distacco del saggio dal resto del mondo conferma così il fondamentale agnosticismo dell'ultimo Renan: la ragione induce l'uomo ad astenersi, lo spinge all'inazione, mentre tutto ciò che si muove, che abbia un fine ultimo o che sia soltanto *vanitas vanitatum*, è opera del versante irrazionale, religioso dell'umanità. Lo scontro inevitabile tra stoicismo e cristianesimo, tra scienza e religione, che Renan ha così ben esposto nel *Marco Aurelio*, non avrà mai una soluzione definitiva: il suo punto di vista continuerà ad oscillare tra scetticismo radicale e «idealismo del possibile», esiti antitetici della sua filosofia che rimandano ai poli della dialettica tra il materiale e lo spirituale, tra la ragione e la fede, presenti nei giovanili *Cahiers*.

La risultante di questa dialettica, che si è svolta essenzialmente come *polemos* (data la «lotta inevitabile» tra la scienza e la religione), non è stata la sintesi auspicata, ma un allontanamento sempre crescente tra i due principi opposti, a causa di un'applicazione continua della critica. L'analisi razionale e scientifica opera infatti un depotenziamento del trascendente su *entrambi* i poli (colpendo in questo modo sia l'idealismo che la fiducia nel soprannaturale, sia la teleologia del *nisus* che la teodicea legata alla bontà divina). Se gli effetti di questo depotenziamento sulla «filosofia pura» (primo sostituto della divinità) porteranno alla crisi di tutte le successive forme di trascendenza, e di conseguenza ad uno scetticismo sempre più marcato, anche l'altro polo, quello dell'«immaginazione religiosa», viene progressivamente svuotato di significato, riducendosi infine al termine minimo del dio «peut-être».

7.3. L'alcool e «l'inganno consapevole».

Cosa rimane della «religione del popolo» in seguito a queste continue e successive contrazioni? Secondo il passaggio su Amiel prima citato, sembra che essa si riduca alla fiducia della masse verso il «buon Dio», accompagnata da un lieto divertirsi. Fallita l'idea di un'educazione morale, non resta dunque che il feticcio⁴⁶⁴ e la spensieratezza sostenuta dalle illusioni. Nella filosofia degli ultimi anni, torna così in grande stile la tematica della «frode dell'Eterno» e delle illusioni necessarie all'umanità, presente nella parte delle *Certitudes* (non a caso) dei *Dialoghi filosofici*:

Le grand homme doit collaborer à la fraude qui est la base de l'univers; le plus bel emploi du génie est d'être complice de Dieu, de conniver à la

⁴⁶⁴ «Religion = conservations d'antiquités.», NAF 14201, f. 24.

politique de l'Éternel, de contribuer à tendre les lacs mystérieux de la nature, de l'aider à tromper les individus pour le bien de l'ensemble, d'être l'instrument de cette grande illusion, en prêchant la vertu aux hommes, tout en sachant bien qu'ils n'en retireront aucun profit personnel, comme le chef militaire qui mène tuer de pauvres gens pour une cause qu'ils ne peuvent comprendre ni apprécier⁴⁶⁵.

Rispetto all'opera del 1871, tuttavia, la teleologia ha subito numerosi rovesci e l'affermazione: *Est deus in nobis*⁴⁶⁶ non suona più così certa. Nei *Dialoghi*, rendendosi complice del Dio ingannatore, il *savant* si rendeva utile al disegno nascosto nella trama della natura; ridottosi il campo della trascendenza, aiutare ad illudere gli uomini, nella filosofia degli ultimi anni, ha essenzialmente lo scopo di consolare l'umanità dalla perdita dell'idea del soprannaturale, rendendo così la vita supportabile.

Se nel *Marco Aurelio* il popolo aveva bisogno di illusioni e di sogni per agire eticamente (e la religione veniva incontro proprio a queste necessità), adesso i sogni e le illusioni sono solamente una forma di anestetico in sé, contro la durezza necessaria della vita, contro il panico derivato dalla possibilità di un mondo spaventosamente privo di Dio. Crollato il paradiso naturale, l'uomo si dovrà accontentare di quello artificiale:

Alcool: vie humaine si triste; ne négliger rien de ce qui peut servir à la soutenir⁴⁶⁷.

Nous leur avons pris le paradis, leur devons l'alcool à bon marché⁴⁶⁸.

L'uso della terza persona mette qui in luce la responsabilità degli scienziati nella decadenza morale del popolo: colui che ha contribuito a dissolvere l'«oppio dei popoli» non può rifiutare al pover'uomo il narcotico reale, visto che non è in grado di trovare un nuovo catechismo accettabile.

Il *savant* che restringe la sua religione a uno scetticismo disincantato, contribuisce dunque coscientemente ad alimentare di illusioni la «religione del popolo», svolgendo questo compito con una certa compassione, con un sentimento di amore per il prossimo («Aimons les

⁴⁶⁵ OC, I, 580-581.

⁴⁶⁶ OVIDIO, *Fasti*, VI, 5, citato in *Dialoghi filosofici*, OC, I, 580.

⁴⁶⁷ NAF 14202, f. 127.

⁴⁶⁸ NAF 14202, f. 128. In un altro frammento la necessità dell'alcool è collegata all'immoralità quasi necessaria del popolo: «Alcool à bon marché, pauvre gens, ne pas leur imposer vertu», NAF 14201, f. 317. Renan aveva già paragonato, nella prefazione dell'*Avenir de la science*, l'alcool alle chimere religiose necessarie al popolo (chiamato amabilmente «buon gorilla»), ma ancora nell'ottica di produrre un agire morale nell'insieme della società: «À force de chimères, on avait réussi à obtenir du bon gorille un effort moral surprenant; ôtées les chimères, une partie de l'énergie factice qu'elles éveillaient disparaîtra. [...] Supprimez l'alcool au travailleur dont il fait la force, mais ne lui demandez plus la même somme de travail», *Avenir de la science, Préface* (1890), OC, III, 726.

hommes, trompons-les»⁴⁶⁹), ma non perdendo mai di vista un secondo fine molto importante che l'inganno degli uomini comporta:

[7 mars 1889] Gens du monde faits pour être dupes grotesquement toute leur vie. Le plus grand service qu'ils puissent nous rendre ne pas s'occuper de ce que nous faisons. Rigoler, riboter, courir les chevaux et le filles⁴⁷⁰.

L'inganno dell'uomo comune è necessario a Renan perché lui possa rimanere libero di dedicarsi alla filosofia. Il riferimento diretto di questa nota è ancora una volta la visione gerarchica e aristocratica dei *Dialogues* – nei quali la filosofia era considerata il frutto dell'albero dell'umanità – che veniva espressa da Teofrasto quasi con le stesse parole:

Les existences en apparence inutiles des riches, des gens à la mode ont plus de valeur qu'on ne croit. Il faut qu'il y ait de telles gens pour faire courir les chevaux, donner les bals, pour accomplir en un mot les vaines besognes qui fatigueraient les sages et absorber les jouissances dangereuses qui les distrairaient. Nous ne savons pas assez quelle reconnaissance nous devons à ceux qui se chargent d'être riches pour nous⁴⁷¹.

Al di fuori della filosofia, tutte le altre attività sono viste come una distrazione e un impedimento per il *savant*: da qui la necessità di un popolo che creda per lui, che si diverta per lui, che sia ricco per lui. La massima espressione della razionalità si prolungherà nel sogno – delineato nella terza parte dei *Dialoghi* – dell'espansione abnorme del polo dell'intelligenza, che arriva fino ad immaginare un essere immobile che si dedica esclusivamente al pensiero, identificazione del *savant* con Dio.

Nella visione quasi certosina del filosofo – grazie alla quale Renan può veramente dire di aver tenuto fede ai suoi voti meglio di molti preti – il mondo è lasciato fuori dalla porta: per gestire gli inevitabili rapporti dovuti alle necessità materiali, i ricchi svolgono le funzioni dei fratelli conversi.

Il richiamo esplicito alle idee dei *Dialoghi filosofici*, attesta un livello di tensione massima del contrasto tra le due forme di religione negli ultimi scritti di Renan: la concezione aristocratica, profondamente legata all'idea di una natura inflessibile e fatalmente ineguale, giustifica così a posteriori anche l'immoralità del popolo, facendola rientrare in un necessario disegno universale.

⁴⁶⁹ NAF 14201, f. 247. Stesso tema in NAF 14200, f. 132 [verso]: «Tromper, tromper le rustique.»

⁴⁷⁰ NAF 14202, f. 247. In un'altra nota molto simile viene prospettata una divisione di classe: al popolo l'alcool, alla borghesia il divertimento fatuo: «Pour bien de la science, ce qu'ont de sérieux à faire, gens du peuple, s'enivrer, gens du monde, faire courir chevaux, aller au bois, etc.», NAF 14201, f. 126.

⁴⁷¹ OC, I, 596.

In un paio di frammenti, di tono leggermente più ottimista, Renan sembra non aver perso del tutto le speranze di correggere l'immoralità dell'epoca, anche se, per fare fronte al crollo di valori della modernità e all'eccessivo orgoglio del secolo, invoca una pratica religiosa tra le meno spensierate e gaie:

Faudrait quelque chose comme les grandes épidémies de flagellants du moyen âge, pour rabattre aberration d'orgueil du siècle⁴⁷².

Tous hommes devraient jeûner, toutes femmes se donn[er] la dis[cipline] comme au moyen âge {Vie de S^{te} Douceline⁴⁷³} ou [être fouettées?] par leurs maris⁴⁷⁴.

Tra il cilicio e le mortificazioni da una parte, e le illusioni e i narcotici dall'altra, non sembra esserci una terza via per «l'uomo del popolo»; o si accetta l'immoralità come parte integrante di un sistema più generale (i cui fini restano però oscuri e sempre più incerti), o la si combatte con gli strumenti della religiosità più fanatica ed esaltata, cura medievale e parossistica per le follie di un'umanità che, acquistando valore solo in *fieri*, rimane stupida e vana nel suo *esse*:

<quelque chose sublime en but, grossière en moyen. humanité chose humble, sottise>⁴⁷⁵

Sul piano del rapporto diseguale tra il *savant* e la massa – che costituisce l'ambito nel quale si evolve il concetto di una «doppia religione» –, l'indispensabile dominio dell'oligarchia scientifica prende a volte i toni di un'autorità benevolmente paternalista. In un passaggio dell'articolo su Amiel, Renan spiega in dettaglio il motivo per cui la religione del saggio non è adatta al popolo:

Pour soi, on peut risquer les grands partis; mais on n'a pas droit de jouer pour les autres. Quand on a charge d'âmes, il faut donc s'exprimer avec

⁴⁷² NAF 14201, f. 10.

⁴⁷³ Renan è l'autore di un articolo su *Philippine de Porcellet*, autrice presunta di un manoscritto del XIV secolo scoperto nella seconda metà del 1800, intitolato *Vie de Sainte-Douceline*, fondatrice delle beghine di Hyères e Marsiglia. Questo articolo, pubblicato originariamente nel tomo XXIX dell'*Histoire littéraire de la France* (Paris, Imprimerie nationale, 1885), si trova ora in *OC*, IX, 1067-1088.

⁴⁷⁴ NAF 14202, f. 295. I due frammenti restano tuttavia piuttosto isolati nelle *Notes de la fin de la vie*. All'opposto di queste invocazioni, Renan ripeterà molto spesso che il suo più grande timore, di fronte alla crisi della modernità, è proprio un colpo di coda delle antiche superstizioni religiose: «[16 nov. 1889] ne crains que reprise de croyances religieuses.», NAF 14200, f. 334.

⁴⁷⁵ NAF 14201, f. 230.

assez de réserve pour que, dans l'hypothèse de la grande banqueroute, ceux qu'on y a compromis se trouvent n'avoir pas été trop victimes⁴⁷⁶.

Il filosofo è perfettamente libero di rischiare, al gioco d'azzardo del disincanto, tutti i suoi averi, ma deve fare attenzione a non trascinare con sé anche gli altri, nell'eventualità di un fallimento: andare a vedere il bluff dell'Eterno può costare infatti l'intero patrimonio. L'idea della «grande bancarotta», che verrà esorcizzata nell'*Esame di coscienza filosofico* attraverso la teodicea del «surplus di bene»⁴⁷⁷, è qui ancora posta come ipotesi probabile e nell'intimo delle sue note, Renan continuerà a pensare continuamente al rovescio del «dio possibile»:

Ce monde est un énigme étrange où assez pour croire qu'un Père, assez pour désespérer {assez en tout cas pour curiosité}. Moi, j'espère qu'on nous laisse en liberté⁴⁷⁸.

Se il *savant* può sperare di godere della libertà che l'apertura e l'indecisione dello «strano enigma» del mondo lascia al suo spirito, l'umanità ha invece bisogno delle illusioni, della «menzogna necessaria»: il popolo non può pensare neanche per un attimo che le due conclusioni opposte della fede e dell'ateismo possano avere la stessa legittimità, poiché sarebbe come apprendere la possibilità di un mondo senza Dio, rischiando in questo modo un suicidio di massa. Per scongiurare il gesto tragico, Renan segue allora l'esempio di Stilpone di Megara, ed adotta una duplice verità: una verità privata, che può essere oggetto di un dialogo tra i filosofi, e una verità pubblica, buona per il resto dell'umanità, che ha bisogno di passare attraverso il vaglio di una censura preventiva:

[24 décembre 1888] Humanité chose si relative que ce qui est vrai lui est malsain. Il lui faut un air accommodé, déjà respiré⁴⁷⁹.

Renan arriverà addirittura a superare il filosofo greco in quanto a discrezione, confessando una riservatezza che appare espressione di una prudenza assoluta:

Personne ne sait ce que je pense, pas plus qu'une petite fille qui a cassé un pot de confiture⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ Henri-Frédéric Amiel, *OC*, II, 1159. Nell'*Avenir de la science*, il termine «charge d'âmes», espressione di una responsabilità civile, veniva riferito alla società nei confronti dell'individuo: «La société n'est pas, à mes yeux, un simple lien de convention, une institution extérieure et de police. La société a charge d'âme, elle a des devoirs envers l'individu», *OC*, III, 995. Rispetto al 1848, è il filosofo che, accentrando i doveri della società e raggiungendo quasi lo statuto di *maître-à-penser*, si trova confrontato al rischio di predicare un «catechismo deleterio», di diventare un cattivo maestro.

⁴⁷⁷ «Si le bilan du monde ne se soldait point par un boni au profit des actionnaires, il y a longtemps que le monde n'existerait plus.», *OC*, II, 1174.

⁴⁷⁸ NAF 14202, f. 331.

⁴⁷⁹ NAF 14202, f. 244.

Gli argomenti relativi alla trascendenza fanno parte di un dominio molto privato e ristretto: i dubbi, lo scetticismo, la disperazione, hanno libero sfogo soltanto nell'intimità delle note: in pubblico, e a maggior ragione nei suoi scritti editi, Renan avrà sempre cura di tentare di controbilanciare tutte le possibili cadute nel pessimismo (ma non sempre vi riuscirà in modo convincente), seguendo la regola pratica di assicurare una libertà assoluta di giudizio a qualsiasi opinione, aprendo la porta, in questo modo, ad un relativismo estremo:

Sur Dieu, immortalité, l'âme, chacun dise ce qu'il veut, dans la mesure que veut. Ne pas interpréter par d'autre⁴⁸¹.

Ridotta la trascendenza ad un gioco di probabilità, esiliato Dio in un infinito «peut-être», il *savant* è libero di interpretare il ruolo della divinità che illude gli esseri umani. Dotato di una forza morale fuori dall'ordinario, che gli fa ripetere in più di un luogo di poter fare a meno della religione, egli non può però trattenere, all'avvicinarsi del tragico momento finale, un impulso che va nella direzione contraria:

Moment tragique de chacun c'est la mort. Dieu nécessaire à la mort⁴⁸².

L'illusione, il narcotico necessario davanti al baratro del nulla, si diffonde così anche nel campo della razionalità, contraddicendo la tentazione di dimostrare scientificamente l'esistenza di un soprannaturale, di perfezionare le prove dell'esistenza di Dio:

Dans l'ordre moral et religieux, il est indispensable de croire sans démonstration; il ne s'agit pas de certitude, il s'agit de foi. [...] Pour nous, on nous annoncerait un argument péremptoire en ce genre, que nous ferions comme saint Louis, quand on lui parle de l'hostie miraculeuse: nous refuserions d'aller voir⁴⁸³.

Il polo della ragione è diametralmente opposto a quello della religione e il loro destino è di entrare inevitabilmente in conflitto. La religione resta dunque sogno e illusione, un tonico ricostituente necessario all'umanità, ma non sgradito nemmeno al *savant* nei suoi ultimi anni di vita, che dimostra di apprezzare ancora il fascino del distillato che rimane in fondo all'alambicco della scienza, dopo le sue evaporazioni successive:

⁴⁸⁰ NAF 14200, f. 169. In un'altra nota, questa discrezione assoluta sembra estendersi anche ai rapporti personali: « Je n'ai jamais dit à aucun être humain ce que je pense de lui », NAF 14200, f. 36.

⁴⁸¹ NAF 14200, f. 358.

⁴⁸² NAF 14200, f. 217.

⁴⁸³ *Marc-Aurèle, OC*, V, 909.

Catharsis, épuré, idéalisé. Clocher, son persistant. Cordial pour l'humanité.
Parfum de vieilles croyances, charme⁴⁸⁴.

Nonostante gli attacchi della scienza, nonostante lo scetticismo estremo degli ultimi anni che sconfina spesso nell'agnosticismo, la religione rimane per Renan un aspetto ineliminabile dello spirito umano. Vista in questi termini, questa concezione non è poi così lontana dalle tesi di Feuerbach, che riconosceva la verità ultima della religione nella sua essenza antropologica. Anche per Renan, Dio è espressione delle necessità e dei desideri degli uomini, ma al contrario di Feuerbach

il prêtre au rêve, à l'illusion, une nécessité, une sorte de réalité. Le Dieu est vrai comme rêve, et, comme rêve, nécessaire. Pour Renan, le rêve qui se reconnaît comme tel ne se détruit pas, il ne détruit en lui que le contenu positif, mais garde toute sa nécessité psychologique et thérapeutique⁴⁸⁵.

Dopo aver ingannato il popolo, il *savant* inganna anche se stesso, riconoscendo così alle illusioni il compito di lenire le sofferenze di una vita altrimenti triste e dura da sopportare, anche per il più cinico tra i filosofi. Il polo irrazionale va accettato in quanto tale; una volta che si ammette che l'aspetto più importante del sogno è la sua funzione, la sua realtà non ha più nessuna importanza:

[1 avril 1889] Ma vraie nuance religieuse n'a été comprise que des femmes et des paysans bretons. Religion c'est comme si c'était vraie⁴⁸⁶.

Il popolo bretone, «*race essentiellement féminine, [...]*», caratterizzata da un «*invincible besoin d'illusion*»⁴⁸⁷ e le donne, espressione, in un famoso passo della prefazione dei *Souvenirs*, dell'irrazionale, del «polo contrario alla testa», la fonte dell'istinto, della semplicità, della completa ignoranza, dove il cervello «arso dal ragionare» va a ristorarsi⁴⁸⁸:

⁴⁸⁴ NAF 14202, f. 166.

⁴⁸⁵ L. RÉTAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 407.

⁴⁸⁶ NAF 14202, f. 12. Nell'*Examen de conscience philosophique*, questo tema veniva esposto in modo chiaro: «L'attitude la plus logique du penseur devant la religion est de faire comme si elle était vraie. Il faut agir comme si Dieu et l'âme existaient. [...] Dieu créant le monde en vertu de profonds calculs, est une formule bien grossière; mais les choses se comportent à peu près comme si cela avait eu lieu. L'âme n'existe pas comme substance à part; mais les choses se passent à peu près comme si elle existait», OC, I, 1177. L'ipotesi del «come si», nodo importante della filosofia di Renan, ritornerà in molte note degli ultimi anni: «Ce n'est pas comme cela, mais c'est comme si c'était comme cela.», NAF 14200, f. 82; «Comme si, comme si.», NAF 14200, f. 217; «Pesanteur, hypothèse, comme si.», NAF 14202, f. 67; «Juste et véridique, comme si dieux existait.», NAF 14202, f. 302. La persistenza di queste note potrebbe essere messa in relazione con il tentativo di aggiornamento del «Bilan philosophique».

⁴⁸⁷ *La poésie des races celtiques*, OC, II, 258-259.

⁴⁸⁸ Cfr. § 7.1, nota 416.

raggiunto l'eccesso della razionalità, il filosofo va incontro al suo opposto. Questo movimento dialettico sembra così riavvicinare le due forme di religione che erano sempre rimaste lontane e separate; entrambi ingannati, entrambi bisognosi delle illusioni, il *savant* e il popolo professerebbero, in fin dei conti, quasi la stessa religione, «purificata» dalle scorie più grossolane che il movimento di secolarizzazione del secolo positivista ha portato via. Ma a ben guardare, una differenza fondamentale continua a distinguere le due forme religiose, ed è una differenza non di poco conto: mentre il popolo viene ingannato dal Dio (e anche dallo stesso *savant*, che gli dà una mano) senza averne coscienza, colui che ha avuto modo di scorgere i fili che muovono i burattini⁴⁸⁹, può abbracciare l'inganno volontariamente, sapendo perfettamente che è tale. Tra accettare l'inganno e credere, rimane un distacco abissale, poiché qualsiasi credenza è un limite⁴⁹⁰. Renan, pur mantenendo l'onestà che deriva dal suo essere bretone, non ha più il necessario candore e l'ingenuità per essere ingannato, poiché ha spezzato il suo recinto:

Je suis un Breton qu'a rompu sa borne. Bornés et honnêtes. Resté honnête,
mais ne veux pas paraître dupé, cherche à montrer que pas dupé⁴⁹¹.

La differenza sta dunque tutta tra «être dupe» e «être dupé», gioco di parole difficilmente traducibile in italiano, che esprime nel primo termine l'accettazione e la consapevolezza dell'inganno, mentre nel secondo sottolinea la sottomissione inconsapevole: ancora una volta, Renan ritorna così ai temi dei *Dialoghi filosofici*, dove veniva resa esplicita, per la prima volta, l'idea di una rassegnazione volontaria e cosciente al machiavellismo della natura:

⁴⁸⁹ I *Drammi filosofici*, in Renan, corrispondendo «a una fase successiva del percorso di Renan, quello di liberazione nel gioco estetico» (G. CAMPIONI, *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, cit., p. 17), assolvono anche una funzione di rappresentazione, di messa in scena del mondo. Ne *L'Eau de Jouvence*, ad esempio, l'umanità viene vista come «la grande troupe de comédiens, choisie et formée par le destin pour jouer ce qu'on appelle l'histoire sur les tréteaux de ce monde», *OC*, III, 518. Da un altro punto di vista, HENRI GOUHIER sostiene una netta continuità tra i drammi di Renan e i suoi *Dialoghi filosofici*: «Ernest Renan est allé du dialogue philosophique au drame philosophique; or, en dépit de sa forme, la plus théâtrale qu'on puisse imaginer, ce drame philosophique est resté dialogue philosophique», (*Renan auteur dramatique*, Paris, Vrin, 1972, p. 53). Per sostenere questa tesi, l'autore risale ai testi di Renan precedenti i drammi e ne ritrova i fondamenti filosofici e politici. Se è certamente vero che Renan «se montre plus préoccupé par la philosophie de ses pièces que par leur forme dramatique. Les avant-propos ne parlent que du contenu métaphysique et politique des pièces» (p. 64), il passaggio dal dialogo al dramma rispecchia non di meno una differente sensibilità riguardo all'esposizione della metafisica e della politica. Il finalismo che sostiene i drammi (e in generale tutta l'ultima produzione letteraria di Renan) ha sfumature molto diverse rispetto ai *Dialogues* o all'*Avenir de la science*. Lontano dai toni esaltati e quasi fanatici, con i quali Renan ci raccontava di martiri volontari che andavano felici, coronati di fiori, ad immolarsi ad una gigantesca vivisezione di massa per il progresso della scienza (*Dialogues*, *OC*, I, 623), nei drammi prevale il disincanto, il distacco con il quale si aderisce al volere ultimo e nascosto della natura.

⁴⁹⁰ «[8 septembre 1890] Toute croyance est une borne.», NAF 14202, f. 267.

⁴⁹¹ NAF 14197, f. 189.

Prêtons-nous aux buts de la nature, soyons dupes (et non dupés), dupes volontaires de son machiavélisme; entrons dans ses fins, résignons-nous. Le mal, c'est de se révolter contre la nature, quand on a vu qu'elle nous trompe⁴⁹².

Quasi con le stesse parole, ma in tono più rassegnato e disincantato (il fine nascosto nella natura non è più così certo, come non è certa la sua bontà), Renan esprime il concetto nel secondo articolo su Amiel, dove però, in mancanza della teleologia forte, è messo in luce maggiormente il significato di un «credere ma non troppo», e risalta così il timore di rendersi ridicolo agli occhi di Dio, di esser sembrato troppo naif, davanti alla «farsa dell'Eterno»; quasi un'uscita di sicurezza in caso di bancarotta:

Nous voulons que l'Éternel sente que, si nous acceptons la piperie, nous l'acceptons le sachant et le voulant. Nous sommes résignés d'avance à perdre les intérêts de nos placements vertueux; mais nous ne voudrions pas être exposés au ridicule de sembler y avoir beaucoup compté⁴⁹³.

Pur apprezzando il profumo delle antiche credenze, il *savant* è comunque troppo astuto per essere davvero illuso: il popolo è fatto per essere «grottescamente ingannato», Renan, che conosce perfettamente le regole, può invece scegliere se e quando giocare al gioco del Dio.

⁴⁹² *Dialogues philosophiques, OC, I, 581.*

⁴⁹³ *Henri-Frédéric Amiel, OC, II, 1160.*

8. La categoria del «semitismo» tra lingua, razza e religione

La filosofia di Renan procede attraverso coppie antitetiche che, in prospettiva di una sintesi futura (traguardo che, come si è visto, non sarà mai raggiunto, a causa dello scacco dell'idealismo, ovverosia della mancata sintesi dialettica tra la coppia immanenza/trascendenza, dalla quale tutte le altre dipendono), producono nel loro movimento il pensiero e la storia: materia/spirito, corpo/anima, finito/infinito, essere/divenire, nulla/Dio, razionalità/irrazionalità, uomo/donna, popolo/*savant*, democrazia/aristocrazia, scetticismo/fede, scienza/religione.

Queste coppie avranno rapporti alterni di interdipendenza e, intrecciando spesso i loro piani, creeranno una rete di riferimenti all'interno della quale il pensiero di Renan si muoverà costantemente. Una di queste contrapposizioni dialettiche, che giocherà un ruolo centrale nella sua filosofia, sarà quella costituita dalla «coppia provvidenziale»⁴⁹⁴ ariani/semiti.

Semitista insigne, titolare della cattedra di ebraico al *Collège de France*, membro della *Société Asiatique* e della sezione degli Orientalisti dell'*Académie des inscriptions et belles-lettres*, Renan passò una vita intera a studiare uno dei due poli di questa antitesi; la categoria del «semitismo» avrà dunque un ruolo di primaria importanza nella sua filosofia, rimanendo, allo stesso tempo, una delle più sfuggenti di tutto il suo pensiero. Nel corso degli anni, questa nozione subirà una metamorfosi, sovrapponendosi ad altri tre concetti che la determineranno a loro volta: la lingua, la razza, la religione.

Un'analisi dettagliata dell'opera linguistica di Renan va oltre lo scopo di questo studio: tuttavia, per illustrare l'evoluzione della categoria del semitismo sarà necessario ripercorrere brevemente almeno il saggio nel quale la categoria riceve il «battesimo ufficiale», e cioè l'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1855) che consacrò il giovane Renan tra i membri della *Société Asiatique*.

⁴⁹⁴ «En même temps que se mettent en place les études savantes sur les Sémites et les Indo-Européens, on invente sous la figure imaginaire de l'Hébreu et de l'Aryen un couple providentiel qui, en livrant aux Occidentaux christianisés le secret de leur identité, leur confère leur titre de noblesse pour la domination spirituelle, religieuse, politique de l'univers. Entre les deux composantes de ce couple, on ne tient pas, pourtant, la balance égale. Si l'Hébreu a pour lui, sans conteste, le privilège du monothéisme, il n'en reste pas moins replié sur lui-même, immobile, fermé aux valeurs chrétiennes comme aux progrès de la culture et du savoir. Quant à l'Aryen, par contraste, on le pare de toutes les hautes vertus qui commandent la dynamique de l'histoire: l'imagination, la raison, la science, les arts, la politique.», J.-P. VERNANT, Préface à MAURICE OLENDER, *Les langues du paradis*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989, p. 11.

8.1. Storia di lingue o storia di razze?

Il primo paragrafo del primo capitolo porta l'eloquente titolo di *Caractère général des peuples et des langues sémitiques*, titolo che già suggerisce una domanda: come mai, in un trattato essenzialmente filologico, il *popolo* precede la *lingua*? Qual è la necessità di fare un preambolo sul «carattere generale di un popolo»? Traspare, in questa impostazione, la natura fortemente deterministica della filosofia di Renan dei suoi anni giovanili, dove il legame romantico tra lingua e *Volksgeist* assumeva già una grande importanza⁴⁹⁵. Nel saggio del 1848, *De l'origine du langage*, ad esempio, questi concetti, sui quali poggiano tutte le sue teorie linguistiche, sono espressi in modo chiarissimo:

C'est dans la diversité des races qu'il faut chercher les causes les plus efficaces de la diversité des idiomes. [...] L'esprit de chaque peuple et sa langue sont dans la plus étroite connexité: l'esprit fait la langue, et la langue à son tour sert de formule et de limite à l'esprit⁴⁹⁶.

Il primo problema affrontato nell'*Histoire des langues sémitiques* è un problema di definizione, relativo all'inesattezza del termine «Semiti»: considerato che il libro X della *Genesi* si basa esclusivamente su riferimenti geografici e non etnografici, Renan ne deduce che il nome di Sem si riferisce unicamente alla zona centrale della terra conosciuta dagli Ebrei, senza portare con sé alcun significato di distinzione di razza. Da un punto di vista strettamente linguistico – e in rapporto alla denominazione che hanno ricevuto le lingue indo-

⁴⁹⁵ «En fait, il inventera l'histoire des langues à partir de l'histoire de la pensée, une pensée dont il fera l'hypothèse, qui deviendra son hypothèse sur l'histoire des langues, une hypothèse qu'il ne pourra soutenir par des arguments convergents», ANDRE ROMAN, *Des relations entre «langue» et «pensée» dans les textes majeurs d'Ernest Renan sur la philologie*, «Études Renaniennes» n. 96, 4^e trimestre 1993, p. 20.

⁴⁹⁶ OC, VIII, 96. Nella prefazione all'edizione del 1858, anno in cui uscirà anche la seconda edizione dell'*Histoire générale des langues sémitiques*, Renan ribadirà questo principio fisso e non evolutivo dei suoi studi linguistici: «Je persiste donc, après dix ans de nouvelles études, à envisager le langage comme formé d'un seul coup, et comme sorti instantanément du génie de chaque race.», OC, VIII, 16. Michel Bréal, in un saggio che commemorava la morte di Renan, criticava così questa sua convinzione: «On ne peut s'empêcher de se demander comment cette conviction pouvait se concilier avec son intention de faire, pour les langues sémitiques, ce que Bopp avait fait pour les langues indo-européennes: car l'idée mère de Bopp est, au contraire, de montrer la formation graduelle et le lent développement du langage», MICHEL BRÉAL, *Ernest Renan et la philologie indo-européenne*, Paris, Imprimerie nationale, 1893 (extrait du «Journal des Savants», janvier 1893). Renan leggeva le differenze culturali all'interno di un paradigma razziale già all'epoca dei *Cahiers*: «Il semble que les poésies primitives des deux souches indo-germanique et sémitiques aient pris à part comme deux formes différentes, et il faut avouer que la distinction de langue et la communauté de langue dans l'intérieur du groupe n'est pas leur seul trait spécifiant: le tour de leur littérature n'est pas moins distinct. Les sémites ne conçoivent pas la forme épique, leurs premiers chants sont sans action, sans récits; leur forme est la lyrique. Tous les Indo-Germains, au contraire, ont chanté par des faits, non seulement nos Occidentaux, mais les Orientaux. Les poèmes épiques de l'Inde, le *Mahabharata*, etc., le poème épique des poèmes, etc. Ce n'est donc pas là une spécification d'Orient et d'Occident, mais une spécification de race», OC, IX, 97.

europee –, le lingue cosiddette «semitiche», conclude Renan, dovrebbero allora chiamarsi piuttosto «syro-arabes»⁴⁹⁷. Ma perché, nonostante questa premessa, egli utilizza comunque il termine «lingue semitiche» anziché inaugurare una nuova denominazione? La sua spiegazione, piuttosto debole, poggia sulla tradizione:

Du reste, la dénomination de *sémitiques* ne peut avoir d'inconvénient, du moment qu'on la prend comme une simple appellation conventionnelle⁴⁹⁸.

Renan era probabilmente in buona fede pensando che una semplice «appellation conventionnelle» non rappresentasse nessun problema; nei fatti, il discorso sulle lingue semitiche evocerà un immaginario ben preciso e contribuirà a fondare un mito uguale e contrario a quello ariano, anch'esso fondato, non a caso, su un termine ben più vacuo e molto meno «scientifico» del corrispondente «indo-europeo».

Fin dalle prime righe di quest'opera, attraverso la rivendicazione esplicita dell'uso di un termine che si riconosce, in linea di principio, errato, si manifesta nel pensiero di Renan un modo di procedere terminologicamente impreciso che prelude a una polisemia implicante continui slittamenti semantici (*race, langue, caractère, type, culture, esprit*), i quali rendono piuttosto complicato il tentativo di isolare il ruolo della religione all'interno della categoria del «semitismo».

Nel preambolo «culturale» che precede l'analisi linguistica, il «carattere semita» viene costruito attraverso un confronto a tutto campo con la «razza ariana». Esplicitando le differenze caratteristiche alle due razze (che vengono chiamate di volta in volta anche con i sinonimi di *tipi, caratteri, culture*), Renan crea una polarità dialettica che poggia su una rete di opposizioni: la razza semitica non ha mai avuto né speculazione, né scienza, né arti plastiche, né organizzazione politica e militare; essa è «semplice», «monotona», come il deserto dal quale ha mosso i primi passi e nel quale è rimasta confinata. Ad essa un unico merito: l'invenzione del monoteismo e, di conseguenza, dell'idea più alta di religione. Gli ariani, come in un disegno a sbalzo, sono invece i depositari di tutte le caratteristiche mancanti alla razza semitica⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 143.

⁴⁹⁸ OC, VIII, 144. Una simile precisazione si può leggere anche nella *Vie de Jésus*: «Je rappelle que ce mot [race sémitique] désigne simplement ici les peuples qui parlent ou ont parlé une des langues qu'on appelle sémitiques. Une telle désignation est tout à fait défectueuse, mais c'est un de ces mots, comme "architecture gothique", "chiffres arabes", qu'il faut conserver pour s'entendre, même après qu'on a démontré l'erreur qu'ils impliquent», OC, IV, 87, nota 1.

⁴⁹⁹ Questi pregiudizi, e più generalmente la teoria di un forte legame tra la lingua e la razza, risalgono al pensiero di Friedrich e August-Wilhelm Schlegel, ma anche alle opere di Christian Lassen e Jakob Grimm. L'opera più importante di Friedrich Schlegel, *Über des Sprachen und Weisheit der Indier* (1808) è spessissimo citata da Renan nell'*Histoire des langues sémitiques* a suffragare le sue ipotesi; nello stesso scritto egli afferma di essere venuto a conoscenza di *Indische Altertumskunde* di Lassen (le cui conclusioni vanno nella sua stessa direzione) solo dopo la stesura della sua opera (cfr. OC,

Per quanto in alcuni punti la dialettica sembra posta su un piano paritario (il monoteismo è pur sempre considerato da Renan come «une moitié de l'œuvre intellectuelle de l'humanité»⁵⁰⁰), il confronto fra le due razze da parte dello scienziato è impietoso e la bilancia pende fortemente a favore degli indo-europei:

Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique, comparé à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine. [...] En toute chose, on le voit, la race sémitique nous apparaît comme une race incomplète par sa simplicité même. Elle est, si j'ose le dire, à la famille indo-européenne ce que la grisaille est à la peinture, ce que le plain chant est à la musique moderne; elle manque de cette variété, de cette largeur, de cette surabondance de vie qu'est la condition de la perfectibilité⁵⁰¹.

La dialettica scienza/religione va a tutto vantaggio della prima: la razza che ha avuto l'enorme merito di portare in dono all'umanità il monoteismo è considerata comunque una sorta di sorella minore e minorata (secondo delle caratteristiche eterne e non emendabili, poiché essa non ha in sé le «condizioni di perfettibilità») della razza ariana, che viene sempre definita, in tutte le sue manifestazioni, in negativo, per contrasto alle qualità di sua sorella maggiore⁵⁰². In piena «indomania», l'espressione della supremazia della razza ariana si accompagna quasi sempre, negli scritti di Renan, ad un forte senso di appartenenza:

Les Védas, qui nous présentent un reflet si pur du génie aryen primitif, offrent un mélange d'esprit métaphysique et d'imagination, où les instincts à la fois philosophiques et poétiques de notre race se trahissent avec beaucoup d'originalité.⁵⁰³

VIII, 146, nota 1). Poliakov riconosce bene questa filiazione del mito ariano in Renan: «c'est bien auprès des penseurs allemands qu'il avait puisé l'essentiel de sa doctrine de l'aryanisme», LEON POLIAKOV, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 209. Per l'influenza dei suddetti autori tedeschi nella diffusione dei pregiudizi su ariani e semiti e, in generale, sull'«indomania» di fine '800, cfr. L. POLIAKOV, *op. cit.*, p. 183-201; G. GLIOZZI, *Le teorie della razza nell'età moderna*, Torino, Loescher, 1986, p. 250-251; GEORGE MOSSE, *Il razzismo in Europa*, Bari, Laterza, 1985, p. 42-57 e MARC CRÉPON, *Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, soprattutto il capitolo VII della terza parte, intitolato: *De la recherche des filiations à la mission spirituelle de l'Allemagne: romantisme et méssianisme* (p. 220-259).

⁵⁰⁰ OC, VIII, 144.

⁵⁰¹ *Ibid.*, 145-146, 156.

⁵⁰² «Ainsi la race sémitique se reconnaît presque uniquement à des caractères négatifs: elle n'a ni mythologie, ni épopée, ni science, ni philosophie, ni fiction, ni arts plastiques, ni vie civile; en tout, absence de complexité, de nuances, sentiment exclusif de l'unité.», *Ibid.*, 155.

⁵⁰³ *De l'origine du langage*, OC, VIII, 75. Sul ruolo «universalmente ariano» dei *Veda* indiani, Renan ritornerà spesso: «Il ne s'agit point ici, en effet, d'écrits particuliers à un peuple, d'une littérature nationale et d'un intérêt borné; il s'agit des origines de toute une race[...]. Les Védas [...] ne font partie de ce qu'on peut appeler la littérature sanscrite; ils sont le bien commune des peuples aryens», *La primitive grammaire de l'Inde* (1857), in OC, II, 648-649. Già nell'*Avenir de la science* si

Poste le basi pregiudiziali nel discorso sul «carattere del popolo», la tesi di Renan può finalmente passare al campo linguistico vero e proprio, all'analisi delle lingue semitiche. Il giudizio che si ritrova all'inizio del ragionamento, non è affatto sorprendente:

L'unité et la simplicité qui distinguent la race sémitique se retrouvent dans les langues sémitiques elles-mêmes. L'abstraction leur est inconnue; la métaphysique, impossible.⁵⁰⁴

Dietro alla formula altisonante e pseudoscientifica, la tautologia è palese e il trucco che essa nasconde anche: tutti i caratteri che Renan ha arbitrariamente assegnato a una razza, si riversano inevitabilmente nella lingua parlata da questa stessa razza. Questa sorta di gioco di prestigio evidenzia in modo lampante il limite del discorso scientifico renaniano: all'origine di tutto vi è una ferrea determinazione razziale che plasma, come in uno stampo, il pensiero, la lingua, la religione, la cultura, gli usi e i costumi di un determinato popolo. Le conclusioni dell'analisi linguistica portano così Renan su una strada dove i preconcetti sono più importanti dei dati raccolti: così, mentre le lingue indo-europee sono «vegetative e viventi», quelle semitiche sono considerate lingue «inorganiche»⁵⁰⁵. La causa prima di questo immobilismo è ricollegata a caratteristiche (come, ad esempio, il pensiero) a cui Renan attribuisce con certezza un fondamento razziale:

L'identité de la pensée sémitique n'exigeait pas dans la langue cette aptitude au changement que réclamaient les fréquentes révolutions intellectuelles de la race aryenne⁵⁰⁶.

rintraccia una presa di coscienza dell'incongruenza tra la razza e la religione nell'Occidente «ariano»: «Il est étrange que l'Europe ait adopté pour base de sa vie spirituelle les livres qui sont les moins faits pour elle, la littérature des Hébreux, ouvrage d'une autre race et d'un autre esprit. [...] Les Védas auraient beaucoup plus de droit que la Bible à être le livre sacré de l'Europe. Ceux-là sont bien l'œuvre de nos pères.», *Avenir, OC, III, 1141*, (nota 124).

⁵⁰⁴ *Histoire des langues sémitiques, OC, VIII, 157.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 527. La metafora biologica usata nella classificazione delle diverse lingue è derivata direttamente dall'opera di F. SCHLEGEL *Über des Sprachen und Weisheit der Indier*, a proposito della quale, Marc Crépon evidenzia il giudizio di valore nascosto dietro la tassonomia biologica applicata alla linguistica: «L'opposition des langues à affixes et des langues à inflexions recoupe celle du mécanisme et de l'organisme, c'est-à-dire de ce qui, toujours dans le romantisme allemand, fait l'objet respectivement d'une dépréciation et d'une valorisation maximales», M. CREPON, *op. cit.*, p. 229-230. In Schlegel, sottolinea ancora Crépon, si ha una caratterizzazione dei popoli a partire dalle differenze linguistiche, le quali, postulando una diseguaglianza spirituale, provocano, di fatto, una frattura dell'umanità. Nella storia dell'umanità così concepita «s'y engage – d'une façon qu'on pourrait presque dire insidieuse – une véritable caractérisation des peuples. Et celle-ci est d'autant plus violente qu'elle se donne une caution scientifique en apparence irréfutable» (p. 233-234).

⁵⁰⁶ *Histoire des langues sémitiques, OC, VIII, 528.* ANDRE ROMAN commenta così questa affermazione di Renan: «S'il n'a pas reconnu ces "révolutions" c'est parce qu'il ne bornait pas son investigation à la langue, mais l'étendait à la race». (*L'histoire générale des langues sémitiques*

Come per molti dei suoi contemporanei, per Renan, l'idea che le caratteristiche della lingua siano espressione dello spirito del popolo che la parla è un'idea incontrovertibile, che legittima il passaggio di giudizi puramente linguistici (e spesso errati), a giudizi di valore su un intero gruppo etnico⁵⁰⁷.

La categoria del «semitismo», in Renan, ha dunque una genesi razziale e linguistica al tempo stesso: da questo punto di vista, l'*Histoire des langues sémitiques* deve essere considerata una «storia di razze» o meglio, una «storia di lingue» che traccia ipotesi arbitrarie basandosi su presupposti ideologici e argomenti pseudoscientifici.

In alcuni passaggi, Renan arriva a percepire, con raro acume, l'origine linguistica della divisione ariani-semiti, anche se non ne distingue il suo carattere di pregiudizio:

La division des Sémites et des Indo-Européens, [...] a été créée par la philologie et non par la physiologie. Quoique les Juifs et les Arabes aient un type fort prononcé, qui empêche de les confondre avec les Européens, jamais les savants qui envisagent l'homme au point de vue de l'histoire naturelle n'auraient songé à voire dans ce type un trait de race, si l'étude des langues n'avait fait reconnaître ici une distinction que l'étude du corps ne révélait pas⁵⁰⁸.

In questo passo del 1848, l'ammissione – attraverso l'utilizzo del termine piuttosto eloquente di «creazione» – che le distinzioni ariano-semita non hanno nulla di naturale, di originario, che sono dunque delle «produzioni», delle «invenzioni», di cui la filologia

d'Ernest Renan et une vision d'aujourd'hui de la langue arabe, «Études Renaniennes» n. 73, 3° trimestre, 1988, p. 12). Il procedimento di Renan va però ben al di là di una semplice estensione indebita: è proprio il pregiudizio razziale che sta alla base dell'indagine linguistica che ne falsifica i risultati. Sull'immutabilità della lingua semitica, dogma centrale della teoria renaniana, si possono citare alcune interessanti conclusioni del padre della linguistica contemporanea, Ferdinand De Saussure. In polemica soprattutto con Adolphe Pictet, autore de *Les origines indo-européennes*, de Saussure scrive: «Quanto all'immutabilità delle tre consonanti in semitico, essa è solo approssimativa e niente ha di assoluto. [...] D'altra parte, anche ammettendo questa quasi immutabilità, vi si deve vedere un carattere inerente alle radici? No; si constata semplicemente che le lingue semitiche hanno subito minori alterazioni fonetiche rispetto ad altre lingue e che le consonanti sono state conservate meglio che altrove in questo gruppo. Si tratta dunque d'un fenomeno evolutivo, fonetico, e non grammaticale né permanente», (FERDINAND DE SAUSSURE *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1991⁷, p. 282). Più in generale, de Saussure criticava il metodo e i procedimenti della paleontologia linguistica che dominava la scena culturale fino a quel momento: «E' un'opinione generalmente ammessa che una lingua rifletta il carattere psicologico d'una nazione: ma un'obiezione assai grave s'opponne a questa veduta: un procedimento linguistico non è necessariamente determinato da cause psichiche.» (p. 276-277). Su Adolphe Pictet e il suo ruolo di sostenitore linguistico del mito ariano, si veda M. OLENDER, *op. cit.*, p. 177-197.

⁵⁰⁷ «Le partage de la population de l'Europe en "Aryens" et "Sémites" reposait à l'origine sur une confusion entre la nature des hommes ("races") et leur culture ("langues") confusion poussée si loin qu'à la fin du XIX^e siècle, la théorie aryenne avait acquis droit de cité parmi les savants à peu près au même titre que celle de l'éther intersidéral.», L. POLIAKOV, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁰⁸ *De l'origine du langage*, OC, VIII, 102.

ottocentesca è madre, è un passo importante, seppur inconsapevole. Ma nella conclusione del suo discorso, Renan sembra ritrattare le premesse: la «creazione» linguistica delle razze, diventa «scoperta»; dunque la distinzione esiste ed è *realmente* una distinzione di razza che l'analisi antropologica o fisiologica – lo «studio del corpo» – non è in grado di mettere in luce. La filologia è l'unica scienza adatta a distinguere i semiti dagli ariani.

Nel 1855, nell'*Histoire des langues sémitiques*, Renan esplicherà ancora meglio questi concetti:

L'individualité de la race sémitique ne nous ayant été révélée que par l'analyse du langage, analyse singulièrement confirmée, il est vrai, par l'étude des mœurs, des littératures, des religions, cette race étant, en quelque sorte créée par la philologie, il n'y a réellement qu'un seul critérium pour reconnaître les Sémites: c'est le langage⁵⁰⁹.

L'utilizzo del termine «en quelque sorte», attutisce qui il giudizio sulla razza semitica in quanto «invenzione» della filologia, circoscrivendo il *lapsus* che invece emergeva libero nel passaggio precedente. In più, lo studio dei costumi, della cultura e della religione, costituisce una conferma di questa individualità. Il passo si chiude su un'affermazione piuttosto inquietante – benché rientri nella mentalità tassonomica del XIX secolo –, ossia la preoccupazione di trovare un esatto «criterio di riconoscimento» di una razza.

Nel 1848, Renan terminava il suo saggio *De l'origine du langage* con la discussione di alcune teorie che immaginavano l'esistenza di un'antichissima razza, progenitrice comune degli Ariani e dei Semiti. Analizzando queste tesi, Renan ammetteva – in via del tutto ipotetica – una simile possibilità:

Peut-être deux fractions d'une seule race, séparées dès leur naissance, ont elles produit parallèlement [...] ces deux systèmes des langues, dont l'air de famille nous frappe, malgré la radicale diversité qui empêche de les réunir dans un seul groupe naturel⁵¹⁰.

La concessione all'ipotesi monogenista⁵¹¹ è però qui piuttosto debole: il semplice riconoscimento che le due «frazioni» possano essere nate da un'unica razza non modifica,

⁵⁰⁹ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 180.

⁵¹⁰ OC, VIII, 105.

⁵¹¹ Nell'*Avenir de la science*, Renan non aveva ancora formalmente scelto tra l'ipotesi monogenista e quella poligenista, anche se già allora vi era un forte sbilanciamento a favore della seconda opzione. Nell'opera del 1848 egli chiedeva alla nuova scienza di scoprire: «si et jusqu'à quel point les races actuelles sont réductibles l'une à l'autre. Y a-t-il eu plusieurs centres de création? Quels sont-ils?» (OC, III, 857). Per quanto il problema sia posto ma non risolto, la stessa domanda è formulata in termini insidiosi: si dà per scontato, infatti, prima ancora di dimostrarlo, che esistano «razze attuali». Anche nella «migliore» delle ipotesi, quella monogenista, l'unità del genere umano sarebbe in questo modo un evento immerso in un tempo così lontano da non intaccare le sicurezze odierne (le «races

infatti, in nulla lo status di «razze diverse» che queste due «frazioni» mantengono poiché: 1) esse si separano *fin dalla loro nascita*; 2) la loro diversità è *radicale*; 3) non si possono riunire in un unico gruppo *naturale*. Rimane dunque solo un'«aria di famiglia» e il vago riferimento a un possibile paragone con il «parto gemellare». La definizione della categoria del «semitismo» non è qui ancora molto chiara, e Renan confonde ancora di più le acque verso la fine del saggio, aggiungendo il termine di «*races congénères*», usato per tentare di spiegare «un certain air général de ressemblance»⁵¹².

Negli ultimi due capitoli dell'opera del 1855, Renan analizza nuovamente tutte le prove linguistiche, storiche, mitologiche avanzate da coloro i quali sostenevano una coabitazione primitiva degli Ariani e dei Semiti nell'*Imaiis*: dopo averle rigettate quasi tutte, considera «l'unità psicologica della specie umana» sufficiente a spiegare alcune analogie tra ariani e semiti⁵¹³.

Nella filosofia della storia di Renan, come si è già notato, il principio dell'organismo è complementare all'idea di un'inevitabile disuguaglianza e di una necessaria gerarchia tra le diverse parti che costituiscono l'organismo stesso. La suddivisione dell'umanità in razze, potente e sintetico strumento per spiegare e giustificare la successione dei popoli nella storia dell'umanità, si fonda così in pregiudizio, trovando conferma nella teoria organicistica e appoggiandosi sulle scoperte linguistiche della filologia.

La categoria del «semitismo» si inquadra dunque all'interno di una costruzione storica nella quale l'umanità è divisa in differenti livelli gerarchici, secondo differenti piani di unità. Nell'ultima citazione, ad esempio, il «piano psicologico», utilizzato da Renan per spiegare le analogie tra gli ariani e i semiti, costituiva un piano di unità che comprende le grandi razze civilizzate ed esclude le razze inferiori. Risalendo ancora più in alto, per Renan esiste un piano di unità più generale, nel quale vengono comprese anche le razze inferiori, un piano morale e religioso che ha essenzialmente il compito di salvare il dogma dell'unità del genere umano:

actuelles»). In un quesito successivo la domanda diventa puramente retorica: «A quels points du globe l'humanité ou les diverses races ont-elles pris leur points de départ?» (*Ibid.*). L'inquietante alternativa tra *umanità* e *razze diverse*, che decide dell'unità del genere umano, pende già fortemente sul piatto del poligenismo. Per una storia del dibattito tra monogenismo e poligenismo si veda almeno: GIULIANO GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; *Le teorie della razza nell'età moderna, op. cit.*; *Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei lumi*, in *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, Vivarium, 1993; ANTHONY PAGDEN, *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, London/New York/Melbourne, Cambridge university press, 1982. (trad. it.: *La caduta dell'uomo naturale*, Einaudi, Torino, 1989).

⁵¹² *De l'origine du langage, OC, VIII, 108.*

⁵¹³ «L'unité de constitution psychologique de l'espèce humaine, au moins des grandes races civilisées, [...] suffirait, d'ailleurs, pour expliquer les analogies qui reposent sur quelque trait général de la condition de l'humanité, or sur quelques-uns de ses instincts les plus profond.», *Histoire des langues sémitiques, OC, VIII, 572.*

Remarquons d'abord que le grand dogme de l'unité de l'espèce humaine, [...] dans sa haute signification morale et religieuse, est tout à fait au-dessus de la critique, et n'a rien à craindre des découvertes auxquelles la science pourrait arriver sur la question de l'origine matérielle de l'humanité. [...] Il est évident que cette foi à l'unité religieuse et morale de l'espèce humaine, cette croyance que tous les hommes sont enfants de Dieu et frères, n'a rien à faire avec la question scientifique qui nous occupe ici⁵¹⁴.

Riprendendo quasi il tema scolastico della doppia verità, Renan trasporta il monogenismo tra le verità rivelate, al riparo della critica, e lo mette allo stesso tempo fuori gioco, liberando la stessa critica dai possibili condizionamenti del dogma. L'ambito religioso e morale dispensa dalle prove scientifiche, in quanto territorio esclusivo della fede: «Dans l'ordre moral et religieux, il est indispensable de croire sans démonstration»⁵¹⁵. L'umanità *ideale* salva il dogma monogenista nella fede; l'umanità *reale* dimostra il poligenismo nella scienza. L'influenza di questa unità ideale, lasciata dietro uno sfondo puramente metafisico, nel discorso scientifico sulle lingue, le razze, le religioni, sarà logicamente pari a zero. La gerarchizzazione legittima che le scienze operano sull'umanità *reale* arriverà, anzi, a intaccare e spezzare finanche questa stessa unità ideale: la partecipazione dell'umanità all'ideale religioso non è infatti egualitaria ma avviene *secondo gradi differenti*:

L'origine divine est évidemment unique, en ce sens que toute l'humanité participe, dans ses degrés divers, à une même raison et à un même idéal religieux. Quant à l'origine terrestre, c'est un problème de physiologie et d'histoire qu'il faut laisser au géologue, au physiologiste, au linguiste le soin d'examiner⁵¹⁶.

Riconosciuto dunque un «piano di unità psicologica» che accomuna Ariani e Semiti, Renan ripropone il criterio della fisiologia non per distinguere le due razze ma per dimostrare, al contrario, la loro appartenenza ad una stessa famiglia:

La race sémitiques [...] et la race indo-européenne, examinées au point de vue de la physiologie ne montrent aucune différence essentielle; elles possèdent en commun et à elles seules le souverain caractère de la *beauté*. Sans doute la race sémitique présente un type très prononcé, qui fait que l'Arabe et le juif sont partout reconnaissables; mais ces caractère différentiel est beaucoup moins profond que celui qui sépare un Brahmane d'un Russe ou d'un Suédois: et pourtant les peuples brahmaniques, slaves et scandinaves appartiennent certainement à la même race⁵¹⁷.

⁵¹⁴ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 562-563.

⁵¹⁵ Cfr. § 7.3, p. 205.

⁵¹⁶ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 563.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 576.

Sul piano fisiologico, Ariani e Semiti appartengono alla stessa «bella» famiglia (e viceversa, gruppi che appartengono alla stessa razza possono invece presentare *tipi fisiologici* differenti), per quanto Arabi ed Ebrei abbiano, ancora una volta, un «tipo fortemente pronunciato» che li rende riconoscibili ovunque⁵¹⁸. Alla luce di queste esplicazioni, sembra che le categorie fisiche e fisiologiche non abbiano validità di applicazione all'interno delle grandi razze civilizzate. Un semita può essere fisiologicamente più simile a un ariano di quanto due ariani non lo siano tra loro. Subito dopo, Renan spiega ancora meglio il campo di applicazione delle razze fisiologiche, aprendo a una contiguità tra il fisico e l'intellettuale che lo avvicina alle tesi di un Gobineau⁵¹⁹, ed eliminando, nello stesso tempo, (quasi) definitivamente ogni caratteristica fisiologica dalla determinazione della categoria del «semitismo»:

Les juifs, les Syriens, les Arabes sont entrés dans l'œuvre de la civilisation générale et y ont joué leur rôle comme parties intégrantes de la grande race perfectible; ce qu'on ne peut dire de la race nègre, ni de la race tartare, ni même de la race chinoise, qui s'est créé une civilisation à part. Envisagés par le côté physique, les Sémites et les Aryens ne font qu'une seule race, la race blanche; envisagés par le côté intellectuel, ils ne font qu'une seule famille, la famille civilisée. [...] L'histoire morale et religieuse du monde n'est que le résultat de l'action combinée de ces races⁵²⁰.

Una sorta di «razzismo volgare»⁵²¹ a sfondo biologico emerge distintamente da questo discorso, in quanto il concetto di razza è fortemente, e in modo totalmente deterministico, legato al fisico: la «razza bianca» è la «grande razza perfettibile» che costituisce la famiglia civilizzata; essa è nettamente distinta dai «neri» e dai «gialli» e separata da un abisso dalle

⁵¹⁸ Riprendendo quasi le stesse parole del saggio del '48, Renan sembra voler allontanare il pregiudizio fisiologico limitandone la portata. Pur riconoscendola come caratterizzazione secondaria e non importante, l'idea di «tipo fortemente pronunciato» rimane tuttavia vicina ad una accezione «volgare» del termine «razza», svolgendo una funzione socio-culturale di distinzione poiché evita – come in *De l'origine du langage* – di confondere gli *Ebrei* e gli *Arabi* con gli *Europei*.

⁵¹⁹ Nella già citata lettera a Gobineau, l'unico punto sul quale Renan si trova d'accordo con l'autore dell'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, è proprio l'esclusione dall'umanità delle razze «tout à fait inférieures». Cfr. Parte Prima, § 3.2, p. 98, nota 203. Sul razzismo «biologico» come eccezione nella seconda metà del secolo XIX, si veda il volume di TZVETAN TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991, p. 169. Questo tipo di razzismo era incarnato soprattutto dalla figura e dall'opera di Gobineau, mentre Renan e Le Bon sono visti da Todorov come sostenitori di una nuova forma di razzismo: «Questo cambiamento nel significato della nozione non impedisce affatto, a Renan e Le Bon [...] di continuare ad essere razzialisti: essi si limitano soltanto a trasporre sul piano della cultura i pregiudizi comunemente attribuiti alla razza. Pur essendo culturale anziché fisico, il determinismo da essi professato non per questo è meno inflessibile.»

⁵²⁰ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 577.

⁵²¹ T. TODOROV, *op. cit.*, p. 125-133.

altre razze inferiori⁵²². La contiguità tra il fisico e l'intellettuale arriva a spiegare quell'«aria di famiglia» tra Ariani e Semiti, chiarendo così le somiglianze che si riscontrano nelle loro rispettive mitologie⁵²³.

Nelle pagine successive, Renan terminerà il saggio tracciando, in un sistema poligenista, una storia delle diverse razze apparse sul Vecchio Continente, suddivisa in 3 fasi: 1) razze inferiori; 2) prime razze civilizzate: Cinesi, Cusciti e Camiti; 3) grandi razze nobili: Ariani e Semiti⁵²⁴. I Cinesi e Camiti (rappresentati soprattutto dagli Egizi) vengono considerati qui come un tipo primitivo di civiltà, tipo che resiste ancora ai nostri giorni nel caso della Cina. Nel momento in cui incontrano le razze nobili degli Ariani e dei Semiti, sia le razze primitive inferiori sia quelle camitiche, subiscono la stessa sorte: lo sterminio e la sparizione.

In questa storia vista come lotta di razze⁵²⁵, nella quale le razze superiori conquistano e soggiogano quelle inferiori, i due poli della coppia ariano-semita sembrano avere un ruolo e una funzione identica, come se Renan avesse intenzione di costruire una super-razza «ario-semitica» per giustificare a posteriori la supremazia dell'Occidente bianco sul resto del mondo: ma il discorso non è così semplice. Gli Ariani e i Semiti hanno sì contribuito entrambi all'affermarsi della civiltà, ma il futuro non prospetta alle due razze lo stesso avvenire. Il riconoscimento ai Semiti che Renan concede attorno al 1860 è un riconoscimento eminentemente storico, confinato nel passato; esso ha un inizio e una fine, ma non ha futuro. Il ruolo principale della razza semitica, il suo contributo più grande al progresso della civiltà umana, è stato donare all'umanità l'idea religiosa per eccellenza, ossia il monoteismo:

Les Sémites conservent longtemps une grande supériorité religieuse, et finissent par entraîner presque tous les peuples aryens à leurs idées monothéistes. [...] Une fois cette mission accomplie, la race sémitique déchoit rapidement, et laisse la race aryenne marcher seule à la tête des destinées du genre humain⁵²⁶.

⁵²² «Quant aux races inférieures de l'Afrique, de l'Océanie, du Nouveau Monde et à celles que précéderent presque partout sur le sol l'arrivée des races de l'Asie centrale, un abîme les sépare des grandes familles dont nous venons de parler.», *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 580-581.

⁵²³ L'accostamento e la contiguità fisico-morale si trova già nell'*Origine du langage*, dove «la race qui parle sanscrit» viene descritta come «une race aristocratique et conquérante, distinguée par sa couleur blanche du teint coloré des anciens habitants [de l'Inde]», OC, VIII, 109-110.

⁵²⁴ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 585-586.

⁵²⁵ L'influsso delle teorie di Augustin Thierry è qui abbastanza evidente. In un articolo dello stesso anno apparso nel *Journal des Débats* e dedicato allo storico francese Renan scriveva: «L'explication des événements que d'autres cherchent dans une volonté supérieure aux causes finies ou dans la force des choses, il ne l'a demandé qu'aux instincts du cœur de l'homme, à l'opposition des races et à l'éternelle inégalité qui maintient à travers les âges la distinction primitive des vainqueurs et des vaincus», *M. Augustin Thierry*, OC, II, 92. Su Thierry e la sua interpretazione razziale della storia, cfr. L. POLIAKOV, *op. cit.*, p. 42-43 e G. GLIOZZI, *Le teorie della razza nell'età moderna*, cit., p. 248.

⁵²⁶ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 587.

Il sistema storico derivato dallo schema poligenista a tre razze non si chiude sulla polarità ineliminabile della coppia ariano/semita, ma indica un futuro nel quale ci sarà uno scontro inevitabile tra le due «famiglie» che la compongono, mimesi e corrispettivo del conflitto tra scienza e religione che Renan prospetterà nel *Marco Aurelio*. In questa battaglia, la categoria del «semitismo» – come la religione della quale è la naturale rappresentante «razziale» – è votata alla sconfitta; il suo ruolo nella storia dell'umanità viene circoscritto ad una trasmissione del monoteismo:

Depuis Jésus-Christ, les Juifs, selon moi, n'ont servi qu'à conserver un livre.
Du jour où ils ont transmis la Bible hébraïque à la science européenne [...] ils n'ont plus rien d'essentiel à faire⁵²⁷.

La valenza «razziale» della coppia ariani/semiti è qui ai suoi massimi livelli. Gli Ariani occupano il piano più elevato della storia, raggiungendo l'unità attraverso un processo di assimilazione, che ricomprende in sé tutti gli altri piani: la razza ariana diventa così una *summa* di tutte le razze che ha sconfitto e distrutto. Il processo di assimilazione, proiettato nel futuro, acquista una forza tale da far diventare il termine *razza ariana* sinonimo di *umanità*:

La philologie comparée [...] établit avec une entière certitude l'unité de la grande race indo-européenne: or, cette race étant évidemment destinée à s'assimiler toutes les autres, avoir établi l'unité de la race indo-européenne, ce sera, aux yeux de l'avenir, avoir établi l'unité du genre humain⁵²⁸.

Le altre razze scompaiono di fronte all'incessante avanzare degli Indo-Europei: il loro destino è quello di venire assimilati dalla razza superiore. Negli anni successivi, i due poli della coppia si allontaneranno ancora di più.

8.2. Il monoteismo semitico e l'Occidente. La «rivoluzione» di Gesù

Seppur secondario e dipendente dalle forti determinazioni della razza e della lingua, nell'*Histoire des langues sémitiques* è ben presente anche il versante religioso della categoria del «semitismo». Considerata come una delle più alte manifestazioni del *Volksgeist* di una specifica razza, la religione si inserisce perfettamente all'interno dell'opposizione

⁵²⁷ *L'avenir religieux des sociétés modernes* (1860), OC, I, 239.

⁵²⁸ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 587. Già nel 1848 Renan prospettava chiaramente un'avvenire dominato dalla razza ariana: «Quand la race aryenne sera devenue, après des milliers d'années d'efforts maîtresse de la planète qu'elle habite, son premier devoir sera d'explorer cette région mystérieuse de la Boukharie et du petit Tibet, qui cache peut-être à la science de si précieuses révélations», *De l'origine du langage*, OC, VIII, 115.

ariani/semiti e ne determina conseguentemente i due poli. Dopo la filologia, la storia delle religioni è la disciplina che può distinguere più agevolmente le due razze, in quanto

Après la différence du langage, celle de la religion est, sans contredit, la plus profonde qui sépare les peuples sémitiques des peuples aryens⁵²⁹.

Il monoteismo, invenzione «geniale» dei popoli semiti, rappresenta dunque, come la grammatica e la lingua, un'espressione diretta e immediata della razza, quasi un'appercezione non riflessa. Mentre gli Ariani hanno dovuto accettare il monoteismo attraverso sforzi e riflessioni (e l'India, se ne mantiene ancora estranea),

la race sémitique, au contraire, y arriva, ce semble, sans aucun effort. Cette grande conquête ne fut pas pour elle l'effet du progrès et de la réflexion philosophique; ce fut une de ses premières aperceptions⁵³⁰.

Nelle classificazioni dell'*Histoire des langues sémitiques*, la religione, reagendo con la coppia ariano-semita, sembra avere così la stessa funzione del linguaggio, ossia quella di una specie di «dono di razza» innato che ci permette di conoscere e interpretare le caratteristiche delle due grandi razze, e successivamente di distribuirle su una scala gerarchica di valori. Nella prospettiva storica, tuttavia, un abisso divide le due funzioni: mentre le lingue indo-europee hanno avuto uno sviluppo differente e isolato da quelle semitiche, raggiungendo su queste ultime una supremazia anche numerica⁵³¹, il politeismo ariano è praticamente scomparso e i popoli indo-germanici si sono quasi tutti convertiti al monoteismo semita; il cristianesimo, autore di questa vera e propria rivoluzione, è stato un immenso movimento

⁵²⁹ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 581.

⁵³⁰ *Ibid.*, 582. Bréal individuava nel dogma linguistico l'origine della teoria renaniana del monoteismo semitico: «Cette théorie, à y regarder de près, n'est pas autre chose qu'une extension ou une transposition sur un autre terrain de sa théorie sur l'origine du langage. Il a simplement dit des religions ce qu'il avait d'abord dit des langues: les religions aussi ont été créées par une intuition soudaine de la race, et il est aussi impossible d'en expliquer la formation première qu'il est impossible d'expliquer la formation des idiomes». La trasposizione non si ferma alla religione ma investe tutti i campi della società: «De la religion le système s'est ensuit étendu à la littérature [...] Le droit et l'histoire politique elle-même ont été enveloppés dans cette vaste antithèse», M. BREAL, *op. cit.*, p. 11. Nelle critiche di Bréal, la dogmaticità delle teorie linguistiche renaniane spiccano ancora di più da un confronto con la linguistica contemporanea: «C'est sur la donnée d'un développement continu et nullement mystérieux que travaille aujourd'hui la linguistique et qu'elle a réalisé les progrès de ces cinquante dernières années» (p. 12). Bréal non lo aggiunge, ma è chiaro che Renan è rimasto totalmente estraneo a questo progresso, restando sempre fermo alle sue teorie del 1847.

⁵³¹ «À l'heure qu'il est, on peut affirmer que la somme des individus de sang sémitique ne dépasse pas trente millions, tandis que les langues indo-européennes sont parlées par plus de quatre cents millions d'individus.», *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 179. Si noti il peso della determinazione razziale nell'analisi linguistica, in mancanza della quale non si comprenderebbe l'oscuro e poco scientifico passaggio che permette a Renan di confrontare *sangue semitico* e *lingue indo-europee*, di raggruppare in una classe epistemologica omogenea *sangue, razza, lingua, popolo, cultura, religione*.

religioso e culturale che ha travolto i vecchi idoli pagani ed ha instaurato un nuovo culto che si diffonde in tutti gli angoli della terra e, massimamente, nei popoli civilizzati dell'Occidente. L'incongruenza è palese e la constatazione di questo evento storico che appare come un enorme controsenso genera immediatamente una domanda: come mai la razza *vigorosa* degli ariani ha accettato il dogma religioso monoteista della razza semitica – razza che agli occhi di Renan rappresenta «una combinazione inferiore della natura umana»?

Ne *L'Avenir de la science*, Renan aveva già stabilito una forte correlazione tra religione e razza, chiamando i Semiti «razza delle religioni» e gli Indo-germani «razza della religione filosofica»⁵³². Nell'opera del 1848, la supremazia della razza ariana corrisponde senza ombra di dubbio alla supremazia della filosofia sulla religione. Attraverso la filosofia, che ha le sue radici nella razza indo-europea, la scienza moderna potrà assumere così un valore assoluto e diventerà motore di progresso per il genere umano. Questa superiorità attribuita alla scienza e alla «religione filosofica» fa probabilmente passare in secondo piano il problema della conversione degli Indo-germani al monoteismo.

In piena rivolta contro la religione, Renan eviterà di approfondire queste difficoltà: il paradosso di un'Europa ariana che adotta una religione semitica si ritrova soltanto in una nota, nella quale il giovane ex-seminarista esprimerà il suo stupore e i suoi dubbi⁵³³. In queste poche righe, l'entusiasmo per la scoperta della lingua sanscrita e dei suoi rapporti con le lingue europee, porta il futuro filologo a supporre una filiazione spirituale diretta dei popoli europei da quelli indiani. Come le lingue europee hanno una comune matrice sanscrita, anche la religione dell'Europa dovrebbe logicamente avere la sua origine nei *Veda* indiani: ma così non è. Pur in mancanza di una risposta (Renan non prova qui nemmeno a immaginare il motivo di una tale discordanza, ma si limita a porre il problema), la stessa impostazione del discorso svela già un fondo razziale della questione religiosa: vi è un chiaro rigetto della Bibbia – e di conseguenza anche della religione ebraica – considerata opera di «un'altra razza» mentre gli Ariani vengono contestualmente proclamati padri spirituali (e razziali) d'Europa.

Un primo abbozzo di soluzione dell'enigma verrà tentato da Renan nel 1862, nel famoso discorso inaugurale al *Collège de France*, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, discorso che gli valse la destituzione dalla cattedra⁵³⁴. Nel corso della prolusione, il problema viene posto chiaramente:

⁵³² OC, III, 955.

⁵³³ OC, III, 1141, (nota 124).

⁵³⁴ Il corso di Renan al *Collège de France* fu sospeso il 26 febbraio, quattro giorni dopo la sua lezione inaugurale. L'accusa verteva sulle dottrine da lui esposte, giudicate ingiuriose nei confronti della fede cristiana (fece soprattutto scandalo il passaggio nel quale Renan definiva Gesù «un homme incomparable»). Renan scrisse, nel 15 luglio 1862, una specie di autodifesa (*La chaire d'hébreu au Collège de France*, col sottotitolo di *Explications à mes collègues*, ora in OC, I, 143-172) nella quale rigettava le motivazioni che avevano portato alla sospensione del suo corso. Nel 1868, Renan

La race indo-européenne [...] a passé toute entière aux religions sémitiques.
 Quelle a été la cause de ce phénomène étrange?⁵³⁵

La causa è da ricercare nella dialettica scienza/religione che si cela dietro la coppia ariani/semiti: superiore ai semiti sul piano filosofico e metafisico, la civilizzazione ariana doveva mostrare la corda sul piano religioso. In vista dell'idealismo trascendente – che Renan pone come massima realizzazione dello spirito religioso – e del progresso dell'umanità, il monoteismo, in quanto prospetta un Dio unico e morale, è «filosoficamente» superiore al politeismo ariano⁵³⁶. L'immediatezza con la quale i semiti arrivano alla percezione del monoteismo, ne fa la «razza religiosa» per eccellenza.

Posta in questi termini, tuttavia, la sottomissione degli ariani sarebbe stata comunque troppo forte e avrebbe portato ad assegnare alla religione un peso eccessivo nei confronti della scienza e della filosofia, tornando a quella servitù intellettuale che il percorso personale e filosofico di Renan si sforzava invece di rompere una volta per tutte. Renan troverà la via d'uscita a questo problema nella figura mitologica dell'«homme incomparable». Gesù, autore di una rivoluzione religiosa, emancipa la religione ebraica dal ristretto «spirito semita», preparandone così il trionfo presso la maggior parte dei popoli ariani:

Est-ce à dire que les peuples indo-européens, en adoptant le dogme sémitique, aient complètement abdicé leur individualité? Non, certes. En adoptant la religion sémitique, nous l'avons profondément modifiée. Le christianisme [...] est en réalité notre œuvre. [...] La victoire du christianisme ne fut assurée que quand il brisa complètement son enveloppe juive, quand il redevint ce qu'il avait été dans la haute conscience de son fondateur, une création dégagée des entraves étroites de l'esprit sémitique⁵³⁷.

ripubblicò nelle *Questions Contemporaines* un dossier intitolato *Destitution d'un professeur au Collège de France*, contenente il decreto di destituzione, un rapporto sul “caso Renan” del Ministro dell'Istruzione pubblica all'Imperatore (ove si chiedeva la nomina di Renan a «conservateur sous-directeur adjoint au département des manuscrits»), la risposta di Renan che rifiutava l'incarico, e una serie di articoli del *Journal des Débats* – scritti tra il 4 e il 14 giugno 1864 da Renan, ma apparsi con la firma di alcuni redattori della stessa testata – nei quali si prendevano le difese del professore escluso dall'insegnamento (OC, I, 173-180).

⁵³⁵ OC, II, 328.

⁵³⁶ Pur riconoscendo alla tolleranza del politeismo indoeuropeo un «sentiment plus élevé de la destinée humaine», Renan evidenziava l'importanza del monoteismo nel progresso dell'umanità: «qui osera dire qu'en révélant l'unité divine, et en supprimant définitivement les religions locales, la race sémitique n'a pas posé la pierre fondamentale de l'unité et du progrès de l'humanité?», *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 149.

⁵³⁷ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 331.

La profonda modifica che i popoli indo-europei apportano al cristianesimo trasforma una sconfitta in una vittoria. Non c'è ancora un tentativo esplicito di «arianizzare» la figura di Cristo, ma nella teoria di un cristianesimo che si inverte nella rottura del suo «guscio ebraico» e grazie all'apporto fondamentale di un'altra razza, l'accento è posto fortemente sulla discontinuità di Gesù rispetto allo «spirito semitico».

Già nel 1860, in un articolo pubblicato il 15 ottobre sulla *Revue des Deux Mondes* dal titolo *L'avenir religieux des sociétés modernes*, Renan aveva segnalato in modo chiaro questa frattura originaria del cristianesimo rispetto all'ebraismo, frattura alla quale fa seguito una profonda trasformazione, dovuta successivamente ai quattro ceppi indoeuropei dei greci, dei romani, dei germani e dei celti:

Je persiste à penser [...] que le christianisme est non la continuation du judaïsme, mais bien une réaction contre l'esprit dominant du judaïsme opérée dans le sein du judaïsme lui-même. [...] L'élément hellénique et romain d'abord, puis l'élément germanique et celtique prirent complètement le dessus, s'emparèrent exclusivement du christianisme, et le développèrent dans un sens fort différent de ses origines premières⁵³⁸.

Il soggetto è qui rovesciato, e i termini di dominio e possesso anche: non è la religione semita ad aver conquistato e convertito le razze ariane, ma sono queste ultime ad essersi «impossessate» del cristianesimo in maniera esclusiva, trasformandolo profondamente in qualcosa di essenzialmente altro dall'antico spirito semita. Più avanti, il discorso di Renan vira su tematiche più politiche e il linguaggio, conseguentemente, diventa ancora più esplicito e sprezzante. Sul piano dialettico della coppia Oriente/Occidente, Renan raggiunge il massimo di intolleranza e durezza:

L'Orient n'a jamais rien produit d'aussi bon que nous. Qu'y a-t-il de juif dans notre christianisme germanique et celtique [...]? Est-ce à ces fleurs écloses au souffle romantique et charmant des nos mers et de nos montagnes que vous comparez vos Esther et vos Mardochée? [...] Restons Germains et Celtes; gardons notre "évangile éternel", le christianisme tel que l'a fait notre verte et froide nature. Tout ce qu'il y a de bon dans l'humanité s'y est greffé, tout progrès moral s'est modifié avec lui. Une sorte de crudité native, et comme un pêché originel, distingue les pays et les races sur lesquels cette excellente discipline n'a point passé⁵³⁹.

Il cristianesimo è germanico e celtico, ossia appartiene ai due ceppi predominanti della razza ariana in Europa. In questo passo, dove l'etnocentrismo è spinto fino al limite, il disprezzo per tutto ciò che non è «civiltà europea» è manifestato senza mezzi termini;

⁵³⁸ OC, I, 239-240.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 242.

l'eterno vangelo rappresenta quasi un «libro del dominio» rivelato alla razza ariana, attraverso il quale la storia si fissa una volta per tutte. La condanna di interi popoli dall'avvenire dell'umanità è pronunciata in toni biblici: un peccato originale inespriabile se non attraverso l'assimilazione e la sottomissione al Nuovo Testamento della razza superiore⁵⁴⁰.

La teoria della «rivoluzione» cristiana si svolgerà in tutta la sua ampiezza nella sua opera più famosa e controversa, la *Vie de Jésus*. Scritta tra il 1860 e il 1861, durante la sua missione archeologica in Fenicia, la prima edizione della *Vie de Jésus* vedrà la luce nel 1863⁵⁴¹.

Applicando una lettura filologica dei vangeli che lo porta a considerarli come testi parzialmente leggendarî, Renan negherà risolutamente la natura soprannaturale del Cristo, dipingendo per il profeta della nuova religione l'immagine di un «eroe umano» ispirato da una luce divina. Protagonista della ribellione contro l'antica religione ebraica e contro lo spirito semitico, Gesù rappresenta per Renan il rivoluzionario per eccellenza, colui che rompe con la tradizione per fondare qualcosa di assolutamente nuovo:

Jésus, en d'autres termes, n'est plus juif. Il est révolutionnaire au plus haut degré. [...] Il proclame les droits de l'homme, non les droits du juif; la religion de l'homme, non la religion du juif; la délivrance de l'homme, non la délivrance du juif⁵⁴².

Attraverso questa rottura epocale, Renan trae fuori dall'imbarazzo i popoli indoeuropei per la loro incomprensibile sottomissione alla religione semitica: il monoteismo al quale si convertirono gli ariani non è il monoteismo nella sua forma rigida della religione ebraica o araba, ma è un monoteismo «ben temperato», fondato da un giovane nazareno.

Il contesto «geografico» e «climatico» di questa rivoluzione religiosa acquista una notevole importanza nel discorso renaniano: la lotta di Gesù contro lo stretto semitismo ebraico si giocherà dunque tutta sullo sfondo di una continua contrapposizione tra Galilea e Giudea, tra il Nord e il Sud della Palestina, antitesi fondata principalmente su una differenza abissale di clima e di suolo⁵⁴³. Le celebri descrizioni poetiche di Renan dei luoghi dei Vangeli – luoghi che egli aveva spesso sotto gli occhi durante la prima stesura del libro –

⁵⁴⁰ Questa relazione tra discorso politico e aumento dell'intolleranza all'interno della dialettica Oriente/Occidente verrà analizzata più avanti, nel capitolo 10.

⁵⁴¹ Da questo punto di vista, i passaggi dell'articolo del 1860 e della conferenza del 1862 costituiscono quasi un'anticipazione delle conclusioni del libro.

⁵⁴² *Vie de Jésus*, OC, IV, 223.

⁵⁴³ La «teoria dei climi» aveva già influenzato Renan nella spiegazione delle differenze delle tre famiglie linguistiche semitiche: «On est surpris de la différence que produisent à cette égard quelques degrés de latitude. Les trois principaux idiomes sémitiques [...] sont dans un rapport exact pour la richesse et la beauté, avec la situation climatérique des peuples qui les ont parlés.», *De l'origine du langage* (1848), OC, VIII, 93. Nell'*Avenir de la science*, invece, il criterio del clima viene invocato accanto a quello razziale per spiegare le differenze all'interno dell'umanità: «Les races et les climats produisent simultanément dans l'humanité les mêmes différences que le temps a montrées successives dans la suite de ses développements.», OC, III, 859.

amplificheranno la dialettica Galilea/Giudea. Nel dipingere tali paesaggi, Renan riprodurrà continuamente il contrasto manicheo in base al quale egli giustificava la differenza tra cristianesimo e giudaismo:

Nazareth est un délicieux séjour, le seul endroit peut-être de la Palestine où l'âme se sente un peu soulagée du fardeau qui l'opprime au milieu de cette désolation sans égale. La population est aimable et souriante; les jardins sont frais et verts [...] du côté du Sud, on pressent, derrière ces montagnes déjà moins riantes de la Samarie, la triste Judée, desséchée comme par un vent brûlant d'abstraction et de mort⁵⁴⁴.

Suffragata dall'analisi del clima, che a suo parere esprime perfettamente il *Volksggeist*, la teoria di Renan suggerisce che la religione cristiana non può assolutamente essere un prodotto della «triste Giudea»: viene indubbiamente da un altro luogo, da un altro spirito; si direbbe «da un'altra razza», ma Renan, nella *Vie de Jésus* non lo affermerà mai in modo così esplicito. La differenza di clima e natura tra Giudea e Galilea viene ancora più accentuata nei passi successivi:

Le Nord seul a fait le christianisme; Jérusalem, au contraire, est la vraie patrie du judaïsme obstinée [...] Une nature ravissante contribuait à former cet esprit beaucoup moins austère, moins âprement monothéiste, si j'ose le dire, qui imprimait à tous les rêves de la Galilée un tour idyllique et charmant. Le plus triste pays du monde est peut-être la région voisine de Jérusalem. La Galilée, au contraire, était un pays très vert, très ombragé, très souriant, le vrai pays du *Cantique des Cantiques* et des chansons du bien-aimé⁵⁴⁵.

La strada maestra per risolvere il paradosso della razza ariana convertitasi, in Europa, a una religione dalle radici semitiche consiste dunque nel recidere il più possibile queste radici, rendendo il cristianesimo un evento, se non proprio ariano, quanto meno molto distante dallo spirito semitico⁵⁴⁶. Nella *Vie de Jésus*, buona parte degli sforzi esegetici delle fonti ebraiche e cristiane, andranno in questa direzione. Nel tentativo di allontanare la figura del Cristo dalla sua origine ebraica, Renan arriva persino a piegare quello che era un dogma della sua costruzione della «categoria del semitismo», immaginando che la «nature ravissante» della Galilea possa riuscire a rendere «meno aspro» il carattere monoteista dei sogni e delle aspirazioni provenienti dal Nord della Palestina.

⁵⁴⁴ *Vie de Jésus*, OC, IV, 102-103.

⁵⁴⁵ OC, IV, 125.

⁵⁴⁶ «Soucieux de résoudre la filiation énigmatique d'un Occident chrétien, aryen par son système linguistique et sémite par sa foi religieuse, Renan s'engage aux côtés de ceux qui, après avoir délivré Jésus du judaïsme, aryanisent le Christ», M. OLENDER, *op. cit.*, p. 135.

Il problema del monoteismo fra i semiti era fonte di agguerrite controversie tra gli orientalisti⁵⁴⁷. Ben informato delle molte scoperte che mettevano in crisi questa interpretazione, relative soprattutto alle numerose testimonianze del politeismo tra i Fenici, Renan tentò sempre in tutti i modi di salvare l'equazione semiti = monoteismo, anche contro ogni evidenza⁵⁴⁸, poiché essa rappresentava un cardine fondamentale della sua interpretazione del semitismo, alla quale apportava un'estrema forza sintetica:

La conscience sémitique est claire, mais peu étendue; elle comprend merveilleusement l'unité, elle ne sait pas atteindre la multiplicité. Le MONOTHEISME en résume et en explique tous les caractères⁵⁴⁹.

All'interno di una filosofia costruita essenzialmente su coppie antitetiche, dove tutto si tiene, mettere in discussione una caratteristica così importante significava far crollare l'intero sistema. L'idea che il monoteismo nasca da una «geniale intuizione» della razza semitica e che ad essa rimanga profondamente legato, rappresenterà così uno dei dogmi estremi di Renan, un'ultima trincea che egli non abbandonerà mai, nemmeno in seguito alle profonde modificazioni che la «categoria del semitismo», come si vedrà tra breve, subirà negli ultimi anni.

L'approccio dogmatico allo studio delle lingue e delle religioni è un difetto che era già stato messo in luce da James Darmesteter, linguista allievo di Michel Bréal all'*École Pratique des Hautes Études* e segretario della *Société Asiatique*, che lo riconduceva a un'attitudine generale della filosofia renaniana. Nel *Rapport annuel* pronunciato al Consiglio della Società, il 22 giugno 1893, egli apre il suo discorso con una lunga commemorazione di Ernest Renan (che fu presidente della Società dal 1884 fino alla sua morte). I toni di sincera commozione e di elogio per la sua opera scientifica fanno da contraltare ad una serie di critiche puntuali e di riserve piuttosto gravi, la più importante delle quali riguarda proprio la presenza, nell'opera

⁵⁴⁷ Una panoramica del dibattito si può avere scorrendo i verbali delle sedute dell'*Académie des inscriptions et Belles-lettres*, in particolare quelle del 1859, anno in cui Renan aveva letto una famosa comunicazione dal titolo *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme* (pubblicata poi sul «Journal Asiatique» dello stesso anno), con la quale tentava una risposta alle differenti e numerose obiezioni che aveva sollevato la sua *Histoire des langues sémitiques*. La lettura della comunicazione, lungi dal risolvere le obiezioni ne produsse ancora di nuove. Renan faticò, senza molto successo, a rispondere alle critiche di un buon numero di membri dell'Accademia, tra i quali de Rougé, Guignaut, Munk, Maury, Villemain, Wallon, Ravaisson, Laboulaye, Caussin de Perceval e Lenormant (*Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Comptes-rendus des séances de l'année 1859*, Tome III, Paris, Durand, 1862, p. 69-100).

⁵⁴⁸ «Son aveuglement dogmatique, refusant de reconnaître le vieux polythéisme sémitique, est d'autant plus significatif que Renan est l'éditeur du *Corpus inscriptionum semiticarum* où abondent des témoignages épigraphiques relatifs au polythéisme de l'ancien monde sémitique.», M. OLENDER, *op. cit.*, p. 130, nota 36.

⁵⁴⁹ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 146.

del «maître incontesté de la philologie sémitique en France», di dogmi assoluti e invariabili che rendono impossibile interpretare correttamente i dati delle esperienze scientifiche:

[...] on remarque avec étonnement, pour peu qu'on examine de près l'ensemble de son œuvre, qu'elle est inspirée par certains principes absolus, qui sont arrêtés dès son premier mémoire et qui parfois devancent ou dépassent les données de l'expérience purement scientifique⁵⁵⁰.

La contrapposizione ariani/semiti non scaturisce da un'analisi filologica, ma è un dogma che preesiste a qualsiasi indagine linguistica, e ne influenza le conclusioni, estendendosi poi fino a costruire tutta una filosofia della storia. Il sistema ariano/semita fondato dalla teoria linguistica di Renan, nonostante abbia avuto molta fortuna, non ha alcuna validità scientifica; uno dei capisaldi sul quale è basato, il monoteismo come espressione innata di un supposto «spirito semitico», si è rivelato inconsistente già dal 1845 (e cioè ben dieci anni prima della prima edizione dell'*Histoire des langues sémitiques*):

On sait la fortune qu'ont faite par le monde ces formules simples, claires, impérieuses [...] mais elles étaient aussi trop simples pour que les faits pussent tous s'y plier, et à mesure qu'on les examinait de plus près, ils devaient relever la tête. Sans nous arrêter à ce qu'a de douteux et de dangereux l'identification du concept de race et du concept de langue, les progrès de l'épigraphie sémitique ont révélé depuis 1845 que le monothéisme n'est qu'une exception chez les sémites, qu'il est chez les Juifs un progrès tardif de la réflexion, chez les Arabes et les Syriaques un apport des Juifs et des Chrétiens⁵⁵¹.

Com'è possibile che Renan abbia rifiutato tutte le prove del politeismo dei semiti, alcune raccolte addirittura da lui durante la missione del 1860-61? Nella conclusione della prefazione alla prima edizione dell'*Histoire des langues sémitiques*, più che una risposta anticipata alle contestazioni che Renan sapeva bene di provocare, si può leggere una vera e propria accettazione e ammissione del dogma:

⁵⁵⁰ JEAN DARMESTETER, *Rapport sur les travaux du conseil de la Société Asiatique pendant les années 1892-1893*, «Journal Asiatique», juillet-août 1893, p. 52-53. L'illustre islamista ed ebraista IGNAZ GOLDZIHHER espresse nello stesso anno, in un altro discorso in memoria di Ernest Renan presso l'Accademia delle scienze di Budapest (*Renan mint orientalista*), critiche del tutto simili (citato in M. OLENDER, *op. cit.*, p. 233-236). Laudyce Rétat segnala la presenza nella biblioteca di Renan di un testo di Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung (Il mito presso gli ebrei e la sua evoluzione storica)*, Leipzig, 1876, nel quale, la facoltà di creare miti veniva considerata universale e non legata a determinazioni di razza (L. RÉTAT, *l'Israël de Renan*, Berne, Peter Lang, 2005, p. 41, n. 26).

⁵⁵¹ J. DARMESTETER, *Rapport sur les travaux*, cit., p. 56.

Si l'on veut que j'e me sois laissé dominer trop exclusivement par la considération des Sémites purs, nomade set monothéistes, et que j'aie trop effacé de mon tableau les Sémites païens, industriels, commerçants, je ne m'en défendrai pas, pourvu que l'on m'accorde que les premiers seuls nous ont laissé des monuments écrits, et que, seuls aussi, ils représentent pour nous, dans l'histoire des langues, l'esprit sémitique⁵⁵².

I Semiti pagani e politeisti esistono (il riferimento è qui soprattutto ai Fenici): solo che Renan si arroga il diritto di non prendere questo dato in considerazione poiché essi non hanno lasciato monumenti scritti e dunque non rappresentano lo «spirito semitico» nella storia della lingua.

Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una tautologia macroscopica, visto che la mancanza di un monumento scritto esclude *logicamente* dalla storia della lingua qualsiasi popolo. In modo del tutto evidente, lo «spirito semitico» di cui parla Renan, lungi dall'emergere dalle indagini linguistiche, archeologiche e paleografiche, è un «concetto spirituale» astratto e assoluto. La pregiudiziale diviene maggiore se si considera la quantità di materiali scritti che le ricerche avevano portato fino a quel momento e che poteva far affermare a Darmesteter, nel 1893, che il «deserto non era più monoteista»⁵⁵³. Il «monumento scritto» che a Renan mancava, in realtà esisteva, ed era anche di un certo peso: sebbene l'esclusione che Renan opera della lingua assira dal novero delle lingue semitiche segua un principio di precauzione, vista l'arretratezza degli studi in materia, nondimeno, come riconosce bene Darmesteter:

Cette abstention tenait aussi à une idée purement théorique: c'est que l'assyrien, étant conçu dans un alphabet qui n'est point l'alphabet sémitique, ne pouvait pas être une langue sémitique. Ici encore la théorie dogmatique avait devancé les faits⁵⁵⁴.

Come ha notato André Roman, in un saggio sull'opera fondamentale del Renan linguista, già nel titolo, l'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* manifesta un'evidente carenza di un approccio metodologico e storico: sia la «storia generale» che il «sistema comparato» poggiano su un pregiudizio ideologico:

⁵⁵² OC, VIII, 140.

⁵⁵³ «L'histoire d'Assyrie et de Chaldée a révélé que les Sémites avaient fondé des empires et la bibliothèque d'Assurbanipal a rendu des fragments d'épopée. Le *Corpus* même, fondé par M. Renan, a apporté de la Carthage antique, de la Phénicie, de l'Arabie préislamique d'innombrables reliques d'un vieux polythéisme sémitique et le désert arabe n'est plus monothéiste», J. DARMESTETER, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

Son titre annonçait un autre projet, un projet «chimérique», celui de l'invention de types d'hommes physiquement et mentalement uns⁵⁵⁵.

L'affermazione che Renan, attraverso la sua opera, avesse intenzione di «inventare» dei tipi umani omogenei sul piano fisico e mentale sembra però piuttosto azzardata: si è già visto, infatti, che la contiguità tra il fisiologico e l'intellettuale costituisce un'eccezione nel discorso renaniano e che all'interno delle «grandi razze civilizzate», nella coppia ariani/semiti serve più a unire che a distinguere. Quello che invece è indubbio, è che il pregiudizio ideologico, sul quale Renan basa tutta la sua indagine sulle lingue semitiche, porta inevitabilmente alla costruzione del meccanismo della «coppia provvidenziale», secondo quattro passaggi fondamentali:

la linguistica contemporanea ha dimostrato che esistono due famiglie di lingue irriducibili; queste famiglie di lingue, lungi dall'essere frutto di un percorso storico, sembrano essere nate *ex-nihilo*, immediatamente;

queste famiglie di lingue sono *la più diretta espressione* della cultura e di *tutti i tratti* dei popoli che le parlano;

queste lingue informano *deterministicamente* tutta la civilizzazione (religione, filosofia, arte) di questi popoli.

L'invenzione di «tipi di uomini», in questo caso l'ariano e il semita, è dunque la conclusione necessaria di queste premesse. Lo «spirito tassonomico» produce la tassonomia; la tautologia produce tautologie e Renan, come gli altri sostenitori della «coppia provvidenziale», non fa altro che ritrovare nelle conclusioni quello che lui stesso aveva introdotto nelle premesse. Esistono in partenza, fuori dalla storia, tipi irriducibili di culture e di civilizzazioni che non sono sullo stesso piano (né moralmente, né scientificamente, né oggettivamente, né soggettivamente) e non hanno dunque lo stesso valore.

La categoria del semitismo, dopo la *Vie de Jésus* e ancora nei primi volumi delle *Origines du Christianisme*, si presenta ancora come una determinazione compatta e contrapposta alla categoria ariana.

8.3. La rilettura del semitismo ebraico: il proto-cristianesimo dei profeti e il mito di un *élohismo* originario

Negli anni successivi questa categoria conoscerà un'evoluzione importante e drastica, che porterà Renan a riconsiderare quelle «formule semplici, chiare e imperiose» di cui aveva fatto un uso abbondante e indiscriminato nelle sue opere precedenti.

⁵⁵⁵ ANDRE ROMAN, *L'histoire générale des langues sémitiques d'Ernest Renan et une vision d'aujourd'hui de la langue arabe*, cit., p. 21.

Attraverso una rielaborazione del concetto, Renan alleggerirà fortemente la categoria del semitismo dal peso e dalle determinazioni di razza. Queste revisioni andranno a modificare l'equilibrio interno del «semitismo» e si ripercuoteranno sulle idee del progresso religioso dell'umanità, rovesciando il rapporto tra ebraismo e cristianesimo.

Il 27 gennaio 1883, al *Cercle Saint-Simon*, Renan pronuncia una conferenza dal titolo: *Le Judaïsme comme race et comme religion*. L'obiettivo dichiarato di questo discorso è distinguere all'interno del giudaismo la questione religiosa da quella etnografica e Renan, per fare ciò, ricorre ad una distinzione più generale delle religioni in religioni etnografiche o nazionali e religioni universali. Queste ultime, sono solo tre: buddismo, islamismo e cristianesimo⁵⁵⁶. La religione ebraica non rientra in questa categoria, e quindi si può parlare di essa come di una religione etnografica, nella quale tutti quelli che professano il culto ebraico appartengono ad un'unica razza. Ora questa affermazione, secondo Renan, è certamente vera se guardiamo al passato di Israele, ma non corrisponde più alla verità dei giorni nostri:

Que la religion israélite, que le judaïsme ait été à l'origine une religion nationale, cela est absolument hors de doute. [...] La religion d'Israël, elle aussi, a sans doute été bien longtemps une religion égoïste, intéressée, la religion d'un dieu particulier, Iahvé⁵⁵⁷.

Una prima grande novità nel discorso renaniano appare nel passaggio dall'ebraismo al cristianesimo, da una religione particolare ad una religione universale. A differenza dei testi precedenti, che mettevano in luce l'originalità della figura del Cristo, tentando anche a volte di negarne l'appartenenza alla religione ebraica e sottolineando molto di più le fratture che egli ha operato piuttosto che la continuità culturale e religiosa in cui la sua predicazione si inseriva, Renan riallaccia ora le due religioni in un legame molto stretto. Alla domanda «Qu'est-ce qui a fait que le culte de Iahvé est devenu la religion universelle du monde civilisée?», Renan ha risposto, nel 1863, con il nome di Gesù; adesso la risposta è differente: «Ce sont les prophètes, vers le VIII^e siècle avant Jésus-Christ. Voilà la gloire propre d'Israël»⁵⁵⁸.

Quantunque nei testi precedenti non si negasse una certa influenza dei profeti nella predicazione di Gesù, ora le affermazioni di Renan sono molto più nette: egli si spinge addirittura a sostenere che «Le premier fondateur du christianisme, c'est Isaïe, vers l'an 750 avant Jésus-Christ. En introduisant dans le monde israélite l'idée d'une religion morale, de la justice et de la valeur secondaire des sacrifices, Isaïe a précédé Jésus de sept siècles»⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ «Il y a des bouddhistes, des chrétiens et des musulmans de toutes les races», *OC*, I, 927.

⁵⁵⁷ *OC*, I, 928-929.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 929.

⁵⁵⁹ *OC*, I, 930.

Preoccupato di scindere la religione ebraica da una base etnica ben definita, Renan si avvicina ad alcune considerazioni di stampo razziale: per quanto sia temerario affermarlo con sicurezza, egli dice, non si può non riconoscere la possibilità che dopo l'anno 530 a.C. sia iniziata una forte spinta al proselitismo che ha convertito alla religione ebraica individui greci, siriani, egiziani, e in seguito anche romani: in alcuni casi, questi individui accettavano anche la circoncisione⁵⁶⁰. Andando oltre nella lettura del testo, si nota però che sostenere la teoria di un'apertura della religione ebraica ad individui di sangue non semitico è qui funzionale ad un discorso che ha come obiettivo di *separare* la razza dall'etnia, riproponendo il principio secondo il quale le determinazioni razziali, anticamente molto forti, tendono a perdere sempre più la loro importanza con la civilizzazione ed il progresso⁵⁶¹. Renan afferma infatti:

J'ai la conviction qu'il y a dans l'ensemble de la population juive, telle qu'elle existe de nos jours, une part considérable de sang non sémitique; si bien que cette race, que l'on considère comme l'idéal de l'*ethnos* pur, se conservant à travers les siècles par l'interdiction des mariages mixtes, a été fortement pénétrée d'infusions étrangères, un peu comme cela a lieu pour toutes les autres races⁵⁶².

Per la prima volta, dunque, Renan rivede esplicitamente il carattere fisso e deterministico della categoria del «semitismo» e paragona gli ebrei a «tutte le altre razze». Come nell'Occidente europeo non si può più parlare di razze pure, visti gli innumerevoli amalgami che si sono avuti tra i vari popoli⁵⁶³, così è errato parlare di razza pura per gli ebrei. A partire dai profeti, l'ebraismo si trasforma in religione aperta:

⁵⁶⁰ *Ibid.*, 932-935.

⁵⁶¹ Renan espone compiutamente questa teoria in una celebre conferenza pronunciata in Sorbona dal titolo *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie* (1878), nella quale egli affermava che «la race est un fait qui tend à disparaître; nous ne sommes plus habitués à cet ordre d'idées, nous n'avons pas tort, nous sommes les fils de la raison; les considérations dont je me permets de vous entretenir sont devenues en quelque sorte secondaires. Mais, à l'origine, la race était tout. C'est un phénomène qui perd de son importance, mais qui à été autrefois capital», *OC*, VIII, 1229. L'obiettivo di Renan, in questa conferenza, era soprattutto l'aggressività crescente di un nazionalismo tedesco che faceva dell'arianesimo – e del corrispondente antisemitismo – il suo fondamento. La conferenza condannava in più luoghi quest'uso politico delle determinazioni create dalla filologia. Questa conferenza, e la successiva e ancora più celebre *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882), valsero a Renan una precisazione rispetto al giudizio globale espresso da Léon Poliakov nella sua opera sul mito ariano: «En tant que propagandiste de l'aryanisme, Renan mérite d'être placé aux côtés de son ami Max Müller. [...] Il faut inscrire à leur commun crédit aussi les avertissements qu'ils commencèrent à prodiguer au lendemain de 1870-1871 contre l'exploitation politique de la confusion entre les langues et les races», *Le mythe aryen*, cit., p. 208.

⁵⁶² *OC*, I, 941.

⁵⁶³ *Qu'est-ce qu'une nation?*, *OC*, I, 896.

des masses très considérables de populations non israélites de sang ont embrassée le judaïsme; en sorte que la signification de ce mot, au point de vue de l'ethnographie, est devenue fort douteuse⁵⁶⁴.

Il legame tra ebraismo e cristianesimo, coniugato alla riconsiderazione storico-etnologica del popolo ebraico, abbatte decisamente le barriere religiose erette dallo stesso Renan – nell'*Histoire générale des langues sémitiques* e negli altri testi coevi – fra ariani e semiti, che contribuivano ad assolutizzare la frattura e a porla come fondativa di una filosofia della storia. Il ragionamento arriva a mettere in dubbio anche l'esistenza di caratteristiche fisiche ben determinate; dopo aver sostenuto, nell'*Histoire des langues sémitiques*, l'esistenza di un «tipo» che rendeva l'Ebreo e l'Arabo «riconoscibili ovunque», Renan ora non solo ammette che non esiste un tipo unico e che ve ne sono diversi e irriducibili gli uni agli altri, ma soprattutto – e qui si sente davvero il segno di una nuova concezione – riconduce ad una spiegazione storica e sociale (e non razziale) il perpetuarsi di questi «tipi umani» determinati. La spiegazione del motivo per cui si è mantenuto ciò che oggi si identifica come «tipo ebraico» viene così riportata alle due cause storiche della ghettizzazione degli ebrei e del divieto dei matrimoni misti. Il relativismo dell'esempio attraverso il quale Renan esemplifica la sua teoria non potrebbe essere più ampio: se si deportassero migliaia di persone su un'isola deserta, fra di essi, dopo un certo periodo di tempo, si avrebbe certamente una riduzione dei «tipi» ad un ristretto numero; lo stesso vale per la similitudine di costumi e abitudini⁵⁶⁵. Il discorso, molto lucido e incalzante, arriva a tracciare una similitudine tra la situazione degli ebrei e dei protestanti in Francia:

La position des protestants dans un pays où, comme la France, le protestantisme est en minorité, a beaucoup d'analogie avec celle des juifs, parce que les protestants, pendant fort longtemps, ont été obligés de vivre entre eux et qu'une foule des choses leur ont été interdites, comme aux juifs. Il se crée ainsi des similitudes qui ne viennent pas de la race, mais qui sont le résultat de certaines analogies de situation⁵⁶⁶.

Seguendo un percorso rigorosamente storico e rinunciando a tutti i pregiudizi nella determinazione del «semitismo», Renan giunge così a glorificare la Francia e la Rivoluzione

⁵⁶⁴ *Le judaïsme comme race et comme religion*, OC, I, 941.

⁵⁶⁵ «Toutes les fois que vous mettez ensemble des personnes de n'importe quelle race et que vous les astreindrez à une vie de ghetto, vous aurez les mêmes résultats», OC, I, 942.

⁵⁶⁶ *Ibid.* Il raffronto con i protestanti non è affatto casuale; in quegli stessi anni, assieme agli ebrei e alla massoneria, i protestanti sedevano sullo stesso banco degli accusati della teoria del «complotto demo-pluto-masso-giudaico» che portava avanti un certo nazionalismo di stampo cattolico e antisemita. Cfr. P. BIRNBAUM, «*La France aux Français!*»: *histoire des haines nationalistes*, Paris, Seuil, 1993, il capitolo 1, *Des préjugés à la haine*, p. 29-82 e M. WINOCK, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990, i capitoli *La causalité diabolique* e *Édouard Drumont et «La France juive»*, p. 112-144.

per l'opera umanitaria di emancipazione degli ebrei, frutto della vittoria dei più alti valori morali contro le meschine considerazioni di razza:

Quand l'Assemblée nationale, en 1791, décréta l'émancipation des juifs, elle s'occupe extrêmement peu de la race. Elle estima que les hommes devaient être jugés non par le sang qui coule dans leurs veines, mais par leur valeur morale et intellectuelle. C'est la gloire de la France de prendre ces questions par le côté humain⁵⁶⁷.

E all'esaltazione dell'attività rivoluzionaria di affrancamento di un popolo considerato inferiore e «cattivo» per un fatto di razza, egli affianca la deplorazione per i vecchi e i nuovi antisemiti⁵⁶⁸. L'opera più alta del XIX secolo, secondo Renan, sarà quella di abbattere tutti i ghetti, e conclude: «je ne fais pas mon compliment à ceux qui ailleurs cherchent à les relever»⁵⁶⁹.

Il 26 maggio del 1883, Renan pronuncia alla *Société des études juives*, un discorso dal titolo *Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme*, che approfondisce la rottura con le sue antiche tesi. In questa conferenza – nella quale il debito del cristianesimo verso l'ebraismo, e in particolar modo verso i profeti⁵⁷⁰, viene ancor più accentuato –, la storia della primitiva chiesa cristiana è ricostruita come un movimento di separazione dalle proprie origini ebraiche. Dal Vangelo di Giovanni, passando per Marcione, Clemente d'Alessandria, Origene e S. Giovanni Crisostomo, le accuse dei cristiani contro gli ebrei si fanno sempre più insistenti, nonostante, come nota Renan, la maggior parte di queste accuse siano fondate su dogmi e falsità e i toni di chi li pronuncia siano spesso rudi e ingiusti verso la religione da cui il cristianesimo ha preso le origini⁵⁷¹. La scissione completa tra le due religioni avverrà soltanto con l'avvento di Costantino, quando il cristianesimo diventerà religione ufficiale dello stato.

Un passaggio molto interessante di questo discorso, che traccia, in un breve excursus, una storia del pregiudizio antisemita di matrice cristiana e cattolica, riguarda la persecuzione degli ebrei nel Medioevo. Una grossa parte di responsabilità in ciò che Renan definisce «cette déplorable ingratitude de l'humanité», è assegnata alla teologia scolastica, la quale, nel furore delle condanne teologiche, istituirà il processo al *Talmud* e lo brucerà nel 1248: «C'est le

⁵⁶⁷ *Le judaïsme comme race et comme religion*, OC, I, 944.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 942.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 944.

⁵⁷⁰ «Les vrais fondateurs du christianisme, ce sont les grandes prophètes qui ont annoncé la religion pure, détachée des pratiques grossières et résidant dans les dispositions de l'esprit et du cœur, religion par conséquent qui peut et doit être commune à tous, religion idéale, consistant en la proclamation du règne de Dieu sur la terre et en l'espérance d'une ère de justice pour la pauvre humanité», OC, I, 913. Sull'idea che la «religione pura» dei primi profeti non sia altro che un deismo idealistico di stampo moderno, Renan costruirà tutta quanta la sua *Histoire du peuple d'Israël*.

⁵⁷¹ *Ibid.*, 914-918.

temps des persécutions abominables, des autodafés comme celui de Troyes en 1288». Passando per la spoliazione degli ebrei sotto Filippo il Bello («un des actes le plus fâcheux de l'histoire de France»⁵⁷²), Renan ricostruisce il percorso che ha portato obbligatoriamente gli ebrei a praticare l'usura. Se prima della fine del XIII secolo gli ebrei esercitavano gli stessi mestieri dei cristiani, quando le operazioni di prestito e scambio monetario divennero una necessità della nascente società mercantile, per l'esercizio di queste operazioni finanziarie si dovette trovare qualcuno che non fosse sottomesso al diritto canonico, poiché la chiesa, a quei tempi, era molto rigida sul divieto di praticare l'usura fra i cattolici. Ingiusta e insensata è per Renan, dunque, l'accusa che tutto un periodo storico ha rinfacciato agli ebrei, poiché:

Il lui enlève la culture de la terre, il lui interdit l'exercice de toutes les professions onéreuses, et il trouve mauvais que l'israélite profite de ce qu'une telle situation a de lucratif. C'est un sophisme des plus déplorables. [...] C'est donc le moyen âge qui est lui-même coupable de ce qu'il a reproché aux israélites⁵⁷³.

Una delle tesi preferite dell'antisemitismo contemporaneo veniva confutata sul piano dell'analisi storica, con una posizione diametralmente opposta al determinismo di razza.

L'opera scientifica di Renan, soprattutto quella linguistica, sparse alcuni semi che sarebbero germogliati rigogliosamente nella cultura antisemita tra il XIX e il XX secolo, annoverandolo così tra i precursori dell'interpretazione razziale della storia basata sulla «coppia provvidenziale» ariani/semi⁵⁷⁴. Nell'ultimo decennio della sua vita, tuttavia, egli riconsidera la concezione ideologica che sta alla base di questa coppia e libera in modo palese la questione ebraica dalle caratterizzazioni assolute di razza, applicando contestualmente alla lettura del fenomeno un metodo eminentemente storico e sociale. In questo senso, il testo delle due conferenze tenute al *Cercle Saint-Simon* e alla *Société des études juives* non potrebbero essere più chiaro: Renan ha definitivamente sgombrato il campo da un'interpretazione razziale dell'ebraismo.

Una prospettiva storica di questa «ritrattazione» si può leggere, in negativo, nella reazione degli antisemiti francesi, che avevano in Édouard Drumont la loro bandiera, la cui reazione alle dichiarazioni di Renan non si fece attendere. Apparve a loro che il «maestro» che aveva aperto la strada nella lettura razziale della storia dell'umanità, e che, primo in Francia, aveva così chiaramente delineato la contrapposizione tra razza ariana e razza semita, avesse

⁵⁷² OC, I, 919.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 920-921. Una nota degli ultimi anni, nella quale riaffiora il pregiudizio, ridimensionerà un po' questa idea, facendo ricadere una parte della responsabilità (anche se passiva) sugli stessi ebrei: «Fortune juive: on les força d'être <juifs> riches. Il est vrai qu'ils ne se le firent pas dire 2 fois. S'y prêtèrent», NAF 14202, f. 23.

⁵⁷⁴ Poliakov lo definirà come «le véritable garant scientifique du mythe aryen en France» (*Le mythe aryen*, cit., p. 208).

rinnegato le proprie posizioni di un tempo⁵⁷⁵. Drumont stesso, nel suo *La France juive*, sostenne che Renan avesse ricevuto dei soldi dal barone de Rothschild in persona per venderli alla causa del giudaismo⁵⁷⁶. L'eco del «voltafaccia» di Renan arrivò anche in Germania, dove Richard Wagner avrebbe espresso giudizi drastici e definitivi sull'autore un tempo amato della *Vie de Jésus*⁵⁷⁷. Inquadrata in quest'ottica di scontro ideologico e culturale, la tesi

⁵⁷⁵ R. POZZI, *Alle origini del razzismo contemporaneo. Il caso di Ernest Renan*, «Rivista di Storia Contemporanea» n. 4, 1985, p. 514-515. Sulle accuse dei cattolici antisemiti francesi, scatenatesi soprattutto dopo la morte di Renan, e sulle polemiche nate dai funerali di Stato tributatigli dalla Terza Repubblica, si veda almeno P. BIRNBAUM, il capitolo 4 del suo «*La France aux Français!*», cit., p. 117-144, ricchissimo di citazioni da articoli di numerosi giornali antisemiti usciti nei giorni successivi ai funerali e L. RÉTAT, *Introduction générale*, in ERNEST RENAN, *Histoire et Parole*, Paris, Laffont, 1984, p. 2-4. Drumont – che chiamava ormai Renan «le renégat» –, in un articolo uscito su *La Libre Parole* in occasione della sua morte, riprenderà l'argomento della servitù di Renan nei confronti degli ebrei, facendone un esempio lampante dell'efficacia del “complotto ebraico”: «Dès que les juifs furent maîtres de la France, Renan s'épuisa en adulation servile à leurs égards. Toutes les fois que la question sémitique revenait sur le tapis, on allait trouver la complaisant d'Israël et il déclarait que les antisémites étaient des scélérats», (*La Libre Parole*, 3 octobre 1892, cit. in P. BIRNBAUM, «*La France aux Français!*», cit., p. 126). Sull'influenza di alcune dottrine renaniane, soprattutto quelle esposte nell'*Histoire générale des langues sémitiques*, sull'antisemitismo di Drumont, si veda M. WINOCK, *Édouard Drumont et «La France juive»*, in *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, cit., p. 117-144, nonché il classico studio di ZEEV STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1972. Sternhell riprende e approfondisce le sue critiche nel suo recente lavoro: «La “philosophie de l'histoire” fondamentalement ethnique de Renan finit par nourrir une immense littérature antisémite et ses idées se retrouvent souvent mot à mot chez les idéologues de l'antisémitisme, de Toussenel et Jules Soury jusqu'à Barrès, Maurras et Drumont», Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières*, cit., p. 328. L'accostamento tra Drumont e Renan veniva già fatto da FERDINAND BRUNETIÈRE (*Cinq lettres sur Ernest Renan*, Paris, Perrin, 1904, p. 68 e nota). Il giudizio di Brunetière è un po' assoluto, ma in fin dei conti calibrato. L'affermazione secondo la quale: «Renan a donné à l'antisémitisme une base “pseudo-scientifique”; il l'a fondé en linguistique et en physiologie. [...] Et c'est pourquoi, si vous voyez avec moi [...] dans l'antisémitisme, une des formes les plus aiguës de l'intolérance contemporaine, vous serez bien aise de constater avec moi que “l'apôtre de la tolérance” en a sa large part de responsabilité» (p. 69) è piuttosto condivisibile. Tuttavia, Brunetière – esattamente come Drumont, anche se da posizioni opposte – non comprenderà affatto la «svolta» di Renan e, avvalorando paradossalmente proprio l'interpretazione di Drumont, insinuerà un certo interesse nel compiacere il Barone de Rothschild che lo aveva invitato alla conferenza: per Brunetière, il «vero» pensiero di Renan sui semiti resta quello dell'*Histoire des langues sémitiques* (*Ibid.*).

⁵⁷⁶ Alle insinuazioni sui soldi ricevuti da Rothschild, che correivano già all'epoca della *Vie de Jésus*, Renan risponderà, con la sua consueta ironia, nella *Prefazione* alla raccolta *Feuilles détachées*, apparsa nel 1892: «Dans cinq cents ans, la commission de l'*Histoire littéraire de la France* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres rédigerà ma notice. [...] Elle lira, dans des livres approuvés par l'Église, que j'ai reçu un million de M. de Rothschild pour écrire la *Vie de Jésus*. [...] La commission débrouillera tout cela comme elle pourra. [...] je suis sûr que son jugement fera loi auprès des gens sensés de l'avenir», *OC*, II, 946-947.

⁵⁷⁷ «Le Wagner de la fin, chez qui l'antisémitisme atteint des formes paroxystiques – que l'on pense aux menaces hébraïques qui peuplaient ses rêves, consignés par la fidèle Cosima –, n'apprécie pas l'observation de Renan selon laquelle la condamnation de l'usure par le christianisme aurait fait obstacle au développement de la civilisation. Le musicien reproche donc à Renan de ne plus voir dans l'idéalisme chrétien le principal adversaire d'une *Zivilisation* qu'il juge liée indissociablement à l'esprit hébraïque.», G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 58.

secondo la quale Renan avrebbe raggiunto molto probabilmente il campo dei *dreyfusards*, se fosse vissuto ancora qualche anno, ha un suo reale fondamento⁵⁷⁸.

Quattro anni dopo queste due conferenze, uscirà il primo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël*, opera che vedrà un'ultima e definitiva mutazione della «categoria del semitismo». All'inizio dell'opera riappare la coppia «ariani/semiti», che Renan aveva quasi abbandonato nelle ultime conferenze, e ritornano le stesse categorizzazioni che avevamo trovato nell'*Histoire des langues sémitiques* (citata da Renan per sostenere il suo ragionamento). Questo testo rappresenterebbe allora un ritorno al passato, verso la direzione di una nuova caratterizzazione razziale del semitismo? Non esattamente. Renan inizia il suo discorso caratterizzando gli ariani e i semiti come due «razze linguistiche»:

La langue se substitua ainsi presque complètement à la race dans la division des groupes de l'humanité, ou plutôt le mot «race» changea de sens. La langue, la religion, les lois, les mœurs firent la race bien plus que le sang. Le sang lui-même, par les qualités héréditaire qu'il transmet, perpétua des institutions, des habitudes d'éducation, bien plus qu'un génie inhérent aux germes de la vie⁵⁷⁹.

Il ritorno di una determinazione razziale, seppur limitata al campo linguistico⁵⁸⁰, potrebbe spiegarsi con l'antichità del periodo trattato e con la teoria della scomparsa progressiva delle

⁵⁷⁸ P. BIRNBAUM, *op. cit.*, p. 143; R. POZZI, *Alle origini del razzismo contemporaneo, cit.*, p. 515. Il 21 gennaio 1890 uscì su *Le Figaro* un'intervista a Renan sui propositi violentemente antisemiti espressi in un meeting boulangista tenutosi qualche giorno prima a Neuilly (tra i relatori, presero la parola Édouard Drumont e Paul Déroulède). Rispondendo alle domande di Émile Berr, Renan riprendeva i temi trattati nelle sue conferenze del 1882: «Vous me voyez stupéfait, monsieur. Je viens de lire les journaux. C'est une grande tristesse pour moi, je vous assure, de penser que la plus essentielle des religions, la religion de la tolérance, est encore si mal pratiquée chez nous. La France avait, depuis cent ans, résolu très sagement la question juive. [...] Nous croyions en avoir fini avec les haines de religion. L'antisémitisme semblait aujourd'hui n'être plus qu'un fléau allemand... Vraiment on eût bien pu le laisser à l'Allemagne... [...] Railler les juifs! mais quatre cents ans après Jésus-Christ, c'était encore dans leurs synagogues que les chrétiens allaient prêter serment! Ils prétendaient qu'on ne trouvait de vraies Bibles que là... ils n'allaient pas seulement à la synagogue pour y prêter serment; ils y venaient célébrer leurs Pâques, au grand désespoir de saint Jean Chrysostome, que ce malentendu exaspérait...» (ÉMILE BERR, *La question juive. Un entretien avec M. Renan*, «Le Figaro», 21 janvier 1890).

⁵⁷⁹ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 32.

⁵⁸⁰ La relazione tra «razze linguistiche» e «razze antropologiche» non sarà mai definitivamente chiarita nel pensiero di Renan, assumendo di volta in volta accezioni diverse e operando in contesti differenti. Questa ambiguità, secondo Todorov, è uno strumento che consente a Renan di passare in modo disinvolto dall'accezione linguistica a quella antropologica del termine razza: «Lungi dal separare la lingua (e la cultura) dalla “razza”, Renan, con l'uso ambiguo che fa di quest'ultimo termine, legittima invece la produzione delle “razze linguistiche”: opera, egli afferma, della sola filologia, ma che non per questo sono meno “razze” (fisiche). La “razza linguistica” è la bussola che gli consente di far comunicare la “razza” e la lingua.», T. TODOROV, *op. cit.*, p. 168-169. Nell'apertura dell'*Histoire du peuple d'Israël* viene sostenuto un doppio poligenismo di stampo linguistico e antropologico, che Renan ha cura di tenere distinti e non correlati. Tuttavia, pur non fondando un rapporto causa-effetto tra razza e lingua, Renan non spiega come mai «dans chaque centre de créations

determinazioni razziali. In conseguenza di questa specificazione, sostenere che più di mille anni prima della nascita di Cristo i «semiti» fossero assolutamente e «razzialmente» determinati e, nello stesso tempo, portare avanti un discorso altamente liberale di emancipazione per gli ebrei moderni, non presenta nessuna contraddizione.

In quest'opera, tuttavia, la determinazione più importante, agli occhi di Renan, per la categoria del «semitismo» non sembra la lingua, ma la religione:

La religion primitive de l'Aryen fut un polythéisme effréné. Dès le temps les plus anciens, le patriarche sémite eut une tendance secrète vers le monothéisme ou, du moins, vers un culte simple et relativement raisonnable⁵⁸¹.

Anche se i toni sono meno perentori di quanto veniva affermato nel saggio del 1855, il monoteismo resta una «tendenza segreta» del semita. Tentando una spiegazione di questa inclinazione, Renan arriva quasi vicino ad una concezione integralmente storica del monoteismo tra i semiti, attribuendo a un fenomeno culturale, la «vita della tenda» dei pastori, il ruolo di fattore capitale nello sviluppo della loro religione: le abitudini della vita nomade «qui imprime à toutes les races indistinctement un cachet si profond»⁵⁸² impediscono materialmente lo stabilirsi di un culto idolatrico. Si inizia a delineare così una categoria quasi sociologica del «nomadismo», che si sovrappone alle caratteristiche «pure» di razza. Due pagine dopo, però, approfondendo l'argomento, la determinazione viene di nuovo riportata all'interno della «coppia provvidenziale» e il monoteismo viene spiegato – in opposizione alla religione degli ariani – con la mancanza della mitologia, a sua volta derivata da una supposta impossibilità della lingua semitica a esprimere le personificazioni che stanno alla base di qualsiasi racconto mitologico⁵⁸³. Torna ancora una volta il forte determinismo della «razza linguistica», che sembra davvero giocare il ruolo di una potente costrizione dalla quale il pensiero di Renan non riuscirà mai a sbarazzarsi, neanche quando, negli ultimi anni, nelle analisi del filologo e dello storico delle religioni si moltiplicano felici e brillanti intuizioni in

linguistique, il y avait déjà des individus d'espèces très différentes» (OC, VI, 31), senza contare che la sostituzione del termine «race» con quello di «espèce», in questo contesto, complica ancora di più la questione.

⁵⁸¹ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 35. La lingua viene citata solo brevemente, anche se il determinismo con il quale Renan delinea la differenza delle due famiglie, deducendone, al solito, una differenza di «spirito», raggiunge qui un livello parossistico: «La plus grande erreur que cette race ait commise (car ce fut la plus irréparable) a été d'adopter pour la manière de traiter le verbe un mécanisme si mesquin que l'expression des temps et des modes a toujours été pour elle imparfaite et embarrassée. Aujourd'hui encore, l'Arabe lutte en vain contre la faute linguistique que commirent ses ancêtres, il y a dix ou quinze mille ans» (*Ibid.*).

⁵⁸² OC, VI, 55-57.

⁵⁸³ «Presque toutes les racines des langues aryennes renfermaient ainsi un dieu caché, tandis que les racines sémitiques sont sèches, inorganiques, absolument impropres à donner naissance à une mythologie.», *Ibid.*, 58.

direzione di una lettura comparata della storia delle società umane piuttosto libera di preconcetti.

La tendenza al monoteismo dei semiti rimane dunque la pietra angolare del discorso di Renan e su questa tendenza egli costruirà una *Storia del popolo di Israele* nelle cui linee si riassume tutta la Storia Universale. Cedendo parzialmente alle accuse che gli venivano mosse da più parti, Renan ammetterà una specie di politeismo primitivo alla base della religione dei semiti⁵⁸⁴, anche se sosterrà che gli originari *élohim* non possano in alcun caso essere assimilati agli déi politeisti poiché non hanno nome proprio⁵⁸⁵.

Ad ogni modo, la tendenza innata ai semiti porterà presto il popolo ebraico a raggruppare i diversi *élohim* in un'entità unica, alla quale verrà attribuito il nome generico di *Éloh*⁵⁸⁶; questo movimento di unificazione, con il quale l'intuizione genialmente monoteista del semita, crea, verso l'XI secolo avanti Cristo il dio unico, costituisce il primo grande passo nella direzione del progresso. La vita pastorale delle tribù originarie viene posta così da Renan come una sorta di «Età dell'Oro» dove la religione era espressione semplice di una pura, alta e nobile necessità morale: questo *élohismo* primitivo, nei suoi tratti essenziali, è per Renan la religione alla quale si è convertito tutto il mondo⁵⁸⁷. Renan intravede bene la critica che si potrebbe legittimamente muovere ad un tale sistema, fondato su un'epoca storicamente inverificabile che assomiglia in modo evidente a un altro periodo mitologico che nessun documento storico può provare. Per tentare di prevenire queste critiche, egli rivendica l'unione della psicologia e della filologia come strumento di analisi in mancanza dei documenti probanti; ma è soprattutto la constatazione che la vita dei patriarchi ebrei viene tuttora vissuta dai nomadi arabi che permette a Renan di sostenere il paragone con una supposta «Età dell'Oro», utilizzando queste popolazioni come specchio antropologico vivente di una realtà millenaria:

L'âge patriarcal, comme toutes les enfances, se perd dans la nuit; mais le devoir de l'historien chercheur des causes est de démêler ces ténèbres, en s'aidant de la psychologie autant que de la philologie. – L'âge d'or des Aryens, dira-t-on, est aussi documenté que l'âge patriarcal, et l'âge d'or

⁵⁸⁴ Nelle narrazioni della *Genesi*, ad esempio, si trova «un polythéisme mal dissimulé, qui se trahit a chaque page.», *OC*, VI, 445.

⁵⁸⁵ «Ce n'est pas le pluriel *dii* qui prouve le polythéisme de l'antiquité grecque et moderne; ce sont des noms tels que Zeus, Hermès, etc. Un éloh n'a pas de nom qui le distingue d'un autre éloh, si bien que tous les éloh réunis agissent comme un seul être et que le mot *Élohim* se construit avec le verbe au singulier.», *Ibid.*, 48.

⁵⁸⁶ Così i diversi nomi che la divinità semita assume presso i differenti popoli siro-arabi (*El*, *Baal*, *Adonai*, *Moloch*) significano tutti la stessa cosa, il «Signore», «l'Onnipotente», *Ibid.*, 50.

⁵⁸⁷ «La base de la religion qui a été adoptée par le monde est l'élohisme simple et moral du pasteur sémite», *Ibid.*, 76.

n'est qu'un rêve. – Il n'y a pas de parité. L'âge patriarcal a existé; il existe encore dans les pays où la vie arabe nomade a conservé sa pureté⁵⁸⁸.

Il progresso materiale, il passaggio dal nomadismo a una società prettamente stanziale e agricola implica un mutamento della religione, rappresentato fondamentalmente dall'attribuzione di un nome proprio al dio unico. Nel passaggio da *Éloh* a *Iahvé*, il monoteismo degli antichi ebrei si irrigidisce, per Renan, in una personalizzazione del dio, costituendo quasi un'antitesi al movimento precedente, il quale, unificando gli *élohim*, ne aveva mantenuto la loro caratteristica di universalità. *Iahvé* sarà, al contrario, un dio particolare, geloso, egoista e personale, il dio di una sola nazione. Questa nominazione è vista come una delle questioni più oscure e più difficili da risolvere e Renan lascerà aperte varie ipotesi sul suo significato profondo. Malgrado queste perplessità, Renan ha un'unica e solida certezza: il passaggio a *Iahvé* rappresenta una decadenza che innescherà un meccanismo inarrestabile; il destino di Israele sarà d'ora in poi quello di tornare a uno stato patriarcale primitivo, alla sua «Età dell'oro», a una religione pura e morale:

Le progrès religieux d'Israël consistera à revenir de *Iahvé* à *Élohim*, à corriger *Iahvé*, à lui retirer ses traits personnels pour ne lui laisser que l'existence abstraite d'*Élohim*. [...] En réalité, c'est à *Élohim* et non à *Iahvé* que le monde s'est converti. Le monde est devenu déiste, c'est-à-dire élohiste, et non iahvéiste⁵⁸⁹.

Attraverso la figura del destino del popolo ebraico, Renan traccia i lineamenti di una storia che diventa universale poiché fonda sia l'idea più alta di religiosità sia l'idea più alta di filosofia. Nell'«Età dell'Oro» dei pastori semiti, Renan proietta addirittura l'origine dell'idealismo filosofico, della figura pura di un Dio senza nome, astrazione deista di un principio morale superiore⁵⁹⁰. È del tutto evidente quanto questa lettura parziale sia influenzata dai desideri e dagli ideali religiosi e filosofici di Renan: lo specchio che altrove rifletteva il *savant* in Dio, restituisce qui ancora una volta un'immagine molto personale dei sogni del filosofo⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ *Préface du Tome I* (1887), *OC*, VI, 16. La determinazione extrastorica e fissista del semitismo arabo» verrà analizzata più avanti, nel capitolo 10.

⁵⁸⁹ *OC*, VI, 81.

⁵⁹⁰ «Sorte de déisme sans métaphysique, voilà ce que les pères du judaïsme et de l'islam inauguraient, dès cet âge reculé, avec un instinct juste et sûr. Ce Dieu, formé par la fusion de dieux sans nom, deviendra le Dieu absolu qui aime le bien et hait le mal, le Dieu que l'on sert par l'honnêteté du cœur.», *OC*, VI, 65.

⁵⁹¹ Nel giudizio di Renan sul Deutero-Isaia, Laudyce Rétat nota molto bene questo procedimento autoriflessivo (che può essere esteso all'impostazione generale dell'intera *Histoire du peuple d'Israël*): «La réflexion de Renan le conduit à confondre son propre idéal religieux avec celui du grand prophète anonyme: Israël porteur d'absolu et dépassé par ses propres prolongements, "Israël lumière des nations", à la fois unique et virtuellement universel. La formule à laquelle arrive Isaïe, c'est, affirme-t-

La modernità viene così fondata dagli sforzi di Israele nella direzione di un continuo ritorno ad un *élohismo* primitivo. L'ideale incarnato dal «pastore semita», membro di una «razza morale e vigorosa», rappresenta quasi una versione aggiornata del mito del «buon selvaggio». In questa interpretazione progressista e positiva (benché anacronistica) delle origini religiose dell'umanità, Renan isola momentaneamente i livelli razziale e linguistico dalla categoria del «semitismo», esaltando esclusivamente l'aspetto religioso, il quale si dilata e arriva fino ad integrare anche la stessa scienza, nella prospettiva profetica e idealistica della «religione universale dello spirito».

A causa di questa predominanza del religioso nel campo del semitismo, la dicotomia ariani/semiti verrà ridotta essenzialmente all'antagonismo tra Grecia e Israele, tra filosofia e religione. La civilizzazione dell'Occidente è opera di entrambi i poli della coppia, e il cristianesimo è la risultante di un ebraismo originario assimilato e modificato dalla cultura greca⁵⁹². A differenza delle opere precedenti, la frattura non viene più posta nella figura del Cristo (operazione che tentava di spiegare la conversione degli ariani alla religione semitica) ma è concepita come un movimento più storico, la cui origine si può rintracciare nella forte influenza ellenistica della «scuola di Alessandria», dalla quale proviene sia il libro della *Saggezza di Salomone* sia lo sforzo di sintesi tra filosofia greca e religione ebraica rappresentato dall'opera di Filone. Spostando in avanti la data di nascita «ufficiale» del cristianesimo moderno, Renan è così libero di restituire Gesù ad Israele e di riscoprire i suoi più che forti legami con la tradizione profetica⁵⁹³. Il cristianesimo, ovvero «le judaïsme universaliste»⁵⁹⁴, nasce già con Isaia ma ha le sue radici ancora più indietro, in Amos e Osea, quando la morale diventa parte fondamentale della religione:

Le iahvéisme était, dès la première moitié du VIII^e siècle, une religion complète, la plus parfaite qu'on eût encore vue, et qui n'a guère été dépassée. La morale est entrée en plein dans la religion; pour être l'homme de Iahvé, il s'agit avant tout d'être un homme de bien⁵⁹⁵.

Continuando nella direzione che aveva già tracciato nelle due conferenze del 1883, i fili della linea dei profeti⁵⁹⁶ vengono riannodati. In questo percorso di riavvicinamento tra Gesù e

il, «celle à laquelle arrive la science critique» (*OC*, VI, 922): c'est-à-dire celle à laquelle il arrive lui-même», L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 98.

⁵⁹² «Le christianisme, modelé par les peuples hellénisés qui le reçurent d'abord, opère en lui la synthèse du judaïsme et de l'esprit grec.», L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 7.

⁵⁹³ È questa la lettura che Laudyce Rétat dà del radicale cambiamento di prospettiva nei confronti dell'ebraismo nell'ultimo Renan (*Ibid.*, p. 13).

⁵⁹⁴ *OC*, VI, 106.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 605.

⁵⁹⁶ «Le prophétisme qui lutte sous Achab, qui triomphe sous Jéhu, tout entouré qu'il est d'obscurités, est en somme l'événement le plus décisif de l'histoire d'Israël. Il est le commencement de la chaîne

la tradizione profetica, Renan sembra tuttavia portato ad accentuare il divario tra *Iahvé* e *Élohim*, tra enoteismo e monoteismo, mascherando quell'essenziale confusione tra sentimento religioso e sentimento nazionale che si trova in tutti i popoli alle loro origini⁵⁹⁷:

Le vieil élohisme ne mourra jamais; il survivra au iahvéisme ou plutôt il se l'assimilera. La verrue sera extirpée. Les prophètes et en particulier Jésus, le dernier d'entre eux, expulseront Iahvé, dieu exclusif d'Israël, et reviendront à la belle formule patriarcale d'un père juste et bon, unique pour l'univers et pour le genre humain⁵⁹⁸.

Il ritorno di Gesù nell'alveo dei profeti di Israele non esaurisce tuttavia la metamorfosi che Renan opera negli ultimi anni sulla categoria del «semitismo». La dialettica tra ariani e semiti appare talvolta secondaria rispetto ad un'altra dinamica, questa volta tutta interna a Israele. Nel discorso di Renan, l'«Età dell'Oro» – nella quale il «grave pastore semita» aveva già intuito in un miracolo di appercezione tutti i caratteri di una religione pura e ideale – e la decadenza successiva – costituita dal monoteismo eccessivo ed esclusivo di Iahvé (di fatto un enoteismo) – diventano i due cardini di una narrazione mitologica della caduta, mito che genera a sua volta la Storia come ritorno all'universale. Questo movimento di ritorno crea una serie di faglie interne ad Israele: le attribuzioni complementari e opposte della coppia ariani/semiti, che fungevano altrove da potente schema ermeneutico della storia, vengono portate ora nel seno stesso del popolo ebraico.

qui, dans neuf cents ans, trouvera son dernier anneau en Jésus.», *Ibid.*, p. 516. Un brevissimo appunto inedito tratto dalle «Notes de la fin de la vie» illumina questa visione di Renan: «Un Dieu commençant sa carrière par se faire circoncrire. Si pas juif», NAF 14201, f. 52.

⁵⁹⁷ Il giudizio è di Alfred Loisy (L. RÉTAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 83-84).

⁵⁹⁸ OC, VI, 134. In una nota a questo passo, sull'universalizzazione di Iahvé, Renan si porrà definitivamente fuori dall'ottica dell'antisemitismo contemporaneo di stampo cristiano, condannando chi usava Gesù come chiave di opposizione tra ebraismo e cristianesimo: «C'est est l'idée profonde des gnostiques; mais il la faussèrent en refusant de voir que tout cela se passait dans le sein du judaïsme. Les antisémites allemands de nos jours commettent la même injustice historique.» (*Ibid.*, n. 1). In questa nota Renan è molto vicino ad un giudizio quasi coevo di Nietzsche sull'antisemitismo di Wagner: «Schopenhaueriano è l'odio di Wagner per gli Ebrei, con i quali non riesce ad essere giusto neppure nella loro più grande impresa: sono stati pure gli Ebrei a escogitare il cristianesimo», (FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano, Adelphi, 2001¹³, p. 137). Nietzsche espresse in molti luoghi la sua forte avversione per gli antisemiti; in un frammento postumo del 1886-87, ad esempio, si può leggere: «Recentemente mi ha scritto un certo signor Theodor Fritsch di Lipsia. In Germania non c'è nessuna banda di persone più impudenti e stupide di questi antisemiti. Per ringraziamento gli ho inviato per lettera un bel calcio. E questa canaglia osa pronunciare il nome di Zarathustra! Schifo, schifo, schifo!» (FP 7[67] fine 1886-primavera 1887, in F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1885-1887, Volume VIII, tomo 1*, Milano, Adelphi, 1975, p. 305). Sul rapporto tra Nietzsche e l'ebraismo si veda il lavoro a cura di DOMINIQUE BOUREL e JACQUES LE RIDER, *De Sils-Maria à Jérusalem*, Paris, Les Editions du Cerf, 1991, soprattutto i due saggi di DELPHINE BECHTEL (*Nietzsche et la dialectique de l'histoire juive*) e di MARC B. DE LAUNAY, (*Le juif introuvable*), contenuti nella prima parte, *Nietzsche et les juifs*. Sull'anti-antisemitismo di Nietzsche si veda il fondamentale articolo di MAZZINO MONTINARI, *Interpretazioni naziste*, in *Su Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 73-89 e JACQUES LE RIDER, *L'Allemagne au temps du réalisme. De l'espoir au désenchantement 1848-1890*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 422-425.

Israele non è più dunque percepito all'interno del blocco monolitico del «semitismo», interprete millenario del monoteismo il cui unico compito è quello di tramandare un libro, ma viene anch'esso attraversato in profondità dalle «coppie antagoniste» della filosofia renaniana. La storia sarà così la risultante della lotta che vedrà di volta in volta contrapposti *Élohim* e *Iahvé*, l'universalismo e l'individualismo, il sacro e il profano, il Regno di Israele e il Regno di Giuda, Samaria e Gerusalemme, la spiritualità e il materialismo, i Profeti e i Re.

In questa dinamica dialettica, la tendenza spirituale, monoteista, «profondamente semitica» per usare la terminologia di Renan, è indubbiamente quella maggioritaria e di gran lunga la più potente, cosicché il «ritorno alla tenda» è considerato da Renan il *reale destino* del popolo ebraico:

Ce peuple a une mission; jusqu'à ce qu'elle soit remplie, rien ne saurait le distraire. Après cela, il pourra lui arriver de se livrer à des exercices tout opposés. [...] Quand Israël aura terminé, ou à peu près, le cycle de sa période religieuse, quand le parti épicurien et jouisseur, qui a toujours existé en ce peuple à côté du parti exalté pour la justice et le bonheur de l'humanité, retrouvera la parole, Salomon sera vengé des injures vomies contre lui par les prophètes et les piétistes⁵⁹⁹.

La prospettiva rimane sempre rigidamente finalistica⁶⁰⁰, ma lo scontro da cui nasce la Storia è tra due tendenze già presenti all'interno stesso di Israele. Sgombrato parzialmente il campo dalle contrapposizioni tra ariani e semiti, si comincia a delineare, sullo sfondo del discorso renaniano, una storia diversa. La *civilisation* nasce così da un «semplice» passaggio dalla «vita della tenda» alla città, da un periodo patriarcale e nomade ad un'epoca stanziale. Decadenza dal punto di vista dell'ideale umanitario e unico del «monoteismo morale», questo passaggio fondamentale è però nello stesso tempo un progresso, poiché estende la cultura e diminuisce la barbarie. L'idea di civiltà si fonda su una contraddizione che resta interna al popolo di Israele: sono i suoi Re che mireranno al progresso materiale, sono i suoi profeti che lo odieranno, volgendo lo sguardo verso una religione universale.

Se si confronta l'ultima grande opera di Renan, nella quale viene costantemente ripetuto che il «vero ebraismo» è quello dell'ottavo secolo, «dont le christianisme n'a été que l'épanouissement et l'application»⁶⁰¹, con le parole durissime che si trovano nel *Marco Aurelio*, del 1882, queste ultime sembrano essere state scritte da un'altra persona:

⁵⁹⁹ OC, VI, 424.

⁶⁰⁰ «La face profane d'Israël, parfois éclatante, est donc frappée ici dès le principe d'une moindre légitimité: sa réalisation ultime sera de s'abolir pour délivrer, dans l'abandon de l'idée nationale, le levain civilisateur, le Juif moderne.», L. RETAT, *l'Israël de Renan*, cit., p. 137.

⁶⁰¹ OC, VI, 684.

C'est chez nos races occidentales, celtiques, germaniques, italiotes, que le christianisme a été réellement fécond. Produit tout à fait juif à son origine, le christianisme est de la sorte arrivé à dépouiller, avec le temps, presque tout ce qu'il tenait de la race, si bien que la thèse de ceux qui le considèrent comme la religion aryenne par excellence est vraie à beaucoup des égards. Pendant des siècles, nous y avons mis nos manières de sentir, toutes nos aspirations, toutes nos qualités, tous nos défauts. L'exégèse d'après laquelle le christianisme serait sculpté intérieurement dans l'Ancien Testament est la plus fautive du monde. Le christianisme a été la rupture avec le judaïsme, l'abrogation de la Thora⁶⁰².

Anche nell'*Histoire du peuple d'Israël* Renan sosterrà che il cristianesimo è stato la rottura della Torà: ma quest'atto di Gesù verrà visto come assolutamente in linea con la tradizione profetica che ha sempre combattuto l'istituzione religiosa (lo *jahvismo* dogmatico) in nome di una libertà di ispirazione individuale (l'*élohismo* liberale)⁶⁰³. Dietro questa lettura storica, si intravede una linea di interpretazione che trasporta all'interno di Israele i termini e i contenuti di una battaglia profondamente contemporanea, nella quale «l'apostolo della laicità» si oppone ad ogni forma di clericalismo⁶⁰⁴.

L'idea di un contrasto tra due vocazioni opposte che agitano la storia di Israele non è però una novità in Renan. Nel 1855, recensendo la *Geschichte des Volkes Israel* di Ewald⁶⁰⁵, egli aveva già tracciato l'opposizione fondativa, nel popolo ebraico, tra una tendenza liberale e mondana e un'altra conservatrice e religiosa, assegnando a quest'ultima la supremazia ed il trionfo⁶⁰⁶. In questo scritto, tuttavia, è ancora fortissima l'influenza della coppia ariani/semiti che viene posta pregiudizialmente a fondamento della storia del mondo; non c'è quasi traccia dell'antagonismo tra *Élohim* e *Iahvé*, né della relativa «coazione al ritorno», vera missione spirituale del popolo ebraico; manca soprattutto l'identificazione dell'*élohismo* primitivo con

⁶⁰² OC, V, 1142.

⁶⁰³ «La création de la religion pure a été l'œuvre, non pas des prêtres, mais de libres inspirés», OC, VI, 483. Nell'*Histoire du peuple d'Israël* ricorre spesso il paragone tra il profetismo, interprete della vera religione di Israele, e il protestantesimo. In quest'ottica, la Torà, considerata opera del fanatismo sacerdotale, sorta di irrigidimento della semplice e diretta ispirazione religiosa, viene accostata più al dogmatismo cattolico che allo spirito del vero ebraismo: «Il y a une différence sensible entre le fanatisme sacerdotal et le fanatisme d'illuminés laïques. Le protestantisme, qui, à l'origine, implique des éléments assez analogues à ceux du prophétisme israélite, est devenu, avec le temps, quelque chose de libéral, tandis que le fanatisme catholique, tel qu'on le voit dans Philippe II et dans Pie V, n'a fait que du mal et ne s'est jamais transformé», OC, VI, 515.

⁶⁰⁴ «Le glissement anachronique, une des constantes de cette écriture de l'histoire, a ici fonction particulière: la fusion des temps, ou leur superposition se veut démonstration par elle-même. Les étapes de l'argumentation sont brûlées, supprimées. L'anachronisme, l'analogie se veulent raisonnement brachylogique. Les processions de "l'incrédule cour de Rome", ce sont celles des prêtres de Néhémie, dévoués à la Perse. Venez, voyez: ici comme là, une religion impérialiste applaudit à tous les asservissements.», L. RETAT, *l'Israël de Renan*, cit., p. 110.

⁶⁰⁵ *De l'histoire du peuple d'Israël. Son nouvel historien en Allemagne (H. Ewald)*, «Revue des Deux Mondes», 15 novembre 1855. Ora in OC, VII, 79-115.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 113-114.

la religione pura assoluta, l'idealismo perfetto e «moderno», la religione del *savant*. Israele ha l'unico e il solo compito di conservare il monoteismo; la sua unica vocazione è quella di essere «la tige sur laquelle s'est greffée la loi du genre humain»⁶⁰⁷.

A distanza di quasi trent'anni, la categoria del «semitismo» sembra aver subito un processo di accrescimento che l'ha portata ad assorbire al suo interno alcune caratteristiche della categoria contrapposta dell'arianesimo. L'individualismo, la cultura materiale, la forza dinastica, la stessa epica e mitologia⁶⁰⁸ – per quanto non abbiano la stessa energia che li contraddistingue nella caratterizzazione contrapposta degli ariani –, sono poste ora come tratti peculiari, seppur minoritari, della civiltà ebraica. Contemporaneamente, pur giudicando sempre il politeismo dei semiti come una rarità ininfluente agli occhi delle sue categorizzazioni, Renan aprirà nondimeno a una considerazione di un «monoteismo tra gli ariani» quando ripercorrerà i rapporti tra Israele e l'impero persiano:

La religion iranienne, au VI^e siècle avant Jésus-Christ, n'était guère encore séparée du tronc aryen. Ahouramazda «l'omniscient» (Ormuzd) était un véritable Dieu suprême, plus abstrait même que Iahvé; son rival Angromainyous (Ahriman) n'était guère développé; si bien que la religion perse, à cette époque, était une sorte de monothéisme. Elle n'avait pas de temples. Elle arrivait même aux conséquences ordinaires du monothéisme, à l'intolérance, à l'horreur exagérée pour les images. Tout cela devait établir entre Israël et les nouveaux conquérants une grande sympathie⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, 115. La metafora verrà ripetuta, quasi identica, nel *Marc Aurèle*: «Le judaïsme n'a été que le sauvageon sur lequel la race aryenne a produit sa fleur» (*OC*, V, 1143). Sull'origine paolina di questa metafora, si veda L. RÉTAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 3-4.

⁶⁰⁸ *L'Histoire du peuple d'Israël* è ricchissima di raffronti tra l'*epos* dei greci e quello degli ebrei, dai quali emergono, per la prima volta, più le somiglianze che le differenze (per quanto Renan, per una sorta di automatismo irriflesso, senta spesso il bisogno di aggiungere dei *distinguo* relativi al suo antico pregiudizio linguistico-razziale): «Grâce aux poèmes homériques, nous avons le tableau de la vie des tribus hellènes à l'époque parallèle à celle des Juges. L'analogie est grande. Bien que séparées par un abîme au point de vue de l'ethnographie et de la géographie, les tribus hellènes et les tribus israélites portaient au front les mêmes caractères d'enfance poétiques. L'Hellène croit à des forces divines plus nombreuses, plus radicalement distinctes que l'Israélite. Mais l'état moral est peu différent.», *OC*, VI, 254. Il meccanismo di questo pregiudizio verrà esaminato meglio nel paragrafo successivo.

⁶⁰⁹ *OC*, VI, 955. Renan si appoggia qui ai fondamentali studi di iranistica di James Darmesteter, che cita in nota. Ancora più avanti: «Au temps où la légende de Moïse recevait, chez les Hébreux, ses derniers traits, la Perse se donnait un cycle de mythes religieux tout à fait parallèle. Ces similitudes, jointes à beaucoup d'autres, devaient établir un lien de plus en plus étroit entre les juifs et les Iraniens. [...] Quoi qu'il en soit, le messianisme, l'apocalyptisme, la croyance au règne de mille ans doivent être rapprochés des idées de l'Iran. [...] Au fond, les mœurs persanes étaient bien plus analogues à celles des juifs que ne le furent plus tard celles de la Grèce, celles de Rome, celles de l'Occident», *OC*, VI, 1098. Nel sopracitato saggio del 1855, Renan aveva già richiamato i rapporti tra le due religioni, ma anziché mettere in luce la «simpatia» reciproca tra i due monoteismi, le influenze della Persia nella religione ebraica venivano piuttosto utilizzate per spiegare retroattivamente l'origine di qualche carattere «ariano» del cristianesimo (*OC*, VII, 111).

L'ampliamento della categoria del «semitismo» sembra dunque rispondere all'esigenza della filosofia renaniana di riaffermare, dopo lo scacco dell'idealismo, una nuova religione ideale e universale, un cristianesimo libero da dogmi e costrizioni, privo delle superstizioni e basato unicamente sul principio trascendente di un Dio morale. Dietro il monoteismo puro professato qualche migliaio di anni fa da una tribù di pastori nomadi perduta in mezzo al deserto siriano, non è difficile riconoscere un ennesimo *avatar* della «religione del *savant*».

In alcuni tratti del suo discorso, Renan forza talmente tanto l'interpretazione della Bibbia che questa dinamica interna ad Israele sembra sufficiente a produrre *tutta* la storia, anticipando di due millenni addirittura la Riforma protestante, rivoluzione capitale per il progresso della religione e di tutta la civiltà occidentale:

Chez les Hébreux, les chefs selon l'esprit firent à la superstition une guerre à mort et finirent par l'emporter. En Europe, un tel mouvement ne se vit qu'à la Réforme; or la Réforme du XVI^e siècle doit être considérée comme une recrudescence de l'esprit hébreu, produite par la lecture de la Bible. C'est la dernière poussée de l'esprit dont l'école d'Isaïe fut la plus haute et la plus claire manifestation⁶¹⁰.

Rovesciando le interpretazioni razziali che Renan adotterà per spiegare la «cosiddetta filosofia araba» e applicandole alla sua opera, si sarebbe quasi tentati di sostenere, a questo punto, che la Grecia non ha fatto altro che «tradurre» e diffondere il deismo monoteista. Questa religione era infatti già perfetta ai tempi dei patriarchi semiti e, dopo aver attraversato la fase di decadenza *jahvista*, ritornerà pienamente all'ideale «en esprit et en vérité» nel 536 a.C., con le parole che il «Grande profeta anonimo», il Deutero – Isaia, «premier évangéliste de l'universalisme», pronuncerà davanti a Babilonia assediata dalle truppe di Ciro il Grande:

La jonction s'est accomplie. Iahvé est redevenu complètement l'Élohim des patriarches, avec quelques belles formules métaphysiques en plus⁶¹¹.

Da quel momento in poi, la strada è segnata per l'avvenire: Gesù non fa altro che raccogliere il testimone lasciato dai profeti suoi predecessori, proclamando la religione

⁶¹⁰ OC, VI, 625 e più avanti: «C'est parce que le mouvement iahvéiste des prophètes était un retour en arrière, un effort pour revenir à une religion plus ancienne et plus pure, que le grand mouvement prophétique du VIII^e siècle ressemble si fort au protestantisme», *Ibid.*, 675. L'immagine di Israele come luogo in cui si riassumono tutti i contrasti si trova già nello studio sull'Ecclesiaste, del 1882: «Peuple étrange, en vérité, et fait pour présenter tous les contrastes! Il a donné Dieu au monde, et il y croit à peine. Il a créé la religion, et c'est le moins religieux des peuples; il a fondé l'espérance de l'humanité en un royaume du ciel, et tous ses sages nous répètent qu'il ne faut s'occuper que de la terre. Les races les plus éclairées prennent au sérieux ce qu'il a prêché, et lui, il en sourit. Sa vieille littérature a excité le fanatisme de toutes les nations, et il en voit mieux que personne les côtés faibles», *Étude sur l'Ecclésiaste*, OC, VII, 554.

⁶¹¹ OC, VI, 961

assoluta. In questa prospettiva, Israele fonda la Storia Universale, e il suo avvenire si iscrive in un solco che supera di gran lunga l'ottica puramente religiosa, arrivando ad abbracciare il destino intero dell'umanità. La traiettoria di Israele non termina così con il cristianesimo, ma esce definitivamente fuori dall'orbita della religione, in direzione di un puro idealismo⁶¹². La lettura di Israele è così mitologica ed escatologica a un tempo, fonda un mito delle origini e si sporge sulle profezie d'avvenire; la tela che viene tessuta attraverso questi due estremi della storia, avrà il compito di interpretare le difficoltà del mondo contemporaneo.

Negli ultimi scritti di Renan, la categoria del «semitismo», cardine del suo discorso religioso, viene sottoposta ad uno sforzo di interpretazione e rimodellata vigorosamente⁶¹³. Il concetto si scinderà così in due nuove opposizioni che andranno in direzioni diverse: da una parte verrà ridotto, e nello stesso tempo generalizzato, nella categoria di un «semitismo arabo», dall'altra rientrerà nella coppia ariani/semiti ma in un contesto completamente differente.

Cadute le determinazioni linguistico-razziali, l'antagonismo tra i due poli della coppia vedrà Grecia e Israele transcendere l'opposizione scienza/religione ed affrontarsi su di un piano quasi esclusivamente politico e sociale, nell'orizzonte profetico del destino dell'umanità.

⁶¹² «C'est du point de vue d'une sortie de la religion que Renan aborde, par sa religion, Israël: c'est la sortie du judaïsme par la religion chrétienne; mais au-delà et surtout, c'est la sortie absolue du religieux.», L. RETAT, *l'Israël de Renan*, cit., p. 25.

⁶¹³ Renan aveva terminato poco prima di morire un lungo e dettagliato studio sugli scrittori ebraici del medioevo, che fu dato alle stampe postumo. Lo studio smentisce radicalmente le sue precedenti teorie sull'incapacità filosofica e scientifica dei semiti: «L'objet des études de la plupart des savants juifs du Midi était la philosophie, les mathématiques, l'astronomie et la médecine. Là nous trouverons des résultats considérables. L'esprit scientifique était évidemment en progrès. Et quand on pense que cette somme extraordinaire de travail se produisit à travers les proscriptions de Philippe le Bel, les terreurs des Pastoureaux (1320), des lépreux (1321), la conversion forcée de Catalogne (1391) et le dernier exil de 1395, on se prend d'admiration pour une activité intellectuelle si ardente, si noblement obstinée.», *Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*, in *Histoire littéraire de la France*, Tome XXXI, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, p. 353.

9. La religione come profezia sociale di un paradiso in terra

Il ruolo centrale dei profeti nell'*Histoire du peuple d'Israël* è quello di annunciare la nuova religione dell'umanità. In una proiezione del suo desiderio e delle sue credenze, Renan interpreta la religione predicata dai profeti come un deismo altamente morale che ben si accorda con le esigenze dello scienziato moderno. La creazione di un «mito delle origini» rappresenta, in questo senso, un estremo tentativo di riscattare l'idealismo. Questa lettura parziale non è però soltanto funzionale al discorso filosofico di Renan, ma riflette anche la sua visione del mondo, così come si struttura attorno agli scritti dei suoi ultimi anni. Attraverso l'immagine di Israele, Renan utilizzerà il piano escatologico per tentare di comprendere i conflitti della contemporaneità e oltre, allungando spesso lo sguardo verso l'avvenire. La proiezione nel futuro dei problemi sociali seguirà così la prospettiva all'infinito dentro la quale Renan, nell'*Esame di coscienza filosofico*, aveva confinato ogni domanda metafisica sull'origine e il fine dell'umanità.

9.1. Dalla *tikva* all'immortalità: speranza contro rassegnazione

Fin dalle prime pagine dell'*Histoire du peuple d'Israël*, la vocazione religiosa dei «pastori semiti» si esprime in un culto semplice, le cui caratteristiche principali sono quelle di non avere né dogmi, né libro sacro, né sacerdoti. Ma la peculiarità più importante che divide gli ebrei dagli altri popoli risiede nella loro concezione degli inferi: nello *scheol* ebraico, i morti giacciono in un riposo di cui non hanno coscienza, né memoria e Dio non prevede per loro né castighi né ricompense. La causa di questa differenza va ricercata, secondo Renan, nel concetto ebraico di divinità:

Tout cela venait de la profonde séparation que la conscience hébraïque établit tout d'abord entre l'homme et Dieu. Chez l'Aryen, les *Pitris*, les ancêtres, sont des dieux et par conséquent immortels. En Égypte, le mort devient un Osiris, un esprit divin, éternel. Le patriarche hébreu trouvait de telles idées hautement messéantes. Dieu seul est éternel; un être éternel serait dieu. L'homme est essentiellement passager. Il vit quelques jours, puis disparaît pour jamais⁶¹⁴.

Le idee ebraiche sull'oltretomba rimangono all'interno della tipica opposizione ariani/semi: L'*élohismo* originario, che separava nettamente l'unico dio onnipotente e

⁶¹⁴ OC, VI, 107-108.

infinito dagli uomini mortali e finiti, si contrappone decisamente al politeismo degli ariani, che prospettavano invece una vita eterna al di là della morte. La superiorità del concetto ebraico sta in una sua anacronistica modernità: il suo essere alieno da una delle più grandi forme di superstizione (l'immortalità umana), vantaggio ideologico che prepara il terreno al deismo filosofico. Oltre a ciò, l'idea che l'uomo individuale sia perituro, prefigura un altro aspetto fondamentale della filosofia di Renan, ovvero sia la teoria di un'immortalità che si realizza nell'infinità del tempo e dello spazio, attraverso l'idea organicista dell'umanità:

En se montrant si longtemps réfractaire à la notion d'immortalité de l'âme, Israël se révélait moins sensible que d'autres peuples à la sauvegarde ou au salut de l'individu: sa visée était plus large et supposait, au moins implicitement, qu'il pensait l'humanité comme un tout indivisible⁶¹⁵.

Sullo sfondo di questa polarizzazione, si delineano le classiche tensioni dialettiche fra le quali si svilupperà la storia del mondo: ariani/politeismo/individuo, da una parte, semiti/monoteismo/umanità, dall'altra. Anche se in questa prima opposizione, gli ebrei sono paragonati sia agli ariani che agli egiziani, Renan sarà in seguito molto più esplicito, e la questione dell'immortalità dell'anima diventerà la discriminante fra le due razze che hanno fondato la civiltà, ognuna apportando un dogma che rappresenta un eccesso opposto dell'animo umano:

Préoccupé de sa chimère d'outre-tombe (chimère avec laquelle seule on fait de grandes choses), l'aryen bâtit sa maison pour l'éternité; le Sémite veut qu'elle dure autant que lui. Une maison défiant les siècles, comme nos constructions féodales ou nos hôtels du XVII^e siècle, lui paraît une injure à Dieu. [...] Le Sémite croit trop à Dieu; l'aryen croit trop à l'homme éternel. Les deux conceptions ont été nécessaires pour fonder la civilisation. Le Sémite a donné Dieu; l'aryen a donné l'immortalité de l'individu. On n'a pas réussi jusqu'ici à se passer de ces deux postulats⁶¹⁶.

Come Renan aveva già sostenuto nell'*Esame di coscienza filosofico*, i due assiomi di Dio e dell'immortalità dell'anima sono due «dogmi consolatori», «postulati della vita morale», necessari a priori ma impossibili a posteriori, sui quali si è fondata l'umanità come noi la conosciamo oggi⁶¹⁷. La novità dell'*Histoire du peuple d'Israël* (il passo appena citato si trova verso la fine del terzo libro, uscito nell'ottobre del 1890) sta nell'attribuzione di responsabilità di un dogma preciso a ciascun polo della coppia ariani/semiti. Nella rappresentazione dell'ennesima variante del discorso antitetico – vera caratteristica filosofica del pensatore di

⁶¹⁵ L. Rétat, *l'Israël de Renan*, cit., p. 170.

⁶¹⁶ OC, VI, 977.

⁶¹⁷ OC, II, 1177-1180.

Tréguier, che ama far giocare il suo pensiero all'interno di questa ormai classica opposizione – affiorano ora dei contenuti differenti. Dietro l'apparente equilibrio dei due poli, si cela come al solito una differenza di potenziale, solo che stavolta la bilancia sembra pendere dalla parte dei semiti. Se il *savant* giudica infatti «eccessivi» entrambi i dogmi, postulati e chimere che la scienza spazzerà via inesorabilmente (in questo senso, ariani e semiti sono accomunati dallo stesso sentimento suprematistico che ha la scienza moderna e positiva nei confronti del mondo antico, messo in luce nel capitolo precedente), l'immortalità dell'anima sembra essere una chimera «più chimera» rispetto alla possibilità di Dio.

Per salvarsi dalla bancarotta dell'idealismo, Renan sarà costretto a respingere all'infinito, come si è già visto, tutte le difficoltà metafisiche che la scienza razionale non poteva più ammettere: attraverso questo movimento di espulsione dei postulati trascendenti dal presente scientifico, sia il dogma dell'esistenza di un essere superiore, sia quello dell'immortalità individuale, vengono estromessi da un futuro vicino, per essere posti fuori dal tempo dell'umano. Nell'*Esame di coscienza filosofico*, tuttavia, la prima operazione risulterà più facile della seconda: Il Dio posto all'infinito, benché non sia affatto il «dio del popolo» che interviene nelle cose del mondo ma, al contrario, la possibilità stessa di un essere supremo che un giorno potrà manifestarsi, è tutto sommato di facile concezione; un'immortalità posta all'infinito, all'interno di un universo organico in cui ogni individuo è parte incosciente di un'infinita catena, deve essere invece concepita *necessariamente* al di fuori del criterio di individualità. Come Renan ha sempre sostenuto, già dai tempi dell'*Avenir de la science*, è l'ideale organico dell'umanità che avrà il compito di trasmettere alla posterità il lavoro e la vita dei suoi individui per il progresso, sullo schema dei filologi-artigiani o degli schiavi costruttori di piramidi. La conclusione del saggio del 1889 formula dunque una netta preferenza per il dogma semita:

En résumé, l'existence d'une conscience supérieure de l'univers est bien plus probable que l'immortalité individuelle⁶¹⁸.

Con la nuova concezione di Israele, Renan rovescia i campi di opposizione classici della sua dialettica: attraverso uno sforzo massimo di razionalizzazione, il polo della religione, il polo di Dio, diventa così il fondamento «meno improbabile», se non il più razionale, di una teodicea che possa contenere un resto di trascendenza. Vista sotto questa luce, la «vera rivoluzione religiosa» di Israele, il mito di un *élohismo* originario modellato su un'idea di un monoteismo semplice, morale, privo di dogmi e superstizioni, assume una doppia funzione: fornisce un antenato fittizio ma nobile alla religione del *savant* e avvalora le sue tesi sulla religione e la metafisica delineate nel «Bilancio filosofico».

⁶¹⁸ OC, II, 1181.

Nei manoscritti relativi alla composizione delle *Feuilles détachées*, si trovano una serie di riflessioni sull'immortalità, attorno al mito della *Lampada di Edessa*, mito che Renan richiama brevemente nell'ultimo libro della sua *Histoire du peuple d'Israël*, attraverso un parallelo con il *Logos* in quanto «maître qui ne meurt pas»⁶¹⁹. La prima attestazione di questo mito viene da un frammento molto probabilmente destinato alla prefazione del 1892:

Préf[ace]. Lampe religieuse dort en nous, au fond, mobile de tout.
Lampe du *Mandelion* d'Édesse⁶²⁰.

In questa prima formulazione, l'accento è posto sulla permanenza del sentimento religioso, espressione del sogno e dell'ignoto, che nella Prefazione verrà descritto come la base ineliminabile, seppur inconscia, della vita dell'uomo⁶²¹. In altri frammenti, il mito della lampada che non si spegne mai viene collegato però direttamente con l'idea dell'immortalità:

Immortalité. Attente de 1000 ans. On est immortel à l'infini.

Vierge d'Édesse en mur, avec lampe devant, pendant siècles; quel silence!
Lampe ne s'éteint jamais⁶²².

La lampe d'Édesse, résurrection, attente d'un milliard d'années⁶²³.

Image d'attente de résurrection. Vierge d'Édesse, en sa cachette, en mur
lampe durant 1000 ans⁶²⁴.

Attraverso l'immagine del fuoco eterno, Renan tenterà di trasferire anche l'immortalità individuale all'infinito, riequilibrando così il valore dei due dogmi fondatori della civiltà occidentale. Il tentativo rimarrà però confinato nelle note, anche se il numero e la ricchezza di esse indicano che il problema rappresentava un punto di resistenza per il pensiero di Renan. Nelle «*Notes de la fin de la vie*» la lampada di Edessa ritornerà ancora, e il numero degli anni di attesa della resurrezione salirà a diversi miliardi:

[2 mai 1891] Résurrection après milliards d'années. La vierge d'Édesse en sa petite cachette, lampe *aion mandelion*⁶²⁵.

⁶¹⁹ OC, VI, 1478.

⁶²⁰ NAF 14196, f. 45. La «lampe d'Édesse» viene citata soltanto una volta in *Histoire du peuple d'Israël* (OC, VI, 1478), in un parallelo con il *Logos* in quanto «maître qui ne meurt pas».

⁶²¹ «Ne disputons pas sur la dose ni sur la formule de la religion; bornons-nous à ne pas la nier; gardons la catégorie de l'inconnu, la possibilité de rêver», OC, II, 945.

⁶²² NAF 14197, f. 375.

⁶²³ NAF 14198, f. 64.

⁶²⁴ NAF 14198, f. 65.

Il senso profondo dell'immortalità all'infinito è tuttavia pensabile solo al di fuori dell'individualità personale, in un'idea collettiva di umanità che si costruisce proprio a partire dalla negazione dell'immortalità individuale di matrice ariana:

Je crois plus que jamais que nous sommes immortels à l'infini, c'est-à-dire éternels⁶²⁶.

Accanto a frammenti di tono più pessimistico e disincantato⁶²⁷, e ad altri che esprimono il gusto spiccato di Renan per le antinomie paradossali⁶²⁸, se ne trova uno nel quale la credenza all'immortalità viene concepita come qualità e sintomo di superiorità (che si riallaccia al frammento citato più sopra dell'*Histoire du peuple d'Israël*, nel quale l'immortalità individuale era vista come chimera "necessaria", che sola permette di creare grandi cose):

En Bilan, ou en Ézéchiàs. L'homme qui croit à l'immortalité de l'âme sera toujours supérieur à celui qui n'y croit pas. Moi, qui y crois, supérieur en somme à <ceux> cette tourbe qui n'y croient pas.
C'est, en somme, foi à l'absolu⁶²⁹.

La chiusura di questa nota⁶³⁰ conferma che l'immortalità immaginata da Renan si riassume nell'idea dell'assoluto e non in un'idea di immortalità individuale. Nell'ideale superiore e disinteressato, si rispecchia ancora una volta il rapporto personale di Renan con la religione⁶³¹.

Il «semitismo ebraico» si arricchisce così di caratterizzazioni nuove e a volte persino contraddittorie rispetto alla funzione che aveva precedentemente all'interno della coppia ariani/semiti. Fonte di energia e stimolo per le follie che producono il movimento della storia,

⁶²⁵ NAF 14200, f. 181.

⁶²⁶ NAF 14200, f. 186.

⁶²⁷ «Immortalité peu probable», NAF 14200, f. 59.

⁶²⁸ «Qui a eu le courage de ne pas affirmer immortalité sera immortel.», NAF 14200, f. 250.

⁶²⁹ NAF 14196, f. 146.

⁶³⁰ Il frammento era con tutta evidenza destinato a entrare nella progettata revisione del «Bilancio filosofico» o nel capitolo dedicato ad Ezechia dell'*Histoire du peuple d'Israël*. Ad Ezechia ed al suo tempo sono dedicati i primi capitoli del Terzo libro, uscito nel 1890.

⁶³¹ Laudyce Rétaat ha messo in luce quest'aspetto, collegandolo alla fase disincantata dei suoi ultimi anni: «Ainsi Renan s'inscrit dans son Israël: Israël, dit-il en somme, a fait beaucoup pour l'immortalité parce qu'il a dépensé beaucoup d'activité désintéressée. Ce qui signifie que l'activité désintéressée ne peut rester sans consécration ni reconnaissance, autre façon de dire que Dieu est juste. C'est dans ce sentiment que Renan coïncide avec son Israël, mais la coïncidence s'annule en ce que lui-même ne croit pas en ce Dieu.», L. RETAT, *l'Israël de Renan*, cit., p. 118. L'impossibilità di Renan di aderire all'idea di un «Dio giusto» verrà comunque superata attraverso la dinamica del «come se», dell'illusione necessaria.

l'idea ariana di un'immortalità individuale diventerà una potente forma di consolazione rispetto alle ingiustizie di questo mondo. La morale ebraica, viceversa, mancando del sostegno di una tale fede, sarà all'origine di un altro, straordinario e incommensurabile movimento nella storia dell'umanità: la lotta morale per raggiungere una giustizia su questa terra:

La morale de l'Hébreu du temps des Juges et celle de l'Achéen des temps homériques se valent à peu près. [...] La tendance vers l'idée de récompense et de châtement d'outre-tombe est bien plus prononcée chez les Hellènes que chez les Israelites. On sent que, quand l'idée de la justice s'éveillera, l'Israélite voudra que cette justice s'exerce ici-bas et que l'Hellène se consolera bien plus facilement des iniquités du monde avec les rêves du *Phédon*⁶³².

Il progetto di Renan di racchiudere l'intera storia del popolo di Israele all'interno di questa lettura antinomica si compie al prezzo di una serie di necessarie forzature che piegano la storia e l'interpretazione del testo alle sue teorie. Nella narrazione dell'avvento di un'idea di ricompense d'oltretomba nel popolo ebraico (avvento che Renan sembra spiegare un po' troppo meccanicamente⁶³³), affiorano, ad esempio, una serie di consonanze tra la storia narrata e la filosofia professata:

Étranger à l'idée d'une âme distincte survivant au corps, Israël ne pouvait arriver au dogme de la survivance qu'en faisant revivre l'homme tout entier. Les âmes des justes ne vont pas sans les corps des justes. [...] Et où ces âmes vont-elles goûter leur récompense? Dans un paradis métaphysique que l'ennui rendrait presque aussi insupportable que l'enfer? Non; elles restent dans la vie, pour régner avec les saints, pour jouir du triomphe de la justice qu'elles ont amené, pour faire partie du royaume éternel, au sein d'une humanité régénérée. Voilà l'idée qui a converti le monde. La foi à l'avenir a été fondée par le peuple qui a le moins cru à l'immortalité de l'individu et qui a le plus résisté à leurrer la moralité par de faux billets sur une vie qui n'a pas de réalité⁶³⁴.

⁶³² *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 255.

⁶³³ Renan lo collega alla persecuzione di Antioco del 168 a.C., evento così disastroso per il popolo ebraico che avrebbe crudamente dimostrato l'inefficacia della tradizionale giustificazione del male (prova da superare in attesa di una ricompensa nell'avvenire). Vero è che queste giustificazioni sembravano mostrare la corda da un po' di tempo, poiché Renan afferma che «L'histoire d'Israël est un effort de dix siècles pour aboutir à l'idée des compensations ultérieures», OC, VI, 1200. Il concetto di immortalità dell'anima entrerà invece più tardi nella religione ebraica, attraverso il libro alessandrino della *Saggezza di Salomone*: «L'auteur de la *Sagesse* [...] marca un tournant du chemin, un brusque changement de direction. Le premier, dans la tradition juive, cet écrivain énonça nettement la doctrine de l'immortalité de l'âme.», OC, VI, 1466.

⁶³⁴ OC, VI, 1202-1203.

Questo brano, paradigmatico della lettura parziale che Renan fa di Israele, manifesta un *modus operandi* che, attraverso la critica storica, cerca risposte a una crisi filosofica. L'irruzione del giudizio personale, l'interpolazione dei suoi tradizionali bersagli critici con l'interpretazione storica, emergono chiaramente dietro la «noia» di un paradiso metafisico, dietro la necessità di concepire un corpo non slegato dall'anima – che soddisfa le ipotesi a cui era giunta la scienza medica e psicologica del suo tempo –, dietro la prospettiva escatologica di un'umanità rigenerata. È davvero un Israele molto personale, quello che viene esposto in queste pagine. L'esigenza di ammettere l'inganno diventa quasi un piegarsi a una necessità insita nella natura a cui il genio dell'*élohismo* primitivo viene quasi costretto:

Longtemps encore, ou pour mieux dire toujours, des Israélites resteront fidèles à la vieille école [...] Israël continuera son miracle, qui est de produire des sages parfaits sans immortalité. Il y aura toujours des juifs qui se trouveront récompensés, quand ils auront la richesse, l'aisance, les joies de la vie. [...] Un peuple qui en masse abdiquerait toute foi à ce qui est au delà de la mort s'abaisserait complètement. L'individu peut faire de très grandes choses sans croire à l'immortalité; mais il faut qu'on y croie pour lui et autour de lui⁶³⁵.

La conclusione di questo passaggio riprende la prefazione delle *Feuilles détachées*, nella quale Renan sosteneva la necessità di un «capitale religioso collettivo» che ha la funzione di sorreggere la società in cui il *savant* scettico e disincantato può continuare a lavorare e a produrre «grandi cose». Successivamente, Renan espone ancora una volta la sua teoria del «*comme si*», espressione della sottomissione cosciente del *savant* all'inganno del Dio:

Je l'avoue, j'ai des doutes graves sur l'immortalité individuelle; et cependant j'agis presque constamment en visant des buts au delà de la vie. [...] Mais ces sentiments deviennent rares⁶³⁶.

La religione scettica di Marco Aurelio, come già più volte affermato, non è fatta per il popolo; al *savant* desideroso di libertà, è sufficiente «immaginare» che la sua anima risusciterà per essere spinto in questo modo ad agire moralmente e in vista di un fine superiore; il popolo, al contrario, ha bisogno dell'inganno. Conseguenza dell'ampliamento della «categoria del semitismo», la dialettica tra queste due forme di religione – un culto puro e ideale, liberato dalle superstizioni più grossolane e una fede popolare, fatta di necessarie illusioni e ricompense – viene chiaramente e coerentemente riportata all'interno della storia di Israele. La costruzione arbitraria di un *élohismo* originario su un modello quasi illuministico – a immagine e somiglianza di una religione «scientifica» –, e il movimento successivo di

⁶³⁵ OC, VI, 1203.

⁶³⁶ *Ibid.*, 1204.

decadenza e di «ritorno necessario» che ne consegue⁶³⁷, rovescia così anche i rapporti tra scienza e religione. Questa nuova concezione avrà degli esiti paradossali; la superiorità che spetta ai semiti, geniali inventori del monoteismo che hanno donato la religione a tutta l'umanità, non rimane più confinata alla categoria del religioso dal momento in cui questa categoria viene sottomessa al giudizio della scienza, ma la resurrezione ebraica batte il dogma ariano dell'immortalità dell'anima *sul piano stesso della probabilità scientifica*:

J'ai tâché de montrer à diverses reprises comment, si nos idées à priori sur la justice ont quelque valeur, les idées juives de la résurrection ont plus de chance d'être vraies que les idées platoniciennes fondées sur une erreur, la séparabilité de l'âme⁶³⁸.

Il giudizio di Renan è limitato necessariamente alle probabilità, visto che la questione trascendente è stata posta fuori dal dominio dei giudizi assoluti, ma la preferenza per l'idea ebraica della resurrezione è espressa piuttosto chiaramente. Il cristianesimo, manifestazione storica dell'incontro fra spirito ariano e spirito semita, tra filosofia greca e tradizione ebraica, più che operare una sintesi dei due differenti dogmi sull'oltretomba, li ammetterà entrambi. Il dogma escatologico della resurrezione e dell'apocatastasi sarà tuttavia soltanto tollerato quando non apertamente osteggiato dalla chiesa ufficiale e finirà per rivestire un'importanza sempre minore, lasciando l'idea platonica del paradiso e dell'inferno a regnare incontrastata nella prospettiva cristiana dell'avvenire⁶³⁹. In questa lettura, i fondamenti ariani del cristianesimo si estrinsecano in un'affermazione del dogma più «irrazionale» e meno probabile⁶⁴⁰, che spinge per contrasto Renan a rivalutare il dogma semita.

All'origine di questi dogmi, Renan pone ancora una volta un criterio legato allo «spirito del popolo»; il piano della speranza costituisce così un altro campo nel quale i semiti e gli

⁶³⁷ «Ce système religieux étrange, le moins mythologique et le moins métaphysique qu'ait jamais conçu un cerveau de grande race, n'était au fond, que le vieil élohisme patriarcal, devenu vivant, humanitaire et introduit dans l'histoire. Le déisme était si profond chez ces nomades incorrigibles qu'il parvint à expulser, par un travail d'élimination séculaire, la forte dose de paganisme qui était entrée en Israël avec le faux dieu Iahvé, dieu essentiellement local et national. Les nabis, représentants obstinés du vieil esprit monothéiste, avaient réussi. *Iahvé* n'était plus qu'un synonyme de *Élohim*.», OC, VI, 674.

⁶³⁸ OC, VI, 1204. Renan cita in nota questi «luoghi diversi della sua opera» in cui ha affrontato questa dimostrazione: la *Vita di Gesù*, i *Dialoghi filosofici* e l'*Esame di coscienza filosofico*.

⁶³⁹ OC, VI, 1204.

⁶⁴⁰ In questa iper-razionalizzazione del fenomeno religioso si può scorgere un tentativo di rendere in qualche modo tollerabile la parte irrazionale e spirituale: «Cette surenchère raisonnée nous apparaît plutôt comme l'effort de l'historien pour justifier à ses yeux sa propre postulation, pour se rendre acceptable à lui-même le choix de l'irrationnel.», L. RÉTAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 118. Questo confronto di Renan con l'irrazionale si iscrive in ogni caso in quel processo più generale che tende a forzare l'irrazionale entro le maglie di una razionalità infinita (la teoria delle probabilità, lo spingere all'infinito il momento nel quale un Dio potrebbe apparire e dunque esistere), che costituisce l'ossatura teorica dell'*Esame di coscienza filosofico*.

ariani si oppongono risolutamente, ostentando la *tikva*, la fiducia in un avvenire di giustizia da una parte, la rassegnazione a un paradiso trascendente dall'altra:

L'aryen est résigné; il espère peu. Le Serviteur de Iahvé pratique la belle devise italienne *Ma spero*. Rien ne le décourage. [...] En cela, le second Isaïe ressemble beaucoup à nos socialistes, pour lesquels la désillusion n'existe pas. Après chaque expérience manquée, ils recommencent: on n'a pas trouvé la solution, on la trouvera. L'idée ne leur vient jamais que la solution n'existe pas, et là est leur force. Avoir vu que les choses humaines sont un à-peu-près sans sérieux et sans précision, c'est un grand résultat pour la philosophie; mais c'est une abdication de tout rôle actif. L'avenir c'est à ceux qui ne sont pas désabusés. Malheur à ceux dont parle saint Paul, *qui spem non habent!*⁶⁴¹

Nella fiducia folle, irrazionale, di una giustizia che dovrà prima o poi realizzarsi su questa terra, i socialisti contemporanei di Renan raggiungono l'immagine mitica dei profeti di Israele, mentre la filosofia

scettica viene qui smascherata nel suo lato debole di freno all'azione, emerso già nelle considerazioni sul *Marco Aurelio*. L'irrazionale, che risiedeva nella «chimera» ariana dell'immortalità individuale, si trasferisce sul dogma semita, pur continuando a rappresentare l'unico fattore di progresso.

Dovendo optare per una qualche forma di irrazionalità (visto che la razionalità perfetta coincide stoicamente con l'atarassia), Renan sceglie in questo modo il sogno "meno irrazionale", la chimera più probabile. Nel corso della sua ricostruzione storica, i profeti, antenati del socialismo contemporaneo, appaiono così gli apostoli di una forma di religiosità «più scientifica», e "l'eccesso di irrazionalità" contenuto nella categoria del religioso viene espulso in una specie di rito di purificazione, dove il capro espiatorio viene impersonato di volta in volta dalle superstizioni fenicie che corrompono l'antico e puro culto *élohista*, dalla decadenza del culto pagano e nazionale del primo *jahvismo*, dalla ristrettezza dogmatica della Torà, dal principio greco dell'immortalità dell'anima individuale.

Se nell'ultimo brano citato la fiducia ebraica (e socialista) veniva considerata positivamente in quanto principio vettore di forza al quale è destinato l'avvenire, in alcuni frammenti delle *Notes de la fin de la vie* la speranza del popolo è vista allo stesso tempo come un bisogno ed una malattia:

La maladie du peuple c'est l'espérance⁶⁴².

⁶⁴¹ OC, VI, 978.

⁶⁴² NAF 14201, f. 132.

Espérance obstiné du peuple <atteindre amélioration> C'est là sa maladie, son mal⁶⁴³.

Peuple espère toujours. Pas de découragement pour lui. Besoin d'espoir⁶⁴⁴.

L'oscillazione di Renan tra la necessità dell'irrazionale e una visione più distaccata e scettica del mondo, rimane aperta anche tra le pagine dell'*Histoire du peuple d'Israël*, nonostante lo spazio concesso all'elemento religioso sembra qui notevolmente più ampio. L'unico luogo in cui si può liberare lo scetticismo di Renan, lungo tutti i cinque volumi della sua ultima opera, è infatti solo il capitolo dedicato a Cohélet, che riprende quasi integralmente lo studio che ne accompagnava la sua traduzione uscita nel 1882⁶⁴⁵. Perfettamente inserito nelle dinamiche dialettiche interne a Israele, Cohélet non rappresenta la negazione del vero spirito ebraico ma un momento di riflessione scettica e filosofica, una tappa quasi obbligata di riposo in tanti anni di assalti rivoluzionari alle chimere dell'avvenire:

Cohélet a sa place définie dans cette histoire du long combat de la conscience juive contre l'iniquité du monde. Il représente une pause dans la lutte. Chez lui, pas une trace de messianisme ni de résurrection, ni de fanatisme religieux, ni de patriotisme, ni d'estime particulière pour sa race. Il n'y a rien après la mort. Le jour de Jéhovah ne vient jamais; Dieu est au ciel; il ne régnera jamais sur la terre. Cohélet voit l'inutilité des tentatives pour concilier la justice de Dieu avec le train du monde⁶⁴⁶.

Prolungando la parte profana dello spirito ebraico fino ai giorni nostri, Renan potrà fare giocare questa posizione filosofica, una volta che la missione di portare la religione al mondo sia stata compiuta. Filosofo senza essere ateo, religioso senza essere fanatico, Cohélet è indubbiamente lo specchio più affascinante dentro il quale Renan si sia mai guardato.

La posizione scettica di Renan, sulle orme dell'Ecclesiaste, non si pone soltanto in contrapposizione con la modernità ma questo disincanto sembra talvolta incontrare proprio le posizioni di «realismo» religioso dello spirito ebraico. Il secondo degli articoli su Amiel inizia con una considerazione sulla religione e la società contemporanea:

Il faut augmenter la somme de bonheur de la vie humaine. Ce n'est pas de péché, d'expiation, de rédemption qu'il faut désormais parler à l'homme;

⁶⁴³ NAF 14201, f. 133.

⁶⁴⁴ NAF 14202, f. 291.

⁶⁴⁵ Le differenze sono molto poche: la sintesi elimina tutte le parti più strettamente filologiche che accompagnavano il testo del 1882 e raccorda i vari brani con riferimenti diretti ai capitoli precedenti del libro. Nel saggio su Cohélet, tuttavia, la mancanza del dogma dell'immortalità dell'anima era vista ancora come una sorta di svantaggio e fonte di «problemi insolubili» per giustificare la presenza del male nel mondo (OC, VII, 542).

⁶⁴⁶ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 1361. (Il brano si trova identico in OC, VII, 545).

c'est de bonté, de gaieté, d'indulgence, de bonne humeur, de résignation. A mesure que les espérances d'outre-tombe disparaissent, il faut habituer les êtres passagers à regarder la vie comme supportable; sans cela ils se révolteront. On ne maintiendra plus l'homme en repos que par le bonheur. Or, dans une société qui n'est pas trop mal faite, bien peu de personnes ont à se plaindre d'avoir été mises au monde⁶⁴⁷.

Anche se appare ancora la parola «rassegnazione», che sottintende la possibilità dell'inganno, il significato del testo è chiaro: le chimere dell'oltretomba cristiano-platonico sono crollate e la società non si può reggere senza il fondamento etico. La necessità di una morale laica, in grado di garantire il riposo e l'ordine sociale, si impone dunque ancora una volta. Tuttavia, nel tono dell'argomentazione si notano già alcune sfumature diverse che suggeriscono una prospettiva necessaria di progresso e di miglioramento sociale, nella quale il tanto vituperato *bonheur*, espressione della «mediocrazia» e della *bêtise* democratica, viene ammesso come strumento necessario vista l'impossibilità di ricreare gli antichi dogmi.

Un passo dell'*Histoire du peuple d'Israël* andrà ancora più in là e metterà radicalmente in discussione la tesi sempre prospettata da Renan dell'illusione necessaria per il popolo:

Il y a un côté, d'ailleurs, par lequel la situation philosophique de ces anciens juifs ressemblait à la nôtre. Ils s'imposaient de justifier le gouvernement temporel de Iahvé sans se donner les facilités que présente pour des compensations l'hypothèse de la vie d'outre-tombe. Nous autres, aussi, nous avons à expliquer la vie, à lui donner un but et à la rendre supportable, sans cette grande ressource, qui a si fort aidé les éducateurs de l'humanité à tous les âges. Chose inouïe! le judaïsme réussit à obtenir des prodiges de dévouement, sans jamais faire appel à des espérances dont l'objet fut placé au delà de la vie. Il faut que nous fassions de même. Il faut que nous donnions aux hommes un motif de vivre et de bien vivre, sans rien alléguer de ce qu'ils pourraient traiter de leurre et de promesse déloyale⁶⁴⁸.

Il parallelo tra la contemporaneità e l'epoca profetica di Israele porta a scoprire delle analogie anche nei problemi filosofici da affrontare. La decadenza degli ideali religiosi e la rovina dei dogmi, pongono il filosofo «educatore dell'umanità» davanti ad un problema: non si può più sostituire un'illusione con un'altra. Nel forte risveglio delle dinamiche sociali, Renan avverte che non è più possibile tornare indietro: agli uomini, non più sottomessi dalla rassegnazione ad un paradiso irreali, non basta più nemmeno una ragione per vivere; gli uomini oggi hanno bisogno di «vivere bene». La devozione ottenuta da Israele era tutta basata sulla fiducia in una ricompensa terrena, in una giustizia pensata per questo mondo: fallita l'idea di una filosofia religiosa, di un idealismo trascendente, la devozione potrà forse venire

⁶⁴⁷ OC, II, 1152-1153.

⁶⁴⁸ OC, VI, p. 817-818.

da una forma immanente dell'avvenire, dal nuovo fenomeno «religioso» rappresentato dal movimento socialista. In mancanza di questo futuro, agli uomini non rimane che la consolazione dei Salmi⁶⁴⁹.

In un brevissimo frammento degli ultimi anni, dal quale traspare un senso di tristezza e di inutilità, l'idea dell'immortalità appare intrinsecamente determinata da una caratteristica "di razza":

C'est notre race qui a criée à l'immortalité jusqu'à la folie⁶⁵⁰.

Gli ebrei, rispetto alla «follia» degli ariani, appaiono invece come un popolo saggio, razionale, pieno di buon senso e di moralità quasi intrinseca alle origini del loro monoteismo «puro e semplice». Nell'antitesi «noi/loro», la religione ebraica sembra avere un grande vantaggio, un primato di «plausibilità» al quale si aggiunge un primato «politico»:

Juifs ont vraiment fondé l'immortalité du peuple, la tikva. L'immortalité de l'âme du Phédon trop forte pour le peuple⁶⁵¹.

La *tikva*, la fiducia nell'avvento di un momento storico nel quale tutti i torti verranno riparati, qui, su questa terra, è una teoria scientificamente più probabile (dunque superiore) dell'immortalità del *Fedone* e nello stesso tempo una dottrina *più adatta al popolo*. Risolvendo l'antitesi all'interno dell'ebraismo, il contrasto Grecia/Israele si libera delle caratterizzazioni religiose e si sviluppa pienamente sul terreno politico e sociale, restituendo un'immagine «mitica» dei conflitti tra il XIX e il XX secolo.

Lasciando al popolo la religione e la speranza in una resurrezione terrena, il *savant* si accomoda nel rifugio sicuro che si è costruito, in compagnia degli israeliti della «vecchia scuola», «saggi perfetti» che fanno a meno dell'idea dell'immortalità, nell'immagine dei quali Renan si specchia ritrovando il sorriso disincantato di Cohélet e la conferma delle sue teorie.

⁶⁴⁹ OC, VI, p. 818.

⁶⁵⁰ NAF 14200, f. 403. In un altro frammento Renan si richiama ad un anelito all'infinito di matrice romantica: «200.000 ans ne nous suffiront pas. On nous dit que monde durera bien cela, voulons l'infini!», NAF 14201, f. 357. In un passaggio del discorso per i funerali di Ernest Havet – nel corso del quale inneggerà più volte ad un «cristianesimo celtico e germanico» – Renan sottolineerà il sacrificio della ragione davanti al dogma semita dell'esistenza di Dio ma trascurerà tendenziosamente di parlare del dogma greco dell'immortalità dell'anima «La culture grecque ne demande aucun sacrifice à la raison; la culture originaire d'Orient en demande, puisque jamais un fait n'est venu prouver qu'un être supérieur ait fait à un homme ou à des hommes une révélation quelconque.» (*Discours prononcé aux funérailles de M. Ernest Havet le 24 décembre 1889*, OC, II, 1128).

⁶⁵¹ NAF 14196, f. 391.

9.2. Il ruolo progressista dell'ebreo moderno

Nella prefazione al terzo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël*, uscito nel 1890, Renan risponde a una serie di accuse che gli erano state mosse riguardo alla sua comparazione tra la storia dell'antico Israele e la contemporaneità⁶⁵². Nella replica, che non manca di un tono sarcastico, Renan riafferma la sua scelta ermeneutica come potente strumento di analisi e comprensione del presente:

On m'a reproché d'avoir trop souvent, dans le précédent volume, fait des rapprochements entre les antiques événements que je raconte et les mouvements des temps modernes. Ce n'est pas ma faute si, dans le présent volume, j'ai été encore amené à blesser, en ce point, la susceptibilité des rhéteurs. L'histoire du judaïsme ancien est l'exemple où on voit le mieux l'opposition des questions politiques et des questions sociales. Les penseurs d'Israël sont les premiers qui se révoltent contre l'injustice du monde, qui refusèrent de subir les inégalités, les abus, les privilèges sans lesquels il n'y a ni armée ni société forte⁶⁵³.

Agli occhi di Renan, Israele rappresenta un modello perfetto dello scontro politico-sociale contemporaneo: il paragone tra i profeti dell'Ottavo secolo avanti Cristo e gli oratori anarchici, socialisti e comunisti è dunque non solo legittimo ma anche evidente.

Già nelle conferenze del 1883 emergeva il ruolo progressista e riformatore del popolo ebraico. L'opera di libertà e progresso che si era realizzata con la Rivoluzione Francese

c'était le peuple juif lui-même qui l'avait préparée; il l'avait préparée par tout son passé, par ses prophètes, les grands créateurs religieux d'Israël, qui avaient appelé l'unité future du genre humain dans la foi et dans le droit⁶⁵⁴.

Non c'è ancora un parallelo esplicito tra i profeti e i giornalisti e pubblicisti anarchici e socialisti, ma l'impostazione è nettamente progressista: l'ebreo è un liberale per essenza:

Tout juif est un libéral. Il l'est par essence. Les ennemis du judaïsme, au contraire, regardez-y de près, vous verrez que ce sont en général des ennemis de l'esprit moderne⁶⁵⁵.

⁶⁵² Questa riserva era stata espressa, tra gli altri, anche da Ferdinand Brunetière (*Le peuple d'Israël et son historien*, 1^{er} Février 1889, in F. BRUNETIERE, *Pages sur Ernest Renan*, Paris, Perrin, 1924, p. 67-112).

⁶⁵³ OC, VI, p. 655.

⁶⁵⁴ *Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme*, OC, I, 921.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

Ponendo risolutamente gli ebrei nel campo del progresso (e gli antisemiti in quello dei conservatori), Renan prepara il terreno per l'interpretazione politica e sociale che costituisce l'ossatura dell'*Histoire du peuple d'Israël*. Nel quadro generale di un contrasto tra il principio individuale della Grecia e il principio sociale di Israele, gli ebrei laici e liberali che Renan frequenta sembrano gli eredi – in un gioco di specchi tra passato e presente – di un «fermento rivoluzionario» e di progresso che reagisce positivamente all'interno delle società dove essi sono stati accolti dopo la diaspora. L'antica radice religiosa si trasfigura così completamente nell'agire contemporaneo, all'interno di tensioni preminentemente politiche e sociali⁶⁵⁶. Questo schema interpretativo è però lontano dall'essere chiaro e univoco. Le figure poste da una parte all'altra del confronto sono piuttosto mobili e a volte la comparazione oltrepassa i limiti del quadro Grecia/Israele inscrivendosi all'interno della storia del popolo ebraico:

Ce qu'il y a de singulier, en effet, c'est que ce Salomon, si peu en accord avec l'âme d'Israël dans les temps antiques, s'est trouvé, au contraire, la complète personnification de l'esprit juif, tel que les siècles modernes l'ont connu⁶⁵⁷.

L'immagine del sovrano moderno e razionale, preoccupato più della grandezza profana di Israele che di quella religiosa, appare agli occhi di Renan il prototipo dell'ebreo laico figlio della Rivoluzione Francese. La dialettica interna a Israele tra religione e vita profana, tra misticismo ed epicureismo, tra il potere spirituale e quello politico, ha visto storicamente la vittoria dei profeti contro i re. Il destino di Israele non era quello di costruire una nazione, ma di fondare una religione. A secoli di distanza, tuttavia, una volta che la missione è stata compiuta, lo spirito laico presente in questo popolo può risorgere nel ruolo di brillante interprete dello spirito moderno. La dialettica tra spiritualismo e materialismo ricalca qui ancora una volta lo schema di una «fase religiosa necessaria» che deve essere superata per poter affermare laicamente il libero pensiero della scienza.

Alla dialettica sacro/profano, Renan sovrappone un'altra dicotomia: costruita anch'essa sulla riflessione tra un tempo antico (e mitologico) e la contemporaneità, tale dialettica si ritaglia però esclusivamente sul piano laico, sul terreno del potere politico e delle questioni sociali. In questa drammatizzazione, l'ebreo non è più il «saggio liberale» erede di Salomone, ma incarna piuttosto il profeta che rende la voce di Dio ai deboli e agli oppressi. Questa

⁶⁵⁶ «Le Juif moderne est en réalité pour lui le Juif «éclairé», tel que l'a fait le XVIII^e siècle français. Sociologiquement, les Juifs, dont les droits ont été pour la première fois reconnus par la Révolution française, forment l'élément progressif de toutes les sociétés dans lesquelles ils se sont implantés. Levain et ferment interculturel, ils transposent sur un plan politique et social l'œuvre de l'Israël biblique; le fait de la diaspora se stabilise donc sous cette forme, la seule selon l'historien qui puisse donner au Juif sa pleine puissance d'action dans le monde moderne.», L. RETAT, *L'Israël de Renan*, p. 149.

⁶⁵⁷ OC, VI, 424.

prefigurazione dell'ebreo in «moderno rivoluzionario» viene esposta compiutamente già nel 1882, nello studio sull'*Ecclésiaste*:

Les abus, les violences, qui trouvent le chrétien calme, révoltent le juif, et c'est ainsi que l'élément israélite est devenu, de notre temps, dans tous les pays qui le possèdent, un grand élément de réforme et de progrès. Le saint-simonisme et le mysticisme industriel et financier de nos jours sont sortis pour une moitié du judaïsme. Dans les mouvements révolutionnaires français, l'élément juif à un rôle capital. C'est ici-bas qu'il fait réaliser le plus de justice possible. La *tikva* juive, «la confiance», cette assurance que la destinée de l'homme ne saurait être frivole et qu'un brillant avenir de lumière attend l'humanité, n'est pas l'espérance ascétique d'un paradis contraire à la nature de l'homme; c'est l'optimisme philosophique fondé sur un acte de foi invincible dans la réalité du bien⁶⁵⁸.

Nelle pieghe del testo scettico per eccellenza, Renan ritrova la fonte di un ottimismo filosofico espresso da un «atto di fede invincibile». Il parallelo profeti/socialisti non è ancora messo bene a punto e neppure il contrasto tra i dogmi religiosi è ancora riportato direttamente alla dinamica ariani/semiti. L'immagine è tuttavia già tracciata con precisione: l'elemento ebraico, mancando di consolazione trascendente, non è in grado di sopportare le ingiustizie; ogni ebreo è dunque un rivoluzionario⁶⁵⁹. Lo spirito profetico di rivolta contro un mondo considerato ingiusto è il principio che agisce dietro i movimenti di riforma e di rivoluzione che attraversano l'Europa. Il dogma semita che predica il «paradiso in terra» è più vero, più reale, più raggiungibile, in sostanza più umano dell'immortalità dell'anima che abitua invece il popolo a sopportare le ingiustizie:

Les peuples que l'on paye avec des billets sur l'autre vie souffrent plus patiemment que les désabusés les iniquités inhérents à la société humaine. [...] La haine de l'injustice est singulièrement diminuée par l'assurance des compensations d'outre-tombe⁶⁶⁰.

La costruzione dell'immagine dell'ebreo moderno, laico e progressista, ha però come contraltare una condanna dell'ebreo moderno religioso e tradizionalista: se il fermento rivoluzionario non si può concepire che all'interno della diaspora (visto che la costruzione di un'entità statale non è mai stata in sintonia con la vera missione del popolo ebraico), il

⁶⁵⁸ *Étude sur l'Ecclésiaste*, OC, VII, 545.

⁶⁵⁹ Kurt Weinberg sottolinea, a questo proposito, le ricadute (involontarie) dell'idea dell'ebreo «rivoluzionario per eccellenza» sull'immaginario classico dell'antisemitismo otto-novecentesco: «en concevant l'esprit "révolutionnaire" des Juifs comme l'esprit même de leur messianisme, Renan montre, malgré lui, la voie à une pratique du racisme moderne; celle de soupçonner sous toute activité subversive une conspiration "juive"», KURT WEINBERG, *Race et Races dans l'œuvre d'Ernest Renan*, «Zeitschrift für französische Sprache und Literatur» n. LXVIII, H. 3-4, maggio 1958, p. 150.

⁶⁶⁰ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 581.

principio di assimilazione funziona a senso unico e non lascia scampo a chi non si lascia assimilare⁶⁶¹. In una nota, Renan sembra proprio esplicitare questo punto di vista che non considera possibile nessuna via di mezzo tra il ghetto e l'assimilazione:

Juifs, ruisseau bleu, se mêle à rivière, ou non, reste en bloc⁶⁶².

In altri luoghi, invece, l'ebreo non è semplicemente posto all'interno di uno schema assimilatorio, ma riacquista una serie di caratteristiche originali. Il rapporto degli ebrei con la società contemporanea è visto allora in un'ottica diversa:

Juifs, en avantage. Neufs, croyant au [brillant?] de la vie (Rossini, etc.)⁶⁶³.

⁶⁶¹ «Voilà qui achève d'internationaliser le Juif tout en l'assimilant à une classe, à une caste très fermée, presque à une coterie. C'est l'inverse du ghetto, sans doute, mais c'est encore une forme d'exclusion, jetée sur les autres Juifs, toujours absents de cette évocation du «Juif moderne». [...] Une certaine conception assimilatrice aboutit à des îlots de privilèges, donc à de larges espaces d'exclusion.», L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 159. Nella conferenza alla *Société des études juives*, Renan precisava in una nota i limiti del suo elogio del «liberalismo intrinseco» degli ebrei: «Ceci s'applique naturellement aux juifs français, tels que les a faits la Révolution; mais nous sommes persuadés que tout pays qui voudra renouveler l'expérience, renoncer à la religion d'État, laïciser la vie civile et pratiquer l'égalité de tous les citoyens devant la loi, arrivera au même résultat et trouvera d'excellents patriotes dans le culte israélite comme dans les autres cultes», *Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme*, OC, I, 922, nota I. La limitazione non preclude la possibilità agli altri ebrei (e anche, parrebbe, ai fedeli di altri culti) di accedere allo stesso status di «patriottismo» liberale. La precisazione sminuisce tuttavia «l'eccezione positiva» degli ebrei, tornando di nuovo a riconoscere tutto il merito ad una laicizzazione dello stato portata avanti dalla Rivoluzione francese. La relazione di causa-effetto (ebrei/Rivoluzione francese) rimane in ogni caso piuttosto confusa.

⁶⁶² NAF 14200, f. 299.

⁶⁶³ NAF 14201, f. 108. Nel saggio sull'Ecclesiaste, Renan rintracciava nella figura di Cohélet il vero antenato dell'ebreo moderno: «Ce que le Cohélet, en effet, est bien essentiellement et par excellence, c'est le juif moderne. De lui à Henri Heine, il n'y a qu'une porte à entr'ouvrir. Quand on le compare à Élie, à Jérémie, à Jésus, à Jean de Gischala, on a peine à comprendre qu'une même race ait produit des apparitions si diverses. Quand on le compare à l'Israélite moderne, que nos grandes villes commerçantes d'Europe connaissent depuis cinquante ans, on trouve une singulière ressemblance.», OC, VII, 564. Questi temi ricordano molto da vicino i numerosi giudizi positivi di Nietzsche nei confronti degli ebrei, in margine ai quali ricorre più di una volta il nome di Heine: «Chi mi legge oggi in Germania si è dovuto prima radicalmente *degermanizzare*, proprio come me: è famosa la mia massima "per essere un buon tedesco, occorre degermanizzarsi"; oppure è di origine ebraica – cosa che tra i Tedeschi non è una distinzione da poco. Fra semplici Tedeschi, gli Ebrei saranno sempre la razza superiore – più acuti, più intellettuali, più amabili... *L'adorable Heine*, si dice a Parigi.», F. NIETZSCHE, *Kommentar zu Band 6*, in *Sämtliche Werke. kritische Studienausgabe*, Bd. XIV (*Kommentar zu den Bänden 1-13*), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1980, p. 482. Quest'ultimo frammento di Nietzsche trova a sua volta un altro riscontro in una pagina di Renan dei *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* che risale al 1880: «Qui a passé des années au port d'armes à la façon allemande est mort pour les œuvres fines; aussi l'Allemagne, depuis qu'elle s'est donnée tout entière à la vie militaire, n'aurait plus de talent si elle n'avait les juifs, envers qui elle est si ingrate.», OC, II, 816.

Il vantaggio della novità, della fede nel presente (in un «sacro dire di sì alla vita», direbbe Nietzsche) rispetto ad un'avvertita decadenza delle «vecchie razze europee», si aggiunge ad un argomento molto caro a Renan, che non può che aumentare la simpatia e l'affinità che egli prova per l'ebreo contemporaneo:

Avec juifs, garantie qu'ils ne croient pas à la divinité de J. C.⁶⁶⁴.

L'immagine dell'ebreo moderno che Renan costruisce negli ultimi anni non è esente né da pregiudizi – seppur positivi –, né da proiezioni anacronistiche dei desideri e delle passioni religiose e politiche del suo autore. Il contrasto tra i radicati pregiudizi razziali ampiamente diffusi nell'*Histoire des langues sémitiques* e il suo nuovo “filo-semitismo” è nondimeno eclatante. Le note degli ultimi anni non fanno che confermare la profondità e la solidità di questa interpretazione, che permea del resto l'intera *Histoire du peuple d'Israël*.

In un frammento Renan arriverà fino a prevedere una selezione e una sostituzione «razziale», ma, all'estremo opposto della predicazione degli antisemiti, la razza che viene considerata superiore, più moderna, portatrice di progresso è la razza ebraica. In un curioso ed inusuale impeto rivoluzionario, Renan sogna una palingenesi del mondo contemporaneo ad opera degli ebrei, prefigurando un'escatologia a breve termine:

Glisser dedans. Je songe souvent que qu'il faudrait, juifs. Ce qu'il faudrait, c'est juif. Bon dépouiller vieille race, rien ne vaut juifs. Le révolutionnaire par excellence. En 20 ans, dépouillés les vieux propriétaires⁶⁶⁵.

9.3. Il socialismo necessario

Nell'accostare la rivoluzione profetica che scuote Israele tra il nono e l'ottavo secolo avanti Cristo e il socialismo moderno, Renan va oltre il semplice parallelismo. Per lui non si tratta tanto di far comprendere a chi o a che cosa assomigliassero i profeti di Israele, ma piuttosto di rintracciare una linea di parentela con un movimento sociale certo moderno, ma che, con tutta evidenza, si fondava (o aveva la pretesa di fondarsi) su principi universali. La critica di Brunetière, che interpreta questo paragone come un orpello formale, un *exemplum* che Renan utilizzerebbe per soddisfare il gusto del pubblico «parigino» contemporaneo⁶⁶⁶, non coglie il dato più interessante e originale dell'interpretazione renaniana. Nell'affermazione dello spirito profetico nel regno di Giuda, a partire dal 720 a.C., Renan

⁶⁶⁴ NAF 14202, f. 127.

⁶⁶⁵ NAF 14200, f. 16.

⁶⁶⁶ F. BRUNETIERE, *Pages sur Ernest Renan*, cit., p. 80-81.

pone risolutamente le basi di *ogni* modernità, e il movimento sociale appare come una proiezione contemporanea delle rivoluzioni religiose nate nel seno del monoteismo ebraico:

La première religion organisée est en voie de se former; le christianisme, l'islamisme, le protestantisme et, *mutatis mutandis*, le socialisme moderne en sortiront⁶⁶⁷.

Attraverso la lente della contemporaneità, Renan interpreta le lotte intestine di Israele le quali, a loro volta, forniscono di rimando uno schema di lettura che conferma l'analisi della stessa contemporaneità. In questa sorta di «cortocircuito ermeneutico», Renan trasporta la categoria del religioso in quella sociale e viceversa, secondo una serie successiva di letture sovrapposte. I profeti esprimono il desiderio di un ritorno a un culto puro e semplice, l'*élohismo* originario che i costumi oramai stanziali di Israele avevano abbandonato. Il loro grido prende forza di fronte alle ingiustizie sociali, che il progresso e la ricchezza – distruggendo quelle reti di protezione sociale che l'antica struttura tribale manteneva – portava inevitabilmente con sé. La religione passa allora in secondo piano, e la voce profetica si erge per difendere i deboli, gli *ébionim*:

Le faible n'eut d'avocats que bien tard. Nous croyons que les plus anciens avocats de l'opprimé furent les prophètes d'Israël, et c'est pour cela que nous leur faisons une place si éminente dans l'histoire de la civilisation⁶⁶⁸.

Contro l'egoismo individualistico dello stile di vita profano e mondano, il Deuteronomio viene chiaramente letto come un programma di «socialismo teocratico», austero e solidale con i poveri, espressione di un puritanesimo estremo⁶⁶⁹. Il terzo volume del 1890 e gli ultimi due usciti postumi accentueranno i rimandi e i richiami tra il passato di Israele e il presente europeo: Gesù stesso è dipinto come un capo socialista capace di unificare le fazioni contrapposte del campo rivoluzionario, dai sansimoniani agli anarchici:

Il est tout pour tous; comme si, de nos jours, un chef socialiste était assez puissant pour persuader aux partisans de l'organisation du travail qu'il est l'organisation du travail, aux partisans de la solidarité qu'il est la solidarité, aux partisans de la morale indépendante, du collectivisme, de l'anarchie, qu'il est la morale indépendante, le collectivisme, l'anarchie⁶⁷⁰.

⁶⁶⁷ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 659.

⁶⁶⁸ OC, VI, 802.

⁶⁶⁹ «C'est le programme d'une sorte de socialisme théocratique, procédant par la solidarité, ignorant l'individu, réduisant à presque rien l'ordre militaire et civil, supprimant le luxe, l'industrie et le commerce lucratif.», *Ibid.*, p. 804. Il capitolo consacrato alla Nuova Torà viene intitolato da Renan: «Première apparition du socialisme» (p. 802-809).

⁶⁷⁰ *Ibid.*, 1516.

La forza politica e sociale di questo movimento risiede, per Renan, nella sua profonda onestà morale, che esprime il bisogno compensativo di giustizia del popolo e della classe media. Ma se il cristianesimo ha rappresentato la vittoria dello spirito profetico, la conquista di tutto il genere umano alla morale giusta dell'Élohim originario, perché viene espressa di nuovo la necessità dei profeti? In questa costruzione analogica, la società profana contemporanea contro la quale i socialisti lottano rimane sullo sfondo, mai descritta chiaramente. Per tentare di spiegare il ritorno dopo più di duemila anni di un particolare movimento sociale – prolungando le ombre nelle quali viene lasciato questo lato del paragone –, si potrebbe allora dedurre che i profeti oggi «risorgono» perché in qualche modo il capitalismo rappresenta una «nuova Babilonia», una nuova forma di cattività che chiama ancora una volta il popolo a rompere le proprie catene. Renan non esplicherà mai però questo parallelo, anche se in qualche luogo avanza l'idea di un «tradimento» dell'antico messaggio da parte della Chiesa ufficiale:

Prêchée avec acharnement par les prophètes et leurs disciples [...] pratiquée par les juifs pieux durant les siècles qui précèdent notre ère, répandue par le christianisme, cette morale est devenue la morale du genre humain. Grâce à elle, les droits du pauvre, ou pour mieux dire du faible, ont partout triomphé, au moins jusqu'au temps où le christianisme, faussant complètement sa nature première, fit alliance avec les classes militaires et aristocratique et n'eut plus à prêcher au pauvre que la résignation⁶⁷¹.

Emerge qui un giudizio diametralmente opposto a quello che Renan ha sempre sostenuto riguardo al cristianesimo «grecizzato»: il dogma dell'immortalità dell'anima non solo è errato e dunque inferiore rispetto alla resurrezione ebraica, ma ha portato il cristianesimo a *falsare completamente* le sue origini, trasformandosi da potente veicolo di liberazione nell'amore e nell'uguaglianza davanti a Dio, in strumento di oppressione e sottomissione delle classi subalterne. Le «cause» del socialismo non vengono direttamente ricondotte ad un sistema economico nuovo che rivoluziona i rapporti di produzione tra le classi sociali, quanto piuttosto alla decadenza dell'organizzazione che per millenni ha permesso di soggiogare i diritti dei deboli, degli *ébionim*, predicando la rassegnazione attraverso la compensazione di un paradiso ultraterreno. Il cristianesimo odierno, la religione che Renan ha abbandonato, lungi dall'essere esaltato come «prodotto di una razza occidentale», appare qui un cristianesimo *totalmente snaturato*. La verità della parola del Cristo si esprime nella predicazione dei profeti, e se si guarda al presente, la sua realtà va ricercata senza dubbio nel movimento socialista:

⁶⁷¹ OC, VI, 682.

Israël a le premier donné une forme au cri du peuple, à la plainte du pauvre, à la réclamation obstinée de ceux qui ont soif de justice. Israël a tant aimé la justice que, ne trouvant pas le monde juste, il le condamne à finir. Comme l'anarchiste de nos jours, à ceux qui lui disent: «Le monde, tel qu'il est fait, a des injustices nécessaires», il répond: «Eh, bien, il est mal fait; il faut le briser.» Israël comble ainsi une lacune de la civilisation grecque, où l'esclave est si déplorablement abandonné de Dieu⁶⁷².

Davanti all'inarrestabile declino della religione, frutto dell'opera di secolarizzazione che la scienza aveva impresso alla società nell'ultimo secolo, il movimento socialista eredita così tutte le istanze di liberazione e di giustizia messianica che l'istituzione religiosa non è più in grado di soddisfare, promuovendo il primato di una nuova spiritualità contro lo sfruttamento ingiusto degli uomini e il godimento materiale delle ricchezze. Il parallelo diventa così similitudine e addirittura equivalenza perfetta⁶⁷³. La lettura anacronistica sovrappone i termini e gli aggettivi; la protesta di Israele diventa una protesta *socialista tout-court*:

C'est l'honneur du judéo-christianisme d'avoir donné une voix au pauvre, d'avoir exprimé en termes durs, mais éloquents, la protestation socialiste contre les mauvais riches et les injustices des gens du monde⁶⁷⁴.

Perché questo modello ermeneutico che Renan utilizza per leggere sia il presente che il passato funzioni, è necessaria una notevole forzatura dei limiti della storia e di quelli della società. Questo procedimento è piuttosto evidente nell'insistenza con la quale Renan attribuisce all'idea profana e nazionale di Israele un verdetto di sconfitta.

In seguito all'allargamento della categoria del semitismo, Israele diventa negli ultimi anni il palcoscenico sul quale Renan fa recitare le sue coppie di contrasti filosofici: unità e molteplicità, trascendenza e immanenza, spiritualità e materialismo, scienza e religione, scetticismo e fede, possono essere così rappresentate dietro l'eterno scontro tra il potere politico e quello religioso che attraversa tutta la storia del popolo ebraico. Nel primo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël*, del 1887, ogni futuro sviluppo dialettico della storia del mondo sembra essere contenuto in potenza all'interno di questo contrasto originario:

Israël aspire à deux choses contradictoires; il veut être comme tout le monde et être à part; il prétend mener de front une destinée réelle supportable et un rêve idéal impossible. Le prophétisme et la royauté sont mis, dès l'origine,

⁶⁷² OC, VI, 1517.

⁶⁷³ «Le judaïsme et le christianisme représentent dans l'antiquité ce qu'est le socialisme dans les temps modernes.», *Ibid.*, p. 1517.

⁶⁷⁴ OC, VI, 1511-1512.

en opposition absolue. [...]; voilà la lutte dont le développement remplit toute l'histoire d'Israël et lui donne un si haut cachet d'originalité⁶⁷⁵.

Lo scontro, come verrà sostenuto più volte nel corso dell'opera, darà però una vittoria al partito dei profeti, vittoria che era inscritta nel destino di Israele (secondo una teleologia di fondo ancora influenzata dall'equivalenza semiti = popolo della religione⁶⁷⁶). Dietro alla «missione religiosa» che ereditano tutti i discendenti di Isacco, si cela una serie di prospettive costruite in *trompe-l'œil*, con le quali Renan si incarica di interpretare il suo presente ma anche l'avvenire. Una di queste letture trasversali autorizza una metafora – non espressa ma soltanto suggerita – tra Israele e la Francia, Gerusalemme e Parigi⁶⁷⁷:

Il y a la une leçon que les peuples modernes ne sauraient assez méditer. Les nations qui se livreront aux questions sociales périront; mais si l'avenir appartient à des pareilles questions, il sera beau d'être mort pour la cause destinées à triompher. Tous les gens sensés de Jérusalem, vers l'an 500 avant Jésus-Christ, étaient furieux contre les prophètes, qui rendaient impossibles toute action militaire, toute diplomatie. Quel dommage, cependant, si ces fous sublimes avaient été arrêtés! Jérusalem y eût gagné d'être un peu plus longtemps la capitale d'un insignifiant royaume; elle ne serait pas la capitale religieuse de l'humanité⁶⁷⁸.

L'universalità del principio morale e filosofico è la migliore garanzia della sua superiorità nei confronti del ristretto principio nazionale. La lettura in prospettiva anacronistica di questo passaggio è confermata per contrasto da un altro brano del primo volume, nel quale viene descritto il processo di decadenza dall'originario principio *élohista* al più ristretto culto enoteista di Iahvé. Il passaggio dall'universalismo al nazionalismo impone a Renan un paragone quasi obbligato con la Germania:

L'Allemagne, par la haute philosophie sortie de ses entrailles, par la voix de ses hommes de génie, avait proclamé mieux qu'aucune autre race le caractère absolu, impersonnel, suprême, de la Divinité. Or, quand elle est devenue une nation, elle a été amenée, selon la voie de toute chair, à

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 269-270.

⁶⁷⁶ Da questo punto di vista, la struttura fortemente deterministica sulla quale Renan costruisce la filosofia della storia non viene per niente indebolita, anche se cambia il contenuto, ovverosia l'idea di una predisposizione ad una religione morale e ad un messianismo sociale: «Comme toutes les idées fondamentales d'un peuple, elle étaient nées avec le peuple même.», *OC*, VI, 627.

⁶⁷⁷ «Son Israël se fait alors allégorie de la France: comme Jérusalem est mère de l'idée religieuse, la France de 1870 est mère de l'idée sociale. Sa mission idéale la condamnera-t-elle dans ses intérêts les plus directs? L'historien veut se persuader que, face aux nations qui, comme l'Allemagne victorieuse, ne sont que nations, la France, comme Israël biblique, transformera ses échecs en victoires d'un autre ordre, en maîtrise idéale sur l'avenir.», L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 20.

⁶⁷⁸ *Histoire du peuple d'Israël*, Préface del terzo volume (1890), *OC*, VI, p. 656.

particulariser Dieu. L'empereur Guillaume I^{er}, à diverses reprises, a parlé de *Unser Gott* et de sa confiance en ce dieu des Allemands. C'est que nation et philosophie ont peu de chose à faire ensemble. L'esprit national, entre autre petites, a la prétention d'avoir un dieu qui lui appartienne. *Iahveh élohénou*, «Iahvé notre dieu», dit l'Israélite. *Unser Gott*, dit l'Allemand. Une nation est toujours égoïste⁶⁷⁹.

Riallacciandosi idealmente ai temi di *Qu'est-ce qu'une nation?*, Renan iscrive il presente e l'avvenire della Francia, con il suo ruolo sociale di portavoce dei diritti dell'uomo e la sua missione civilizzatrice universale, nel mito messianico dei profeti di Israele.

La versione politica della coppia ariani/semiti, aspetto dominante tutta l'*Histoire du peuple d'Israël*, viene presentata chiaramente nel terzo volume, dove l'opposizione fondamentale nella storia del mondo vede il principio greco, fondamento del liberalismo e dell'individualismo, contro il principio ebraico, fonte del socialismo e di un'idea più ristretta di giustizia:

Le mouvement du monde est la résultante du parallélogramme de deux forces, le libéralisme, d'une part, le socialisme, de l'autre – le libéralisme d'origine grecque, le socialisme d'origine hébraïque – le libéralisme poussant au plus grand développement humain, le socialisme tenant compte, avant tout, de la justice entendue d'une façon stricte et du bonheur du grand nombre, souvent sacrifié dans les réalité aux besoins de la civilisation et de l'État⁶⁸⁰.

Anche in queste opposizioni emerge un punto di vista ideologico, che, procedendo per drastiche semplificazioni, appiattisce le differenze all'interno dei due «poli di civiltà» con l'obiettivo di mettere in risalto l'idea di un'opposizione feconda. La Grecia è considerata la patria del liberalismo ma non ha niente a che vedere con la democrazia; il principio monarchico dei Re di Israele (che pure hanno regnato per secoli) non è la «vera espressione» del popolo ebraico e dunque è destinato al fallimento. A queste incongruenze si aggiunge l'interpretazione di due fenomeni politici tipicamente moderni (liberalismo e socialismo) come tendenze millenarie che agivano già ai tempi di Omero e di Mosè. Lo scontro tra liberalismo e socialismo non è soltanto lo scontro attuale, contemporaneo, che Renan stesso ha vissuto nei giorni delle barricate per le strade di Parigi, nel 1848, ma assume allora la statura di uno scontro universale e fondativo della storia dell'umanità. Intesa in questo senso generale, la tesi del «parallelogramma di forze» è in grado di soddisfare ancora una volta il pensiero per coppie antagoniste del discorso renaniano, e rappresenta l'ennesimo tentativo di conciliare le tendenze opposte della sua filosofia.

⁶⁷⁹ OC, VI, p. 190-191.

⁶⁸⁰ OC, VI, p. 649.

Grecia e Israele si affrontano, ma Renan non prende posizione sul futuro di questo scontro. Ricordando il frammento in cui giudicava impossibile una «politica trascendente»⁶⁸¹, Renan resta fedele alla sospensione di qualunque giudizio che implica una domanda metafisica, rimettendo la soluzione di questo dilemma alla bontà del *nisus* e alla sua infinità spazio-temporale:

Pour oser dire laquelle a raison de ces deux direction opposées, il faudrait savoir quel est le but de l'humanité. Est-ce le bien-être des individus qui la composent? Est-ce l'obtention de certains buts abstraits, objectifs, comme l'on dit, exigeant des hécatombes d'individus sacrifiés? Chacun répond selon son tempérament moral et cela suffit. L'univers, qui ne nous dit jamais son dernier mot, atteint son but par la variété infinie des germes. Ce que veut Iahvé arrive toujours⁶⁸².

Tra il benessere degli individui (che ha qui connotazione negativa) e l'ottenimento di un fine astratto per mezzo dell'ecatombe d'individui sacrificati (che richiama i temi dei *Dialoghi filosofici*) l'opposizione non può essere più stridente, ma l'esasperazione dei toni è voluta: di fronte al fallimento successivo di qualsiasi tentativo di sintesi, Renan pone sullo sfondo, molto in lontananza, l'infinito dove i contrasti si appianeranno, mantenendo aperta la contraddizione e lasciando ad ognuno la scelta.

Nelle ultime pagine dell'*Histoire du peuple d'Israël*, la lotta tra Grecia e Israele abbandona per un attimo il campo politico per riacquistare le antiche sembianze dell'opposizione scienza/religione. Da questo punto di vista, anche se le due opzioni politiche si affrontano oggi senza che si possa dire chi vincerà, il portato della scienza sarà sempre superiore a quello della religione. Ebraismo e cristianesimo, considerati come espressione della religiosità, non saranno eterni e saranno destinati probabilmente a sparire, sotto l'influsso della scienza, frutto originale della Grecia:

Le judaïsme et le christianisme disparaîtront. L'œuvre juive aura sa fin; l'œuvre grecque, c'est-à-dire la science, la civilisation rationnelle, expérimentale, sans charlatanisme, sans révélation, fondée sur la raison et la liberté, au contraire, se continuera sans fin, et, si ce globe vient à manquer à ses devoirs, il s'en trouvera d'autres pour pousser à outrance le programme de toute vie: lumière, raison, vérité⁶⁸³.

Le due coppie si ridispongono di nuovo sulla classica linea che oppone da una parte Grecia/scienza/ragione/verità e dall'altra Israele/religione/ superstizione/chimere. Il

⁶⁸¹ Cfr. Parte Prima, § 5.2.

⁶⁸² OC, VI, p. 649. Brunetière criticherà fortemente l'oscurità e l'equivocità di questo passaggio (Cfr. *Pages sur Ernest Renan*, p. 109-110).

⁶⁸³ OC, VI, 1517.

programma universale del progresso viene riaffermato nella sua eternità, pronto a perpetuarsi anche al di là dell'esistenza materiale della Terra. Questo ritorno dell'opposizione Grecia/Israele nell'alveo dell'antica opposizione scienza/religione sembra però contraddire tutto quanto l'impianto ideologico dell'*Histoire du peuple d'Israël*. Subito dopo questa affermazione, Renan rovescia infatti ancora una volta i termini del discorso e sostiene che «La trace d'Israël, cependant, sera éternelle». Sparite le forme religiose, Israele rimarrà eterno nello spirito, nell'idea che ha tramandato al mondo. Più che un'oscillazione inspiegabile, il contrasto tra scienza e religione riportato all'interno dell'antagonismo ariani/semiiti appare come una petizione di principio, una reliquia di un pensiero che non può fare a meno di esprimersi all'interno delle categorie del filologo semita⁶⁸⁴. La conclusione del libro chiarisce meglio la posizione di Renan:

Israël ne sera vaincu que si la force militaire s'empare encore une fois du monde, y fonde de nouveau le servage, le travail forcé, la féodalité. Cela n'est guère probable. Après des siècles de luttes entretenues par les rivalités nationales, l'humanité s'organisera pacifiquement; la somme de mal sera fort diminuée; sauf de très rares exceptions, tout être sera content d'exister. Avec d'inévitables réserves, le programme juif sera accompli: sans ciel compensateur, la justice existera réellement sur la terre⁶⁸⁵.

Israele rappresenta una forza di progresso sociale che ha ben poco a che vedere con la religione e le chimere. La superstizione entra nella religione cristiana attraverso il dogma greco e ariano dell'immortalità dell'anima, del «cielo compensatore», dogma che ha tenuto l'umanità in schiavitù per secoli interi. La lotta tra scienza e religione, il movimento che porta il progresso dei lumi a sconfiggere le superstizioni spiritualistiche si gioca allora tutto all'interno del campo ariano, o meglio, fuori dalla coppia ariani/semiiti.

Renan non esplicherà mai queste posizioni e anzi, riaffermerà più volte l'origine greca della scienza, della filosofia e della libertà. Queste affermazioni, tuttavia, avranno sempre il carattere di enunciazioni assiomatiche. Nella drammatizzazione concepita da Renan, l'opposizione tra Grecia e Israele non è quasi mai sviluppata sul piano strettamente scientifico, religioso o filosofico ma su quello di principi e progetti sociali alternativi, di due differenti visioni dell'umanità. La supremazia scientifica e filosofica della Grecia è posta come un dogma, un'ideale, che non ha nessun valore sul piano politico: su quel piano, lo

⁶⁸⁴ Laudyce Rézat mette l'accento sulla funzione quasi teatrale della contraddizione Grecia/Israele: «Renan départage les rôles, au sens quasi théâtral, entre Israël et la Grèce: à l'un le sens du religieux, à l'autre la curiosité philosophique et scientifique; à l'un la conception individuelle du juste et du droit, à l'autre le sens d'un idéal «objectif» qui se soumet l'individu au nom d'une liberté plus haute (d'un côté le socialisme, de l'autre le libéralisme); d'un côté la religion révélation, de l'autre la religion sentie comme force civilisatrice.», L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 4. Più avanti (§ 10.3.) verrà tentata un'analisi di questo contrasto tra critica testuale e persistenza dell'ideologia nel discorso di Renan.

⁶⁸⁵ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 1518.

scontro è tra liberalismo e socialismo. Che l'*Histoire du peuple d'Israël* sia costruita totalmente su queste premesse, si intuisce fin dalla prefazione del primo libro (1889), in cui la trasposizione del piano religioso su quello politico-sociale era già pienamente delineata:

Le christianisme, en un mot, devient dans l'histoire un élément aussi capital que le rationalisme libéral des Grecs, quoique à certains égards moins assuré de l'éternité. La tendance qui porte le XIX^e siècle à tout laïciser, à rendre civiles une foule de choses, d'ecclésiastiques qu'elles étaient, est une réaction contre le christianisme; mais, en supposant même que ce mouvement aille jusqu'au bout, le christianisme laissera une trace ineffaçable. Le libéralisme ne sera plus seul à gouverner le monde. L'Angleterre et l'Amérique garderont longtemps des restes d'influence biblique, et, chez nous, les socialistes élèves sans le savoir des prophètes, forceront toujours la politique rationnelle à compter avec eux⁶⁸⁶.

La «trace ineffaçable» del cristianesimo, di cui si prevede la possibile sparizione, è posta già all'inizio dell'opera e il giudizio finale mette bene in chiaro il campo nel quale si giocherà la partita: il socialismo è una forza con cui bisogna fare i conti.

Una traccia importante di questa «riduzione» dell'ideale greco a principio politico, che svuota i contenuti classici dell'opposizione tra ariani e semiti, si trova già nella *Pregliera sull'Acropoli*. In questo monologo poetico, Renan sembra isolare il fenomeno greco da qualsiasi determinazione razziale, linguistica o etnica. L'ideale di «barbarie» che egli riprende nei primi versi ricalca esattamente quello greco: «Le monde entier alors me parut barbare»⁶⁸⁷. Né il mondo semita né quello ariano, né l'Oriente né l'Occidente, superano il confronto con la perfezione spirituale dell'ideale greco⁶⁸⁸. La civiltà greca, interpretata all'interno di un passato mitologico e fuori dal tempo, diventa così un oggetto incomparabile, l'incarnazione di un ideale posto al di là e al di fuori della coppia provvidenziale ariani/semiti, ma anche al di fuori dalla storia:

Le monde est plus grand que tu ne crois. Si tu avais vu les neiges du pôle et les mystères du ciel austral, ton front, ô déesse toujours calme, ne serait pas si serein; ta tête, plus large, embrasserait divers genres de beauté. Tu es vraie, pure, parfaite; ton marbre n'a point de tache; mais le temple d'Hagia-Sophia, qui est à Byzance, produit aussi un effet divin avec ses briques et

⁶⁸⁶ OC, VI, 12-13.

⁶⁸⁷ *Prière sur l'Acropole*, in *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 754.

⁶⁸⁸ «L'Orient me choqua par sa pompe, son ostentation, ses impostures. Les Romains ne furent que de grossiers soldats; la majesté du plus beau Romain, d'un Auguste, d'un Trajan, ne me sembla que pose auprès de l'aisance, de la noblesse simple de ces citoyens fiers et tranquilles. Celtes, Germains, Slaves m'apparurent comme des espèces de Scythes consciencieux, mais péniblement civilisés. Je trouvai notre moyen âge sans élégance ni tournure, entaché de fierté déplacée et de pédantisme. Charlemagne m'apparut comme un gros palefrenier allemand; nos chevaliers me semblèrent de lourdauds, dont Thémistocle et Alcibiade eussent souri.», *Ibid.*, p. 753-754.

son plâtras. Il est l'image de la voûte du ciel. Il croulera; mais, si ta cella devait être assez large pour contenir une foule, elle croulerait aussi.⁶⁸⁹»

Interpretato alla luce di queste pagine, il contrasto tra Grecia e Israele dell'ultima pagina dell'*Histoire du peuple d'Israël*, è una chiara metafora dello scontro tra l'individualismo aristocratico e l'affacciarsi prepotente delle masse nella società moderna. L'ideale di perfezione divina, l'equilibrio classico che ha fondato la scienza e la libertà degli individui, strettamente connaturato al mondo chiuso della *polis*, ai giorni nostri non è più sufficiente. L'universo moderno si apre sull'infinito e la serenità olimpica non può nulla davanti all'invasione dei barbari. La folla di mostri che sfila sotto gli occhi sempre più increduli di Sant'Antonio, nelle *Tentazioni* di Flaubert, raffigura la complessità e la pluralità del mondo moderno, con le sue deformità e le sue mostruose differenze, e non è un caso che Renan amò tanto quest'opera, nella quale vi scorgeva, non del tutto a torto, un'influenza delle sue idee⁶⁹⁰.

L'ideale greco dominava, in fondo, il piccolo universo di cartapesta schernito nell'*Esame di coscienza filosofico*, quel mondo che un Dio dalla lunga barba bianca reggeva tra le pieghe della sua tunica. Il tempio di Atena non è abbastanza grande per contenere le masse, la sua religione non potrà mai essere una religione universale: solo Israele può tentare di risolvere la questione sociale che l'epoca contemporanea pone così urgentemente⁶⁹¹.

Lungi dall'aderire al movimento socialista⁶⁹², Renan assiste da spettatore distaccato alle battaglie che si svolgono nel mondo contemporaneo. Questa posizione non gli impedisce tuttavia di riconoscere che le questioni sociali incombono prepotentemente nel presente

⁶⁸⁹ OC, II, 759.

⁶⁹⁰ «Nos idées revenant à nous, parées de votre riche fantaisie, nous font un véritable effet d'enchantement.», *Lettre à Gustave Flaubert, 8 septembre 1874* (la lettera fu pubblicata da Renan nelle *Feuilles détachées*, OC, X, 1138).

⁶⁹¹ L'emergere delle masse sulla scena del mondo viene raffigurata in un brevissimo dramma che Renan scriverà nel 1886, dove viene rappresentato un dialogo tra l'Eterno e l'Angelo Gabriele il quale, in un passaggio afferma: «L'œuvre de Votre Sainteté ne devrait être que raison; elle est quelquefois un carnaval. Le nombre de ceux qui entrent dans la quadrille centrale de l'humanité devient trop considérable. Bientôt les Hottentots et les Papous en feront partie. Le monde est trop grand; il est surtout trop subtil, trop malveillant.», *Le jour de l'an 1886*, OC, III, 702. Le masse sono qui rappresentate dalle razze inferiori e il tono è piuttosto sprezzante, ma già in questo passo Renan comincia a prendere in considerazione un dato di fatto inevitabile, che non può essere ignorato.

⁶⁹² Nell'*Avenir de la Science* veniva già riconosciuto al socialismo il merito di aver posto in luce i problemi sociali del mondo contemporaneo, anche se la soluzione di questi problemi veniva rimandata nel tempo, ed affidata al provvidenziale sviluppo della scienza e del progresso (OC, III, 1023). Nei *Cahiers de Jeunesse*, Renan illustrava la sua simpatia per il socialismo ed abbozzava un primo parallelo con le sette cristiane: «Le socialisme m'apparaît comme pouvant être fécond, et devenir une des formes du genre humain. Il est vrai que je trouve ses adeptes faibles, superficiels, grossiers; mais on en disait autant des disciples de Jésus. Il faut bien se figurer qu'à l'apparition d'une doctrine vraie, il y a toujours une classe, et c'est la plus nombreuse, qui s'est fermée par son tour d'esprit naturel et acquis à l'entrée à son point de vue. Le sort est jetée entre les deux. Qui peut assurer de n'être pas de ce nombre? Il ne faut donc jamais affirmer trop rondement, car, qui t'assure de n'être pas du nombre de ceux pour qui existe l'obstacle invincible?», OC, IX, 436.

dell'umanità e che avranno un ruolo fondamentale nel futuro. Attraverso la «finzione narrativa» di Israele, Renan posa uno sguardo sulla politica e sulla società contemporanea esprimendo un giudizio piuttosto netto a favore di una necessaria giustizia su questa terra. Nell'ostentazione di un ottimismo in cui si riflette la *tikva* ebraica, la speranza che prima o poi il mondo raggiungerà pacificamente uno stadio dove il male sarà drasticamente diminuito, Renan raggiunge così il finale messianico dell'*Esame di coscienza filosofico*, il quale richiamava a sua volta il «veggente di Patmos»: *Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*⁶⁹³.

⁶⁹³ OC, II, 1181.

10. *Gli arabi e l'Islam: un caso di «sémitisme élargi»?*

Nata da una riflessione in ambito linguistico, la categoria del «semitismo» racchiude al suo interno le due grandi «famiglie» dell'arabo e dell'ebraico, con le relative «estrinsecazioni» religiose dell'islamismo e del giudaismo. Renan non ha però studiato le due branche con la stessa profondità, ma si è specializzato nella filologia biblica e nello studio della storia e dei documenti ebraici. Il livello superficiale di conoscenza della lingua araba e della storia religiosa dell'islamismo (riconosciuto dallo stesso Renan, quando ammette di essere sempre rimasto un «médiocre arabisant»⁶⁹⁴) sarà una delle cause della disparità di trattamento che il linguista ed il filosofo riserverà alle due metà della famiglia semitica.

10.1. Un ineluttabile scontro di civiltà

Considerato dal punto di vista linguistico, l'arabo condivide con il resto delle lingue semite la valutazione di inferiorità che viene poi estesa allo «spirito della razza». Così, quando Renan assegna alla «razza araba» un carattere di fissità, in apparenza non fa che applicare la sua «teoria generale» delle lingue semitiche ad una delle due famiglie. «La race arabe – secondo Renan – ne tarde jamais à rencontrer sa limite; sa mesure comblée, elle ne sait plus que déchoir; l'infini lui semble refusé»⁶⁹⁵. Nonostante il giudizio ricada nella generale valutazione negativa del «semitismo», le critiche di Renan nei confronti degli arabi avranno tuttavia caratteristiche proprie e radici lontane, e tenderanno ad accentuarsi nel corso del tempo.

Da alcune annotazioni alla sua copia del *Cosmos* di A. Von Humboldt⁶⁹⁶, tracciate molto probabilmente in vista della recensione pubblicata nel 1848 sulla *Liberté de penser*, emergono, a questo riguardo, degli elementi interessanti. Appena venticinquenne, pur mostrando deferenza per il grande scienziato, Renan è pronto, nella solitudine della sua lettura personale, alla rettificazione, alla precisazione puntuale, al rimando colto e quasi pedante, all'autocitazione. Così, ad esempio, davanti all'idea che i popoli selvaggi interpretino con una combinazione di terrore e mistero le forze della natura come un'essenza invisibile e spirituale, Renan commenta: «C'est mon idée du panthéisme inné.»⁶⁹⁷. «N'oubliez pas les mythes physiques et météorologiques, la descente de Ganga, les mythes des aires de vent.», precisa

⁶⁹⁴ *Souvenirs*, OC, II, 864.

⁶⁹⁵ *L'Espagne musulmane. Le Cid* (1853), OC, II, 524.

⁶⁹⁶ ALEXANDRE DE HUMBOLDT, *Cosmos. Essai d'une description physique du monde. Première Partie*. Paris, Gide et C^{ie}, 1847 [Z RENAN 4280-1] e *Tome deuxième*. Paris, Gide et C^{ie}, 1848 [Z RENAN 4280-2].

⁶⁹⁷ A. DE HUMBOLDT, *Cosmos. Première Partie*, cit., p. 16.

più avanti Renan, quando l'autore cita il viaggio di Rama⁶⁹⁸. Infine, alla critica che fa Humboldt dell'idea di natura presso i greci, derivata più da contemplazioni interiori che dall'osservazione della natura stessa, Renan obietta: «C'était plutôt une observation superficielle et trop prompte à induire. Voyez ce que j'ai écrit sur la physique ionienne, etc.»⁶⁹⁹

Del lungo elogio che Humboldt fa alla cultura araba, interpretata come «élément étranger heureusement mêlé à la civilisation européenne»⁷⁰⁰, Renan lascia scorrere tutti i giudizi positivi, sottolineando a lato l'unico passaggio nel quale il filosofo tedesco sembra limitare l'influenza della civilizzazione araba rispetto a quella greca:

il semble que jamais ils [les Arabes] n'eussent pu donner naissance à ces œuvres littéraires et artistiques d'une poésie si haute et d'un art si consommé que se glorifie d'avoir produites, dans son épanouissement, notre civilisation européenne, fière à bon droit de l'harmonie qu'elle a su établir entre tant d'éléments divers⁷⁰¹.

Renan risponde così al richiamo della «civiltà europea» identificandosi con essa. Humboldt osservava in seguito che gli Arabi avevano assorbito i risultati scientifici dell'erudizione ellenistica, ma erano rimasti sostanzialmente estranei allo spirito e alla lingua greca, e il giovane filologo approva queste affermazioni con l'annotazione seguente: «C'est le résumé de mes travaux sur ce point»⁷⁰². Renan partirà da lì a poco in Italia, per ricercare i manoscritti per la sua tesi su Averroè, la quale riprenderà nel 1852, estremizzandola e generalizzandola, l'osservazione di Humboldt:

Les Arabes ne firent qu'adopter l'ensemble de l'encyclopédie grecque telle que le monde entier l'avait acceptée vers le VII^e et le VIII^e siècle⁷⁰³.

Mentre lo scienziato tedesco giudicava fondamentale l'apporto dato dagli arabi alla civiltà occidentale, Renan rimarrà sempre convinto che il loro contributo sia stato marginale. Per

⁶⁹⁸ A. DE HUMBOLDT, *Cosmos. Tome deuxième*, cit., p. 43.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 245. Gli Arabi, secondo Humboldt, devono essere considerati «les véritables fondateurs des sciences physiques, en prenant cette dénomination dans le sens auquel nous sommes habitués aujourd'hui.» (*Ibid.*, p. 258). Dalla medicina all'astronomia, dalla chimica alla matematica, dalla geografia alla fisica, le scienze odierne sono totalmente debtrici della cultura araba (*ibid.*, 246-272).

⁷⁰¹ A. DE HUMBOLDT, *Cosmos. Tome deuxième*, cit., p. 278.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *Averroès et l'Averroïsme, avertissement à la deuxième édition* (1861), OC, III, 12. In questa avvertenza Renan accetterà alcune critiche che gli erano state mosse dopo il 1852, dicendosi pronto «a fare qualche concessione» e riconoscendo di aver sottostimato l'originalità della filosofia araba nell'XI e XII secolo. Il giudizio di fondo però non cambierà di molto, e questa originalità viene considerata in ogni caso un'eccezione presto soffocata dalla teologia e dal dogmatismo dell'islamismo (*ibid.*, 13).

Renan, gli arabi si erano limitati a tradurre una scienza che, per non contraddire il postulato linguistico-razziale, non poteva in alcun modo cadere all'interno della categoria del «semitismo».

Considerata dal punto di vista religioso, la sottocategoria del «semitismo arabo» è rappresentata principalmente dall'islamismo. Nata dallo stesso ceppo semitico, la religione di Maometto non ha però giocato alcun ruolo nel passaggio delle «razze occidentali» al monoteismo semita. Storicamente ininfluyente per il progresso della scienza, l'Islam assume, nella contemporaneità di Renan, il volto teocratico dell'Impero Ottomano, realtà politica sempre presente – seppur spesso sottintesa – nel suo discorso. La categoria del «semitismo arabo» non è dunque solo una figura teorica riferita a pure astrazioni filologiche, ma è una realtà tangibile che si contrappone alla civiltà occidentale e all'Europa, e come tale è totalmente diverso (e più insidioso) del «semitismo ebraico», che veniva confinato da Renan nella polvere millenaria dei libri dell'Antico Testamento. Quando Renan sostiene che «le désert est, à vrai dire, la patrie de l'Arabe»⁷⁰⁴, questo è un deserto reale e presente, a differenza di quello attraversato da Mosè e di quello dove Gesù per quaranta giorni e quaranta notti subì le tentazioni del diavolo. Mentre all'ebraismo Renan riconosce il merito di aver tramandato la Bibbia e il dogma fondamentale del monoteismo, l'islamismo, checché ne dica Humboldt, non ha avuto nessun merito nella storia della civilizzazione. Anzi:

L'islamisme [...] a été en somme plus nuisible qu'utile à l'espèce humaine; il a tout étouffé par sa sécheresse et sa désolante simplicité. Le christianisme n'a échappé à ce danger que parce que l'élément sémitique a toujours été en lui combattu et a fini par être à peu près éliminé⁷⁰⁵.

Il cristianesimo si presenta come religione dell'avvenire e del progresso universale appunto perché ha combattuto e sconfitto l'elemento semitico che era in lui⁷⁰⁶. Al contrario, l'islamismo rappresenta quasi una *summa* dello spirito semitico che domina tuttora la vita religiosa e politica dell'Oriente e dell'altra sponda del Mediterraneo.

Nella *Vie de Jésus* – opera in cui il cristianesimo veniva letto come evento in netto contrasto con lo spirito semitico – Renan, mentre descrive il tempio di Gerusalemme, si abbandona ad una digressione in cui fa reagire islam ed ebraismo all'interno della stessa categoria religiosa:

Quand Omar entra dans Jérusalem, l'emplacement du temple était à dessein pollué en haine des juifs. Ce fut l'Islam, c'est-à-dire une sorte de

⁷⁰⁴ *Le désert et le Soudan* (1854), OC, II, 543.

⁷⁰⁵ *L'avenir religieux des sociétés modernes* (1860), OC, I, 240.

⁷⁰⁶ «Le christianisme seul reste donc en possession d'un avenir. Seulement le christianisme est tout un monde», *Ibid.*, 243.

résurrection du judaïsme en ce que le judaïsme avait de plus sémitique, qui lui rendit ses honneurs. Ce lieu a toujours été antichrétien⁷⁰⁷.

L'islam è visto dunque come una resurrezione del giudaismo, anzi, della parte «peggiore» di esso, cioè della parte più «semitica». Gerusalemme e il tempio sono qui un luogo reale, dove cristianesimo e islamismo si contrappongono e lottano metaforicamente per l'eredità ebraica. Lo scontro delle due religioni assume però da subito caratteristiche politiche e temporali, più che spirituali; le spoglie dell'ebraismo che l'islam e il cristianesimo si contendono sono quelle della supremazia temporale. L'epoca delle crociate riassumerà perfettamente i termini di questo conflitto:

Sans doute il y a eu ici, comme dans la campagne de Rome, quelque changement de climat, amené par des causes historiques. C'est l'islamisme, et surtout la réaction musulmane contre les croisades, qui ont desséché, à la façon d'un vent de mort, le canton préféré de Jésus⁷⁰⁸.

Il clima dolce e temperato che ha contribuito alla nascita del nazareno «figlio dell'uomo», il fondatore di una nuova religione, è stato coperto da un manto di aridità e di lutto dal «demone dell'Islam»⁷⁰⁹. Come già molti secoli fa, l'Europa, davanti a questo demone, non può che ingaggiare una battaglia all'ultimo sangue. Nell'epoca delle conquiste coloniali e nell'età dell'imperialismo, Renan si unirà al coro di quanti promuoveranno le «missioni civilizzatrici», le nuove crociate contro l'Islam:

A l'heure qu'il est, la condition essentielle pour que la civilisation européenne se répande, c'est la destruction de la chose sémitique pour excellence, la destruction du pouvoir théocratique de l'islamisme, par conséquent la destruction de l'islamisme. [...] Là est la guerre éternelle, la guerre qui ne cessera que quand le dernier fils d'Ismaël sera mort de misère ou aura été relégué par la terreur au fond du désert. L'Islam est la plus complète négation de l'Europe; l'Islam est le fanatisme [...]; l'Islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie: Dieu est Dieu⁷¹⁰.

Attraverso questa requisitoria, eseguita su un'aria di furore quasi biblico, Renan si fa dunque promotore, dall'alto della sua cattedra del *Collège de France*, di una versione radicale

⁷⁰⁷ OC, IV, 218.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, 175.

⁷⁰⁹ OC, IV, 172.

⁷¹⁰ *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation* (1862), OC, II, 333.

dell'imperialismo e del colonialismo. Ciò che inquieta in questo passaggio non sono tanto i toni violenti (benché costituiscano un vertice quasi mai più raggiunto nel discorso di Renan), quanto l'applicazione «pratica» della categoria del «semitismo», fino ad allora confinata in un ambito teorico.

Il discorso filosofico basato su categorie linguistiche e razziali (la «spaventevole semplicità dello spirito semitico»), giustificando scientificamente la supremazia della civiltà europea, diventa prassi politica e culturale: la superiorità linguistica si trasforma così in supremazia *tout court*. La sotto-categoria del «semitismo arabo» trova il suo fondamento in un discorso di lotta e dominio e si sviluppa attorno ad una dialettica di potere e di «scontro di civiltà» che è resa possibile (e finanche necessaria) precisamente dal carattere «contemporaneo» del concetto: «l'esprit sémitique est surtout représenté de nos jours par l'Islam.»⁷¹¹.

L'obiezione che veniva ancora avanzata da più parti dopo la pubblicazione della seconda edizione dell'*Averroè*, e cioè che la cultura araba è stata in passato all'avanguardia nella scienza e nella filosofia, tanto da aver influenzato positivamente la cultura occidentale, verrà sempre rigettata da Renan. Con il passare del tempo, anzi, la distanza dalle opinioni di Humboldt non farà che aumentare e la sua posizione dogmatica e pregiudiziale arriverà a sminuire fino all'inverosimile il contributo di una cultura secolare:

Cette science et cette philosophie arabes n'étaient qu'une mesquine traduction de la science et de la philosophie grecques⁷¹².

Ma l'asserzione posta in questi termini, pur soddisfacendo alla teoria della «coppia provvidenziale», è francamente insostenibile: in bocca allo studioso di Averroè, che appena l'anno precedente aveva ammesso – seppur forzatamente – che «le développement intellectuel représenté par les savants arabes fut, jusqu'à la fin du XII^e siècle, supérieur à celui du monde chrétien»⁷¹³, una tale affermazione rischia di risultare eccessiva. Renan, arrivando forse ad avvertire l'iperbole, applica allora lo stesso schema ermeneutico con il quale tenterà, nella *Vie de Jésus*, di risolvere l'enigma dei popoli ariani convertiti al monoteismo. Posta come assioma indimostrabile la natura antifilosofica e antiscientifica dello «spirito semitico», la scienza e la cosiddetta «filosofia araba» deve, per forza di cose, essere opera di un'altra razza. Scrive Renan:

⁷¹¹ *De la part des peuples sémitiques...*, OC, II, 323. Per Renan il «vero semita» sarà sempre l'arabo: «c'est vraiment l'Arabie qui doit être prise pour mesure de l'esprit sémitique», *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 153.

⁷¹² *De la part des peuples sémitiques...*, OC, II, 326.

⁷¹³ *Averroès et l'averroïsme*, OC, III, 13.

A y regarder de près, d'ailleurs, cette science arabe n'avait rien d'arabe. Parmi ceux qui la créèrent, il n'y a pas un vrai sémite; c'était des Espagnols, des Persans, écrivant en arabe⁷¹⁴.

La filosofia araba subisce così lo stesso «trattamento desemitizzante» che subirà da lì a poco la figura di Gesù. Averroè e Avicenna erano degli ariani che hanno tradotto – quasi per caso, verrebbe da dire – in una lingua semita, la scienza greca (e dunque ariana). Mentre il cristianesimo è riuscito a vincere la battaglia di civiltà contro lo spirito semitico, la cesura dei filosofi «cosiddetti arabi» non è stata feconda, e il loro pensiero è stato sconfitto dall'oscurantismo dell'Islam.

In questi attacchi veementi contro la teocrazia islamica vi è indubbiamente, come obiettivo polemico secondario, un'accusa a qualsiasi forma di oscurantismo e di dogmatismo (la lezione inaugurale provocherà infatti la reazione dei cattolici *ultra* che otterranno la sospensione del corso e la destituzione di Renan dal *Collège de France*). La differenza tra i due obiettivi ha tuttavia un carattere originario e ineliminabile. Se nell'occidente il pensiero liberale e scientifico è riuscito a sconfiggere il dogmatismo ecclesiastico è perché l'elemento «greco-ariano» ha prevalso su quello «semitico». Incompatibile con il semitismo, la scienza non avrà mai la possibilità di prosperare accanto o successivamente all'islamismo.

Il progresso scientifico e la civilizzazione appare qui come una forza che si sovrappone alle categorizzazioni linguistiche e filosofiche e interviene per «frammentare» la categoria del semitismo. Scrive infatti Renan:

Les jugements sur les races doivent toujours être entendus avec beaucoup de restriction [...] Combien d'Israélites de nos jours, qui descendent en droite ligne des anciens habitants de la Palestine, n'ont rien du caractère sémitique et ne sont plus que des hommes modernes, entraînés et assimilés par cette grande force supérieure aux races et destructrice des originalités locales qu'on appelle la civilisation!⁷¹⁵

In queste affermazioni che risalgono al 1855, si possono già rintracciare i germi della «rielaborazione» che Renan farà della categoria del «semitismo ebraico» negli anni '80. Nel saggio che costruirà un intero sistema sul pregiudizio della coppia asimmetrica ariani/semiti, viene parallelamente manifestata una preoccupazione a non estendere eccessivamente questi

⁷¹⁴ *De la part des peuples sémitiques...*, OC, II, 326. Questa idea era già in Renan ai tempi dell'*Avenir de la Science*: «Les Arabes, à s'en tenir aux mots reçus, ont offert un développement philosophique et scientifique; mais leur science est tout entière empruntée à la Grèce. Il faut d'ailleurs observer que la science gréco-arabe n'a nullement fleuri en Arabie; elle a fleuri dans les pays non sémitiques soumis à l'islamisme et ayant adopté l'arabe comme langue savante, en Perse, dans les provinces de l'Oxus, dans le Maroc, en Espagne. La presque île est toujours restée pure d'hellénisme, et n'a jamais compris que le Coran et les vieille poésies», OC, III, 1141, nota 128 bis.

⁷¹⁵ *Histoire des langues sémitiques*, OC, VIII, 139.

giudizi «filologici», a non applicarli all'interno di un occidente civilizzato e progredito. L'ebreo moderno, illuminato e progressista in virtù del movimento di emancipazione della Rivoluzione Francese, non è che un «uomo moderno», che non ha più nulla del suo antico «carattere semitico»⁷¹⁶.

La forza che agisce distruggendo tutte le «originalità locali», la *civilisation*, non sembra però essere una forza neutra e superiore rispetto alla «coppia provvidenziale», ma appare piuttosto l'emanazione della forza e del genio creatore e conquistatore della «razza filosofica per eccellenza». Ariani e semiti, che in passato rappresentavano la «razza bianca civilizzata», hanno ben presto rotto la tregua. Una lotta per la supremazia tra queste due razze ha portato i primi alla testa dell'umanità e nel futuro tutto il mondo «diventerà Europa». Da quando lo spirito filosofico e scientifico degli Indo-europei ha cominciato a mietere successi dopo successi, niente è più in grado di fermare la marcia del suo progresso. Chi ne è escluso può decidere di sua spontanea volontà di sottomettersi e accettare questo cammino inarrestabile; in caso contrario, l'assimilazione verrà comunque garantita dall'uso della forza.

La posizione di Renan, pur separandosi nettamente dall'antisemitismo a lui contemporaneo, raccomanda un assimilazionismo limitato e poco evidente: per quale motivo, infatti, l'Occidente può comprendere i «semiti israeliti» *ma non* i «semiti arabi»? Perché agli ebrei viene prospettata una completa assimilazione da parte della cultura occidentale, mentre l'unica soluzione all'ostinato semitismo degli arabi è la conquista e la distruzione della loro cultura? Indubbiamente vi è «distruzione» in entrambi i casi, poiché l'ebreo che non ha più nulla del «carattere semitico» ha dovuto abbandonare totalmente la sua cultura. C'è comunque una grande differenza tra la prospettiva di venire assimilati all'interno dell'Occidente e «morire di miseria» o essere «segregati dal terrore ai bordi di un deserto».

Negli anni '80, mentre la categoria del «semitismo ebraico» subirà una metamorfosi nel segno di una desaturazione degli antagonismi pregiudiziali, il discorso di Renan rispetto agli arabi e all'islam continuerà nella via tracciata dalla conferenza del 1862. La categoria del «semitismo arabo» esplicherà perfettamente la teoria esposta nell'*Histoire des langues sémitiques*, andando a posizionarsi lungo un asse geografico Oriente/Occidente che passerà frequentemente il confine tra l'ideale e il reale⁷¹⁷.

⁷¹⁶ Questa tendenza, come si è già visto, si approfondirà nelle conferenze degli anni '80 e nell'*Histoire du peuple d'Israël*, dove la figura dell'«ebreo moderno» giocherà un ruolo fondamentale per la lettura della storia biblica. «Renan [...] parle en fait pour des Juifs culturellement juifs mais entièrement laïcisés, comme ceux qu'il rencontre au Cercle Saint-Simon ou à la Société des études juives. [...] Moins de cent ans après les décrets de 1791 qui ont fait des Juifs de France des citoyens français, l'historien vit dans l'euphorie de cette grande conquête du droit. Il la croit définitive, il la croit aussi indépassable. Les Juifs se confondent ainsi avec la diaspora. Renan n'imagine pour eux aucune autre existence que celle qui leur fut conférée par les décrets révolutionnaires, celle de citoyens par assimilation, ou encore celle de "ferment", de "levain", dans les diverses sociétés libérales.», L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 149.

⁷¹⁷ Nell'*Eau de Jouvence* (1881), uno dei «sogni di progresso» di Prospero contemplava l'annientamento dell'Islam e la distruzione del suo simbolo fondamentale: «Quand j'étais duc de

Il 23 aprile del 1885, Renan proferirà all' *Académie Française* la *Réponse au discours de réception de M. De Lesseps*. Celebrando l'artefice del taglio dell'istmo di Suez, da poco eletto a membro dell' *Académie Française*, Renan coniuga il suo entusiasmo per un'opera scientifica e tecnologica – che esprime ad un alto livello la potenza del progresso – a una serie di considerazioni sul rapporto tra l'Occidente e i «popoli barbari». Dopo aver tessuto le lodi dello spirito d'intraprendenza del nuovo accolto, Renan inizia a parlare del «posto eccezionale dell'Egitto nella storia del mondo». «Chiave» dell'Africa del Nord e dell'Impero dei mari, esso non potrà mai essere una nazione poiché:

Quand on a un rôle touchant aux intérêts généraux de l'humanité, on y est toujours sacrifié. Une terre qui importe à ce point au reste du monde ne saurait s'appartenir à elle-même; elle est neutralisée au profit de l'humanité; le principe national y est tué. [...] L'Égypte sera toujours gouvernée par l'ensemble des nations civilisées. L'exploitation rationnelle et scientifique du monde tournera sans cesse vers cette étrange vallée ses regards curieux, avides ou attentifs⁷¹⁸.

Ecco un caso ove è impossibile applicare la teoria dell'autodeterminazione dei popoli, fermamente sostenuta appena tre anni prima nella conferenza *Qu'est-ce qu'une nation?*⁷¹⁹; il principio nazionale, unico criterio ammesso nei rapporti fra le nazioni civilizzate europee, non viene preso nemmeno in considerazione. Le nazioni non-europee, considerate non in grado a governarsi da sé, cadono allora sotto una concezione differente del diritto, in una logica di protettorato che deve garantire alle nazioni civilizzate il loro sfruttamento razionale e scientifico per il «profitto dell'umanità». Il tentativo di costruire uno status di «eccezionalità culturale» per l'Egitto, che giustifichi così un suo governo occidentale, cela piuttosto maldestramente la reale importanza strategica, politica ed economica che era in gioco⁷²⁰. Più avanti, infatti, Renan stilerà fin nei dettagli un progetto di protettorato, approvando l'opera che la Francia aveva fino ad allora compiuto nei confronti della terra delle piramidi:

Elle [La France] imagine, par une dynastie musulmane en apparence, mais au fond sans fanatisme et prompte à reconnaître la supériorité de l'Occident,

Milan, j'aurais voulu que le monde fût à moi pour l'explorer [...] pour relever les temples écroulés, pour détruire la Mecque, pour résoudre le problème des races inférieures, qui ne peuvent pas être libres et ne doivent pas être esclaves», *OC*, III, 512.

⁷¹⁸ *OC*, I, 804.

⁷¹⁹ «Dans l'ordre d'idées que je vous soumetts, une nation n'a pas plus qu'un roi le droit de dire à une province: "Tu m'appartiens, je te prends". Une province, pour nous, ce sont ses habitants; si quelqu'un en cette affaire a droit d'être consulté, c'est l'habitant. [...] Le vœu des nations est, en définitive, le seul critérium légitime, celui auquel il faut toujours en revenir», *OC*, I, 904-905.

⁷²⁰ «Le progrès de l'humanité est l'affaire de l'Europe Occidentale, idée pour le moins discutabile. [...] Son point de vue conservateur est encore évident dans les recommandations que fait Renan en vue de protéger les intérêts des pays de l'Europe Occidentale à l'avenir», K. GORE, *op. cit.*, p. 215, 216.

de faire régner l'esprit moderne sur cette terre exceptionnelle qui ne saurait, sans un détriment extrême du bien général, appartenir à la barbarie. Par l'Égypte ainsi organisée et encadrée, la civilisation avait la main sur tout le Soudan oriental. Les dangereux cyclones que produira périodiquement l'Afrique centrale, depuis qu'on a eu l'imprudence de la laisser musulmane, étaient réprimés⁷²¹.

Lo strumento di un “governo fantoccio” musulmano moderato, pronto a riconoscere la superiorità dell'Occidente, è la chiave per una penetrazione coloniale della Francia in Egitto, giustificata attraverso i grandi concetti della civilizzazione e dell'avanzamento dello spirito moderno. Le lotte di chi non accetta la superiorità dell'Occidente sono viste come «tempeste pericolose» da reprimere. L'organizzazione e l'inquadramento dell'Egitto in un sistema di dominio razionale e occidentale è il fine ultimo del progresso, che sta in un'opposizione assolutamente irriducibile con il concetto di “barbarie”. Nei passi che seguono, Renan svilupperà questo concetto di «barbarie». Esso comprende tutto ciò che non è Europa, civilizzazione europea, cultura europea, Occidente, Scienza, Ragione. Tutto ciò che non è «Europa», ma soprattutto l'Oriente – vera ossessione di Renan –, possiede le connotazioni negative dell'irrazionale, del fanatismo, dell'antitesi all'arte, alla scienza, al progresso. Il barbaro è «l'altro» per eccellenza, colui che non ha il privilegio di parlare la lingua degli *Aryas*⁷²², ma si esprime attraverso le lingue «morte e inorganiche» dei semiti; colui che, sepolto da un abisso secolare di barbarie, è rimasto nell'eterna condizione dei bambini⁷²³.

La Francia ha fatto degli errori in Egitto, permettendo la penetrazione dell'islamismo nel Sudan e compromettendo in questo modo l'opera di civilizzazione e di progresso portata avanti nella regione del Nilo. In queste considerazioni, l'idea dell'Egitto come «zona franca»

⁷²¹ OC, I, 805. Due anni prima del discorso su De Lesseps e l'impresa del canale di Suez, Renan dava in una lettera parere favorevole ai progetti di Maspero per la creazione di una Scuola Orientale al Cairo, sul modello di quelle di Atene e Roma (l'attuale IFAO, *Institut français d'archéologie orientale*). In questa lettera, espressione di un puro orientalismo, l'Egitto è già considerato come qualcosa che appartiene in qualche modo alla cultura Occidentale, e l'Oriente tutto acquista il suo senso in quanto oggetto di studio dei *savants* dell'Occidente. Bruno Etienne, che ha pubblicato la lettera alla fine di un suo intervento ad un colloquio organizzato per il centenario della morte di Renan, commenta così le posizioni renaniane: «Nous sommes à la fois en plein positivisme et en pleine idéologie inégalitaire assumée avec une parfaite conscience. Renan est sur ce plan à la fois très caractéristique de son temps, ce qui est surprenant pour un homme de sa culture, et très réactionnaire, ce qui l'est moins. Maspero demandait à Renan de l'aider à occuper le terrain. Celui-ci va plus loin: possédons le terrain, possédons l'objet: l'Autre n'existe pas. L'Éducation est absente de l'Orient musulman et l'Islam n'est qu'un avatar étranger d'un Israël redevenu incompréhensible qui s'est séparé de la civilisation par sa tautologie éternelle («Dieu est Dieu») qui vaut enfermement», B. ÉTIENNE, *Renan et l'Islam*, in *Mémorial Ernest Renan*, cit., p. 428. La lettera, del 6 dicembre 1881, è pubblicata alle pagine 431-433. Per una panoramica delle rappresentazioni orientaliste dell'Egitto in Francia, da Napoleone e Volney fino a de Lesseps, si veda il capitolo «*Projects*» in E. W. SAID, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p. 73-92.

⁷²² «Prospero t'apprit la langue des Aryas: avec cette langue divine, la quantité de raison qui en est inséparable entra en toi.», *Caliban, Drames Philosophiques*, OC, III, 382.

⁷²³ *Réponse au discours de M. De Lesseps*, OC, I, 806-807.

di interesse superiore a tutta l'umanità, introdotta all'inizio del discorso, lascia lentamente il campo a un'idea di dominio giustificata essenzialmente da una considerazione di inferiorità razziale dei barbari. Queste razze inferiori, l'Occidente le ha colpevolmente lasciate nelle mani dell'islamismo:

Il fallait surtout surveiller la mosquée El-Azhar, centre d'où la propagande musulmane s'étendait sur toute l'Afrique. Isolées et livrées au fétichisme, les races soudaniennes sont peu de chose; mais, converties à l'islam, elles deviennent des foyers de fanatisme intense. Faute de prévoyance on a laissé se former à l'ouest du Nil une Arabie bien plus dangereuse que l'Arabie véritable⁷²⁴.

Le razze inferiori devono restare tali. Per la civiltà occidentale è addirittura preferibile che rimangano isolate e ancorate alle loro antiche «credenze feticiste», piuttosto che essere convertite alla religione islamica⁷²⁵. La filosofia della storia di Renan, costruita sulle differenze gerarchiche prodotte da una natura inevitabilmente ineguale, si irrigidisce a misura che il discorso si allontana dall'Europa civilizzata. Nell'Oriente si riflette l'alterità della ragione occidentale, attraverso un gioco di specchi che rimanda tutto ciò che è l'opposto della *Razionalità*, della *Scienza*, del *Progresso*⁷²⁶. La teoria dell'organismo, in cui tutto è necessario, anche l'essere più basso, si accompagna così ad una sorta di paternalismo di stampo cristiano:

Vous évitez, dans votre appréciation des hommes, les étroits jugements des idéologues à outrance, qui croient que toutes les races se valent, et des

⁷²⁴ OC, I, 805.

⁷²⁵ In passato, quando ancora professava un ottimismo progressista riguardo all'ampliamento delle conoscenze, Renan aveva riconosciuto all'Islam una positiva funzione civilizzatrice nei confronti dell'Africa: «L'islamisme est encore conquérant de ce côté, et, bien que des causes physiques condamnent à jamais l'Afrique à n'occuper qu'un rang secondaire dans l'histoire des civilisations, on devra savoir gré à l'islamisme et aux Arabes d'avoir élevé les races noires du Soudan, autant peut-être qu'il était possible, au dessus de leur incurable matérialité.», *Le Désert et le Soudan* (1854), OC, II, 548-549. L'esclusione dell'intera Africa dal movimento della storia si trova già in Hegel: «Da tutti questi varî tratti risulta che ciò che caratterizza l'indole del negro è la sfrenatezza. Questa loro condizione non è suscettibile di alcuno sviluppo o educazione: come li vediamo oggi, così essi sono stati sempre. [...] Perciò noi lasciamo qui l'Africa, per non più menzionarla in seguito. Essa infatti non è un continente storico, non ha alcun movimento e sviluppo da mostrare: se qualcosa in esso, nella sua parte settentrionale, è propriamente accaduto, esso appartiene al mondo asiatico ed europeo», (*Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 262). Dell'Africa settentrionale, Hegel sostiene vivamente l'annessione al Vecchio Continente: «Rivolta, come l'Asia anteriore, verso l'Europa, questa parte dell'Africa potrebbe e dovrebbe essere aggregata all'Europa, secondo quanto del resto hanno testé tentato di fare, con successo, i Francesi.», cit. p. 238.

⁷²⁶ «In that realm, which was discursively constructed and called the Orient, certain kinds of assertions could be made, all of them possessing the same powerful generality and cultural validity. For all of Renan's effort was to deny Oriental culture the right to be generated, except artificially in the philological laboratory.», E. W. SAID, *op. cit.*, p. 148.

théoriciens cruels, qui ne voient pas la nécessité des humbles dans la création. Ces gens du lac de Menzaleh, qui ont construit les berges de votre canal[...] auront leur place dans le royaume de Dieu. Inférieures, oui certes, elles le sont, ces pauvres familles humaines si cruellement trahies par le sort; mais elles ne sont pas pour cela exclues de l'œuvre commune⁷²⁷.

Riprendendo i temi della *Réforme* e dei *Dialogues*, le razze inferiori non sono escluse dall'umanità, ma vengono inquadrare in una gerarchia fissa e indiscutibile da un punto di vista teoretico (la democrazia rappresenta sempre per Renan *l'errore teologico per eccellenza*). Nel 1871 egli divideva l'umanità nella razza bianca conquistatrice degli Europei, in quella dei neri, lavoratori della terra, e in quella dei cinesi, fini e laboriosi artigiani.

In questa umanità divisa e gerarchizzata, «Que chacun fasse ce pour quoi il est fait, et tout ira bien»⁷²⁸. Quattordici anni più tardi, il Renan ormai *rallié* alla Terza Repubblica, membro dell'*Académie Française*, continua a riproporre la stessa divisione tra una massa di uomini inferiori, ignoranti e tristi, e una cerchia ristretta che ha il compito di tenere alta la bandiera della Scienza e del progresso. Le razze inferiori sono tradite da una sorte beffarda che le ha fatte nascere tali, ma esse sono nondimeno necessarie all'opera dell'umanità, come gli schiavi costruttori delle piramidi evocati nell'*Avenir de la Science*, inconsapevoli dell'opera enorme che essi hanno contribuito a creare. Come nei filologi-artigiani, la qualità che distingue queste razze è *le dévouement* e la sottomissione:

Elles peuvent produire des grands hommes; parfois d'un bond elles nous dépassent; elles sont capables de prodiges d'abnégation et de dévouement⁷²⁹.

Il 29 marzo 1883, Renan pronuncerà alla Sorbona una celebre conferenza dal titolo *L'Islamisme et la science*, nella quale la categoria del «semitismo arabo» viene cristallizzata in una condanna tanto brutale quanto definitiva. Dopo aver in più luoghi affermato che gli arabi, massima espressione della razza semitica, erano assolutamente incompatibili con qualsiasi concetto di scienza⁷³⁰, Renan ritorna su un argomento così delicato, cercando di

⁷²⁷ OC, I, 808.

⁷²⁸ *Réforme*, OC, I, 391. Federico Chabod leggeva questo passo della *Réforme* nel quadro di un legame tra germanesimo, razzismo europeo ed imperialismo: «L'amore per la Germania, per la cultura tedesca, per la razza tedesca, aveva trovato in Francia nuovi, strenui difensori, massimo fra tutti Ernest Renan [...] che non trovando nulla di «urtante» nella conquista di una paese di razza inferiore ad opera di una razza superiore [...] e invocando così il ver sacrum europeo verso l'Asia e l'Africa, con un popolo di soldati e signori – gli Europei –, uno di lavoratori della terra – i negri –, uno di artigiani – i cinesi –, accettava proprio le più pericolose premesse del germanesimo e diveniva apostolo anche del colonialismo e dell'imperialismo.», *Storia della Politica estera italiana dal 1870 al 1896*, cit., p. 85.

⁷²⁹ *Réponse au discours de M. De Lesseps*, OC, I, 808.

⁷³⁰ Una lista non esaustiva di scritti che sviluppano queste teorie dovrebbe almeno comprendere: *De l'origine du langage* (1848), *Le désert et le Soudan* (1854), *Histoire des langues sémitiques* (1857), *L'avenir religieux des sociétés modernes* (1860), *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation* (1862), nonché la *Vie de Jésus* (1863).

risolvere una volta per tutte ciò che egli chiama dei «malentendus dans l'histoire», provocati a suo avviso dalla mancanza di precisione nell'uso di termini quale *razza* e *nazione*.

Dall'invito a non semplificare la storia, seguito subito dopo dalla constatazione che l'importanza della razza tende oggi sempre di più a diminuire⁷³¹ (uno degli argomenti centrali della conferenza *Qu'est-ce-qu'une nation?*), sembrerebbe che Renan si appresti a riconsiderare quanto aveva scritto sugli arabi, applicando gli stessi schemi interpretativi che lo avevano portato, negli stessi anni, a modificare la categoria dell'ebraismo e a trasformare il concetto di razza in quello di nazione, all'interno dello spazio europeo. Ma stavolta le stesse premesse vengono utilizzate per un altro scopo. Il problema da risolvere è quello di discernere la razza dalla nazione, ma soltanto per affermare in modo netto come la prima, nel caso dei popoli arabi, eserciti ancora oggi pienamente la sua influenza. Esattamente come nei suoi scritti precedenti, Renan cercherà di sostenere l'irriducibilità della razza araba alla scienza e alla cultura. All'inizio della conferenza egli si propone di dissipare i falsi giudizi e gli errori provocati dall'utilizzo equivoco di alcuni termini:

Je voudrais essayer de débrouiller avec vous une des plus fortes confusions d'idées que l'on commette dans cet ordre, je veux parler de l'équivoque contenue dans ces mots: science arabe, philosophie arabe, art arabe, science musulmane⁷³².

L'affermazione che un termine quale «scienza araba» contenga un equivoco fa già presagire le linee lungo le quali si muoverà la conferenza. Trattando dell'islam, Renan si guarderà bene dall'applicare le teorie relativistiche che costituivano il nucleo delle sue conferenze precedenti, ma si ricollegherà direttamente ai temi e ai ragionamenti usati nell'*Histoire des langues sémitiques*, dove l'inferiorità dei semiti era strettamente connessa ad una determinazione razziale. Negando agli arabi qualsiasi capacità scientifica e filosofica, egli non si pone più sul piano della storia, della volontà individuale (come aveva fatto in *Qu'est-ce-qu'une nation?*), ma rimane saldamente ancorato su un terreno deterministico e pregiudiziale. Il carattere «razziale» dell'inferiorità degli arabi emerge infatti immediatamente:

Toute personne un peu instruite des choses de notre temps voit clairement l'infériorité actuelle des pays musulmans, la décadence des États gouvernés

⁷³¹ «Le fait de la race, capital à l'origine, va toujours perdant de son importance à mesure que les grands faits universels [...] passent comme des rouleaux broyeur sur les primitives variétés de la famille humaine et les forcent à se confondre en masses plus ou moins homogènes», *OC*, I, 945. Cfr. *Qu'est-ce qu'une nation?*, *OC*, I, 898 e *Des services rendus...*, *OC*, VIII, 1229, dove l'espressione si ripete quasi con le stesse parole.

⁷³² *L'Islamisme et la science*, *OC*, I, 946.

par l'islam, la nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation⁷³³.

Diversamente dalla conferenza pronunciata appena due mesi prima, in cui il compito principale era quello di distinguere l'aspetto etnografico da quello religioso all'interno dell'ebraismo, Renan non sembra qui molto preoccupato di risolvere questo nodo. La frase appena citata attribuisce alla «nullità intellettuale delle razze» dei paesi musulmani, lo stato di decadenza dell'Oriente, relegando l'islam ad una funzione di «cultura di sostituzione» (un po' come la «religione del popolo» fungeva da cultura e da filosofia per le masse che non avevano accesso alla scienza). Poco più avanti, tuttavia, l'impostazione sembra cambiare drasticamente. Renan sostiene infatti che la religione islamica agisce come un grande fenomeno che assimila tutte le differenze di razza, cosicché la fede musulmana (quasi come l'avanzata della civilizzazione in Europa) distrugge qualsiasi differenza razziale tra i popoli convertiti al credo maomettano:

Ce pli inculqué par la foi musulmane est si fort que toutes les différences de race et de nationalité disparaissent par le fait de la conversion à l'islam. Le Berber, le Soudanien, le Circassien, le Malais, l'Égyptien, le Nubien, devenus musulmans, ne sont plus des Berbers, des Soudaniens, des Égyptiens, etc., ce sont des musulmans⁷³⁴.

L'inferiorità dell'Islam andrebbe dunque attribuita alla religione, delineando in questo modo una preminenza del fenomeno religioso, rispetto alla radice deterministica costituita dalla «razza linguistica», nella definizione della categoria del «semitismo arabo» (sulla falsariga del processo di rielaborazione dell'ebraismo). Dal Marocco alla Malesia, la religione islamica costituisce una grande comunità spirituale che unifica tutti i popoli dissolvendo ogni particolarità razziale e nazionale. Se l'inferiorità dipende dalla religione, il determinismo potrebbe allora non essere così rigido e, pur mantenendo un giudizio negativo sul presente, si potrebbe sostenere la possibilità di un miglioramento e di un progresso, e dunque affermare che la decadenza dell'Islam non sia che una fase transitoria della sua storia. Poiché la civiltà musulmana in passato è stata una civiltà brillante, che ha superato per un breve periodo anche la stessa civiltà europea, secondo Renan è lecito domandarsi: «Pourquoi ce qui a été ne serait-il pas encore?». Per rispondere a questo quesito, Renan ne pone, però, provocatoriamente un altro: «Y-a-t-il eu réellement une science musulmane, ou du moins une science admise par l'islam, tolérée par l'islam?»⁷³⁵. Può una particolare religione (in questo caso quella islamica) essere compatibile con la scienza?

⁷³³ OC, I, 946.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ OC, I, 947.

L'impostazione puramente religiosa purtroppo si arresta qui. Nel discorso di Renan irrompe di nuovo, inesorabile, il ragionamento sulle razze che torna a confondere i piani. Tracciando una storia dell'Islam, Renan osserva come dalle sue origini fino all'anno 750 non vi sia stata traccia di qualcosa che possa essere chiamato scienza o filosofia. Il primo giudizio negativo a sfondo razziale viene emesso sui primi califfati arabi:

Aussi, tant que l'islam fut entre les mains de la race arabe, c'est-à-dire sous les quatre premiers khalifes et sous les Omeyyades, ne se produisit-il dans son sein aucun mouvement intellectuel d'un caractère profane⁷³⁶.

L'origine del freno allo sviluppo intellettuale non sembra più unicamente la religione, poiché viene strettamente legato alla razza araba. La fine della decadenza e la fioritura scientifico-intellettuale che si produce in seno all'islam dopo il 750 è un fenomeno attribuito ai persiani, ossia al ceppo mediorientale più importante della razza ariana. Il trionfo della dinastia abbaside è così una conquista dello spirito persiano, poiché persiani erano i condottieri al servizio di questi califfi, persiani erano tutti gli uomini di fiducia di cui essi si circondavano, i consiglieri intimi, i precettori dei principi⁷³⁷. La civiltà che aveva al suo centro la splendida città di Baghdad fu costruita con il contributo fondamentale dei persi e dei cristiani nestoriani. Nelle pagine successive Renan celebra senza mezzi termini il grandioso fiorire intellettuale che si ebbe attorno a quegli anni, ricordando, tra gli altri, i nomi di Alfa-Arabi, Avicenna e Averroè.

Finita l'epoca dello splendore, verso il 1275 la civiltà araba (ma che, secondo Renan, di «arabo» non aveva praticamente nulla) tende inesorabilmente a decadere, mentre, dall'altra parte del Mediterraneo, inizia l'ascesa dell'Europa verso il progresso scientifico intellettuale, «courbe immense dont l'amplitude ne peut pas encore être mesurée»⁷³⁸. Qual è stata la causa dell'inabissarsi dello spirito filosofico e scientifico «arabo»? Renan attribuisce la decadenza essenzialmente ad una forte ripresa dell'ortodossia religiosa, ad una vigorosa reazione teologica che, verso il 1200 sopprime la filosofia attraverso la persecuzione dei liberi pensatori islamici.

Gli «ariani orientali» hanno dato un contributo fondamentale alla costruzione di una grandiosa civiltà intellettuale, ma non sono riusciti a salvare la scienza e la laicità dagli assalti dell'ortodossia religiosa⁷³⁹. La radice ultima dell'inferiorità intellettuale degli arabi sembra

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 948.

⁷³⁷ *OC*, I, 949.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 953.

⁷³⁹ L'obiettivo laicista di Renan tende ad esagerare la distanza dalla religione di figure quali Averroè, interpretando lo scontro tra filosofia razionalista e religione in chiave assoluta, come nota bene Roger Arnaldez in un saggio in cui critica le posizioni superficiali («des jugements en emporte-pièce») e pregiudiziali di Renan sulla filosofia araba: «Les philosophes n'ont pas été systématiquement persécutés; Averroès, en particulier, sauf au cours d'une brève période à la fin de sa vie, a joui au

dunque, ancora una volta, la loro religione. Due righe più sotto, però, Renan compie un altro salto mortale: l'islam in declino cadrà in mano della «razza turca», la quale «fera prévaloir son manque total d'esprit philosophique et scientifique»⁷⁴⁰.

La conseguenza logica di quest'ultima affermazione è un'idea dell'islam come un «guscio vuoto», che diventa più o meno compatibile con la scienza ed il progresso in base alla razza che lo «interpreta». Tra l'assenza di sviluppo filosofico e scientifico delle origini (quando l'islam era in mano alla «razza araba») e la decadenza del XIII secolo (quando cade in mano alla «razza turca»), si trovano cinque secoli di relativo splendore che Renan attribuisce chiaramente ai persiani, «ariani orientali». Le rigide determinazioni della coppia ariano/semite, ereditate dall'*Histoire des langues sémitiques*, funzionano ancora perfettamente nel 1880.

L'oscillazione tra una «causalità religiosa» ed una «causalità razziale» nella ricerca dell'origine della decadenza della civiltà araba, rivela una grande confusione ideologica, ma forse ha anche una motivazione intrinseca al discorso filosofico renaniano. Razza e religione, in questo tipo di discorso, sembrano infatti due grandezze per così dire omogenee, che legittimano Renan a passare continuamente dall'una all'altra. Queste categorie sono in fondo due aspetti dello stesso determinismo, della stessa radice che traccia una netta linea di confine tra i popoli civilizzati e i popoli barbari, tra l'Europa e l'Oriente. L'equilibrio tra questi due poli è tuttavia imperfetto e il piatto della bilancia, nel corso dell'argomentazione, finirà per cadere dal lato di un determinismo pienamente razziale. Riprendendo quasi con gli stessi

contraire des faveurs du pouvoir et a philosophé librement, malgré ses ennemis. Mais quel grand homme n'a pas d'ennemis? Il faudrait aussi revoir l'idée que ces *falâsifa* étaient des mécréants. Elle est loin de s'imposer à la lecture des œuvres. Averroès fut tout de même *cadi* et grand *cadi*, ce qui est une fonction religieuse. Faut-il admettre qu'il jouait une comédie sociale? C'est se faire une piètre idée du caractère d'un philosophe!», ROGER ARNALDEZ, *Renan et la civilisation arabe*, «Études Renaniennes» n. 64, 2^e trimestre 1986, p. 13.

⁷⁴⁰ *L'Islamisme et la science*, OC, I, 953. Paradigmatico della totale mancanza di chiarezza nelle analisi renaniane riguardo l'Oriente in generale, è un passaggio della *Conclusion* della sua *Mission de Phénicie*, nel quale viene descritto lo scontro tra le due civiltà (entrambe semitiche) dei siriani e degli arabi: «En général, la lutte du citadin et du nomade (du Syrien et du Phénicien, d'une part, de l'Arabe, de l'autre) est la clef de tout histoire de Syrie. Sous les Romains, le nomade est dompté; Palmyre, le Hauran, arrivent à une civilisation complète; [...]. Avec le triomphe des Saracènes et de l'islam commence la barbarie. La barbarie, en ce pays, est toujours le triomphe du Bédouin, de l'homme qui a peu de besoin, qui n'estime pas l'industrie, qui se passe de véhicules à roues et de routes par conséquent. Depuis le VI^e siècle, la Syrie a été conquise par le nomade, gagnant de proche en proche comme le sable, portant, si j'ose le dire, le désert avec lui. [...]. Le Liban fut sauvé par ses conditions de défense naturelle; la race syrienne s'y garda sous forme de *mardâites* ou "rebelles". C'est ainsi que la région de Saïda est bien plus arabe que le Ketroutan; l'élément arabe y a plus fortement pénétré. La morne et inintelligente gravité musulman y a presque étouffé la gaie légèreté du Syrien.», *L'Art phénicien* (1873), OC, VIII, 1202-1203. Dietro l'opposizione tra civiltà nomade e civiltà urbana, il breve testo abbonda di termini etnico-religiosi: *arabes*, *saracènes*, *islam*, *musulman*, *bédouin*, ai quali vengono abbinati gli aggettivi ricorrenti e dispregiativi di *nomade* e *barbare*. Siamo ancora lontani dall'idealizzazione del «grave pastore nomade» come massimo ideale religioso.

termini gli argomenti della lezione inaugurale al *Collège de France* nel 1862⁷⁴¹, Renan infatti afferma:

Cette science dite arabe, qu'a-t-elle d'arabe en réalité? La langue, rien que la langue. [...] parmi les philosophes et les savants dits arabes, il n'y a en guère qu'un seul, Alkindi, qu'il soit d'origine arabe; tous les autres sont des Persans, des Transoxiens, des Espagnols, des gens de Bokhara, de Samarcande, de Cordoue, de Séville. Non seulement ils ne sont pas des Arabes de sang; mais ils n'ont rien d'arabe d'esprit⁷⁴².

Le difficoltà in cui Renan si muove sono qui evidenti. Ammettere che la lingua araba possa essere veicolo di una scienza e di una filosofia, seppur in traduzione, rappresenta una smentita ad una delle basi sulle quali egli aveva costruito l'opposizione ariani/semiti (la lingua come espressione dello «spirito di un popolo»⁷⁴³). Venendo meno la determinazione linguistica e quella religiosa, cos'è che rimane allora per identificare il presunto «semitismo arabo»? Il criterio etnico, che determina tutto il carattere di un popolo, ritorna così prepotentemente come chiave di interpretazione del mondo, seguendo gli assiomi e le teorie che Renan aveva già sostenuto nell'*Histoire des langues sémitiques*: la scienza e la filosofia non possono che essere espressione della razza ariana. Disattendendo tutte le cautele e le prudenti attenzioni che negli stessi anni egli prodigava nei confronti di un'applicazione estensiva dell'etnologia alla politica⁷⁴⁴, Renan legge così l'Oriente attraverso quei criteri che egli stesso ha bandito dall'Occidente⁷⁴⁵.

⁷⁴¹ *De la part des peuples sémitiques...*, OC, II, 326.

⁷⁴² *L'Islamisme et la science*, OC, I, 954.

⁷⁴³ «En soutenant que la philosophie arabe n'est arabe que par la langue, Renan se met en porte-à-faux avec lui-même. [...] Si l'on suit jusqu'au bout sa propre logique, une philosophie de langue arabe est bien, ou du moins devient bien, en profondeur, une philosophie arabe», L. RETAT, *Renan et l'Islam*, in «Commentaire» n. 107, Automne 2004, p. 604.

⁷⁴⁴ Sono le posizioni che Renan ha espresso più volte, dalle lettere a David Strauss del 1870-71, alla conferenza del 1878 (*Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*), dalla celebre *Qu'est-ce qu'une nation?* del 1882, alle due conferenze sull'ebraismo del 1883. «Il y a surtout une application de ces principes de la race et du langage qui m'inspire les plus graves appréhensions: c'est celle que l'on en fait aux choses humaines du présent. [...] s'il s'agit du présent, cette application se fait non plus sur les cadavres de vieilles races disparues, mais sur des consciences vivantes, sur des intérêts vivants. C'est pourquoi je suis toujours effrayé quand je vois faire des applications trop étendues de ces principes philologiques aux choses de notre temps.», *Des services rendus...*, OC, VIII, 1230-1231. Il presente di cui si parla in questi testi di Renan è circoscritto unicamente alle nazioni europee e all'Occidente civilizzato; attraverso l'espressione «il nostro tempo», non si esprime esclusivamente una categoria temporale, ma si crea anche una sovra-determinazione geografica e politica; «il nostro tempo» significa anche il «nostro spazio».

⁷⁴⁵ La forte contraddizione tra i contenuti della conferenza sull'Islam e le tesi relativiste sostenute qualche anno prima era stata già evidenziata in un saggio di Shmuel Almog, nel quale l'autore si chiedeva, confrontando i temi di *Qu'est-ce qu'une nation?* con quelli de *L'Islamisme et la science*: «How, then, does one explain his boasting one year later that he had always understood the dependence of religion on race?» La risposta tentata nel corso del saggio riesce verso la fine a spiegare

Prodotto di una razza semitica, e dunque svantaggiato in partenza, l'islamismo diventerà fanatico e cadrà in una barbarie senza via d'uscita in seguito alla conquista delle «races tartares et berbères, races lourdes, brutales et sans esprit»⁷⁴⁶.

Se Renan identifica nell'ortodossia religiosa il movimento che ha annullato qualsiasi tipo di ricerca razionale e scientifica in seno all'islam, l'influenza della razza rimane però una forza che preesiste alla religione, fornendone la base materiale su cui essa si costruisce (per Renan il monoteismo rimarrà sempre un'«intuizione geniale» del semita). Correndo il rischio di cadere in una sorta di causalità circolare, Renan preclude gli arabi qualunque capacità di riscatto, condannando senza appello gli spiriti limitati che hanno prodotto una religione limitata (l'islamismo), la quale, a sua volta, li ha limitati ancora di più: «Les esprit qu'il a fermés à la lumière – scrive Renan – y étaient déjà sans doute fermés par leurs propres bornes intérieures»⁷⁴⁷.

In un parallelo tra l'ortodossia teologica islamica e quella cristiana, che Renan non può fare a meno di evocare a un certo punto del saggio, emergono molti punti di contatto tra i caratteri dogmatici e antiscientifici delle due religioni:

La théologie occidentale n'a pas été moins persécutrice que celle de l'islamisme. Seulement elle n'a pas réussi, elle n'a pas écrasé l'esprit des pays qu'il a conquis. Dans notre Occident, la persécution théologique n'a réussi qu'en un seul pays: c'est en Espagne. Là, un terrible système d'oppression a étouffé l'esprit scientifique. Hâtons-nous de le dire, ce noble pays prendra sa revanche⁷⁴⁸.

le contraddizioni: «His return to racial concept in 1883 completely contradicted his public career over the years. [...] In his later years, there was a change in his outlook, but he did not revise the basic premises which have guided him in his early work. [...] The antideterminism he acquired later, his penchant for individual freedom, his negation of clericalism - all of these appeared on the surface, but did not always penetrate into deeper levels; furthermore, they applied only to European society», SHMUEL ALMOG, *The Racial Motif in Renan's Attitude to Jews and Judaism*, in *Antisemitism through the Ages*, Oxford, Pergamon Press, 1988, p. 268.

⁷⁴⁶ *L'Islamisme et la science*, OC, I, 955. L'origine «razziale» della decadenza dell'islam era già stata avanzata da Renan nel 1853: «Des races étrangères, qui s'étaient introduites subrepticement dans la société musulmane, se trouvèrent plus fortes qu'elle. Les Turcs en Orient; en Espagne, les Berbères et les Esclavons triomphèrent facilement de l'indiscipline arabe», *L'Espagne musulmane. Le Cid* (1853), OC, II, 525. Alla pressione devastatrice dei barbari, si oppone vanamente il carattere anarchico e indisciplinato del semita, incapace di organizzazioni politiche durature (questa caratteristica sarà costante nell'interpretazione di Renan e ritornerà ancora nell'*Histoire du peuple d'Israël*). Sulla superficialità e sull'inesattezza di queste definizioni razzial-culturali rispetto all'Islam, si veda B. ÉTIENNE, *Renan et l'Islam*, cit., p. 429: «On peut disputer aujourd'hui pour savoir ce que signifie sous la plume de Renan le mot "race"; les autres qualificatifs suffirent pour s'étonner de tels jugements à la fois erronés (le "mutazilisme" n'est pas une sorte de protestantisme! Les Berbères, pas plus que les Tartares ne se sont emparés de l'Islam) et légers pour ne pas dire stupides: la lourdeur de la race "berbère", ajoutée à la brutalité de la race "tartare" est mise en opposition aux vertus chiites: on croit rêver!».

⁷⁴⁷ *L'Islamisme et la science*, OC, I, 957.

⁷⁴⁸ OC, I, 956.

Il confronto risulta però, alla fine, piuttosto inconseguente, poiché lascia irrisolte alcune domande fondamentali: perché la teologia in Occidente non è riuscita ad affossare lo spirito scientifico? Perché Renan attribuisce alla Spagna la capacità di riprendersi dall'oppressione teologica, mentre dispera totalmente che questa facoltà possa trovarsi nell'Impero Ottomano e, in generale, all'interno dell'Islam? Le risposte a queste domande non vengono date, ma è evidente che il peso dei limiti interiori connaturati al «semitismo arabo», posto alla base del suo discorso, è qui fortemente discriminante. Il piano storico e culturale viene sottomesso ancora una volta al determinismo della razza. Contrariamente al suo maestro e ispiratore, Alexander Von Humboldt⁷⁴⁹, che proponeva lo stesso paragone tra le due ortodossie religiose per attribuire risolutamente il fanatismo a un eccesso del despotismo, anziché al dogma stesso⁷⁵⁰, Renan rimane chiuso nel suo dogmatismo. Benché debba molto ad Herder e ad Humboldt, l'idea di progresso renaniana sembra irrigidita da una sorta di vento gelido che soffia sull'originaria ispirazione dei filosofi tedeschi. Questa ostinazione pregiudiziale impedisce a Renan di riconoscere il contributo di culture diverse al progresso dell'umanità, la quale rimane un fatto eminentemente europeo, nato da una dialettica, seppur asimmetrica, tra la filosofia greca e la religione ebraica.

La conferenza di Renan provocò una reazione da parte di Ğamāl al-Dīn al-Afgānī, uno sceicco afgano, riformatore e pan-islamista, di passaggio a Parigi. In una lettera indirizzata al *Journal des Débats*, il 18 maggio 1883, al-Afgānī rilevava molto bene la confusione presente nel saggio di Renan tra il piano religioso (l'islam che si oppone per la sua essenza alla scienza) e quello etnico (il popolo arabo contrario per sua natura alla metafisica e alla filosofia); lo spirito scientifico e l'interesse riformatore di al-Afgānī, faceva notare a Renan che per trovare il rimedio di un problema bisogna prima individuarne univocamente le sue cause⁷⁵¹.

Affrontando il problema della decadenza dell'Islam su un piano principalmente storico, al-Afgānī rivendica per l'islamismo la stessa prospettiva di secolarizzazione e di liberazione dal dogmatismo religioso che si è avuta in Europa, dove la scienza è riuscita a divincolarsi dal

⁷⁴⁹ In una lettera del 29 dicembre 1848, con la quale Renan aveva l'intenzione di inviare ad Alexandre Von Humboldt la sua recensione del *Cosmos*, si possono leggere una serie di lodi non del tutto di circostanza: «Vos ouvrages et ceux de votre noble frère sont de ceux qui ont le plus influé sur la direction de ma pensée, et décidé ma vocation de la science philosophique, si peu comprise parmi nous. Votre nom deux fois illustre est un de ceux que je me suis le plus souvent répétés et que j'ai eu présents à la pensée en concevant l'idéal auquel j'ai consacré ma vie.», E. RENAN, *Correspondance générale, Tome II*, cit., p. 658-659.

⁷⁵⁰ «Ici comme partout, et même chez les peuple chrétiens, les persécutions vinrent plutôt de l'excès du despotisme s'égarant dans des querelles dogmatiques, que du dogme lui-même et des sentiments religieux de la nation.», A. VON HUMBOLDT, *Cosmos, Tome deuxième*, cit., p. 250.

⁷⁵¹ «S'il est malaisé d'en déterminer les causes d'une manière précise et par des preuves irréfutables, il est encore plus difficile d'indiquer le remède», ĞAMAL AL-DIN AL-AFGANI, *Journal des débats*, 18 mai 1883. La risposta è stata ripubblicata in ERNEST RENAN, *L'Islam et la science. Avec la réponse d'al-Afghânî*, Apt, L'Archange Minotaure, 2005. Per un inquadramento del dibattito si veda la breve ma illuminante prefazione di FRANÇOIS ZABBAL (p. 9-19).

giogo della teologia cristiana. La lezione che lo sceicco afgano dà al filosofo francese è tanto più interessante se si considera che al-Afgānī combatte i pregiudizi di Renan sullo stesso suo terreno e con i suoi stessi strumenti, sia valorizzando «l'édification religieuse par laquelle tous les hommes sont sortis de la barbarie», sia universalizzando le tesi di *Que'st-ce-qu'une nation?* e applicandole alla società islamica. Come Renan ha più volte ripetuto nelle sue conferenze degli anni '80, egli sostiene infatti che

les races humaines ne se distinguent pas que par leurs langues, et que, si cette distinction venait à disparaître, les nations ne tarderaient pas à oublier leurs diverses origines⁷⁵².

Renan lesse la lettera di al-Afgānī e rispose il giorno dopo sullo stesso giornale⁷⁵³. La persistenza di un pensiero fortemente ideologico – che impedisce a Renan di ampliare la sua prospettiva storica e progressista fino a comprendervi anche l'Oriente – si tradisce nel suo testo non tanto dietro le perplessità di una rivoluzione progressista e scientifica all'interno dell'Islam, quanto nella chiusura di alcune brevi righe con le quali viene introdotto il personaggio dello sceicco. Conosciuto da Renan qualche tempo prima, principale ispiratore della stessa conferenza che egli ha tenuto in Sorbona, Ğamāl al-Dīn al-Afgānī viene lodato da Renan come un libero pensatore nobile e leale, e viene addirittura paragonato ad Avicenna ed Averroè. Ma *in cauda venenum*: il parallelo con Averroè nasconde ancora una volta il pregiudizio razziale:

Le cheik Gemmal-Eddine est un Afghan entièrement dégagé des préjugés de l'islam; il appartient à ces races énergiques du haut Iran, voisin de l'Inde, où l'esprit aryen vit encore si énergique sous la couche superficielle de l'islamisme officiel. Il est la meilleure preuve de ce grand axiome que nous avons souvent proclamé, savoir que *les religions valent ce que valent les races qui les professent*⁷⁵⁴.

⁷⁵² *Journal des débats*, cit. Per un'interessante lettura della polemica che ha opposto Renan a Ğamāl al-Dīn al-Afgānī si veda il capitolo 5 « *Critica del fondamentalismo* » in PINO BLASONE, *Lessico accessorio di filosofia politica. Confronti tra pensiero europeo, ebraico e arabo* (disponibile on-line all'indirizzo: <http://digilander.libero.it/pinoblasone/>). Blasone riconduce la controversia all'interno del pensiero arabo, facendola risalire al contrasto tra Averroè ed il teologo persiano Al-Ghazali, e seguendone poi le ricadute nella filosofia araba moderna e contemporanea.

⁷⁵³ La risposta fu poi pubblicata in appendice al saggio originale, nella raccolta *Discours et Conférences*, Paris, Calmann-Lévy, 1887.

⁷⁵⁴ *L'Islamisme et la science*, OC, I, 961 (corsivo mio). L'assioma che fa dipendere la religione dalla razza si trova chiaramente esplicitato nel *Marc-Aurèle*: «Mais la plus grave erreur que l'on puisse commettre en histoire religieuse est de croire que les religions valent par elles-mêmes, d'une manière absolue. Les religions valent par les peuples qui les acceptent. L'islamisme a été utile ou funeste, selon les races qui l'ont adopté. Chez les peuples abaissés de l'Orient, le christianisme est une religion fort médiocre, inspirant très peu de vertu», OC, V, 1142.

Nella categoria del «semitismo arabo» si fossilizzano in questo modo tutti i vincoli e le restrizioni che la categoria generale e linguistica del semitismo attribuiva alle razze «siro-arabe»; anche la religione islamica viene ridotta, in ultima istanza, al suo criterio razziale. Se la famiglia ebraica godrà di una seppur tarda riconsiderazione rispetto a queste rigidità deterministiche, il ramo arabo-islamico dei semiti non avrà diritto ad alcuna rivalutazione.

La teoria di una supremazia politica della civiltà occidentale rispetto all'Oriente e ai popoli barbari ha senz'altro influenzato queste prese di posizione, le quali, a loro volta, supporteranno poi i progetti coloniali e imperialisti di dominio. Questo aspetto sembra tuttavia essere più una conseguenza che l'origine del limite invalicabile posto da Renan all'islam e agli arabi. L'etnocentrismo che preannuncia la conquista del mondo da parte dell'Europa fonda la sua ideologia sul pregiudizio della superiorità delle lingue indo-europee e delle razze che le parlano.

10.2. Un *Ur-semitismo* in un Oriente senza storia

Negli ultimi anni, nell'*Histoire du peuple d'Israël* e in alcuni corsi che Renan tenne al *Collège de France*, pubblicati da Laudyce Rétat sotto il titolo di *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*⁷⁵⁵, Renan, nel costruire il modello della religione idealistica originaria dei «gravi pastori semiti», allarga il territorio mitologico anche agli arabi. In questo senso, Laudyce Rétat parla di un «sémitisme élargi» presente in questi ultimi scritti:

l'association des Juifs et des Arabes dans le titre même du cours de 1888-1889 est essentielle: en démultipliant les groupes humaines ou ethniques du Moyen Orient, Renan appelle à un élargissement de la notion de sémitisme. Il pose le nomade (donc l'Arabe, le Bédouin, et non le Juif) comme substrat sémitique premier, lié à la libre adoration de l'El de la grande tente, qu'évoquent les chapitres II et III du premier volume d'*Israël*. Il détermine ainsi deux modalités du sémitisme: à côté du Juif, ou plutôt avant lui, l'Arabe – l'Arabe d'avant l'Islam – lui apparaît comme la figure ou la préfigure de l'adoration libre, en esprit et en vérité⁷⁵⁶.

Le due «modalità del semitismo» hanno però una differenza essenziale nel loro rapporto con la storia. Mentre i discendenti di Isacco, attraverso il movimento di ritorno all'éllohismo primitivo produrranno la Storia, l'arabo, il semita nomade preislamico⁷⁵⁷, rimane

⁷⁵⁵ ERNEST RENAN, *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes. Cours professé au Collège de France, 1888-1889. Établissement du texte, introduction et notes par L. Rétat*, Paris, Hermann, 1989.

⁷⁵⁶ L. RETAT, *Introduction*, in E. RENAN, *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*, cit., p. XV-XVI.

⁷⁵⁷ «Renan, comme Henri Pirenne, quatre-vingts ans plus tard, se sont tous deux trompés dans leur évaluations des civilisations orientales; ils en font des civilisations primitives tirant leur origine des

imprigionato per l'eternità nel suo passato mitico e originario, nella sua «Età dell'Oro». Scorrendo il testo delle sue lezioni al *Collège de France*, si ritrova un numero impressionante di luoghi in cui l'arabo attuale, attraverso l'uso ripetuto di termini di paragone come «encore aujourd'hui», è portato a testimonianza della vita nomade dei pastori semiti di qualche millennio fa⁷⁵⁸.

In Oriente il tempo non passa: è il luogo dell'immobile, dell'immutabile, della ripetizione⁷⁵⁹. Nel primo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël*, uscito l'anno precedente le

tribus nomades pour lesquelles ils éprouvaient un mélange d'admiration et de mépris», RON BARKAI, *Renan et l'exégèse biblique*, in *Memorial Ernest Renan*, cit., p. 257.

⁷⁵⁸ «En Orient, *aujourd'hui encore*, on bâtit facilement des historiettes avec des mots qu'on massacre toujours un peu (p. 56). Voici maintenant un joli tableau de mœurs orientales relativement à la civilité et aux circonlocutions qu'elle commande, même en matière de commerce. Il en est *encore de même aujourd'hui*. L'achat d'un tapis au bazar de Damas est une affaire de deux ou trois heures (p. 69). D'ailleurs cette vie *est la vie arabe actuelle*, les nomades ont *encore* les mêmes qualités et les mêmes défauts ou plutôt les mêmes bornes en ce qui concerne la philosophie et les sciences; mais chez eux, la moralité, la politesse sont extrêmement développées. Il suffit du reste de se reporter aux anciens documents pour y retrouver *les mêmes caractères* (p. 74). C'est une scène orientale bien décrite; *les choses se passent encore ainsi* (p. 77). *Alors comme aujourd'hui*, en Orient, il était sans doute difficile de distinguer l'esclave du maître (p.77). *Aujourd'hui encore* subsiste cet usage désolant; des femmes fort belles ont les cartilages du nez déchirés par l'anneau qu'elles portent (p. 78). Cette jeune fille [Rebecca] montre une aisance charmante; d'ailleurs dans les tribus nomades, *maintenant encore*, la femme n'est pas abaissée comme dans les villes (*ibid.*). *Aujourd'hui encore*, la nourrice est comme une seconde mère attachée à l'enfant qu'elle a nourri (p. 88). C'est la vie douce et polie, celle de l'arabe bien élevé *de nos jours*. On la retrouve surtout dans les anecdotes des Arabes anciens (p. 113). Mais la vie patriarcale continuait à la date de 700 avant J.-C. et *encore aujourd'hui* elle se continue. Le nomade est *toujours semblable à lui-même*. (p. 120). Il arrive *encore fréquemment aujourd'hui*, en Orient, qu'on rencontre ainsi des troupeaux couchés auprès des puits (p. 145). *Aujourd'hui encore* les Arabes se traitent de frères, il y a comme une fraternité entre toutes leurs tribus (*ibid.*). En Orient, *encore*, les filles sont considérées plus ou moins comme une disgrâce (p. 153). En Orient *encore aujourd'hui* les nomades se font des maisons (p. 206). Ce sont des gens très bien, qui ne viennent qu'avec de bonnes intentions, comme on dit *encore aujourd'hui* en Orient (p. 215). Les femmes, *comme aujourd'hui encore*, en Orient, portaient en quelque sorte leur fortune en parures, en pendants d'oreilles, en boucles de nez (p. 224).» L'utilizzo di queste similitudini si ritroverà spesso anche nell'*Histoire du peuple d'Israël*: «C'est le sentiment des Arabes d'Algérie, qui, tout en reconnaissant la supériorité matérielle de la société française, n'ont pour elle que du dégoût, la trouvant dénuée de principe supérieur et outrageuse pour la liberté d'un galant homme, lequel ne doit pas souffrir d'être ainsi immatriculé, embrigadé, numéroté (*OC*, VI, 68). Le courage personnel était, de part et d'autre [*Chananéens et Israélites*], cet élan furieux, excité quelquefois artificiellement, qui fait *encore aujourd'hui* la force de l'Arabe (p. 172). Non seulement l'ensemble de la nation israélite n'obéissait à aucune autorité fédérale; mais chaque tribu vivait dans une sorte d'anarchie, *fort analogue* à l'état des tribus arabes *d'aujourd'hui* (p. 211).» (corsivi miei).

⁷⁵⁹ Claude Blanckaert sottolinea l'influenza del comparativismo zoologico nella costituzione della metafora di un Oriente senza storia, colpito quasi da una malattia genetica: «[...] non seulement Renan prenait intérêt aux avancées de la science des races, descriptive ou classificatoire, mais [...] il empruntait lui-même les voies d'un comparatisme qui transformait le type sémitique en spécimen zoologique. Dans l'histoire de la civilisation, le monde oriental semble frappé *d'arrêt de développement*, selon une métaphore expressive popularisées par la science tératologique d'Etienne et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire.», C. BLANCKAERT, «*Les deux parties du problème*». *Renan et l'Ethnographie (1848-1865)*, cit., p. 71. Edward W. Said già notava come l'*Histoire des langues sémitiques* di Renan venisse esposta seguendo il modello dell'anatomia filosofica: «I do not think it wrong or an exaggeration to say that a typical page or Renan's Orientalist *Histoire générale* was

sue lezioni sulle leggende patriarcali, Renan aveva già esposto questa sua convinzione, appoggiandola ad alcuni dati empirici provenienti all'esperienza diretta che l'orientalista aveva fatto più volte sul campo⁷⁶⁰:

La confirmation de la vérité de couleur des récits de la *Genèse* se trouve dans le Livre de Job, dans les peintures des grottes de Beni-Hassan en Égypte, et surtout dans la vie arabe, telle qu'elle existe encore. Cette vie nous permet d'étudier comme une chose actuelle la société patriarcale antique. Le type de cette société est tellement immuable qu'on est autorisé à conclure d'aujourd'hui à quatre ou cinq mille ans en arrière. L'islam n'est pour rien dans ce qui fait le caractère de la vie arabe, l'islam ayant eu très peu d'influence sur la vie des nomades⁷⁶¹.

Attraverso l'affermazione decisa che una società, e le sue corrispondenti manifestazioni culturali, possa essere così inorganica, fissa, «minerale», fino al punto da rimanere immutata per ben cinquemila anni, il determinismo di Renan raggiunge probabilmente il suo apice. Questa «paralisi» è anche funzionale, poiché autorizza lo storico a servirsi delle investigazioni etnologiche e antropologiche come testimonianze per uno studio del passato ancor più importanti delle «testimonianze dirette», quali le pitture rupestri o i libri sacri.

Costruita l'idea di un'«origine immutabile», che sfugge a qualsiasi criterio storico del divenire e del progresso, il «carattere arabo» può attraversare millenni di storia senza che la religione musulmana sia riuscita a esercitare la benché minima influenza sulla sua vita. Queste posizioni sono l'esatto contrario di ciò che Renan sosteneva qualche anno prima nella conferenza alla Sorbona, dove l'islam era invece descritto come una forza omologante e distruttrice delle differenze razziali e nazionali. Tuttavia è arduo pretendere da Renan una chiarezza su questi temi. L'approssimazione eccessiva e quasi dilettesca del suo discorso su razze, lingue, religioni, non verrà mai dissipata. Nel corso al *Collège de France*, in un

constructed typographically and structurally with a page of comparative philosophical anatomy, in the style of Cuvier or Geoffroy Saint-Hilaire, kept in mind. Both linguists and anatomists purport to be speaking about matters not directly obtainable or observable in nature; a skeleton and a detailed line drawing of a muscle, as much as paradigms constituted by the linguists out of a purely hypothetical proto-Semitic or proto-Indo-European, are similarly products of the laboratory and the library. [...] What is given on the page and in the museum case is a truncated exaggeration, like many of Sacy's Oriental extracts, whose purpose is to exhibit a relationship between the science (or scientist) and the object, not one between the object and nature.», E. W. SAID, *op. cit.*, p. 142.

⁷⁶⁰ «Les Ismaélites étaient, pour les Hébreux, des frères batailleurs, querelleurs, impossibles à réduire à la vie régulière; mais alors, comme aujourd'hui, les habitants de la Palestine avaient le respect de la vie nomade. A cet égard, M. Renan raconte qu'un jour, dans ses voyages, il avait pour escorte des gens peu belliqueux, timides même, mais qu'à la rencontre d'un camp de nomades, de brigands très probablement, ils firent éclater un enthousiasme véritable», *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*, cit., p. 4.

⁷⁶¹ OC, VI, p. 38-39, nota I.

passo in cui si elogia lo spirito di tolleranza dei musulmani, l'islamismo viene fatto dipendere di nuovo dalle determinazioni razziali:

Tolérance des Musulmans. C'est dans les idées des Musulmans qui sont les vrais juifs de la vieille école; le fanatisme n'est venu dans l'islamisme que par les Turcs et les Berbères, il n'y a pas été introduit par les Arabes⁷⁶².

Renan sembra non riuscire a decidersi se dare la colpa del fanatismo all'islam in sé in quanto fenomeno religioso o alle «razze fanatiche» nelle mani delle quali la religione di Maometto è caduta nel XIII secolo. Le contraddizioni persistono irrisolte, poiché non è ben chiaro come sia possibile che gli «antichi musulmani» abbiano praticato un «islam tollerante» per cinque secoli pur essendo, nello stesso tempo, rimasti fundamentalmente estranei a questa religione (l'arabo nomade, il vero erede del «pastore semita», secondo Renan non è stato quasi sfiorato dalla religione musulmana)⁷⁶³. A riprova di questa confusione inestricabile, quando Renan tratteggerà lo stile di vita semplice, morale e religiosa dei patriarchi del popolo d'Israele, non farà un paragone con un generico nomadismo degli arabi o dei beduini. Evocando una sorta di «islam preistorico», per completare il suo parallelo utilizzerà la terminologia e i simboli religiosi proprio di un «islam storico» e della devozione musulmana:

On saisit tout d'abord l'analogie d'une pareille condition morale et religieuse avec celle du musulman. Il y eut là comme une sorte d'*islam* préhistorique.

⁷⁶² *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*, cit., p. 25. Ancora nel terzo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël* (1890), la fioritura dell'Islam ai tempi di Maometto II era legata alla civiltà persiana, mentre la successiva decadenza veniva ascritta (certo anche per esigenze del parallelo storico con l'Impero Achemenide) ad una non ben definita Babilonia: «C'est qu'aussi l'Empire achéménide réalisa, dans ses premières années, un état politique assez parfait. C'était quelque chose d'analogue à l'Empire germanique du moyen âge, vite latinisé et transformé par la cour de Rome, ou plutôt à l'Empire ottoman du temps de Mahomet II. La corruption vint plus tard, quand la Babylonie vainquit son vainqueur et imposa à l'Empire achéménide ce qu'elle imposa plus tard aux Sassanides et aux califes, sa civilisation, sa bassesse morale, sa corruption profonde, sa mollesse.» (OC, VI, 959). Non riconoscendo la civiltà babilonese come semitica (diversamente da Darmesteter e da altri orientalisti), Renan è libero di farle assumere il ruolo di «civiltà barbara esterna» che, come i tartari, diventa «portatrice ideale» di decadenza: «On ne saurait dire avec précision à quelle race appartenaient les créateurs de cette civilisation aussi antique que celle de l'Égypte et d'un caractère non moins original. Ce n'étaient ni des Sémites ni des Aryens. Le nom de Touraniens est vague et douteux. L'application à ce vieux monde des noms des Couschites et de Céphènes est pleine d'arbitraire.» (OC, VI, 69-70).

⁷⁶³ La confusione aumenta quando si tratta di spiegare la tarda apparizione linguistica dell'arabo o, peggio ancora, quando Renan si sbilancia in considerazioni etno-geografiche sulla distribuzione dei figli di Ismaele, tracciando confini dubbi, mobili e sfuggenti: «Les Ismaélites étaient des Arabes, mais dans le sens complet du mot; c'étaient des bédouins, des Arabes nomades des bords de la Palestine; les Céthuréens qu'on a également rattachés à Abraham étaient une branche de ces populations. [...] L'arabe est une langue qui a dominé par suite des conquêtes de l'islamisme. Cette langue, très particulière, existait dans les déserts du centre de l'Arabie, dans le Medjaz et les environs de la Mecque; malgré cela, l'antiquité n'en a jamais entendu parler; on l'employait probablement dès l'époque de nos vieilles histoires, mais elle n'a pas laissé de monuments littéraires écrits. [...] Les Ismaélites parlaient l'araméen, langue très analogue au syriaque.» *Ibid.*, p. 3.

Le patriarche jakobélite est un vrai *moslim*, quelqu'un qui s'adonne à Dieu, qui fait de Dieu le centre de sa vie, un dévot. [...] Abraham est un *moslim*, mais c'est surtout un *moumin*, un croyant, un héros pieux, une sorte d'Ali, brave, généreux, polygame, galant homme. C'est un saint arabe, qui aura beaucoup de peine à se faire sa place parmi les moines, les vierges et les ascètes, plus bouddhiques que sémitiques, qui peuplent le ciel chrétien⁷⁶⁴.

Ciò che rimane costante, nel discorso di Renan, pur in un contesto di «sémitisme élargi», è il rifiuto di considerare la civiltà araba come suscettibile di progresso storico. Gli arabi sono «gli ebrei più veri», i «più semiti», poiché su di essi non è passata la Storia e sono dunque rimasti più vicini all'origine mitologica della razza.

Benché allargato, il semitismo viaggia comunque a due velocità, sviluppandosi negli ebrei, ma rimanendo fisso per millenni negli arabi. La comunanza delle due famiglie, del resto, viene riportata ad una fase temporale originaria, talmente antica che è quasi posta fuori dalla storia. Questa riluttanza di Renan a considerare gli arabi all'interno di una linearità storica, permette alla sua filosofia di mantenere in funzione lo schema ariani/semiti, proprio nel momento in cui viene riconsiderato il ruolo della «famiglia ebraica» all'interno di una dialettica di progresso occidentale. A trent'anni di distanza dall'*Histoire des langues sémitiques*, la «razza semitica», «combinaison réellement inférieure de la nature humaine», ha ancora un posto garantito nell'immagine invariabile, quasi mummificata degli arabi, di cui Renan ignora qualsiasi evoluzione culturale⁷⁶⁵. Se la razza è un fenomeno che «tende a sparire» sotto l'azione della storia, la sua influenza, «capitale all'origine», è destinata a restare ancora capitale, se ai «rappresentanti» di questa razza viene negata la possibilità dello sviluppo storico. Fermando il tempo in Oriente, Renan chiude ancora una volta lo spazio al di qua delle frontiere europee.

Nel 1860, quando la categoria del «semitismo» era ancora compatta, ebrei e arabi venivano considerati i depositari di una «visione generica» della storia, prodotto di un'immaginazione astratta, certo affascinante per lo spirito profetico e religioso, ma lontanissima dall'esattezza storica delle ricerche dei *savants* ottocenteschi:

Cette race saisit les lignes générales des choses humaines, non comme nous par l'analyse et l'étude érudite des détails, mais par une sorte de vue sommaire, comme Élie du haut du Carmel⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 94-95.

⁷⁶⁵ «Comme toute théorie qui repose sur l'argument racial, la conception de Renan pêche par deux faiblesses principales: la généralisation à outrance et la distinction indiscutable entre les qualités des différentes civilisations qui l'entraînaient à des conclusions imprécises, voire à des erreurs fondamentales. La théorie raciale, par sa nature déterministe, ignore l'évolution culturelle des peuples et les changements provoqués par les rencontres inter-culturelles.» RON BARKAÏ, *Renan et l'exégèse biblique*, cit., p 262.

⁷⁶⁶ *L'Avenir religieux des sociétés modernes* (1860), OC, I, 237.

L'Oriente è stato la culla e l'origine della storia, ma questa storia si è svolta essenzialmente fuori dall'Oriente, nel processo di universalizzazione dell'ebraismo attraverso il cristianesimo (se Cristo non è più la cesura, come ai tempi della *Vie de Jésus*, resta pur sempre il teforo di un progresso storico che si sposta, come già in Hegel, lungo la linea Oriente-Occidente). L'islamismo e gli arabi non hanno preso parte a questo processo e rimangono – non solo metaforicamente – confinati nel deserto. Nelle sue considerazioni etnocentriche sulle razze, le lingue e lo «spirito del popolo», Renan si comporta esattamente come «Elia dall'alto del Carmelo»: il suo «studio erudito dei dettagli» e le sue «analisi» storiche penetranti sono precedute e influenzate da postulati, da assiomi, da petizioni di principio, che restituiscono proprio il «punto di vista sommario» del profeta⁷⁶⁷.

La costruzione di questa specie di *Ur-Semitismo* permette a Renan di fondare la sua visione profetica di Israele come «mito del ritorno», in cui il divenire acquista carattere necessario grazie ad un'intuizione originaria e pura del divino. Pur condividendo la stessa discendenza dei figli di Isacco, i figli di Ismaele non saranno però eletti a questo divenire storico e verranno lasciati dal «mediocre arabista» in un tempo senza tempo, oggetto di un'«ammirazione mista a disprezzo» per questo «altro da sé» della ragione occidentale⁷⁶⁸:

«Arabes, sont tous ancêtres des juifs, vigoureux Arabes, Gédéon»⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ «Les jugements de Renan sur l'islam [...] ne se comprennent que situés à l'intérieur d'une pensée systématique, faite d'éléments scientifiques et historiques et d'éléments philosophiques plus subjectifs qui d'ailleurs s'entre-pénètrent, système qui est une certaine conception de l'humanité et de l'histoire humaine.» R. ARNALDEZ, *op. cit.*, p. 14. Sorprende un po' la cautela linguistica che l'autore del saggio – peraltro molto duro nella sostanza delle sue critiche – utilizza qui e altrove per “aggirare” il problema del razzismo in Renan; anziché proferire questa parola, a torto giudicata «honteuse», si preferisce utilizzare delle perifrasi, come «une certaine conception de l'humanité et de l'histoire humaine». Se questa «certa concezione dell'umanità» prevede che il mondo si divida in razze (quali che siano) e queste ultime stanno tra di loro in un rapporto gerarchico morale e/o fisico e/o spirituale, non si capisce la difficoltà di utilizzare un termine, forse troppo generico e che indubbiamente abbraccia un campo vastissimo della cultura occidentale e non solo, ma che anche per questo non dovrebbe avere nulla di «infamante» ma rispondere solamente a una severa indagine critica. Il termine va contestualizzato, analizzato, approfondito, ma è inutile fare finta che il problema non ci sia, “nascondendolo”. In questi tentennamenti si sente ancora l'eco di un meccanismo di autodifesa della cultura occidentale magistralmente notato da Poliakov già nel 1971: «L'antiracisme a été promu au rang d'une orthodoxie dogmatique, qui en cette qualité n'admet pas la critique et entrave donc la réflexion. De là, une autocensure qui s'exerce également d'une manière largement rétroactive, en ce sens que les auteurs de tous ordres, les historiens en particulier, ont tendance à l'appliquer au legs de la pensée moderne, pour le réinterpréter en conséquence, plus ou moins à leur insu. *Tout se passe comme si par honte ou par peur d'être raciste, l'Occident ne veut plus l'avoir jamais été*, et délègue à des figures mineurs (Gobineau, H. Chamberlain) la fonction de boucs émissaires.» L. POLIAKOV, *Le mythe aryen*, cit. p. 17-18.

⁷⁶⁸ «L'Orient a toujours connu des types bizarres, dont les derviches musulmans, se livrant impunément à toutes les aberrations de l'inspiration individuelle, sont les représentant de nos jours», *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 491.

⁷⁶⁹ NAF 14201, f. 212.

In questa nota degli ultimi anni, l'ammirazione che si cela dietro l'aggettivo riprende l'idea di una civiltà intera (*tutti* gli arabi, compresi quelli odierni) che è condannata ad essere eternamente l'antenata di qualcun altro.

Nell'introdurre il suo corso del 1888 al *Collège de France*, Renan divideva il mondo in due parti, ognuna conquistata da una delle due grandi religioni monoteiste:

Après les destinées historiques d'Israël qui a donné sa religion à une moitié du monde les plus étonnantes sont celles d'Ismaël qui a donné sa religion à une autre moitié du monde⁷⁷⁰.

Il riconoscimento di un'origine comune non promette un comune destino. Se dall'incontro tra Israele e la Grecia nascerà la civiltà occidentale, l'incontro tra Ismaele e l'Occidente produrrà soltanto delle guerre di sterminio. Tra le due famiglie corre la stessa differenza che corre tra le due metà della Terra alle quali esse hanno donato la religione, tra le razze superiori dell'Europa e quelle inferiori del resto del mondo.

La «categoria del semitismo» irrigidita nella sua «variante araba», continuando a far valere nella contemporaneità lo schema interpretativo della coppia linguistica e razziale ariani/semiti, soddisfa in questo modo una lettura etnocentrica della Storia.

10.3. L'ideologia al lavoro. Un'ipotesi di lettura testuale

L'ideologia inegualitaria attraverso la quale Renan legge il mondo a lui contemporaneo è essenzialmente dovuta al pregiudizio linguistico che assume valore di verità esatta e scientificamente dimostrata. Questa origine «linguistica», percepibile già nei suoi lavori teorici, viene chiaramente alla luce nel testo degli ultimi lavori di storico delle religioni, sotto forma di un sempre più forte contrasto tra le enunciazioni scientifiche per così dire legittime, cioè basate su una comparazione testuale e culturale, e le asserzioni dogmatiche e gli assiomi puramente ideologici. Più che l'origine di questo contrasto – dal quale non è del tutto alieno il relativismo sempre più accentuato, frutto dello scacco delle utopie idealiste – è interessante qui l'analisi del meccanismo di censura che il dogma ideologico mette in opera nei confronti del lavoro dello scienziato e dello storico.

Come mette bene in luce André Roman, la preminenza delle categorizzazioni razziali nel pensiero di Renan deriva principalmente da un mancato legame, nella sua teoria linguistica,

⁷⁷⁰ *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*, cit., p. 4.

tra testo e produzione culturale⁷⁷¹. Per Renan, come si è già visto, è invece lo spirito di ogni razza che esprime immediatamente e per intuizione la lingua corrispondente, la quale, a sua volta, produce la cultura.

In alcune pagine dell'*Histoire du peuple d'Israël* e del corso tenuto al *Collège de France* sulle *Leggende patriarcali*, Renan, attraverso una serie di brillanti intuizioni, sembra riuscire a intravedere questo legame. Quando ciò accade, egli è allora in grado di emanciparsi per qualche istante dalla sua ristretta visione determinista che gli impediva di dare la dovuta importanza alle analogie che l'arguto filologo e lo studioso di talento pur rintracciavano nei testi. Il campo di indagine si libera allora a sottili interpretazioni di letteratura o mitologia comparata, che trasgrediscono le barriere artificiali tra ariani e semiti imposte dalla rigida teoria linguistica. Questo modo di procedere si può osservare, ad esempio, nei numerosi paragoni tra le prime leggende ebraiche e i poemi omerici⁷⁷²; e quando l'intervento del linguista si erge per circoscrivere l'analogia e porre un limite al parallelo, questo si avverte nel testo alla stregua di un condizionamento pesante, come fosse un riflesso automatico, un corpo estraneo che, nel tentativo di smentire l'analisi, smentisce se stesso:

⁷⁷¹ «Les cultures n'apparaissent point déterminées par leurs systèmes de nomination. Ce qui fonde les cultures, ce sont les textes. [...] Les textes sont indépendants des langues. Ce que Renan n'a point vu.», A. ROMAN, *Des relations entre «langue» et «pensée» dans les textes majeurs d'Ernest Renan sur la philologie*, cit., p. 29-30. Il legame indissolubile tra lingua e cultura emerge in una conferenza nella quale Renan, lodando la lingua francese come strumento di cultura e civilizzazione, ipotizza un'educazione linguistica per i musulmani: «Le fanatisme est impossible en français. J'ai horreur du fanatisme, je l'avoue, surtout du fanatisme musulman; eh bien! ce grand fléau cessera par le français. Jamais un musulman qui sait le français ne sera un musulman dangereux», *Conférence faite à l'Alliance pour la propagation de la langue française, le 2 février 1888, OC, II, 1089*. In questo caso i musulmani sembrano essere messi sullo stesso piano degli ebrei moderni, suscettibili cioè di venire assimilati dall'occidente attraverso l'applicazione di un colonialismo linguistico.

⁷⁷² «Ces récits sont à la fois enfantins et merveilleux de profondeur, ils sont au même niveau que ceux d'Homère (*Légendes patriarcales*, cit., p. 40). Les épisodes de Rébecca, de Rachel, ressemblent à ceux des Phéaciens et de Nausicaa dans Homère (p. 113). C'est l'idéal du Dieu protecteur. Il en était de même chez les Grecs (p. 142). On trouvera peut-être que c'est le mêler à de bien petites choses, mais c'était dans les habitudes du temps. [...] De même, dans Homère, la divinité s'occupe de choses bien futiles. C'est ainsi qu'Athénée arrête le soleil pour prolonger la nuit qu'Ulysse et Pénélope passent ensemble après s'être reconnus. [...] Tout cela est très développé, cela rappelle la narration homérique (p. 169). Chez Homère aussi, les révélations divines ont lieu au moyen des songes (p. 177). C'est beau, c'est antique, c'est le style d'Homère, la date est la même, l'esprit est le même.» (p. 184). «Les cantiques que l'on fit à ce sujet [*les campagnes de Gédéon*] ne nous ont pas été conservés. Mais il se forma une légende qui nous est parvenue dans une rédaction qu'on peut comparer aux plus beaux épisodes de l'épos grec» (*Histoire du peuple d'Israël, OC, VI, 228*) Ces notes d'une épopée qui n'est jamais arrivée à sa pleine éclosion nous donnent, de la vie héroïque d'Israël au XI^e siècle avant J.-C., un tableau qui ressemble singulièrement à celui qui nous offrent les poèmes homériques de la vie héroïque des hellènes vers le même temps (*Ibid.*, 329). In alcuni casi il comparatismo abbraccia anche le leggende arabe: «Le Livre des Guerres de Iahvé, et le Iasar absorbèrent plus tard presque toutes ces anecdotes, auxquelles un heureux mélange d'idyllisme et d'héroïsme donna un charme que les poèmes épiques des Grecs et le *Kitâb el-Aghâni* des Arabes ont seuls égalé.» (*Ibid.*, p. 252-253). In altri luoghi, il parallelo viene esteso alle istituzioni religiose: «Chez les Israélites, comme chez les Grecs, la direction des oracles était aux mains des sages. Ce que nous appellerions imposture n'était considéré alors que comme une juste interprétation des volontés du dieu protecteur.» (*Ibid.*, 196).

Le chapitre 24 [*de la Genèse*] rappelle Homère, particulièrement l'épisode de Nausicaa; c'est à peu près de la même époque; malgré la différences des races, ces deux mondes étaient analogues⁷⁷³.

La concessiva rimane qui poggiata sul vuoto. L'analisi dimostra analogie evidenti tra i testi, che vengono legittimamente allargate ai mondi di cui questi testi sono prodotti (il legame tra testo e cultura) al di là delle barriere etniche e/o linguistiche. La «differenza delle razze» emerge allora come puro pregiudizio, assioma che viene pronunciato tra due proposizioni critiche che lo smentiscono.

Questa sorta di schizofrenia è continuamente presente nei testi degli ultimi anni. Renan, a un certo punto delle sue lezioni, forse per chiarire i frequenti paragoni con i racconti omerici, introduce il «vecchio» criterio di differenziazione delle leggende semite da quelle ariane:

Les aventures de Jacob pendant son voyage ne sont pas de l'histoire vraie. [...] D'ailleurs il n'y a là dedans ni faits réels, ni mythologie à la manière des Grecs. Dans les vieux récits grecs [...] il y a la mythologie qui a été souvent considérée comme historique à une basse époque. C'est ainsi que Plutarque a écrit une vie de Thésée. Mais Thésée, Hercule, etc. sont des mythes, nous en somme avertis. Chez les Hébreux, chez les Arabes, surtout, il n'en est pas de même. [...] Ce n'est pas vrai mais ce n'est pas mythologique, ce n'est même que très peu symbolique. Sont-ce des anecdotes, des nouvelles, des contes pour s'amuser? Pas précisément. Les personnages comme Jacob et les individus qu'il rencontre dans son voyage, ne sont pas réels; cependant leurs noms ont des raisons d'être, c'est ethnographique. Bethouel est un nom de tribu. Siméon, Zabulon, Issachar, sont des tribus⁷⁷⁴.

Dietro la difficoltà di trovare una categoria adatta ad esprimere la forma di racconto delle antiche leggende ebraiche – che non sembrano rientrare in nessuno dei generi noti; storia, mitologia, simbolismo, aneddotica, racconti d'intrattenimento – si cela ancora una volta il pregiudizio linguistico. Al di là della sua validità esplicativa, la categoria del «racconto etnografico» – immaginata da Renan a metà strada tra la realtà e la mitologia – non emerge dall'analisi del testo ma è invece imposta da un punto di vista ideologico ed esterno. La linea sottile che intercorre tra il «mito mitologico» degli ariani e il «mito etnografico» dei semiti è difficilmente distinguibile, alimentando il sospetto che la creazione di quest'ultimo concetto risponda a una preoccupazione piuttosto tassonomica che ermeneutica. Sconfitto nella sostanza dell'analisi del testo⁷⁷⁵, il pregiudizio rimane intatto nell'enunciazione formale,

⁷⁷³ *Légendes patriarcales*, cit., p. 86.

⁷⁷⁴ *Légendes patriarcales*, cit., p. 136-137.

⁷⁷⁵ Renan utilizzerà spesso i termini semplici e generici di «mito», «mitologia», «mitologico», senza avvertire la necessità di specificare una differenza con la mitologia greca: «[*La lutte de Jacob contre*

assiomatica e tautologica, delle regole e delle categorie: i semiti non possono avere mitologie perché la loro lingua, espressione immediata della loro razza, non è adatta ad esprimere la mitologia⁷⁷⁶.

Alla mancanza di mitologia, il carattere semitico aggiungeva, come si è già visto, l'immediata intuizione del monoteismo, mentre il politeismo rimaneva una prerogativa ariana. Ma il legame che unisce la mitologia al politeismo trascinerà logicamente anche questo aspetto al di fuori della coppia antitetica. La lotta di Giacobbe contro gli élohim esprime evidentemente caratteri mitologici e politeisti:

C'est là une partie essentielle de cette histoire si mythologique et si polythéiste. C'est antérieur à tout ce qui peut s'appeler piétisme ou judaïsme⁷⁷⁷.

Mitologia e politeismo sembrano dunque appartenere all'«Età dell'Oro» del semitismo originario, dove l'espressione dello spirito del popolo era in qualche modo più reale, più vera⁷⁷⁸. Il contrasto con l'ideologia linguistica è netto, e Renan mantiene subito dopo il pregiudizio tentando di applicare gli stessi canoni restrittivi che aveva utilizzato nel codificare i «miti etnografici»:

Les dieux de la Grèce ou de l'Inde, Jupiter ou Apollon, Vischnou ou Indra sont des individualités trop fortes pour se confondre. Presque toujours ces sortes de divinités s'évhémérisent et deviennent des rois ou des reines. Le schah-nameh nous présente beaucoup des héros combattant contre les dévas, comme Jacob contre l'Éloh. Les dévas sont des démons plus ou moins malfaisants⁷⁷⁹.

les Élohim] «Cette histoire flotte entre des anecdotes idylliques, patriarcales, et des récits tout à fait mythologiques (p. 185). [A propos de la ville de Mahanaïm]: C'était une ville qui avait une grande importance mythique et dans ses mythes, il y avait peut-être une danse mystique (p. 186). Nous sommes dans une haute et antique mythologie» (p. 194).

⁷⁷⁶ Se negli ultimi anni il destino di Israele si apre alla redenzione universale, le considerazioni pregiudiziali sulla lingua rimangono ferme ai tempi dell'*Histoire des langues sémitiques*: «Un carquois de flèches d'acier, un câble aux torsions puissantes, un trombone d'airain, brisant l'air avec deux ou trois notes aiguës: voilà l'hébreu. Une telle langue n'exprimera ni une pensée philosophique, ni un résultat scientifique, ni un doute, ni un sentiment d'infini. Les lettres de ses livres seront en nombre compté; mais ce seront des lettres de feu. Cette langue dira peu de chose; mais elle martèlera ses dires sur une enclume. Elle versera des flots de colère; elle aura des cris de rage contre les abus du monde; elle appellera les quatre vents du ciel à l'assaut des citadelles du mal.», *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 91.

⁷⁷⁷ *Légendes patriarcales*, cit., p. 194.

⁷⁷⁸ Si confronti questo passo con quello incontrato più sopra, dove l'Arabo nomade è il paradigma dell'*Ur-semitismo*, il «vero ebreo della vecchia scuola».

⁷⁷⁹ *Légendes patriarcales*, cit., p. 196-197.

Gli élohim ebraici sono troppo poco individualizzati per evolversi verso un politeismo formato e compiuto: proprio per questa mancanza di *principia individuationis* saranno anzi destinati a unirsi nell'unico Éloh. La comparazione finale tra Giacobbe e gli eroi ariani, tra i *dévas* indiani, i *daimones* greci e gli *élohim* ebraici, rappresenta qui l'analisi testuale che parla «contro» l'ideologia espressa nell'introduzione. In questo passo, il relativismo è però doppiamente vincente, poiché si insinua anche nelle premesse, riuscendo a contaminare il fondamento stesso del pregiudizio. Anche se lo spunto non verrà adeguatamente messo in risalto né sviluppato, il significato appare tuttavia piuttosto chiaro: il monoteismo semitico non è più «appercezione irriflessa», «intuizione immediata e geniale» della razza, ma viene rappresentato all'interno di un percorso evolutivo storico-mitologico che segna il passaggio dagli *élohim* all'Éloh unico (per quanto tale metamorfosi venga concepita come necessaria).

Nell'*Histoire du peuple d'Israël*, ai «semitissimi» Cananei e Fenici viene attribuita la professione di un politeismo talmente sviluppato da riuscire a trasmettere ai Greci una delle loro più importanti divinità:

Le culte des Chananéens était aussi très peu différent de celui des Phéniciens, surtout de celui des Carthaginois. [...] Baal se dédoublait en une hypostase féminine, Astoreth ou Astarté, déesse d'amour et de volupté, origine de l'Aphrodite des Grecs. [...] Ses images et ses symboles étaient partout répandus dans les pays⁷⁸⁰.

In altri luoghi, invece, pur ammettendo la possibilità di un contatto tra la cultura ellenistica e quella ebraica, prevale la classica categorizzazione razziale ariani/semiti secondo la quale i miti ebraici vengono degradati a «secche leggende», mentre quelle ariane sono senz'altro delle «creazioni mitologiche a priori»:

Les Philistin (cariens ou pélasges) pouvaient certainement avoir introduit en ces contrées les mythes solaires et ceux d'Héraclès; mais, pour établir un parallélisme entre les sèches légendes d'Israël et les créations mythologiques à priori des peuples aryens, il faudrait des rapprochements autrement caractérisée⁷⁸¹.

Eppure il corso del *Collège de France* è pieno di questi «rapprochements» ben definiti, che spaziano dalle produzioni artistiche dell'*epos*, alla morale, alle abitudini di vita quotidiana, alle pratiche religiose. Segnali importanti che esprimono il presentimento di un limite interno al proprio discorso, essi non sono tuttavia abbastanza forti da riuscire a mettere in discussione

⁷⁸⁰ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 170.

⁷⁸¹ OC, VI, 242.

le basi ideologiche, vero e proprio tabù del pensiero di Renan⁷⁸². Nell'*Histoire du peuple d'Israël* il parallelo si spinge fino alle istituzioni politiche, altro campo nel quale lo spirito semitico, secondo l'ideologia linguistico-razziale, si discosta nettamente da quello ariano, in quanto non riesce ad esprimere costruzioni politiche durevoli⁷⁸³:

Le roi, ou *mélek* si ardemment demandé, parce qu'évidemment les conditions du siècle le réclamaient, est, on le voit, le *basileus* des Grecs homériques. Le *basileus*, comme son nom l'indique, marche en tête du peuple, entraîne le peuple à la bataille, un bâton à la main; voilà sa fonctions; voilà son rôle. C'est le *Herzog* germanique⁷⁸⁴.

Mélek ebraico, *basileus* greco, *Herzog* germanico: delineando un'analogia esclusivamente funzionale, Renan esce ancora una volta, nella pratica della critica testuale, dalle costrizioni linguistico-razziali che la sua filosofia gli impone. Più avanti, le similitudini tra le due civiltà eroiche, quella di Israele e quella ellenica, ripresentano il tema dei contatti culturali e fanno sorgere un'ipotesi di contaminazione:

Une telle ressemblance vient peut-être en partie de ce que les Philistins, qui furent, dans l'ordre des choses militaires, les maîtres d'Israël, étaient eux-mêmes une peuplade d'origine carienne ou crétoise, très analogues aux Pélasges, et que certains rapprochements mettent en rapport avec les bandes du cycle troyen⁷⁸⁵.

Al di là delle barriere linguistiche, il confronto di culture diverse produce ricchezza e modifica i caratteri stessi dei popoli che si incontrano, malgrado la persistenza di tentativi genealogici che rimangono molto dubbi e molto vaghi, ed un fondo di esplicazione pregiudiziale. Considerare i filistei come maestri di Israele nell'arte della guerra soddisfa

⁷⁸² Michel Bréal aveva intravisto questa dialettica tra il dogma e la critica nelle opere di Renan: «Autant chez lui l'observateur est exact et prudent, autant le penseur et prompt à se donner carrière. [...] Le jugement de l'auteur, quand il raisonne sur les réalités, redevient sûr et pénétrant» M. BREAL, *op. cit.*, p. 4, 12.

⁷⁸³ «L'Orient sémitique n'a jamais su faire une dynastie durable, si l'on prend pour échelle de la durée nos uniques et merveilleuses maisons royales du moyen âge, et notamment la première de toutes, la maison capétienne, incarnant la France pendant huit ou neuf cents ans.», *OC*, VI, 358. La difficoltà di Renan a giustificare la sua ideologia traspare dalla scelta di un paragone totalmente arbitrario ed inconseguente tra dinastie del IX secolo a.C. e dinastie medievali. La difficoltà aumenta ancora davanti alla palese eccezione dell'Impero Ottomano, che verrà spiegata, in una nota, con la ricorrente teoria della «razza tartara»: «La dynastie ottomane, qui tranche si fortement sur les dynasties musulmanes, doit sa solidité non à l'islamisme, mais à ce fond de fidélité tartare qui rien n'a pu encore ébranler.», *Ibid.* Ancora una volta, nelle considerazioni dell'islam, la razza pare più forte della religione, anche se la confusione regna come sempre sovrana: in che modo una così lunga solidità dinastica può essere assicurata da un «fondo di fedeltà» di una razza barbara (e dunque inferiore) che è stata invece sempre posta all'origine della decadenza dell'impero arabo-persiano?

⁷⁸⁴ *OC*, VI, 266.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, 329.

comunque il pregiudizio secondo il quale la capacità di essere ciecamente fedele ad un capo è connaturata all'ariano, mentre il carattere fondamentale dell'*Ur-semite* è una inestinguibile e sostanziale tendenza all'anarchia e all'individualismo, come si può ben riscontrare ancora nell'arabo dei giorni nostri:

L'Aryen militaire primitif égalait le Sémite hébréo-arabe en bravoure; il le surpassait en fidélité, et, quand on voulait fonder quelque chose, on avait recours à lui. Les *Kréti-Pléti* nous apparaissent comme analogues aux Germains, gardes du corps des empereurs romains; aux Suisses, gardes du corps des rois de France, de Naples; aux Scythes, soldats de police chez les Grecs⁷⁸⁶.

La caratterizzazione razziale che apre il discorso, come per giustificare in qualche modo quello che viene sostenuto in seguito, non solo è superflua, ma quando viene applicata ai paragoni esplicativi forniti successivamente, appare addirittura in contrasto con essi. Renan pensa davvero che i Germani, gli Svizzeri, gli Sciti, sorpassassero in fedeltà i Romani, i Francesi, i Greci e che questi ultimi avessero avuto bisogno dei primi per «fondare qualcosa»? L'inconsequenza diventa più marcata se si aggiunge che questi paragoni rimangono tutti all'interno della «grande famiglia» ariana. È evidente che il paragone, posto in questi termini, non regge. I *Kréti-Pléti*, corpo d'élite dell'esercito di Davide, saranno stati pure dei filistei e dunque (forse) di origine ariana, ma questa affermazione è poco interessante, poiché rimane chiusa dentro un'inutile tautologia. Un'interpretazione brillante e illuminata non può risiedere in una premessa ideologica ma potrebbe invece sorgere da un'analisi critica dei testi⁷⁸⁷, analisi che Renan, qualche riga dopo, espone puntualmente con una certa acutezza:

Une nation ne se forme que par l'extinction violente des diversités. L'extinction des diversité se fait rarement sans un noyau des milices étrangères; car la milice étrangère est plus forte que les soldats indigène pour mettre les gens d'accord, pour vaincre les oppositions intérieures, les tendances séparatistes. Les Philistins fournirent cet élément de cimentation à Israël⁷⁸⁸.

⁷⁸⁶ OC, VI, 332.

⁷⁸⁷ Come nota Kurt Weinberg a proposito del saggio *La Poésie des races celtiques*, in Renan il lato visionario e romantico prevale molto spesso su quello critico: «Renan s'abandonne à sa rêverie; il se complaît dans la peinture subjective, sentimentale et grandiose. Sa douceur nébuleuse l'entraîne en dehors de toute réalité documentaire; au savant se surimpose le visionnaire qui confond sa vision avec le document: une poésie vague se substitue à la recherche, à l'étude historique qui, après tout, doit se fonder sur la critique des textes.», K. WEINBERG, *Race et races dans l'œuvre d'Ernest Renan*, cit., p. 143.

⁷⁸⁸ OC, VI, 333-334.

L'opposizione straniero/indigeno nella funzione militare non solo è un'ipotesi perfettamente plausibile, ma basta anche a spiegare da sola i rapporti fra popoli diversi, le identità e le differenze, gli scambi e i prestiti culturali.

L'analisi di queste contraddizioni, di queste «schizofrenie» interpretative, rivela una battaglia costante, nel discorso di Renan degli ultimi anni relativo alle categorie religiose, tra gli assiomi dogmatici della «lingua» e della «razza» e il pensiero critico, tra l'opera oscura e potente del pregiudizio e il tentativo – per quanto leggero e inconscio, poiché il pregiudizio non viene riconosciuto come tale⁷⁸⁹ – di liberarsene. Da questi spiragli di luce, aperti nei momenti in cui la critica testuale sovrasta l'ideologia, Renan si affaccia su una concezione moderna della critica storica⁷⁹⁰, pur portando ancora sulle spalle il pesante fardello del determinismo razziale, che peserà per molti anni ancora su buona parte della cultura occidentale.

⁷⁸⁹ «Nous savons aujourd'hui que Renan adhérait à la religion moderne dont la Sainte Trinité se nommait Science / Progrès / Raison et que celle-ci était à l'œuvre dans les colonies. Renan comme ses contemporains croyait au vertus de cette religion civique universelle. Il ne pouvait pas admettre qu'il s'agissait là d'une idéologie comme les autres.», B. ÉTIENNE, *Renan et l'Islam*, cit., p. 430-431.

⁷⁹⁰ Nell'aprire una serie di conferenze tenute al *Collège de France* nell'aprile 1938 dal titolo *Les sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, pronunciate proprio dalla cattedra che fu di Renan, il semitista italiano Levi della Vida riconosceva il valore di queste intuizioni, pur criticando l'impostazione dogmatica che, associando strettamente la lingua allo spirito del popolo, costituiva i due blocchi monolitici e contrapposti degli ariani e dei semiti: « Un penseur et un écrivain tel que Renan reste toujours admirable, même quand il a tort; des étincelles de vérité ne cessent de jaillir de ses phrases, même si celles-ci sont mises au service d'une thèse entièrement fausse. [...] Il ne s'agit pas pour nous, de considérer en bloc tous les peuples à langues sémitiques comme les représentants attitrés d'un hypothétique "sémitisme" dont le type serait resté invariable à travers les siècles et les millénaires; il nous faut examiner d'abord si, par hasard, d'autres éléments n'auraient pas modifié, chez la plupart de ces peuples, le caractère primitif de la race dont ils sont issus. Encore moins s'agit-il de comparer ce prétendu sémitisme à l'idée que nous nous formons de l'esprit grec, comme si cet esprit était, lui aussi, une conséquence fatale de la composition ethnique des Hellènes, au lieu d'être, comme il est, le résultat extrêmement compliqué d'un long processus où l'élément ethnique ne joue qu'un rôle très effacé.», GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Les origines sémitiques*, in *Arabi ed ebrei nella storia*, Napoli, Guida, 1984, p. 154-155.

PARTE TERZA

LA SCIENZA

11. *Un avvenire anacronistico*

Il 19 aprile 1890 esce per i tipi di Calmann Lévy *L'Avenir de la science*, un'opera che Renan aveva scritto tra gli ultimi due mesi del 1848 e i primi cinque del 1849. Nella prefazione, l'autore fa risalire l'origine di questo voluminoso saggio alla crisi religiosa che lo portò ad abbandonare il seminario e alla necessità conseguente di fare un punto sulla «nuova fede» che aveva sostituito l'antica⁷⁹¹:

J'éprouvai le besoin de résumer la foi nouvelle qui avait remplacé chez moi le catholicisme ruiné⁷⁹².

Il percorso che porterà Renan a lasciare il suo manoscritto nel cassetto per più di quarant'anni è piuttosto noto; meno noto è il motivo che sta alla base della decisione di pubblicare quest'opera verso la fine della sua vita, appena prima del terzo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël* (1891) e delle *Feuilles détachées* (1892).

Renan era ben cosciente del portato anacronistico che i suoi «Pensieri del '48» avrebbero avuto sul lettore del 1890: la Prefazione dell'opera, attraverso un'autocritica condotta sotto forma di breve «bilancio filosofico», si farà carico di rivelare non solo gli inevitabili contrasti tra i «due Renan» – prendendo le distanze da un pensiero giovanile improntato all'herderiano ottimismo nei confronti del progresso dell'umanità – ma anche le linee di continuità presenti nella sua filosofia.

Tentando di andare oltre le valutazioni che l'autore stesso esprime nella prefazione, questa parte del presente lavoro si occuperà di mettere in luce il significato di tale anacronismo tutto interno al percorso filosofico di Renan, inquadrando la pubblicazione tardiva dell'opera che

⁷⁹¹ Sulla crisi religiosa di Renan si veda almeno PAUL GUILLOUX, *L'esprit de Renan*, Paris, de Gigord, 1920; PIERRE LASSERRE, *La jeunesse d'Ernest Renan. Histoire de la crise religieuse au XIX siècle*, Paris, Garnier, 1925; JEAN POMMIER, *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan - Saint Sulpice* -, Paris, Les Belles Lettres, 1933; L. RETAT, *Religion et imagination religieuse*, cit.

⁷⁹² *Avenir de la science, Préface* (1890), OC, III, 715. In una lettera ad Henriette del 9 maggio 1848, Renan accenna per la prima volta al progetto di scrivere un saggio sulla scienza: «Si j'avais du loisir, je grouperai sous ce titre: De l'avenir de la science, une foule d'idées qui me travaillent sur ce sujet, depuis le grand éveil» (*Correspondance générale*, II, cit., p. 539). Nel dicembre dello stesso anno, la stesura pare già in qualche modo abbozzata ma sospesa: «Si la réaction intellectuelle (je parle de celle-là seulement) était trop forte, il se pourrait que je rompisse le silence, et qu'interrompant mes arides recherches, je reprisse un cadre que je manie et remanie depuis fort longtemps (je t'en ai parlé, je crois, je le désigne par ces mots: De l'avenir de la science) afin de dire hautement et largement ma pensée» (*Ernest Renan à Henriette Renan, 16 décembre 1848, Correspondance générale*, II, cit., p. 646). Per una cronologia della redazione dell'*Avenir de la science* attraverso le lettere di Renan si veda J. POMMIER, *Renan d'après des documents inédits*, cit.

proclama ad alta voce un «avvenire della scienza» (nel suo doppio significato: «la scienza *ha* un avvenire» e «l'avvenire *appartiene* alla scienza») nel contesto degli altri suoi testi contemporanei e delle note manoscritte degli ultimi anni.

11.1. Dal 1848 al 1890

Tra giugno e agosto del 1849, Renan è impegnato nella correzione dell'*Avenir de la science*, lavoro che pensa di riuscire a portare a termine per la fine dell'estate, in previsione di una pubblicazione fissata, in un primo momento, prima dell'inizio del 1850⁷⁹³. Man mano che il lavoro di redazione si avvicina al termine, Renan inizia ad avere delle perplessità sul momento più adatto per l'uscita del libro⁷⁹⁴.

All'inizio del mese di agosto, il suo amico Charles Daremberg, medico e storico della medicina, chiede al ministero della pubblica istruzione l'incarico per una missione di ricerca di manoscritti nelle biblioteche di Roma – approfittando del recente intervento delle truppe francesi contro la Repubblica Romana – e spinge Renan ad associarsi a tale richiesta. Nonostante le numerose perplessità (anche di ordine politico: la risposta favorevole di Falloux non sarà esente da un tentativo di dare una copertura scientifica alla spedizione militare francese, aspetto che a Renan non sfuggirà⁷⁹⁵), il giovane professore supplente a Versailles decide di cogliere la grande opportunità scientifica e accademica che questo viaggio rappresenta per il suo futuro, e accetta così di prendere parte al progetto.

La missione in Italia costringerà Renan a modificare i suoi piani e a rimandare all'anno successivo l'uscita dell'*Avenir de la science*. Nel frattempo, egli decide di dare alle stampe il 15 luglio del 1849 un estratto del suo manoscritto sulla *Liberté de penser*, sotto forma di un articolo dal titolo: *De l'activité intellectuelle en France en 1849*, che sarà pubblicato il 15 luglio del 1849⁷⁹⁶. Il saggio ha principalmente lo scopo di tastare il terreno, di verificare l'approvazione delle sue idee nel *milieu* della comunità scientifica e intellettuale. Da quel che si può leggere in una lettera a Henriette, questa prova pare essere andata piuttosto bene:

⁷⁹³ Ernest Renan à Mme Veuve Renan, 9 juin 1849 (*Correspondance générale*, II, cit., p. 721). Nella prefazione del 1890, Renan tratterà di «naïve chimère de débutant» e di «grande présomption» l'idea di pubblicare immediatamente il libro (*OC*, III, 715).

⁷⁹⁴ «Le publierai-je immédiatement? Très grave question, et qui préoccupe en ce moment toutes mes pensées.», Ernest Renan à Henriette Renan, 15 juin 1849, *Correspondance générale*, II, cit., p. 723-724. La lettera continua evocando questioni di opportunità editoriale legate al suo status accademico non ancora stabile, al periodo di pubblicazione, al clima politico e intellettuale più favorevole per l'accoglienza del libro.

⁷⁹⁵ Ernest Renan à Henriette Renan, 13 août 1849, *Correspondance générale*, II, cit., p. 746.

⁷⁹⁶ L'articolo portava in nota la seguente avvertenza: «Ces pages sont extraites d'un livre qui paraîtra dans quelques semaine sous le titre de: *De l'avenir de la science. (Note du Directeur)*», *De l'activité intellectuelle en France en 1849*, «La Liberté de penser», Tome quatrième, Paris, Joubert, 1849, p. 126.

Mon spécimen a fait sensation, il a été reproduit en partie, avec éloges et commentaires, par le Semeur, revue sérieuse par excellence. J'ai parlé à Joubert, qui a paru très disposé à prendre le manuscrit, me l'a même promis, si la prochaine rentrée relève un peu la librairie. Je t'affirme que ce livre se vendra et que nous ne ferions peut-être pas une mauvaise affaire en le faisant publier à nos frais. Enfin, nous verrons. L'essentiel est que cette affaire d'Italie se décide le plus tôt possible⁷⁹⁷.

A metà ottobre Renan lascerà la Francia: la missione in Italia durerà otto mesi e influirà profondamente sui suoi progetti. In una pagina della prefazione all'*Avenir de la science* del 1890, egli affermerà che la scoperta in Italia del «côté de l'art» ha allentato il rigido dogmatismo sul quale erano basate tutte le illusioni presenti nel manoscritto del 1848.

Di ritorno a Parigi nel luglio 1850, i dubbi maturati sulla pubblicazione dell'*Avenir de la science* durante il soggiorno italiano troveranno infine riscontro nel giudizio negativo pronunciato sia da Augustin Thierry sia da Silvestre de Sacy: i due studiosi consiglieranno al giovane Renan di pubblicare alcune parti dell'opera sotto forma di articoli, sulla *Revue des Deux Mondes* e sul *Journal des Débats*⁷⁹⁸, proseguendo così nella direzione che aveva intrapreso nel luglio del 1849. Renan accetterà il suggerimento e chiuderà definitivamente il manoscritto in un cassetto, anche se i pensieri contenuti continueranno a «scorrere» nelle sue opere, soprattutto in quelle del primo periodo⁷⁹⁹.

Nella prefazione del 1890, Renan accompagnerà questo accantonamento dei suoi pensieri giovanili alla speranza che il manoscritto potesse essere pubblicato postumo da una «élite d'ésprits éclairés»:

Je me disais que le vieux manuscrit serait publié après ma mort, qu'alors une élite d'esprits éclairés s'y plairait et que, de là peut-être, viendrait pour moi un de ces rappels à l'attention du monde dont les pauvres morts ont besoin dans la concurrence inégale que leur font, à cet égard, les vivants⁸⁰⁰.

⁷⁹⁷ Ernest Renan à Henriette Renan, 13 août 1849, *Correspondance générale*, II, cit., p. 749. Nella stessa lettera Renan prevedeva di pubblicare il libro in un anno, ma la missione in Italia rappresentava ancora un elemento di dubbio riguardo all'uscita del libro: «Et puis ce qui me tient le plus au cœur, c'est que mon cher ouvrage, l'os de mes os et la chair de ma chair, sera encore ajourné. A peine dans un an à cette époque serait-il publié. Sera-t-il alors de circonstance? Correspondra-t-il encore à ma pensée? Non: il est indubitable que ce voyage, s'il s'exécute, révolutionnera considérablement mes manières de voir et de sentir. Je voudrai le refaire, et je retomberai dans mon éternel défaut, qu'on commence déjà à me reprocher, d'être très vif pour le travail de première main, mais de ne pas savoir achever.» (*Ibid.*, p. 746-747).

⁷⁹⁸ *Avenir de la science*, Préface, OC, III, 716-717.

⁷⁹⁹ OC, III, 722. Parti intere dell'*Avenir de la science* si possono ritrovare ancora nel saggio del 1860 *La Métaphysique et son avenir*. Per un dettaglio di questi passi si vedano le note alla traduzione del suddetto testo in ERNEST RENAN, *Saggi filosofici*, Milano, Bompiani, 2008.

⁸⁰⁰ OC, III, 717.

In realtà Renan fece molto più che sperare: in un primo testamento datato 30 ottobre 1864, redatto in vista del secondo viaggio in Oriente, egli nominò una commissione di cinque membri con il preciso incarico di pubblicare i lavori che aveva lasciato incompiuti. Tale commissione era composta dagli «*ésprits éclairés*» Cornélie Scheffer, Marcellin Berthelot, Émile Egger⁸⁰¹, Sainte-Beuve e Edmond Scherer.

La principale preoccupazione di Renan, in questa prima stesura del testamento, va alla pubblicazione del secondo volume della sua *Histoire des Origines du Christianisme* (che uscirà nel 1866 con il titolo *Les Apôtres*). Seguono poi le indicazioni per l'edizione di altre opere, tra le quali il secondo volume dell'*Histoire des langues sémitiques*, la cui verifica viene affidata a Michel Bréal. Solo verso la fine del testamento – appena prima della previsione di un volume che raccolga gli articoli usciti sul *Journal des Débats* e sulla *Revue des Deux Mondes*, e di un altro che riunisca una scelta della sua corrispondenza – viene citata *L'Avenir de la science*:

7° M. Berthelot se chargerait de la publication de mon Avenir de la science.
On y ferait des corrections de style dans la mesure agréée par M. Sainte-Beuve⁸⁰².

Il 30 ottobre 1888 Renan aggiungerà una postilla al suo testamento: terminate le *Origines du Christianisme* con il *Marc-Aurèle* (1881) e archiviato definitivamente il progetto di pubblicare il secondo volume dell'*Histoire des langues sémitiques* (che avrebbe dovuto contenere il *Système comparé*), l'unica grande opera inedita che rimane da pubblicare è *L'Avenir de la science*.

Ceci est un codicille à mon testament.

Paris, 30 octobre 1888

Les publications d'œuvres posthumes, en l'état actuel, consisteraient principalement en ceci:

1° *L'Avenir de la science*, à publier intégralement, en défalquant, peut-être, les notes finales;

2° un volume de mélanges philosophiques et littéraires, contenant mes articles des dernières années;

3° un volume d'études sémitiques, à imprimer à l'Imprimerie Nationale contenant mes diverses mémoires scientifiques avec les additions que j'ai déposées dans un carton à part;

⁸⁰¹ Sui rapporti tra Renan et Egger si veda BIANCA M. CALABRESI FINZI CONTINI, *Ernest Renan et Emile Egger: une amitié de quarante ans*, «Cahiers Renaniens» n. 9, Paris, Nizet, 1979.

⁸⁰² CSR. Ms. 9, f. 120/1. Questo primo testamento è stato riprodotto quasi integralmente da H. PSICHARI (*Renan d'après lui-même*, cit., p. 115-116).

4° un volume d'études sur la politique du règne de Philippe le Bel (mes grands articles de l'Histoire littéraire)⁸⁰³.

Nonostante la decisione, maturata nel corso degli anni '50, di abbandonare il progetto editoriale dell'*Avenir de la science*, Renan non rinuncerà mai all'idea di pubblicare le «ossa delle sue ossa» e la «carne della sua carne»⁸⁰⁴. Il testamento del 1864 prendeva ancora in considerazione la possibilità di una serie di cambiamenti stilistici, probabile segno di una persistente prossimità che l'autore provava riguardo ai temi e all'atmosfera della sua opera giovanile. Ventiquattro anni più tardi l'*Avenir de la science* è al primo posto dell'eredità letteraria e Renan lascia questa volta indicazioni per una pubblicazione integrale senza modifiche, come se la distanza sempre più grande dai pensieri del 1848 rendesse inefficace qualsiasi tentativo di correzione: l'*Avenir de la science* acquisiva uno statuto di opera postuma, da pubblicare così com'era stata scritta all'epoca, per marcare ancora di più l'anacronismo e il segno dei tempi⁸⁰⁵.

Al momento della stesura del codicillo, Renan aveva terminato il secondo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël* (che sarebbe uscito a dicembre) e stava per iniziare il terzo: nessun segnale poteva far presagire allora un'imminente pubblicazione dell'opera del 1848. Eppure, una lettera a Calmann Lévy del 31 marzo 1889 – a cinque mesi di distanza dall'ultima modifica del testamento –, con la quale Renan chiede di riavere il manoscritto dell'*Avenir de la science* per poter organizzare meglio il suo piano di lavoro, mostra come la decisione di pubblicare la sua opera giovanile fosse stata già presa da qualche tempo⁸⁰⁶. In aprile, Renan dà ordine di mandare in stampa il manoscritto⁸⁰⁷; in giugno, a Rosmapamon, inizia a mettere mano alle prime bozze che gli sono state inviate⁸⁰⁸. Contemporaneamente, egli lavora al terzo volume di *Israele* che assorbirà gran parte del suo tempo: la lettera che annuncia a Calmann Lévy che la prefazione dell'*Avenir de la science* è ultimata porta la data del 5 febbraio 1890⁸⁰⁹. Il libro uscirà nell'aprile dello stesso anno. Nella sua prefazione, Renan commenterà così la decisione di «resuscitare» queste pagine:

Ma vie se prolongeant au delà de ce que j'avais toujours supposé, je me suis décidé en ce dernier temps, à me faire moi-même mon propre éditeur⁸¹⁰.

⁸⁰³ CSR. Ms. 9, f. 120/2.

⁸⁰⁴ L'esergo dell'opera riporterà il passo biblico di *Genesi* II, 23: «*Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea*».

⁸⁰⁵ Nel 1876, in una nota dei *Dialoghi filosofici* (OC, I, 556), Renan sembra ancora pensare ad una pubblicazione in vita.

⁸⁰⁶ *Lettres inédites d'Ernest Renan à ses éditeurs Michel & Calmann Lévy*, cit., p. 279.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 280.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 289.

⁸¹⁰ OC, III, 717-718.

Il motivo profondo che spingerà Renan a rimuovere l'*Avenir de la science* dalla lista delle opere postume rimarrà probabilmente sconosciuto⁸¹¹. Un certo amor proprio, originato dal desiderio di veder pubblicata la sua prima opera scritta quando aveva venticinque anni, ha svolto senza dubbio un ruolo decisivo nella decisione definitiva; in una nota, il farsi "editore di se stesso" è infatti evocato con un certo piacere:

Travail actuel comme si j'étais mon propre éditeur à moi-même. J'ai rêvé autrefois d'être l'éditeur de quelqu'un: c'est moi⁸¹².

Il «Bilancio filosofico» intrapreso nel 1888, che si concretizzerà nell'*Esame di coscienza filosofico* pubblicato nell'estate 1889, proprio mentre egli iniziava a lavorare alla correzione dell'*Avenir de la science*, rappresentò ugualmente uno stimolo importante alla pubblicazione dei «Pensieri del 1848». L'idea di dare alle stampe l'opera giovanile, in quest'ottica, si presentava agli occhi di Renan come una perfetta occasione per tirare le somme del suo pensiero, per mettere a confronto identità e differenze della sua filosofia facendole risalire all'origine, al primo (e unico) tentativo di sistematizzare le sue idee⁸¹³. Alla prefazione del 1890 spetterà il compito di rintracciare gli «errori di gioventù», le «illusioni cadute», ma anche di tranquillizzare in qualche modo il lettore, alle soglie del XX secolo, sulla validità dei principi generali che avevano guidato il giovane Renan:

Autant, sous le rapport de l'exposition, j'ai modifié, à tort ou à raison, mes habitudes de style, autant, pour les idées fondamentales, j'ai peu varié depuis que je commençai de penser librement. Ma religion, c'est toujours le progrès de la raison, c'est-à-dire de la science⁸¹⁴.

La necessità di affermare nuovamente la fede nella scienza e nella ragione, fede sulla quale si è fondato l'intero percorso filosofico di Renan, nasconde un po' goffamente un fondo di

⁸¹¹ Annie Petit ipotizza un suggerimento di Calmann Lévy, simile a quello intervenuto per le *Feuilles détachées* (A. PETIT, *Introduction* in ERNEST RENAN, *Avenir de la science*, cit., p. 44). Per quanto l'ipotesi non si possa escludere a priori, essa non ha però alcun appoggio testuale, visto che non c'è traccia di questo suggerimento né nella corrispondenza tra Renan e Calmann Lévy, né in quella tra Renan e Berthelot, né nelle altre lettere pubblicate nel tomo X delle *Œuvres Complètes*.

⁸¹² NAF 14200, f. 44.

⁸¹³ Renan ha sempre pensato l'*Avenir de la science* come un'esposizione della sua fede scientifica e del suo sistema filosofico: «J'envisage ce premier essai [...] comme un 1^{er} titre, une première manifestation de ma pensée intime. C'est pour cela que je désire l'émettre avant mes thèses. Ma vie ne sera jamais absorbée par l'érudition aride et sans vie. Je ne veux pas être confondu dans la foule de ces grimauds de compilateurs, qui passent leur vie sans remuer une idée. [...] Ce sera ma profession de foi scientifique, mon *Discours de la méthode*, mon *Novum Organum*», *Ernest Renan à Henriette Renan*, 27 janvier 1849, *Correspondance*, II, cit., p. 676.

⁸¹⁴ OC, III, 719.

scetticismo che emergerà in maniera vistosa nel corso della prefazione. Lo scacco dell'idealismo è pur sempre il quadro entro il quale le riflessioni del 1890 sono costrette a inscrivere, facendo risaltare maggiormente i contrasti con l'ottimismo eccessivo degli anni giovanili. La crisi delle antiche credenze è però più vasta di quanto Renan sia pronto ad ammettere: purificare la scienza dalle «illusioni giovanili» non basta a salvare la sua funzione trascendentale. L'orientamento della prefazione raggiunge così i temi e l'atmosfera degli articoli su Amiel e dell'*Esame di coscienza filosofico*, temi e atmosfere che si ritroveranno due anni dopo, più accentuati, nella prefazione alle *Feuilles détachées*.

Nel giovane seminarista che aveva rigettato, grazie alla filologia critica, tutti i dogmi religiosi⁸¹⁵, la fede nella scienza rispondeva ad un forte bisogno di sostituzione:

La vieille foi est impossible: reste donc la foi par la science, la foi critique⁸¹⁶.

La fede alla quale Renan rinnova la sua fiducia nel 1890 non è però la stessa fede che aveva abbracciato nel 1848. Seguendo il lungo processo di crisi che la sua filosofia attraversa dai *Dialoghi filosofici* in poi, la scienza muta di significato. La radicale rilettura della «vecchia fede» che emerge dalle pagine dell'*Histoire du peuple d'Israël*, compromette fatalmente l'equilibrio della dialettica scienza/religione: se nel 1848 l'avvenire apparteneva senza alcun dubbio alla scienza, nel 1890 il fenomeno religioso, trasfigurato in escatologia politico-sociale, assorbirà gran parte delle prospettive renaniane sul futuro.

11.2. La caduta delle illusioni

L'obiettivo principale delle critiche che Renan riserva al suo primo libro è la fiducia eccessiva riposta in un modello di civiltà egualitaria, che egli giudica, a distanza di anni, frutto di una forte influenza delle idee socialiste. Fin dalle prime righe della prefazione, si avverte una particolare cura nell'inquadrare storicamente il libro sotto il segno di un *annus terribilis*:

L'année 1848 fit sur moi une impression extrêmement vive. Je n'avais jamais réfléchi jusque-là aux problèmes socialistes. Ces problèmes, sortant en quelque sorte de terre et venant effrayer le monde, s'emparèrent de mon esprit et devinrent une partie intégrante de ma philosophie⁸¹⁷.

⁸¹⁵ «Le petit breton consciencieux qui, un jour, s'enfuit épouvanté de Saint-Sulpice, parce qu'il crut s'apercevoir qu'une partie de ce que ses maîtres lui avaient dit n'était peut-être pas tout à fait vrai», *Souvenirs*, OC, III, 718.

⁸¹⁶ *Avenir de la science*, OC, III, 1083.

⁸¹⁷ OC, III, 715.

Presentando il suo pensiero giovanile in preda alle idee socialiste – come se queste fossero quasi una «malattia della crescita» dello spirito –, Renan ne prende immediatamente le distanze. Le illusioni giovanili, giudicate impossibili, verranno dunque lasciate cadere. La nuda realtà dimostra che i caratteri fondamentali del vivere umano si riassumono nella durezza, nella fatalità, nell'ineliminabile presenza del male:

Presque toutes mes illusions tombèrent, comme impossibles. Je vis les fatales nécessités de la société humaine; je me résignai à un état où beaucoup de mal sert de condition à un peu de bien, où une imperceptible quantité d'arome s'extrait d'une énorme *caput mortuum* de matière gâchée⁸¹⁸.

È abbastanza singolare che Renan riprenda, persino sul piano terminologico, i temi dei *Dialoghi filosofici* per contrapporli alle sue illusioni giovanili⁸¹⁹. Indubbiamente egli aveva sempre considerato queste due opere come antitetiche: già nel 1876, nella prefazione ai *Dialoghi*, Renan contrapponeva alle pagine «tristi e dure» del 1871 l'opera della sua gioventù:

Je publierai plus tard un essai intitulé *l'Avenir de la science*, que je composai en 1848 et 1849, bien plus consolant que celui-ci, et qui plaira davantage aux personnes attachées à la religion démocratique. La réaction de 1850-1851 et le coup d'État m'inspirèrent un pessimisme dont je ne suis pas encore guéri⁸²⁰.

Può darsi che Renan non sia davvero mai guarito dal pessimismo scatenato dal fallimento della rivoluzione del 1848: ma se da un lato l'idea herderiana di una supremazia dell'organismo sull'unità che lo compone si ritrova già nell'*Avenir de la science* – rappresentandone una delle basi filosofiche più importanti –, dall'altro il «pessimismo» che risale ai *Dialoghi* non è sufficiente a spiegare né le posizioni filosofiche del 1890 né il contrasto con le illusioni del '48. La mimesi degli argomenti del 1871 nel 1890 appare piuttosto come un procedimento utile a Renan per separarsi il più possibile dai suoi «errori di gioventù», attraverso l'adozione del punto di vista più lontano⁸²¹. Il contrasto di questa critica

⁸¹⁸ OC, III, 716.

⁸¹⁹ «La nature agit à la façon d'un ouvrier qui gâche largement sa matière et la dépense avec profusion. Peu lui importent les forces perdues; c'est un semeur qui jette sa semence au hasard, sans s'inquiéter du grain qui tombe sur la pierre. Un grain fructifie sur cent mille; cela suffit.» (OC, I, 594); «Pour coaguler cette masse divine, la Terre aura peut-être été prise et gâchée comme une motte que l'on pétrit sans souci de la fourmi ou du ver qui s'y cache. Que voulez-vous? Nous en faisons autant. La nature, à tous les degrés, a pour soin unique d'obtenir un résultat supérieur par le sacrifice d'individualités inférieures» (OC, I, 622-623).

⁸²⁰ OC, I, 556.

⁸²¹ Nella prefazione dei *Dialoghi*, il pessimismo che spinge Renan a sconfessare le illusioni democratiche del 1848 sembra essere attribuito più alla «reazione» e al «colpo di stato» (che certo

che utilizza il linguaggio dei *Dialoghi* con le pagine contemporanee dell'*Histoire du peuple d'Israël*, nelle quali la questione sociale diventa invece il fulcro di tutta la storia dell'umanità e si apre sul suo avvenire, è infatti notevole: come può il socialismo essere necessario ed impossibile allo stesso tempo?

Uno dei punti di maggiore distanza tra l'*Avenir de la science* e la filosofia successiva di Renan è rappresentato dalle idee sull'educazione. Su questi temi, il libro del 1848 risentiva fortemente delle influenze di Michelet⁸²² e del sansimonismo di Pierre Leroux⁸²³, inquadrandosi in quell'atteggiamento culturale diffuso nella Francia della prima metà del XIX secolo, attraverso il quale la «categoria 'organica' degli intellettuali» faceva sentire la sua

Renan collega alla disastrosa applicazione del suffragio universale, fonte di ogni male della Francia) che alla rivoluzione che li precedette. Queste posizioni rispecchiavano le opinioni di Renan nel 1848, il quale, di fronte alla sconfitta della rivoluzione, condannava vigorosamente non tanto gli eccessi rivoluzionari e l'utopia del proletariato, quanto l'incapacità della borghesia di assumere ed esercitare il potere al di fuori delle dinamiche di forza e brutalità, di oppressione e violenza, senza alcun rispetto per i valori umani e senza nessun progetto avanzato di società. «Les personnes d'ordre, ceux qu'on appelle les honnêtes gens, ne demandent que mitraille et fusillade; l'échafaud est abattu, on y substitue le massacre; la classe bourgeoise a prouvé qu'elle était capable de tous les excès de notre 1^{ère} terreur, avec un degré de réflexion et d'égoïsme de plus. Et ils croient qu'ils sont vainqueurs pour jamais; que sera-ce le jour des représailles?... Et pourtant, telle est la terrible position où nous a mis la force des choses, qu'il faut se réjouir de cette victoire; car le triomphe de l'insurrection eût été plus redoutable encore. Non pas qu'il faille croire tous ces contes à faire peur, inventés par la haine et par de ridicules journaux. J'ai vu de près les insurgés; nous avons été un jour et une nuit entre leurs mains, et je puis dire qu'on ne peut désirer plus d'égards, d'honnêteté et de droiture, et qu'ils surpassaient infiniment en modération ceux qui les combattaient, et qui, sous mes yeux, ont commis des atrocités inouïes sur les personnes les plus inoffensives.», *Ernest Renan à Henriette Renan, 1^{er} juillet 1848, Correspondance*, II, cit., p. 560-561.

⁸²² Le poche citazioni che Renan fa dell'opera di Michelet nell'*Avenir de la science*, non rendono però giustizia all'autore di *Le peuple*, "saccheggiato" molte più volte di quanto Renan stesso non ammetta direttamente. La lettura dell'opera di Michelet appare in diversi punti del testo, ad esempio in quelle parti in cui Renan affronta il problema di una letteratura popolare, tema trattato nel capitolo III della prima parte (JULES MICHELET, *Le peuple*, Paris, Flammarion, 1974, p. 105-112): «Le peuple est chez nous déshérité de la vie intellectuelle; il n'y a pas pour lui de littérature. Immense malheur pour le peuple, malheur plus grand encore pour la littérature!» (*OC*, III, 986); «Littérature d'épicuriens, bien faite pour plaire à une classe riche et sans idéal, mais qui ne sera jamais celle du peuple; car le peuple est franc, fort et vrai» (*OC*, III, 1083). L'influenza di Michelet raggiunge poi l'apice nel capitolo XXXIII che chiude l'*Avenir de la Science*, quasi una *summa*, un riassunto del *Peuple* micheletiano, nel quale si possono ritrovare la stessa analisi della decadenza delle tre classi (aristocrazia, borghesia, proletariato), la stessa preferenza quasi sentimentale per l'uomo del popolo, la stessa concezione del genio. L'affermazione di Renan secondo la quale «Le génie est d'avoir à la fois la faculté critique et les dons du simple. Le génie est enfant; le génie est peuple; le génie est simple» (*OC*, III, 1103), non è altro che la sintesi in due righe del capitolo VII della seconda parte dell'opera di Michelet, del quale ricalca anche il titolo: «L'instinct des simples. L'instinct du génie. L'homme de génie est par excellence le simple, l'enfant et le peuple» (*Le peuple*, cit., p. 182). K. GORE tende a sminuire l'importanza di Michelet sul pensiero del giovane Renan, con argomenti, per la verità, poco convincenti (*op. cit.*, p. 80, nota 4). Per un parallelo tra Michelet e Renan si veda PAUL VIALLANEIX, *Michelet et Renan*, «Études Renaniennes», 22, 1^{er} trimestre 1975.

⁸²³ Sull'influenza di Pierre Leroux nell'*Avenir de la science* si veda L. RETAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 82-87.

«voce di controcanto a tutti i regimi politici che si sono succeduti in Francia nell'età post-rivoluzionaria»⁸²⁴.

Ispirato da questi ideali, Renan attribuisce apertamente la responsabilità dell'abbassamento morale e culturale del popolo all'organizzazione sociale⁸²⁵. L'educazione e la cultura sono dunque intese in un senso eminentemente estensivo e hanno il compito di svolgere una funzione morale fondamentale nei confronti del popolo; «élever le peuple»⁸²⁶ sarà la parola d'ordine che dovrà riassumere ogni morale ed ogni politica:

Maintenir une portion de l'humanité dans la brutalité est immoral et dangereux; lui rendre la chaîne des anciennes croyances religieuses, qui la moralisaient suffisamment, est impossible. Il reste donc un seul parti, c'est d'élargir la grande famille, de donner place à tous au banquet de la lumière. [...] Hâtons-nous donc d'ouvrir nos rangs⁸²⁷.

Nella prefazione del 1890, Renan rigetterà queste posizioni, relegandole al ruolo di sogni e di illusioni, riaffermando una concezione culturale elitaria che rimanda anch'essa agli anni dei *Dialoghi* e della *Réforme*:

La culture intensive, augmentant sans cesse le capital des connaissances de l'esprit humain, n'est pas la même chose que la culture extensive, répandant de plus en plus ces connaissances, pour le bien des innombrables individus humains qui existent. La couche d'eau, en s'étendant, a coutume de s'amincir⁸²⁸.

Rassegnatosi all'ineguaglianza necessaria nella natura, Renan non è più sensibile alla questione morale e dietro alla mancanza di istruzione nelle masse vede soltanto il pericolo che l'ignoranza possa generare un popolo fanatico. La difesa dell'educazione primaria si giustifica così esclusivamente in quanto strumento utile a salvaguardare la scienza dal fanatismo popolare⁸²⁹.

Eppure, nella formulazione di queste affermazioni c'è qualcosa di ambiguo, come se Renan non si volesse sbilanciare troppo. Alcune note, forse utilizzate come bozze per la

⁸²⁴ R. POZZI, *Gli intellettuali e il potere*, cit., p. 7.

⁸²⁵ «L'État doit au peuple la religion, c'est-à-dire la culture intellectuelle et morale, il lui doit l'école encore plus que le temple! L'individu n'est complètement responsable de ses actes que s'il a reçu sa part à l'éducation qui fait l'homme. De quoi punissez-vous ce misérable [...]? Vous le punissez d'être brute; mais est-ce sa faute, grand Dieu! si nul l'a reçu à son enfance pour le faire naître à la vie morale? [...] Le vrai coupable en tout cela, c'est la société qui n'a pas élevé et ennobli ce misérable.», *Avenir de la science*, OC, III, 996.

⁸²⁶ *Ibid.*, 999.

⁸²⁷ OC, III, 995.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 719.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 720.

prefazione, mostrano piuttosto chiaramente come l'alternativa tra cultura intensiva e cultura estensiva venga vissuta, in realtà, come un problema non scontato e di difficile soluzione:

Civilisation intensive, extensive.

Démocratie/gouvernemental, impossible se décider. Le gouvernemental médiocre si bien que beaucoup d'hommes honnêtes et éclairés préfèrent progrès par gouvernement (Prusso-russe), d'autres par démocratie, provisoirement, quoique [---]⁸³⁰.

Il frammento resta abbozzato, ma ancora in un'altra nota si può percepire quanto la scelta tra le due forme di civiltà (e dunque di educazione) fosse considerata importante:

Civilisation intensive/extensive.

Capital⁸³¹.

In un'ultima nota sullo stesso tema, i due aspetti vengono ammessi entrambi in qualità di regole che presiedono alla formazione della civiltà, riprendendo in questo modo la tesi, esposta nell'*Histoire du peuple d'Israël*, del necessario accordo tra il principio individuale e liberale, che Renan vedeva incarnato nell'ideale greco, ed il principio comunitario e socialista, che veniva fatto risalire al «genio» di Israele:

Travail de la civilisation à la fois intensif et extensif, nous intensif, démocr[ates] extensif: les deux bons⁸³².

La democrazia, «errore teologico per eccellenza», viene qui legittimata proprio nel compito che l'opera del 1848 si poneva come priorità, ossia quello di fare partecipare tutti al «banchetto della conoscenza». Se la presa di posizione «ufficiale» proclama una decisa preferenza per la «cultura elevata», per un «magistero» di saggi e scienziati, nei frammenti intimi Renan è meno perentorio e lascia all'altra opzione quanto meno la possibilità di sostenere i propri argomenti.

Un altro aspetto che fa emergere nella prefazione del 1890 una durezza anacronistica è l'idea che il progresso dell'umanità possa essere ottenuto solo al prezzo di un grande sacrificio della felicità individuale:

L'inégalité est écrite dans la nature; elle est un postulat nécessaire du progrès humain. Ce progrès implique de grands sacrifices du bonheur individuel. [...] Un état qui donnerait le plus grand bonheur possible aux individus serait

⁸³⁰ NAF 14201, f. 317.

⁸³¹ NAF 14201, f. 318.

⁸³² NAF 14201, f. 160.

probablement, au point de vue des nobles poursuites de l'humanité, un état de profond abaissement⁸³³.

Nel 1884, nei suoi articoli su Amiel, Renan sosteneva esattamente il contrario, ovverosia che è necessario aumentare la somma della felicità nella vita degli uomini⁸³⁴. La prefazione del 1890 segnerebbe dunque il ritorno di un pessimismo radicale?

Due anni dopo la pubblicazione dell'*Avenir de la science*, nel 1892, Renan riaffermerà in un'altra prefazione, quella delle *Feuilles détachées*, il valore insostituibile della gioia e della felicità:

Ne privons pas l'humanité de ses joies; jouissons de la voir jouir. La joie des autres est une grande part de la nôtre; elle constitue cette grande récompense de la vie honnête qui est la gaieté⁸³⁵.

Che significato hanno queste contraddizioni? La scelta dei toni e degli argomenti risolutamente deterministici ed elitari degli anni '70, come si è già notato, sembra rispondere ad un'esigenza quasi teatrale di opporsi quanto più possibile alle "illusioni di gioventù". La mimesi di un linguaggio "superato", tuttavia, è funzionale non solo alla giustificazione delle differenze con l'opera del 1848, ma anche delle sue continuità. Tentando di allontanare il relativismo e lo scetticismo presenti in tutta la sua produzione dagli anni '80 in poi, Renan *fa finta* di credere ancora, nel 1890, che la scienza possa avere un valore salvifico ed una funzione trascendente. La prefazione dell'*Avenir de la science* assume in questo senso un carattere di circostanza, un valore di parentesi che gioca doppiamente con gli anacronismi, sia perché Renan critica la sua opera a distanza di quarant'anni, sia perché la critica assume accenti e sembianze che risalgono al 1871.

Il contrasto tra una filosofia che promuove il progresso attraverso il sacrificio dei singoli e una visione meno totalitaria e totalizzante, non si riduce tuttavia soltanto al gioco anacronistico delle antitesi tra la prefazione dell'*Avenir de la science* e gli altri scritti contemporanei (editi o inediti). In altre note di questi ultimi anni, come si vedrà più avanti, Renan assumerà ancora il punto di vista inegualitario della scienza. Il contrasto tra queste due opzioni di civiltà riflette piuttosto un dinamica interna al pensiero di Renan tra la religione trasfigurata e ciò che resta dell'antico credo scientifico, posizioni antitetiche che saranno sempre più difficili da conciliare.

⁸³³ OC, III, 720.

⁸³⁴ OC, II, 1152.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 946.

11.3. Una scienza in chiave minore.

Nel 1848 Renan assegnava alla scienza niente di meno che l'arduo compito di «organizzare Dio». Immaginata come sovrastruttura secolare del *nisus* che garantisce la direzione del progresso dell'umanità e il suo fine, la scienza svolge questa funzione ordinatrice attraverso l'accumulazione incessante e potenzialmente infinita delle conoscenze.

Nella prefazione dell'*Avenir de la science*, nonostante il tentativo di evocare i residui di un linguaggio di forza e potenza che appartiene ad un'altra epoca, lo scetticismo che contraddistingue le sue più recenti riflessioni sulla possibilità di un superamento trascendente dell'umanità, si manifesta piuttosto chiaramente.

Anche se Renan professa una continuità della sua fede⁸³⁶, la scienza non è più raffigurata in una concezione ampia, totalizzante, onnipotente, ma viene ora descritta piuttosto in negativo, di modo che le sue qualità appaiano per contrasto, come in un bassorilievo:

La science restera toujours la satisfaction du plus haut désir de notre nature, la curiosité; elle fournira à l'homme le seul moyen qu'il ait pour améliorer son sort. Elle préserve de l'erreur plutôt qu'elle ne donne la vérité; mais c'est déjà quelque chose d'être sûr de n'être pas dupe. L'homme formé selon ces disciplines vaut mieux en définitive que l'homme instinctif des âges de foi. Il est exempt d'erreurs où l'être inculte est fatalement entraîné. Il est plus éclairé, il commet moins de crimes, il est moins sublime et moins absurde⁸³⁷.

Secondo la teoria del «teismo possibilista», conoscere il fine ultimo di tutte le cose non è più immaginabile se non all'infinito, in una probabilità fra le tante che non si può coscienziosamente scartare, ma sulla quale è difficile fondare un solido sistema filosofico. L'utilità primaria dell'accumulazione delle conoscenze si sposta dunque su un terreno eminentemente pratico e positivo, permettendo di tenere lontano l'errore e formando così uomini dotati di buona cultura. In mancanza di qualcosa di più elevato, il *savant* è disposto ad accontentarsi di questi magri risultati⁸³⁸.

Rimanendo sempre in un «tono minore», anche la garanzia della scienza non si basa più sul suo carattere intrinsecamente trascendente, in quanto trasposizione idealistica del principio

⁸³⁶ «J'eus donc raison, au début de ma carrière intellectuelle, de croire fermement à la science et de la prendre comme but de ma vie. Si j'étais à recommencer, je referais ce que j'ai fait, et, pendant le peu de temps qui me reste à vivre, je continuerai», *OC*, III, 727.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 727.

⁸³⁸ Nel 1883, nella prefazione dei *Souvenirs*, Renan predicava già uno scettico accontentarsi di fronte ad una società che non andava proprio in direzione dei desideri giovanili del filosofo: «Peut-être la vulgarité générale sera-t-elle un jour la condition du bonheur des élus. La vulgarité américaine ne brûlerait point Giordano Bruno, ne persécuterait point Galilée. Nous n'avons pas le droit d'être fort difficiles. Dans le passé, aux meilleurs heures, nous n'avons été que tolérés. Cette tolérance, nous l'obtiendrons bien, au moins de l'avenir.», *OC*, II, 721.

religioso, ma sul ruolo «negativo» dell'errore, il quale non è in grado di fondare nulla di duraturo:

L'avenir de la science est garanti; car, dans le grand livre scientifique, tout s'ajoute et rien ne se perd. L'erreur ne fonde pas; aucune erreur ne dure très longtemps⁸³⁹.

La forza della scienza, il suo avvenire, riposa in definitiva sulla debolezza del suo avversario: l'abisso tra queste posizioni e il fervore giovanile contenuto nelle pagine del 1848 appare in tutta la sua ampiezza. Oltre a questa palese discrepanza, il punto di vista disincantato e rassegnato non combacia nemmeno con la rilettura del 1890 a favore delle idee sulla cultura intensiva, sull'ineguaglianza intrinseca nella natura, sul magistero di scienziati: perché la scienza possa dominare incontrastata ha bisogno infatti della legittimazione trascendente.

In attesa di un futuro in cui anche Dio forse sarà possibile, la scienza viene applicata dunque in un'accezione debole, «estensivamente», facendo sì che l'errore tenda a scomparire dall'umanità⁸⁴⁰. La soddisfazione del *savant* per questa limitazione può certo sembrare poca cosa rispetto ai sogni utopistici di trasfigurazione divina professati nell'*Avenir de la science*, ma il tempo delle certezze assolute è passato: «La vérité est dans la nuance»⁸⁴¹.

Una nota piuttosto eloquente chiama in causa in maniera diretta la responsabilità del *savant* di fronte al suo dovere di diffondere la scienza:

Nous avons cherché la vérité; ce qu'on peut savoir, au moment du développement humain qui nous avons traversé, nous l'avons su, et nous avons contribué, selon nos moyens, à ce que après nous l'on eu sût davantage. Nous avons fait un bon emploi du talent qui nous a été départi, et maintenant nous pouvons vieillir tranquilles⁸⁴².

Nel tirare le somme della sua attività scientifica, Renan è lontano da quei frammenti nei quali manifestava la coscienza di essere al culmine di un secolo – che rappresentava a sua

⁸³⁹ *Feuilles détachées. Préface* (1892), *OC*, II, 942. Anche nella prefazione dell'*Avenir de la science* emergeva il ruolo della scienza come “negazione del negativo”: «Cela, dira-t-on, ne vaut pas le paradis que la science nous enlève. Qui sait d'abord si elle nous l'enlève? Et puis, après tout, on n'appauvrit personne en tirant de son portefeuille les mauvaises valeurs et les faux billets. Mieux vaut un peu de bonne science que beaucoup de mauvaise science. On se trompe moins en avouant qu'on ignore qu'en s'imaginant savoir beaucoup de choses qu'on ne sait pas», *OC*, III, 727.

⁸³⁹ *OC*, III, 1084-1087.»

⁸⁴⁰ «[2 mai 1891] L'humanité professe moins d'erreurs», NAF 14200, f. 181. Un altro frammento evidenzia il ruolo non più assoluto che Renan attribuisce oramai alla scienza: «À condition qu'on ne se regarde pas comme obligé d'extirper toutes les erreurs.», NAF 14200, f. 95.

⁸⁴¹ NAF 14200, f. 102.

⁸⁴² NAF 14200, f. 94.

volta il vertice della piramide della conoscenza – fino a identificarsi con Dio; nonostante gli obiettivi siano ora ridotti al minimo e il tono sia decisamente realistico (in questo passo egli sembra quasi sottolineare un’impossibilità a «fare di più») la soddisfazione è tuttavia sincera e permette al *savant* di affrontare tranquillamente i suoi ultimi anni⁸⁴³.

Renan è dunque parziale nell’escludere dalle «illusioni cadute» il carattere trascendente della scienza: pur non denunciato esplicitamente, l’affievolirsi del fondamento filosofico si manifesta tuttavia con chiarezza dalle pagine della *Prefazione* del 1890 e trova riscontro negli altri testi contemporanei⁸⁴⁴.

Lo scacco del «dogmatismo critico», che aveva il compito di abbracciare un punto vista completo dello spirito umano⁸⁴⁵, porta inevitabilmente Renan a declassare la scienza a semplice «conoscenza positiva», come mette bene in luce l’analisi di Laudyce Rétat:

Le terme de savoir a pour Renan changé de sens depuis 1848: il ne signifie plus effort pour toucher Dieu ou s’initier à lui, mais découverte par la science expérimentale de tel ou tel détail positif. La démarche transcendantale s’est muée, dans son échec, en connaissance positive. [...]. La quête a changé de sens. La science aussi: elle n’est plus fin et perfection en elle-même, mais, selon la Préface de 1890, moyen d’améliorer le sort de l’homme⁸⁴⁶.

Il mutamento del ruolo della scienza è legato strettamente al destino della religione, polo opposto alla scienza in una delle figure antagonistiche della filosofia renaniana. La bancarotta dell’idealismo, dovuta a un eccesso di «critica positiva» – come si è già visto nella prima parte di questa tesi⁸⁴⁷ – trascina entrambi i poli della dialettica verso un depotenziamento, spingendo la scienza in direzione di uno scetticismo sempre più marcato e riducendo la religione al «Dio possibile».

⁸⁴³ Questo tono insieme rassegnato e soddisfatto, espressione di uno stoicismo morale, si ritrova nell’ultima lettera che Renan scrive a Berthelot di suo pugno, del 20 luglio 1892, a pochi mesi dalla sua morte: «Finir n’est rien: j’ai à peu près rempli le cadre de ma vie, et, bien que j’eusse encore bon usage à faire de quelques années, je suis prêt à partir. [...] L’acte le plus important de notre vie, c’est notre mort. Cet acte, nous le faisons en général dans de détestables circonstances. Notre école, dont l’essence est de n’avoir besoin de se faire aucune illusion, a, je crois, pour cette grande heure, des avantages tout particuliers.», E. RENAN & M. BERTHELOT, *Correspondance 1847-1892*, cit., p. 537-538. Numerosi frammenti contenuti nelle *Notes de la fin de la vie* affrontano il tema della vicinanza della morte, in una sorta di preparazione spirituale all’atto estremo considerato il più importante della vita.

⁸⁴⁴ «Cela, dira-t-on, ne vaut pas le paradis que la science nous enlève. Qui sait d’abord si elle nous l’enlève? Et puis, après tout, on n’appauvrit personne en tirant de son portefeuille les mauvaises valeurs et les faux billets. Mieux vaut un peu de bonne science que beaucoup de mauvaise science. On se trompe moins en avouant qu’on ignore qu’en s’imaginant savoir beaucoup de choses qu’on ne sait pas», *OC*, III, 727.

⁸⁴⁵ *OC*, III, 1084-1087.

⁸⁴⁶ L. RETAT, *Religion et imagination religieuse*, cit., p. 381-382.

⁸⁴⁷ § 7.2.

Sull'architettura teorica e filosofica dell'*Histoire du peuple d'Israël*, Renan tenterà negli ultimi anni di controbattere questa riduzione della categoria del religioso, proponendo un'apertura messianica a forte connotazione sociale che diventa prospettiva futura per tutta l'umanità. Con questo movimento, la religione «requisisce» alla scienza gli ultimi tentativi di «migliorare le sorti dell'umanità», poiché il piano dove si giocherà questa partita è oramai quello sociale, simboleggiato dalla contrapposizione tra Grecia e Israele, tra liberalismo e socialismo.

Al di fuori di questa dinamica non c'è più alcuna possibilità per la scienza di riguadagnare la funzione di organizzazione e dominio sociale che aveva in passato. Da questo punto di vista, la sconfitta di Prospero marca davvero un punto di non ritorno nella filosofia di Renan:

La supériorité de l'homme sur l'homme est finie, en attendant qu'elle recommence. Nos vieux prestiges sont frappés à mort. Ma science, c'est-à-dire ma force, n'atteint pas le peuple. Que chacun se pourvoie. Avec le temps, cela changera. Nos moyens de domination sont brisés dans nos mains⁸⁴⁸.

Trasferita all'interno della drammatizzazione dello scontro tra liberalismo e socialismo, la scienza non ha tuttavia miglior gioco: se in linea di massima Renan prospetta per il futuro dell'umanità una conciliazione inevitabile di queste due tendenze (conciliazione che non viene però in alcun modo approfondita), è l'elemento religioso che ha nettamente l'avvenire dalla sua parte. Nelle oltre millecinquecento pagine dell'*Histoire du peuple d'Israël*, la Grecia rappresenta sempre un flebile controcanto al possente crescendo epico della voce dei profeti. La categoria religiosa in quest'opera domina quasi incontrastata, creando, come si è già notato, delle faglie all'interno della stessa categoria del semitismo e ridisponendo le figure e le immagini antagonistiche tutte all'interno della storia di Israele, che diventa così modello di una Storia Universale.

In questa prospettiva, il titolo dell'ultimo capitolo – completato il 24 ottobre del 1891 – *Finito libro, sit laus et gloria Christo*, rappresenta davvero un testamento spirituale, il tentativo estremo quanto impossibile di rinnovare in profondità la categoria del religioso attraverso la proposta di una sua versione immanente, rivoluzionaria, morale e quasi «laica», che possa essere adatta all'umanità del futuro:

L'auteur revendique par elle [la formula latina di chiusura] ce qui fut toujours son désir profond: aider à la refondation, à la rénovation du religieux, diffuser «l'esprit» chrétien aux dépens du dogme. Il fait ainsi de

⁸⁴⁸ Caliban, OC, III, 422.

son livre, de son œuvre et de toute sa démarche une manifestation palingénésique⁸⁴⁹.

Venuta meno la sua funzione trascendente, la scienza non è più in grado di garantire una direzione orientata alla storia, ed è dunque obbligata a cedere alla religione il privilegio di una prospettiva sull'avvenire.

Il «passaggio di consegne» da un polo all'altro non è tuttavia né semplice, né meccanico, né definitivo: se da un lato l'attenuarsi della potenza scientifica trasferisce alla religione buona parte del suo patrimonio di razionalità (il movimento di ritorno all'*élohismo* originario architettato da Renan implica infatti uno sforzo enorme di “razionalizzazione dell'irrazionale”), dall'altro lato la scienza messa all'angolo, privata del fondamento trascendentale che legittimava il suo compito di organizzare la società, non si rassegnerà totalmente allo scetticismo e al disincanto, ma continuerà a sognare il ruolo perduto. Questi sogni si concretizzeranno – soprattutto in alcuni frammenti degli ultimi anni – in una serie di utopie di recupero della forza, di restaurazione di un dominio sociale che si manifesteranno spesso sotto la luce inquietante dei *Dialoghi* e della *Réforme*. L'ideale religioso rappresentato da Israele avrà invece carattere razionale e, attraverso il parallelo con il movimento socialista, metterà in valore gli aspetti immanenti della fede. I passi della prefazione del 1890 che criticano le «illusioni giovanili» utilizzando il linguaggio dei *Dialoghi filosofici*, esprimono in tal senso proprio questo atteggiamento di reazione violenta della scienza, che, in risposta allo scetticismo dominante, tenta di riaffermare le necessarie durezze e le ineguaglianze connaturate alla società umana.

La tensione tra i due termini dell'antitesi – tra l'apertura messianica e «democratica» di una religione dell'avvenire e l'utopia di un ritorno ad una società fortemente gerarchizzata sarà una costante degli scritti degli ultimi anni, soprattutto degli appunti e delle *Notes de la fin de la vie*, dove i confini tra i due discorsi sono piuttosto mobili e le linee si confondono spesso.

Renan sente di appartenere, in quanto *savant*, alla grande tradizione del liberalismo greco di matrice ariana che ha prodotto la scienza; il «nous» che si contrapponeva ai «democratici», nel frammento in cui Renan paragonava l'aspetto estensivo e intensivo della civiltà, è piuttosto esplicito in questo senso. L'attrazione verso il polo religioso, d'altra parte, è presente anch'essa. Nella sua costruzione di Israele, Renan troverà sempre uno specchio per riflettersi: che sia Cohélet o il sadduceo, Filone o l'autore della *Saggezza di Salomone*, ognuna di queste figure rimane inquadrata in un movimento generale che produce il senso storico ed è aperto sull'avvenire. La «sublime follia» dei profeti, infine, che ogni persona sensata condannerebbe, affascina Renan sia per il suo carattere di antipode della scienza, sia per la portata rivoluzionaria che la prospettiva escatologica gli assegna. In questa lettura storica che

⁸⁴⁹ L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 163.

rovescia le antiche impostazioni, Israele è molto più «fecondo» rispetto all'ideale greco: il primo ha decisamente tutti i caratteri del *fieri*, il secondo quelli dell'*esse*:

L'effet de balancement qui tient à maintenir entre Israël et la Grèce masque en fait une rupture d'équilibre: s'il a toujours valorisé une certaine idée de la Grèce classique, s'il l'a posée en valeur absolue dans l'ordre de la pensée rationnelle, de l'art, du civisme, la Grèce lui reste pourtant moins proche qu'Israël. Il est habité, possédé de «son» Israël, qui agit en lui comme une force, un stimulus, un aiguillon. La Grèce est un absolu, Israël une énergie⁸⁵⁰.

La Grecia, secondo le confessioni della *Prière sur l'Acropole*, costituisce dunque un'ideale assoluto dal quale hanno origine *per principio* l'arte e la scienza. Quando Renan sostiene che in una seconda vita si metterebbe a studiare la storia greca, «più bella ancora, sotto alcuni aspetti, di quella ebraica»⁸⁵¹, probabilmente non lo fa soltanto in ossequio ad un artificio oratorio. Ma quando lo storico, accantonate le petizioni di principio e i pregiudizi etnico-linguistici, analizza e compara le due tradizioni – come si è avuto modo di vedere nel § 10.3. –, non può fare a meno di scoprire una ricchezza artistica fatta di narrazioni mitologiche in entrambe le culture.

In un passaggio del discorso per i funerali di Ernest Havet – celebre discorso nel quale Renan glorificherà il cristianesimo «celtico e germanico» –, egli dice che lasciando da parte alcune «mesquines réserves (j'en aurais, comme historien d'Israël, quelques-unes à faire)», si può sostenere che Havet avesse ragione: la cultura greca, a differenza di quella ebraico-cristiana, non chiede nessun sacrificio alla ragione⁸⁵². A parte la già notata omissione problematica dell'immortalità dell'anima individuale (principio greco e ariano che invece costa alla ragione, secondo lo stesso Renan, molti più sacrifici della *tikva* ebraica), Renan esplicherà in due note intime queste «piccole riserve» evocate nel discorso di circostanza, che in realtà si riveleranno piuttosto importanti:

Havet critique à coup de hache⁸⁵³.

Havet, judaïsme ferment; ferment n'est rien!!!⁸⁵⁴

⁸⁵⁰ L. RETAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 191.

⁸⁵¹ «L'histoire du peuple juif est une des plus belles qu'il y ait, et je ne regrette pas d'y avoir consacré ma vie. [...] Si je pouvais mener une seconde vie, certainement je la consacrerai à l'histoire grecque, qui est encore plus belle, à certains égards, que l'histoire juive», *Le judaïsme comme race et comme religion*, OC, I, 937.

⁸⁵² OC, II, 1128.

⁸⁵³ NAF 14201, f. 70.

⁸⁵⁴ NAF 14200, f. 214.

Se lo studioso di Israele è pronto a riconoscere la supremazia culturale della Grecia, egli non può accettare in alcun modo di vedere ridotto – pur da parte di un illustre collega dell'*Institut* ed eminente classicista – il principio sul quale si fonda la sua costruzione della Storia Universale alla funzione di semplice «fermento»⁸⁵⁵.

Seguendo le orme del popolo ebraico, nel suo irresistibile movimento di ritorno alla semplicità teistica dell'*élohismo* primitivo, l'epopea filosofica di Renan parte dalla religione e vi fa ritorno. Questo movimento a ritroso in direzione del proprio passato non ha però il senso del recupero di una fede perduta, poiché il cerchio non si chiude esattamente sulle sue origini religiose: la religione «ideale» di Israele è stata infatti trasfigurata da elementi razionalistici che restituiscono in filigrana tutto il percorso filosofico di Renan. Malgrado il peso di questo scarto ideologico, la tentazione di interpretare il percorso circolare come «ritorno al religioso», rinchiudendovi la sua parabola personale e scientifica, è comunque forte negli ultimi scritti di Renan.

La razionalizzazione della religione permette di eliminarne gli aspetti che più contrastano con il pensiero scientifico, in primis la superstizione legata alla credenza in un'immortalità dell'anima individuale. Purificata dal principio dell'illusione, la religione rischia però di perdere il carattere pedagogico e morale che deve spingere l'umanità verso un'ideale superiore, garantendone in questo modo la traiettoria finalistica. Il principio ebraico della *tikva*, della speranza, interviene proprio a colmare la lacuna di una religione troppo «razionale»: solo Israele – e l'utopia socialista che ne rappresenta l'eredità nel mondo contemporaneo – può tenere ancora aperta la porta su un futuro dell'umanità.

Privata dell'avvenire, la scienza tenterà di riprendersi le sue prerogative di «suprema organizzatrice» attraverso l'esercizio del potere, continuando anacronisticamente a sostenere un ideale aristocratico come base di un progetto oramai utopico di dominio sociale.

⁸⁵⁵ Le idee sulla Grecia di Renan saranno molto più debitorie all'opera di Émile Egger (cfr. il capitolo IV – *E. Renan et E. Egger, «patriarche de l'hellénisme»* – in BIANCA M. CALABRESI FINZI CONTINI, *op. cit.*, p. 65-86. L'autrice rintraccia nell'influenza di Egger l'origine della dialettica Grecia-Israele del pensiero di Renan: «Je crois que personne ne pourra nier, à ce point, que la révélation de la civilisation grecque, interprétée par Egger, n'ait apporté à Renan un point de vue complètement neuf et n'ait causé en lui ce conflit qu'il ne parviendra jamais à résoudre», *Ibid.*, p. 88).

12. Utopie della forza

Mentre rivede il suo vecchio manoscritto dell'*Avenir de la science* e ne prepara la prefazione, Renan lavora assiduamente alla stesura del terzo volume dell'*Histoire du peuple d'Israël*, che uscirà qualche mese dopo l'*Avenir*, nell'ottobre del 1890.

Sebbene l'impostazione teorica fosse ben definita fin dal primo volume del 1887, il terzo volume – che copre il periodo che va tra la caduta di Samaria e la fine della cattività babilonese – è quello dove quei «rapprochements» tra mondo antico e modernità che venivano rimproverati all'opera di Renan sono probabilmente più forti. Nelle profezie del Deutero – Isaia e nella sua visione della Gerusalemme futura⁸⁵⁶ si approfondisce quel parallelo tra i profeti ebraici e il socialismo moderno che nell'ultima pagina del volume acquisterà tutto il valore di ammonimento per l'avvenire.

Benché queste tesi rimettano in discussione buona parte del pensiero di Renan, nella prefazione dell'*Avenir de la science* egli non ricollega queste sue «nuove teorie» alle «illusioni socialiste» della sua gioventù, limitandosi ad allontanarsene teoricamente quanto più possibile. Scienza e religione appaiono allora non solo come due campi distinti e antinomici di un'opposizione dialettica, ma come due mondi oramai incomunicabili e stagni, per i quali lo stesso pensiero di Renan utilizza schemi e categorie differenti e contrapposte.

I sogni giovanili troveranno spazio nel quadro messianico di Israele, mentre quelli più maturi dei *Dialoghi* verranno invece fatti confluire in un vano tentativo di restaurazione del dominio della scienza. La crisi del principio trascendente trasformerà però questi sogni in utopie della forza che riaffermeranno i lati più spietati e duri della sua teodicea scientifica. In risposta all'ipotesi messianica del socialismo di matrice ebraica, la scienza si asserraglia così dentro al fortilizio del pensiero elitario ed aristocratico che predica il determinismo delle ineguaglianze necessarie, il sacrificio totale degli individui per l'avanzamento della scienza e del progresso.

Nelle *Notes de la fin de la vie* Renan oscillerà spesso tra queste due posizioni, tra il piano escatologico della *tikva* – speranza di riscatto per gli *ébonim* nel quadro di una giustizia su questa terra – e quello storico della rude necessità.

⁸⁵⁶ OC, VI, 961-979.

12.1. *L'Avenir* e i *Dialoghi*: un gioco di specchi

L'uso mimetico del linguaggio dei *Dialoghi filosofici* nella prefazione dell'*Avenir de la science* è sintomatico di un rapporto stretto tra l'opera del 1848 e quella del 1871. Entrambi scritti post-rivoluzionari, sia l'*Avenir* che i *Dialoghi* si pongono l'obiettivo di una riorganizzazione dell'umanità. Se la scienza nelle due opere avrà una diversa interpretazione, il punto dal quale prende avvio il discorso è una stessa concezione dell'umanità come organismo totale alla quale l'individuo-membro deve sacrificarsi. Rigettando i sogni di uguaglianza dell'opera del 1848 come «utopie giovanili», Renan tiene a sottolineare gli aspetti di continuità tra l'*Avenir de la science* e la sua filosofia successiva:

Quand j'essaye de faire le bilan de ce qui, dans ces rêves d'il y a un demi-siècle, est resté chimère et de ce qui s'est réalisé, j'éprouve, je l'avoue, un sentiment de joie morale assez sensible. En somme j'avais raison. Le progrès, sauf quelque déception, s'est accompli selon les lignes que j'imaginai. [...] Le processus de la civilisation est reconnu dans ses lois générales. L'inégalité des races est constatée. Les titres de chaque famille humaine à des mentions plus ou moins honorables dans l'histoire du progrès sont à peu près déterminés⁸⁵⁷.

Oltre alla necessità di riaffermare la validità del progresso trascendente contro le ipotesi scettiche, il risorgere dei temi del 1871 risponde indubbiamente anche ad un richiamo interno ai due testi. Queste analogie, già notate da numerosi critici dell'opera di Renan⁸⁵⁸, emergono piuttosto chiaramente dai dubbi con i quali Annie Petit, tra gli altri, accoglie le idee «socialiste» presenti nell'*Avenir de la science* e l'autocensura che Renan pronuncerà quarant'anni più tardi:

Mais le texte de 1848 est-il aussi optimiste, aussi «socialiste» que le dit plus tard son censeur? N'est-il pas truffé d'ambivalences? N'y lit-on pas déjà la tension entre une aspiration au partage et un élitisme foncier? Et quelques inquiétudes sur l'avenir, liées à certaine nostalgie du passé, ne font-elles pas contrepoint aux espoirs de progrès?⁸⁵⁹

Il fondamento teorico sul quale poggia l'*Avenir de la science* è la fede herderiana in un'umanità ideale concepita, secondo schemi vitalistici, come un organismo al quale ogni individuo è subordinato. Nel progresso dell'umanità, fine ideale e superiore dell'organismo, si riassumeranno così gli sforzi di ogni membro particolare. L'elitarismo contenuto in questo

⁸⁵⁷ *Avenir*, OC, III, 722 e 724.

⁸⁵⁸ Si vedano, a titolo di esempio, le già citate opere di S. BARBERA - G. CAMPIONI, G. STRAUSS, G. LA FERLA, K. GORE.

⁸⁵⁹ A. PETIT, *Introduction* in ERNEST RENAN, *L'Avenir de la science*, cit., p. 32.

tipo di concezione è evidente, poiché in natura non esiste una parità tra i membri che compongono gli organismi: più questi organismi sono complessi, più è complessa la gerarchia che li sostiene. Nell'umanità, organismo complesso al massimo grado, la gerarchia sarà allora massimamente necessaria contro le tendenze anarchiche ed autodistruttive che minacciano l'esistenza stessa della società⁸⁶⁰.

Pur in questo quadro di inevitabili diseguaglianze, l'opera del 1848 esprimeva una fiducia in un futuro nel quale queste differenze sarebbero state molto attenuate, fiducia riposta soprattutto nella scienza, vero motore del progresso in direzione di un'umanità ideale. L'educazione delle masse, tuttavia, più che un diritto di queste ultime, era un dovere della scienza e la guida politica della società veniva in ogni caso assegnata ad un magistero di scienziati:

L'idéal d'un gouvernement serait un gouvernement scientifique, où des hommes compétents et spéciaux traiteraient les questions gouvernementales comme des questions scientifiques et en chercheraient rationnellement la solution. [...] Dans les sociétés primitives, le collège des prêtres gouvernait au nom des dieux; dans la société de l'avenir, les savants gouverneront au nom de la recherche rationnelle du meilleur⁸⁶¹.

Il paragone con i preti che in passato governavano la società investiti da un potere divino non è scelto a caso: la scienza, nell'opera del 1848, è davvero una trasposizione della categoria del religioso e come tale fa ufficio di «nuova religione», assumendone gli schemi, i linguaggi, le funzioni e i rapporti⁸⁶². L'umanità viene così dipinta come un vasto e complesso organismo messo sotto tutela da una teocrazia scientifica⁸⁶³. In questo processo di «estinzione del politico»⁸⁶⁴, il problema del governo diventa un problema esclusivamente tecnico, la cui

⁸⁶⁰ «L'égalité ne sera de droit que quand tous pourront être parfaits *dans leur mesure*. Je dis *dans leur mesure*; car l'égalité absolue est aussi impossible dans l'humanité que le serait l'égalité absolue des espèces dans le règne animal. L'humanité, en effet, n'existerait pas comme unité si elle était formée d'unités parfaitement égales et sans aucune rapport de subordination entre elles. L'unité n'existe qu'à condition que des fonctions diverses concourent à une même fin; elle suppose la hiérarchie des parties. [...] Chaque individu ne sera jamais parfait; mais l'humanité sera parfaite et tous participeront à sa perfection.» OC, III, 1037.

⁸⁶¹ *Ibid.*, 1007-1008.

⁸⁶² A differenza dei positivisti che interpretavano la scienza come «religione dell'umanità», Renan subordina quest'ultima alla scienza stessa: «la philosophie renanienne, elle, est bien une "religion de la science", puisqu'elle lui délègue une irréductible transcendance par rapport à toute autre activité humaine, et lui fait assumer l'exigence traditionnelle du religieux: l'aspiration à l'infini.», A. PETIT, *Introduction* in ERNEST RENAN, *L'Avenir de la science*, cit., p. 18.

⁸⁶³ «Che la scienza debba diventare la religione di tutti non significa affatto che tutti possano comprenderla e praticarla: esiste comunque una casta sacerdotale di *savants*. La teocrazia scientifica è il solo modello praticabile, fin dall'*Avenir de la science*», G. CAMPIONI, *Introduzione* in ERNEST RENAN, *Dialoghi filosofici*, Pisa, ETS, 1993, p. 43.

⁸⁶⁴ A. PETIT, *Introduction* in ERNEST RENAN, *L'Avenir de la science*, cit., p. 35.

soluzione razionale è affidata ai *savants*: al di fuori di questa cerchia ristretta, gli uomini hanno il dovere di sottomettersi ai fini trascendenti dell'umanità. Tra il dogmatismo degli antichi valori e lo scetticismo del secolo, Renan tratteggia un nuovo tipo di credente, di uomo di fede, non ζῶον πολιτικὸν ma *animal religiosum*⁸⁶⁵.

La prefazione autocritica del 1890, che invita a considerare come sogni e illusioni i progetti di apportare un qualche miglioramento nella costituzione fatalmente ineguale della natura e dell'umanità, è dunque una critica che si riferisce principalmente alla scienza: non più in grado di sostenere la teodicea, essa non può neanche sperare di soddisfare i sogni di miglioramento della società, compito che nel saggio del 1848 le veniva ancora, in qualche modo, affidato⁸⁶⁶.

Nel contesto dello scacco dell'idealismo trascendente e del riaffermarsi della «rude necessità» insita nella natura, i profeti si ribelleranno proprio alle ingiustizie connaturate all'ordine delle cose e si rifiuteranno di sottostare ad un sistema basato sullo sfruttamento del debole e del povero da parte dei ricchi e dei potenti, elevando così la loro voce contro le stesse premesse della filosofia della storia di Renan.

Il piano religioso, rappresentato da Israele e dalla sua incarnazione contemporanea costituita dal socialismo, sarà allora legittimato non solo a porre il problema sociale⁸⁶⁷ ma anche a partecipare alla sua soluzione insieme al liberalismo nato dalla Grecia, facendo da portavoce ad un umanitarismo senza il quale il mondo avrebbe l'aspetto duro e inumano dei *Dialoghi*, privo di qualsiasi consolazione per l'uomo⁸⁶⁸.

L'opposizione messa in atto da Renan entro queste due forme filosofiche, politiche, sociali e religiose, non ha, in realtà, i contorni ben definiti e soffre – come si è già notato nel capitolo 9 della seconda parte – di una serie di approssimazioni e semplificazioni storiche.

⁸⁶⁵ «Le paysan sans religion est la plus laide des brutes, ne portant plus le signe distinctif de l'humanité (*animal religiosum*)», *Avenir de la science*, OC, III, 1119. La distanza di Renan da un'idea della politica come intervento nei rapporti tra uomo e uomo era già segnata in un pensiero del periodo '43-'44: «Ceux qui s'occupent de politique le font ou par intérêt particulier, ou par désœuvrement, ou par espoir de réformer la société. Je conçois les premiers; les deuxièmes, c'est niaiserie. Quant aux derniers, ils ont bonne intention, mais c'est bien inutile. Il y a des imperfections *nécessaires* attachées au gouvernements des hommes» (*Travaux de Jeunesse*, cit., p. 30, pensiero IX).

⁸⁶⁶ Il compito si esplicava principalmente nell'educazione e nell'elevazione delle masse e, più generalmente, nella spinta dell'umanità verso il progresso e verso l'infinito, anche se questo movimento in Renan è sempre doppiato dalla forza cieca e vitale del *nisus* che a volte sembra imprimere all'umanità un movimento inconscio: «Il n'y a qu'à croiser les bras avec désespoir. L'humanité sautera l'obstacle et fera tout pour le mieux» (OC, III, 988).

⁸⁶⁷ «Le socialisme a donc raison, en ce qu'il voit le problème; mais il le résout mal, ou plutôt le problème n'est pas encore possible à résoudre» (OC, III, 1023)

⁸⁶⁸ «La Grèce, qui a créé de si belles choses, l'art, la science, la philosophie, la liberté, n'a pas créé l'humanitarisme. Elle était trop dédaigneuse des barbares pour cela. Certes, le juif méprisait aussi les *goïm*; mais le dédain juif n'a pas eu des conséquences aussi désastreuses que le dédain grec. Il n'a pas empêché le christianisme; tandis que le dédain grec a empêché Constantinople d'assimiler les barbares de race slave, de conquérir à fond la péninsule des Balkans et l'Orient, ce qui lui eût permis d'étouffer l'islam en son œuf.», *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 983.

Così, la Grecia posta da Renan in contrapposizione con il «socialismo» di Israele è la Grecia dei «saggi» (οἱ ἄριστοι)⁸⁶⁹ che incarnano la filosofia e la ragione in lotta sia contro la demagogia sia contro l'aristocrazia di nascita alla quale non viene riconosciuta nessuna legittimità a governare. Lontano dall'ideale democratico della *polis*, Renan interpreta il «razionalismo liberale» dei greci non in quanto primato della libertà individuale, ma come principio rigidamente inquadrato nel fine «oggettivo» dell'umanità. Il sistema sociale all'interno del quale si esplica questa «libertà individuale» deve soddisfare «la réalisation du parfait, la grande déification»⁸⁷⁰ ed essere necessariamente indipendente dal benessere degli individui, espressione di un basso e sterile egoismo:

L'État et même la *polis* (on peut dire surtout la *polis*) supposent des classes, des privilèges héréditaires, des injustices, des abus, la liberté laissée à certains vices, une élimination sévère des questions sociales. Israël, au contraire, ne voulait que la justice sociale. Une cour, une classe militaire, une aristocratie de naissance lui étaient antipathiques. L'*ébion* acceptait sa pauvreté, mais à condition qu'il fût bien entendu qu'il était l'ami de Dieu et le pivot de la nation⁸⁷¹.

L'esasperazione dei contrasti è qui indubbiamente funzionale all'interpretazione dicotomica con la quale Renan piega la storia e la fa rientrare nelle sue teorie: ma il fatto che egli legga la *polis* greca come un concentrato di ingiustizie, abusi, privilegi, come l'espressione principe di un'aristocrazia, di una classe militare, di una corte, come un'istituzione politica che esclude drasticamente e necessariamente le questioni sociali, rivela anche la luce sotto la quale Renan considera il liberalismo.

La scienza – malgrado i blandi tentativi pedagogici del 1848, che non avranno molto seguito – è per Renan fundamentalmente riservata ad un'élite di *savants* che hanno il compito di portare avanti la razionalità; la Grecia, in quanto origine di tutto ciò che è ideale, deve dunque rappresentare la più alta manifestazione di questo elitarismo scientifico e culturale⁸⁷².

⁸⁶⁹ OC, III, 1009.

⁸⁷⁰ OC, III, 1031.

⁸⁷¹ *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 685-686.

⁸⁷² Il controsenso in Renan di una «scienza aristocratica» veniva denunciato da Nietzsche nel *Crepuscolo degli Idoli*: «Renan. – Teologia, o la corruzione della ragione a causa del « peccato originale» (il cristianesimo). Ne è una testimonianza Renan il quale, non appena una volta tanto azzarda un sì o un no di carattere generale, fallisce il colpo con penosa regolarità. Egli vorrebbe, a esempio, annodare insieme la *science* e la *noblesse*; ma la *science* appartiene alla democrazia, lo si tocca con mano. Con non piccola ambizione desidera rappresentare una aristocrazia dello spirito: ma nel contempo si prostra in ginocchio, e non soltanto in ginocchio, di fronte alla dottrina opposta, all'*évangile des humbles*...» F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli Idoli*, Milano, Adelphi, 1983, p. 81-82. La contraddittorietà dei principi renaniani funzionava anche in senso contrario, e cioè in direzione di un «elitismo umanitario» («Mon point de vue aristocratique [humanitaire?] (esprit humain)», NAF 14200, f. 34), rispecchiando in definitiva il tentativo mai abbandonato di conciliare due visioni del mondo irriducibili una all'altra.

In questo contesto, il «liberalismo razionale dei Greci» acquista il profilo di un'oligarchia scienziata e dispotica che trova il suo riflesso naturale nella *Repubblica* di Platone⁸⁷³.

Paradossalmente, il rifiuto ebraico (e socialista) di sottostare a ciò che Renan considera «necessità fatali» della natura e della società, interpretando la rivolta del debole contro il suo ruolo sociale subordinato, è più «liberale», per certi aspetti, del «liberalismo Greco» di stampo platonico.

La lotta tra Grecia ed Israele, più che esprimere compiutamente una contrapposizione chiara e netta di due principi politici, è l'esplicazione di uno scontro interno alla filosofia della storia di Renan tra l'ideale superiore dell'umanità-organismo e le necessità dei singoli individui. Israele, protestando contro i mali del mondo, rifiuta la teodicea rassegnata di un senso ultimo dell'universo nel quale tutto si giustifica. Non a caso, questa voce si leverà più alta proprio mentre il principio trascendente attraversa i suoi più grandi momenti di crisi: lo scetticismo, in Renan, si aprirà in questo modo sulla prospettiva escatologica di un mondo migliore, dove le ferree necessità vengono messe da parte a favore di una giustizia terrena.

La scienza, nel suo ruolo di guardiano dell'ordine costituito, si opporrà con tutti i mezzi a queste aperture, riaffermando il punto di vista gerarchico ed aristocratico della supremazia dell'organismo sulle parti che lo compongono. Il dominio dell'elemento scettico renderà questa opposizione ancora più dura e drastica, tanto che si potrebbe dire della scienza quello che Renan sosteneva della Chiesa nella prefazione delle *Feuilles détachées*:

L'Église, quand elle se sentira perdue, finira par la méchanceté; elle mordra comme un chien enragé⁸⁷⁴.

In un continuo gioco di rimandi tra l'*Avenir de la science* e i *Dialoghi filosofici*, le note degli ultimi anni attraverso le quali Renan tenta una soluzione dei problemi sociali al di fuori dell'escatologia rappresentata da Israele, non potranno che partorire nuovamente gli incubi del 1871.

⁸⁷³ Todorov considera i *Dialoghi filosofici* una «versione moderna e macabra della *Repubblica* di Platone» (T. TODOROV, *op. cit.*, p. 193). Anche La Ferla, nella sua critica liberale ai *Dialoghi* li accostava all'opera di Platone: «L'idealismo sociale, in ogni suo assertore, da Platone a Renan, conclude logicamente alla concezione organica di società, a uno stato datore di verità e di eticità, a una intollerante oligarchia di filosofi. [...] Gli assertori di un idealismo sociale, e Renan con gli altri, hanno, in politica, le idee di intolleranza dogmatica e di svalutazione dei compiti dello stato, proprie degli uomini di Chiesa e, in economia, idee buone per i monaci, che i laici nutrono. L'idealismo sociale è la fede di chi aspira a un feudalismo intellettuale, e Renan non è un'eccezione alla regola», G. LA FERLA, *Renan politico*, cit., p. 101, 103.

⁸⁷⁴ *Feuilles détachées*, Préface, OC, II, 946.

12.2. La Schiavitù necessaria

Uno dei problemi attorno ai quali ruota la dialettica tra scienza e religione negli ultimi scritti di Renan è l'esistenza del male nel mondo. Nella teodicea che Renan ha tentato di costruire lungo tutto il suo percorso filosofico, il male si giustifica in previsione di un fine ultimo dell'umanità. La crisi dei valori religiosi e ideali metterà in causa l'inevitabilità di una trascendenza, facendo prevalere un punto di vista scettico e disincantato che dominerà gli scritti degli ultimi anni. Il male diventerà allora incomprensibile: contro un cristianesimo perverso dalle classi dominanti della società – che utilizza la parola di Cristo e l'idea dell'immortalità individuale per dominare le classi popolari, imponendo loro la rassegnazione – l'idea ebraica e «positiva» della fiducia immanente in un avvenire migliore risponderà all'esistenza del male con la pretesa di combatterlo e di migliorare in questo modo il mondo.

Una tale posizione implica però che si abbandoni almeno ipoteticamente il punto di vista scientifico che non può ammettere un intervento dell'uomo spinto fino al punto da sconvolgere l'organizzazione stessa della natura.

Negli ultimi scritti di Renan, il contrasto tra queste due soluzioni del problema del male (accettazione dell'ineguaglianza in chiave teleologica o lotta immanente contro le ingiustizie), lungi dal riuscire a trovare una composizione si accentuerà sempre di più, radicalizzandosi in due voci distinte, quella della religione e quella della scienza.

Nella prefazione delle *Feuilles détachées* del 1892, dove più forte è il disincanto e lo scetticismo nei confronti di una soluzione teleologica – e dove, di conseguenza, la credenza in un Dio viene ridotta a consolazione necessaria –, Renan espone il problema del male, lasciandolo irrisolto, in una piccola parabola:

Le lion que saint Antoine fait venir pour enterrer saint Paul travaille de ses griffes avec une étonnante ardeur. Pour salaire, saint Antoine lui donne sa bénédiction, laquelle a pour effet de lui faire tout de suite rencontrer un mouton, qu'il mange. En cette histoire, la justice est satisfaite à l'égard du lion; l'est-elle également à l'égard du mouton? Non, je l'avoue. Il est clair qu'il n'y a pas, dans toute l'organisation du monde, une trace de justice pour les moutons⁸⁷⁵.

La presa d'atto di un mondo privo del concetto di giustizia individuale, di una natura fatalmente ineguale e che l'uomo giudica «cattiva» dal suo punto di vista, non si apre qui ad alcuna soluzione. La scienza ha il dovere di reggere la società all'interno delle sue ineguaglianze necessarie, il socialismo, da parte sua, può eventualmente combattere perché queste ineguaglianze vengano rovesciate; il Renan *savant*, tuttavia, non accorderà mai una legittimità scientifica o pratica di questi tentativi di rovesciamento dell'ordine delle cose. Pur

⁸⁷⁵ OC, II, 945-946.

esprimendo una necessità dell'uomo (e una necessità sempre più forte in un mondo moderno dove gli antichi valori che reggevano la società sembrano sgretolarsi⁸⁷⁶), le «follie socialiste» di Israele verranno ammesse da Renan esclusivamente sul piano escatologico, come annuncio di un futuro migliore.

Nel corso della realtà quotidiana, il governo delle attività umane rimane saldamente in mano alla scienza, mentre la *tikva* ebraica che si incarna nel movimento socialista viene accolta come un necessario principio di speranza e fiducia con il quale bisogna in qualche modo venire a patti. Dopo aver dato voce, attraverso l'*Histoire du peuple d'Israël*, alle profezie messianiche, Renan si dedica, nella prefazione dell'*Avenir de la science* e in alcuni frammenti delle *Notes de la fin de la vie*, a sostenere la sua antica teodicea:

L'erreur dont ces vieilles pages sont imprégnées, c'est un optimisme exagéré, qui ne sait pas voir que le mal vit encore et qu'il faut payer cher, c'est-à-dire en privilèges, le pouvoir qui nous protège contre le mal⁸⁷⁷.

Nella critica delle sue «vecchie pagine» del 1848, il male presente nel mondo viene ancora considerato come una conseguenza logica e inevitabile della concezione organicistica dell'umanità; a causa dell'indebolirsi della fiducia in una trascendenza che lo possa giustificare, esso assume tuttavia i duri tratti di una lotta per la sopravvivenza dove la forza e la crudeltà sono i caratteri dominanti e dove la storia stessa vira verso tonalità piuttosto pessimistiche:

L'histoire est le triomphe de la méchanceté. Il n'y a rien de fort comme le méchant, qui ne recule devant rien. L'extermination et la persécution viennent à bout de tout. Gaulois perdus par leur bonté. Germains (surtout Normands) forts par leur méchanceté!⁸⁷⁸

Dal punto di vista della «pecora di sant'Antonio», il mondo è ingiusto e gli eventi sono sottoposti ad un rigido e amorale dominio della forza. A volte, un residuo di teodicea tenta ancora di giustificare il male assegnandogli il ruolo di motore che fa avanzare la storia:

Les grandes directions du monde données par fanatiques et violents⁸⁷⁹.

⁸⁷⁶ Renan affronta a volte la decadenza dei valori da un punto di vista strettamente conservatore: «[17 août 1888] Bret[ons] toujours arriérés. Maintenant, en la corruption actuelle, arriéré c'est le bien, honneur, sérieux, honnêtete», NAF 14200, f. 431.

⁸⁷⁷ OC, III, 720-721.

⁸⁷⁸ NAF 14202, f. 92.

⁸⁷⁹ NAF 14202, f. 185.

All'interno dell'ottica teleologica, la decadenza della Francia sembra così essere considerata una fase che segue inevitabilmente l'evento rivoluzionario, episodio comunque positivo e necessario al progresso:

Choses bonnes qui font 2 et 300 ans d'abaissement. Révolution, Réforme, 1520-1620. Nous en sommes comme Réforme en 1620, fléau pour l'Allemagne⁸⁸⁰.

Altrove, invece, l'elencazione dei mali della società francese richiama direttamente le pagine della *Réforme intellectuelle et morale de la France*, l'opera del 1871 che Renan aveva diviso in due parti, «il male» e «i rimedi». I «mali» di cui soffre la fine del secolo sembrano essere gli stessi di vent'anni prima: il suffragio universale, un degrado generalizzato della società, una *mediocritas* sempre più imperante, l'americanismo che domina sull'ideale.

Honnêteté, bon sens devient rare, sottise en masse, toute une écurie, une nation, s'emballer. Corriger suffr[age] univ[ersel]⁸⁸¹.

Le proposte del *savant* per correggere gli errori che, ancora sul finire del secolo, affliggono la società francese, come vedremo, non si discosteranno poi molto dai rimedi suggeriti all'indomani del disastro francese contro la Prussia, anche se questi consigli non hanno avuto molto seguito, come Renan stesso confesserà, con un tono piuttosto disilluso, in un frammento:

J'ai donné conseils en 1872, aucun suivi, ni député, ni sénateur, [les tiers?] mêlés, responsabilité. Je n'ai en rien contribué à amener les choses où elles en sont⁸⁸².

Se i mali ricordano da vicino il momento postbellico, il contesto era però notevolmente mutato⁸⁸³: la Terza repubblica viveva un periodo di alta conflittualità sociale e di instabilità politica, mentre il boulangismo richiama lo spettro ancora vicino della soluzione populista

⁸⁸⁰ NAF 14201, f. 171.

⁸⁸¹ NAF 14200, f. 392. In un frammento preparatorio delle *Feuilles détachées*, il suffragio universale viene paragonato ad un veleno ormai diffuso in tutto l'organismo sociale: «Suffrage universel poison. Pour le vomir nous serons obligés de vomir nos entrailles.», NAF 14196, f. 303.

⁸⁸² NAF 14201, f. 7.

⁸⁸³ In una lettera a Renan del 12 luglio 1888, Berthelot sintetizzava molto bene il suo punto di vista sulla crisi di fine secolo: «les crises qui ont attristé notre jeunesse vont reparaître, plus graves, plus profondes et plus désastreuse; car le ressort moral de cette nation s'affaiblit de plus en plus.», E. RENAN & M. BERTHELOT, *Correspondance 1847-1892*, cit., p. 520.

ed autoritaria⁸⁸⁴. In queste circostanze le proposte democratiche erano assolutamente fuori luogo⁸⁸⁵, ma neanche i rimedi proposti dalla scienza saranno minimamente all'altezza della situazione. Di fronte all'apertura sull'avvenire portata dal socialismo, la soluzione prospettata da Renan non riesce a considerare altro che un ritorno al passato, a un rapporto sociale nel quale la dominazione acquista legittimità esclusivamente dalla forza:

Retour offensif des <féodalités, etc.> classes supérieures contre démocratie, par la guerre. Esclavage pas aboli, ne le sera jamais. Faim, le serre-file de l'humanité, communisme, christianisme⁸⁸⁶.

In questo frammento il punto di vista è espresso quasi con una sorta di neutralità che prefigura uno scontro inevitabile (imitando, in queste posizioni, il linguaggio messianico del movimento socialista). In altri luoghi Renan è invece più esplicito e diretto nel proporre una risposta conservatrice ai problemi reali e pressanti che il socialismo sollevava nella società contemporanea:

Esclavage pas supprimé. Travail forcé: la faim est le fouet. Plus civilisation augmente, plus travail augmente et se spécialise. Le problème du socialisme ne fera que s'aggraver. Revenir à l'esclavage avec classe militaire-féodale dessus⁸⁸⁷.

Il problema sociale ritorna più volte nelle *Notes de la fin de la vie*, tanto da costituire un vero e proprio tema attorno al quale le riflessioni di Renan graviteranno spesso, senza però riuscire a trovare una risposta soddisfacente. Nell'*Histoire du peuple d'Israël*, la scienza, erede del «liberalismo razionale» dei greci, veniva chiamata a prendere in considerazione le ragioni dei deboli espresse dai profeti e dal movimento socialista contemporaneo. Ma quando Renan prova ad utilizzare gli strumenti del *savant* per risolvere le questioni sociali, la «sua» scienza non riesce ad esprimersi al di fuori del linguaggio della forza e del dominio. Il ritorno alla schiavitù pare dunque essere l'unico sistema per combattere la pretesa degli umili di

⁸⁸⁴ Renan proverà negli ultimi anni una vera inquietudine per il successo crescente del generale Boulanger, che condividerà con Berthelot e della quale si ritrova traccia nella loro corrispondenza di questo periodo. Il 3 ottobre 1888, ad esempio, Renan scrive al suo amico: «Le boulangisme est un terrible danger. [...] Ce serait la plus horrible aventure qu'on aurait vue depuis des siècles» (E. RENAN & M. BERTHELOT, *Correspondance 1847-1892*, cit., p. 527). In una nota intima, il senso dell'opposizione al generale viene circostanziato: «Au fond de l'opposition que je fais au général Boulanger, il y a plus d'estime que dans la [plupart?] de ses partisans. Je crois patriotisme égaré.», NAF 14201, f. 59.

⁸⁸⁵ «Démocratie jamais plus déplacée qu'aujourd'hui», NAF 14201, f. 183.

⁸⁸⁶ NAF 14202, f. 298.

⁸⁸⁷ NAF 14202, f. 326. In un altro frammento la tesi è espresso in modo più conciso e incisivo: «Solution du problème social analogue à l'esclavage», NAF 14201, f. 174.

aspirare ad un benessere individuale, di non essere più sfruttati, per contrastare il loro rifiuto di servire agli scopi superiori, di costruire le piramidi:

Attelage de batteuse, hommes, femmes, enfants, cheval, fouet qui fait aller le cheval. Fouet point de départ de la force. Le fouet pour faire aller le dernier. Dans l'esclavage, c'est le fouet. Sans l'esclavage, c'est la fin⁸⁸⁸.

Demander l'esclavage⁸⁸⁹.

Esclave d'un homme, c'est horrible, mais esclave de l'humanité!!
Soldat est esclave. Doit un travail non tarifé. Il y est forcé par services directs non par retranchement d'un bénéfice⁸⁹⁰.

Questa serie di tre frammenti consecutivi si chiude su un tema che riprende alcune riflessioni dell'*Avenir de la science*, dove la sottomissione all'opera dell'umanità veniva considerata una giustificazione sufficiente per la schiavitù dell'individuo. A differenza dei «sogni giovanili», lo scetticismo che mina alla base il sistema trascendente priverà tuttavia le affermazioni contenute nelle ultime note della fede nella soluzione proposta, facendole risuonare come un'utopia conservatrice di un ritorno alla forza. In altri frammenti, la giustificazione non viene neanche esplicitata e l'accento viene messo esclusivamente sul lato repressivo necessario a far andare avanti la macchina sociale:

Armée du travail, coup de fouet sur les derniers de la bande. Il faut que les coups de fouet tombent sur le dos de quelqu'un⁸⁹¹.

La crudezza delle soluzioni prospettate in queste note ricorda non solo i *Dialoghi filosofici*, ma in qualche caso addirittura i frammenti preparatori dell'opera del 1871, nei quali Renan si abbandonava a una violenza maggiore rispetto al testo edito⁸⁹²:

Galère, entrailles, enfer, procréation forcé à coup de fouet, [ange?] machine d'airain, 4 ou 5 chauffeurs bien payés⁸⁹³.

⁸⁸⁸ NAF 14201, f. 176.

⁸⁸⁹ NAF 14201, f. 177.

⁸⁹⁰ NAF 14201, f. 178.

⁸⁹¹ NAF 14197, f. 35.

⁸⁹² Questi frammenti sono stati pubblicati da L. Rétat in ERNEST RENAN, *Dialogues philosophiques*, Paris, Cnrs éditions, 1992, p. 29-67.

⁸⁹³ NAF 14202, f. 209.

Talvolta, i *dévas* dei *Dialoghi* vengono chiamati direttamente in causa, e immaginati come una casta di superuomini che si sostituiscono a Dio e che la restante umanità è destinata a servire:

Si Dieu se supprimerait, le genre humain, excepte 1000 *mégalandres*; et 10000 pour les servir⁸⁹⁴.

In queste prese di posizione, la sconfitta della scienza non potrebbe essere più cocente: di fronte alla sfida lanciata dal socialismo sull'orizzonte dell'avvenire, il *savant* non riesce a rispondere altro che un balbettio di propositi medievali ed anacronistici, talmente improbabili e paradossali che non supereranno mai il frammento intimo. La debolezza della posizione renaniana (e il suo profondo conservatorismo) risiede anche nel rifiuto di riconoscere alle tematiche del lavoro una qualsiasi validità scientifica. Il socialismo può esprimere anche una necessità legittima, ma non può mai candidarsi a risolvere i problemi che impediscono questa necessità di esprimersi:

Réaction vers où: Vers l'américanisme, état [grossier?] mais où grandes fortunes possibles. Vulcain, laideur du travail, inintelligence du travail, travail ne gouvernera jamais le monde⁸⁹⁵.

Questo avocare a se il governo del mondo da parte della scienza suona però più come una petizione di principio che come una pretesa fondata su una legittimità reale. I problemi sociali vengono letti all'interno della categoria reazionaria dell'«americanismo», alla quale viene però opposto un mondo in via di sparizione. Le definizioni del socialismo sono semplificate al massimo e banalizzate⁸⁹⁶, fino ad affermare senza mezzi termini la sua impossibilità⁸⁹⁷. In fondo Renan era ben cosciente dell'inadeguatezza di tali proposizioni, come era perfettamente cosciente, del resto, del suo conservatorismo e del rapporto che il potere aveva nei confronti del suo essere reazionario:

Oh! que bourgeoisie sagace en ne me nommant pas mauvais réactionnaire⁸⁹⁸.

Come si è già notato nella prima parte di questo lavoro⁸⁹⁹, le proposte politiche che Renan elabora nelle note degli ultimi anni si risolvono tutte in un fallimento, dovuto principalmente

⁸⁹⁴ NAF 14200, f. 312.

⁸⁹⁵ NAF 14202, f. 10.

⁸⁹⁶ «Social[isme] le plus de concession au bien-être commune avec le plus de sacrifice de la liberté», NAF 14202, f. 285.

⁸⁹⁷ «Impossibilité socialiste», NAF 14202, f. 341 *verso*.

⁸⁹⁸ NAF 14200, f. 68.

all'impossibilità di conoscere il fondamento trascendente dell'umanità (solo in questo caso, infatti, si può *scientificamente* sapere se una teoria politica conduce al progresso oppure no).

Priva di una forte base teorica, la «teoria dell'imposta» è destinata così a rimanere un abbozzo non sviluppato, e del progettato «*Dialogue sur choses sociales*» non resta che una pagina scarna persa in mezzo ad altri frammenti. Nella stessa *Histoire du peuple d'Israël*, il giudizio di Renan rimane sospeso più volte davanti alle varie opzioni e tendenze politiche, poiché non ci si può pronunciare con certezza su questi temi senza conoscere il vero «but de l'humanité».

Malgrado i dubbi teoretici, l'*Histoire du peuple d'Israël* rimane comunque fortemente segnata in positivo dalla prospettiva escatologica. Il contrasto tra le aperture contenute nella sua ultima opera e il tentativo di soluzione della questione sociale attraverso la scienza presente nelle ultime note è ancora più netto e stridente se si considera che in questi appunti Renan prova ad applicare *in modo sistematico* tutti quei metodi che nell'ultima pagina scritta il 24 ottobre del 1891 vengono presentati come *potenzialmente* in grado di sconfiggere Israele, e cioè «la forza militare, la schiavitù, il lavoro forzato, il feudalesimo»⁹⁰⁰. Il ritorno a questi sistemi – e dunque la sconfitta di Israele – concludeva Renan nel 1891, è tuttavia molto improbabile.

Capovolgendo il problema, se si potesse dimostrare che tutte le note e i frammenti che propongono un ritorno alla schiavitù ed al feudalesimo sono stati scritti *prima* dell'ultima pagina dell'*Histoire du peuple d'Israël*, la contraddizione si attenuerebbe sensibilmente. Si potrebbe allora sostenere che dopo aver tentato vanamente di rispondere al socialismo attraverso un ritorno al passato, Renan si rende conto che la soluzione prospettata è impossibile e termina così il suo libro con l'apertura escatologica, palesemente ottimista verso un futuro di giustizia su questa terra.

Secondo questa ipotesi, i frammenti sulla «schiavitù necessaria» rappresenterebbero dunque il «colpo di coda» della scienza e la sua definitiva rinuncia a porsi come detentrica dell'avvenire.

Tuttavia, anche in mancanza di prove filologiche a sostegno di questa tesi, è indubbio che la dialettica tra la religione e la scienza, tra le figure idealizzate e «politicizzate» di Israele e della Grecia, costituisca un nodo centrale del discorso dell'ultimo Renan. Pur lasciando aperte e irrisolte le contraddizioni tra testo edito e frammenti postumi (e all'interno degli stessi testi e degli stessi frammenti), l'equilibrio tra le due posizioni in lotta appare sempre più difficile da mantenere, e una loro sintesi oramai impossibile. Da questo contrasto, la scienza esce in tutti i casi nettamente ridimensionata.

⁸⁹⁹ § 5.1 e § 5.2.

⁹⁰⁰ OC, VI, 1518.

12.3. Le razze inferiori

Il discorso di Renan sulla schiavitù rappresenta un tentativo di soluzione del problema sociale dal punto di vista dell'organizzazione scientifica dell'umanità. In questo contesto, la pretesa di affrancamento delle parti inferiori della società faceva temere ai *savants* uno squilibrio di tutto il sistema, minacciando una mancanza di individui pronti a sottomettersi volontariamente ai lavori più sgradevoli, necessari a mantenere l'integrità dell'umanità-organismo. Il socialismo rappresenta dunque un grave pericolo per la società che deve essere combattuto con tutti i mezzi:

La faim est le serre-file de l'humanité, empêches les traînards, coups de fouet par derrière pour le travail désagréable⁹⁰¹.

In queste visioni che utilizzano spesso allegorie militari («l'armée du travail», «le serre-file», ecc.), la fame e la frusta sono le due leve che il potere ha necessità di utilizzare per costringere gli ultimi a continuare a marciare, a lavorare per il bene comune. In una società necessariamente formata da membri diseguali, la schiavitù è teoricamente legittima e qualsiasi rivolta è una rivolta contro un sistema filosofico prima che sociale: se il sistema è basato su un finalismo trascendente, la rivolta diventa allora «errore teologico per eccellenza»⁹⁰².

Di fronte al bisogno che i lavori umili e pesanti siano svolti da qualcuno, la soluzione della schiavitù è una risposta conservatrice e piuttosto anacronistica. In un quadro politico di costante allargamento dei diritti, dove le garanzie sociali iniziavano ad affiancarsi a quelle individuali, Renan tenta allora un'altra proposta:

Problème sera résolu par esclavage, esclavage des races inférieures⁹⁰³.

Se la schiavitù non si può più applicare all'interno della società europea, essa sarà esportata fuori dall'Occidente. Il frammento richiama questa volta non tanto i *Dialoghi*, quanto piuttosto la *Réforme intellectuelle et morale de la France*, dalle cui pagine Renan prendeva posizione a favore del colonialismo e della sottomissione delle cosiddette «razze inferiori» come strumento per la risoluzione dei conflitti sociali:

La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure, qui s'y établit pour le gouverner, n'a rien de choquant. [...] Autant les conquêtes

⁹⁰¹ NAF 14197, f. 386.

⁹⁰² In un frammento preparatorio dei *Dialoghi filosofici* Renan chiama la democrazia «l'antipode des voies de Dieu» (NAF 14194, f. 212. Citato in L. RETAT, *Introduction* in E. RENAN, *Dialogues philosophiques*, cit., p. 47).

⁹⁰³ NAF 14201, f. 175.

entre races égales doivent être blâmées, autant la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité. L'homme du peuple est presque toujours chez nous un noble déclassé. [...] *Regere imperio populos*, voilà notre vocation. [...] Réduisez cette noble race à travailler dans l'ergastule comme des nègres et des Chinois, elle se révolte. Tout révolté est chez nous, plus ou moins, un soldat qui a manqué sa vocation, un être fait pour la vie héroïque, et que vous appliquez à une besogne contraire à sa race, mauvais ouvrier, trop bon soldat⁹⁰⁴.

Il testo del 1871, scritto subito dopo il conflitto franco-prussiano, risente molto del contesto storico e politico: l'invito a spostare le «guerre di razza» al di fuori dell'Europa è certamente una risposta diretta al nazionalismo tedesco che tendeva a giustificare le sue rivendicazioni territoriali e il suo predominio con gli argomenti del «*Blut und Boden*»⁹⁰⁵. La trasformazione del «conflitto di classe» in «conflitto di razze» rappresentava tuttavia anche un rimedio giusto e opportuno, poiché rispettava un ordine gerarchico dell'umanità, ordine che Renan – come si è visto più volte – considerava quasi inviolabile. La conquista di colonie, nel testo del 1871, è dunque la via d'uscita quasi obbligata per le nazioni europee di fronte alla minaccia del socialismo:

Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme, à la guerre du riche et du pauvre⁹⁰⁶.

⁹⁰⁴ *Réforme*, OC, I, 390-391.

⁹⁰⁵ Su questi temi si vedano le due lettere aperte di Renan a David Strauss (OC, I, 437-462), l'articolo uscito sulla *Revue des Deux Mondes* del 15 settembre 1870 *La guerre entre la France et l'Allemagne* (OC, I, 409-435), nonché la sua più famosa conferenza sull'argomento, *Qu'est-ce qu'une nation?* (OC, I, 887-906), nella quale prendeva definitivamente posizione a favore di una concezione volontaristica e non naturalistica di nazione, malgrado un'ambiguità di fondo che non opera una scelta definitiva tra i due principi fondamentali dei ricordi comuni (il passato) e del *consentement* (il presente). Nelle pagine di questa conferenza in cui il peso del passato (il culto della terra e degli antenati) sovrasta l'aspetto volontaristico e liberale del presente, Zeev Sternhell rintraccerà l'origine della dottrina nazionalistica barresiana (Z. STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme française*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1972, p. 284-286). Il tema dell'eredità dei morti ricorre spesso in Renan, ed è già presente nell'*Avenir de la science*: «Songez aux innombrables générations qui se sont entamées dans les cimetières de nos campagnes. Mortes, mortes à jamais? Non, elles vivent dans l'humanité! Elles ont servi à bâtir le grande Babel qui monte vers le ciel, et où chaque assise est un peuple.», OC, III, 903. Un interessante accostamento tra le contraddizioni fra storia e oblio contenute nel testo di Renan e i temi affrontati da Nietzsche nell'inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* si trova in J. LE RIDER, *L'Allemagne au temps du réalisme*, cit., p. 412-414. Sulle «contaminazioni» tra nazionalismo volontaristico e nazionalismo naturalistico si veda F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1961, p. 18-21. Sulla costruzione dell'idea di nazione nell'epoca moderna si vedano almeno: ERNEST GELLNER, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1985; ERIC J. HOBBSBAWM e T. RANGER, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987; ERIC J. HOBBSBAWM, *Nazioni e nazionalismo dal 1870. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1991; BENEDICT ANDERSON, *Comunità immaginate: origini e diffusioni dei nazionalismi*, Roma, manifestolibri, 1996.

⁹⁰⁶ *Réforme*, OC, I, 390.

La potenza delle asserzioni del 1871 è però lontana dalle utopie del 1890. Negli ultimi anni, il progetto coloniale di schiavitù delle razze inferiori non solo resta allo stato di frammento inedito, ma è anche isolato, unico in tutte le *Notes de la fin de la vie*. Lo scetticismo dominante impedisce infatti di porre troppa fiducia nelle imprese politiche e sociali e anche la colonizzazione dell'Algeria, in un frammento, viene considerata sotto una luce pessimistica:

Algérie, triste cadeau de Bourbon, la pire ennemi de la Fr[ance]⁹⁰⁷.

All'epoca dell'*Avenir de la science*, il problema delle «razze inferiori» veniva affrontato da Renan nel contesto di un piano provvidenziale, di una teleologia forte all'interno della quale tutto si giustificava – persino gli errori e gli abomini come l'Inquisizione spagnola⁹⁰⁸ – e si saldava nell'indubitabile e inarrestabile progresso dell'umanità verso la sua perfezione. Le razze inferiori, in questo quadro, avevano ancora diritto a un'educazione⁹⁰⁹, anche se questa doveva essere necessariamente rude e improntata alla massima severità:

Le meilleur système que l'on puisse suivre pour faire l'éducation des races sauvages, c'est celui que la Providence a suivi dans l'éducation de l'humanité; car ce n'est pas au hasard apparemment qu'elle l'a choisi. [...] J'imagine qu'il faudrait leur faire traverser un état analogue aux théocraties anciennes. L'esclavage n'élève pas le noir, ni la liberté non plus. Libre, il dormira tout le jour, ou il ira comme l'enfant courir les bois. Il y a dans l'abolitionnisme à outrance une profonde ignorance de la psychologie de l'humanité. J'imagine, du reste, que l'étude scientifique et expérimentale de l'éducation des races sauvages deviendra un des plus beaux problèmes proposés à l'esprit européen, lorsque l'attention de l'Europe pourra un instant se détourner d'elle-même⁹¹⁰.

⁹⁰⁷ NAF 14202, f. 87.

⁹⁰⁸ OC, III, 1035.

⁹⁰⁹ OC, III, 999. Renan sembra ancora legato alle teorie della scuola di Salamanca che, considerando la razionalità dei selvaggi indiani *in potentia*, li assimilava a «bambini naturali». Su questi temi si veda A. PAGDEN, *The fall of the natural man*, soprattutto il capitolo 4, *From nature's slaves to nature's children* (op. cit., p. 57-108).

⁹¹⁰ OC, III, 1033. In altri passaggi dell'*Avenir de la science*, tuttavia, la condizione infantile delle razze selvagge viene considerata immutabile: «Les races et les climats produisent simultanément dans l'humanité les mêmes différences que le temps a montrées successives dans la suite de ses développements. Les phénomènes, par exemple, qui signalèrent l'éveil de la conscience se retracent dans l'éternelle enfance de ces races non perfectibles, restées comme des témoins de ce qui se passa aux premiers jours de l'homme.», OC, III, 859.

Qualche anno dopo, a proposito dei tentativi di evangelizzazione dei gesuiti, Renan esprimerà seri dubbi sulla possibilità di educazione delle «razze selvagge». Nei suoi secchi giudizi, l'afflato umanitario apparso timidamente tra le pagine del 1848 è già molto distante:

Quant aux races sauvages, ces tristes survivants d'un monde en enfance, à qui l'on ne peut que souhaiter une douce mort, il y a presque dérision à leur appliquer nos formulaires dogmatiques. Avant d'en faire des chrétiens, il faudrait en faire des hommes, et il est douteux qu'on y réussisse⁹¹¹.

Le considerazioni di Renan sulle razze inferiori continueranno a basarsi su una divisione drastica e drammatica tra l'Occidente e il resto del mondo, divisione che tenderà ad accentuarsi col tempo, cristallizzandosi in una opposizione irriducibile. Escluse da qualsiasi dinamica dialettica⁹¹², le razze inferiori rappresenteranno, in una visione sempre più etnocentrica, il negativo dell'Occidente, la barbarie di fronte alla civiltà, l'altro da sé di un mondo fatalmente destinato a *Regere imperio populos*⁹¹³.

Il discorso di Renan si basa indubbiamente su un preconcetto molto comune all'epoca della fede sconfinata nel progresso, che Poliakov individua nella «tentation invincibile d'attribuer aux hommes blancs, porteur de ce Progrès, et chez qui la Raison triomphante a élu domicile, une supériorité bio-scientifique congénitale»⁹¹⁴.

Tale pregiudizio ha origini molto lontane nel pensiero di Renan. In un passo risalente al biennio 1843-44, il meccanismo di un ragionamento che nasce da una verità pseudoscientifica quasi universalmente accettata (l'inferiorità delle «razze selvagge») emerge proprio nella sua consistenza di pregiudizio. Commentando una lettera di un missionario apparsa negli *Annales de la propagation de la foi*, che lodava la sagacità straordinaria dei selvaggi rispetto all'esperienza e all'osservazione, il giovane Renan si chiede:

En rapprochant cet esprit observateur du sauvage de sa curiosité, de son désir de voir et d'expérimenter, on pourrait d'abord s'étonner qu'il ne soit pas

⁹¹¹ *L'avenir religieux des sociétés modernes* (1860), OC, I, 247.

⁹¹² «Se tra il principio Ariano e Semita si sviluppa una mitica e dialettica filosofia della storia che appartiene interamente all'occidente, rappresentando pure l'elemento semita la rigidità e la negatività, è certo che agli altri popoli appartiene la barbarie, il non sviluppo e quindi, in queste teleologie forti, la necessaria distruzione o subordinazione. [...] In Renan, che Nietzsche avversa, la divisione delle razze è funzionale ad un progetto di un dominio senza discussione della ragione occidentale sulla barbarie extraeuropea. Ancora una volta è una teleologia forte che sorregge il disegno: la realizzazione di Dio sulla terra santifica l'inuguaglianza e legittima la schiavitù», G. CAMPIONI, *Il mito della razza nella cultura del secondo Ottocento: Nietzsche e la Francia*, in G. IMBRUGLIA (cur.), *Il razzismo e le sue storie*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, p. 212, 229.

⁹¹³ «Les races ont encore sans doute un rôle à jouer, mais hors de l'espace européen. Elles doivent être reconnues, par les sciences, pour ce qu'elles sont: des digues infranchissables, élevées par la nature entre les civilisations d'Occident et le reste de l'humanité.», M. OLENDER, *op. cit.*, p. 119-120.

⁹¹⁴ L. POLIAKOV, *op. cit.*, p. 141.

perfectible, puisqu'il a au suprême degré les éléments de la méthode d'induction, source de toute perfectibilité. Il est de fait que cela est fort singulier. *Il faut bien qu'il leur manque quelque chose*. Mais qu'est-ce? Est-ce la comparaison des faits? Non, puisqu'ils traduisent les faits en lois. [...] Pourquoi donc jamais un pas? *Il faut qu'il leur manque quelque faculté*⁹¹⁵.

La non perfettibilità del selvaggio è posta come assioma indimostrato che non viene messo in discussione nemmeno davanti all'evidenza delle prove empiriche che dimostrano chiaramente, invece, come la ragione non sia appannaggio esclusivo dell'Europeo. Nella ripetizione quasi ossessiva (*il faut bien qu'il leur manque quelque chose*) si esprime tutta la protesta della ragione contro una realtà che viene percepita come un'aporia, poiché non corrisponde al quadro prestabilito entro il quale questa realtà si è precedentemente racchiusa.

Negli ultimi anni, Renan prenderà coscienza dell'impossibilità di lasciare le razze selvagge ai loro «giochi da bambini», alle loro «danze al chiaro di luna», alla loro «dolce ebbrezza di un'ora»⁹¹⁶. Per usare le parole con le quali l'arcangelo Gabriele metteva in guardia l'Eterno, in un brevissimo dramma scritto da Renan nel 1886, il mondo si sta ingrandendo, diventa sempre più affollato, e presto il Papuano – a cui Renan altrove non concedeva neanche la possibilità di avere un'anima immortale⁹¹⁷ –, insieme all'Ottentotto vorranno entrare a far parte della civiltà⁹¹⁸. Di fronte a questa domanda di ampliamento della società, la scienza non ha risposte, poiché le sue illusioni educative sono naufragate molti anni orsono.

Solo l'escatologia di Israele potrebbe essere in grado allora di proporre una soluzione potenzialmente adeguata, attraverso un'ipotesi universalistica che mira a una giustizia sociale e immanente. A questi tentativi di apertura, la scienza – degradata oramai a strumento di controllo sociale – opporrà ancora una volta una forte resistenza.

In alcuni frammenti inediti risalenti agli anni 1890-1892, forse originariamente destinati alla prefazione delle *Feuilles détachées*, la soluzione «ragionevole» prospettata per le razze inferiori sarà brutale e drastica:

Le monde salement habité (races inférieures). Le nettoyer (homme, Dieu)⁹¹⁹.

Acte de suppression des races, des peuples par un Dieu raisonnable. Afrique est le mal⁹²⁰.

⁹¹⁵ *Travaux de Jeunesse 1843-1844*, cit., p. 79-80, corsivo mio.

⁹¹⁶ *L'avenir religieux des sociétés modernes*, OC, I, 247.

⁹¹⁷ «Je ne vois pas de raisons pour qu'un Papou soit immortel.», *La Métaphysique et son avenir* (1860), OC, I, 696.

⁹¹⁸ *Le jour de l'an 1886*, OC, III, 702.

⁹¹⁹ NAF 14196, f. 76.

⁹²⁰ NAF 14196, f. 157.

Nettoyer la sentine de l'humanité⁹²¹.

L'Africa è il «male», e la contraddizione tra l'Occidente e il resto del mondo viene ridotta al suo grado zero: da una parte l'essere, dall'altra il non-essere. Il venir meno della trascendenza che garantisce un posto a tutti gli esseri all'interno dell'umanità-organismo, unita ad un'estensione – che già allora appariva incontrollabile – della società mondiale, rendeva il dilemma delle «razze selvagge» insolubile. Se il selvaggio non può essere lasciato schiavo, non può essere reso libero, e non può *nemmeno* essere educato, l'unica opzione «ragionevole» che rimane in piedi è quella che nega la sua esistenza. In mezzo a questo ferreo determinismo, l'ipotesi universalista rimane confinata nel discorso religioso.

In un caso, tuttavia, la voce dei profeti riesce ad abbandonare le pagine dell'*Histoire du peuple d'Israël* per affacciarsi all'interno del discorso “scientifico” di Renan. Una frase della prima stesura del manoscritto dell'*Examen de conscience philosophique* riesce ad aprire per un attimo uno spiraglio – uno strappo, quasi, tra le strette maglie della teleologia renaniana – dal quale si intravede la possibilità che il progresso dell'umanità possa essere più «umano», possa riguardare in qualche modo *anche* il benessere dell'individuo. Siamo verso la fine della seconda parte del saggio, al punto in cui Renan difende la sua *teleologia naturalis*, mettendosi al riparo dagli attacchi contro il finalismo. Il *nisus* che spinge tutto immancabilmente alla vita e al progresso non è, al momento, né cosciente né onnipotente, ma forse lo sarà un giorno. L'avvenire realizzerà allora

<peut-être quelque justice sur notre planète et amènera un état où il y ait très peu d'êtres pour lesquels l'existence soit un malheur>

Se proprio non si tratta di promettere la giustizia su questa terra, portando così a compimento il «programme juif» profetizzato nell'ultima pagina dell'*Histoire du peuple d'Israël*, il passaggio citato prevede quanto meno che si possano alleviare le sofferenze della maggior parte degli esseri. Questo timido slancio ottimistico verrà però ben presto considerato eccessivo. In una seconda stesura, la mano di Renan cancellerà l'ipotesi compassionevole e immanente sostituendola con una conclusione fredda, più dubbiosa e vaga, nella quale lo spazio per la speranza di una giustizia immanente si è notevolmente ridotto. L'avvenire allora offrirà «sans doute de bien plus beau résultats encore⁹²².»

Una sorta di «istanza di censura» che parla in nome della scienza sembra qui intervenire per ricordare al *savant* che non deve cadere nell'«errore teologico per eccellenza», ossia quello di considerare l'individuo e non la visione d'insieme, il sistema, l'umanità, il *Cosmos*.

⁹²¹ NAF 14196, f. 221.

⁹²² NAF 11473, f. 624. La redazione finale sarà ancora più astratta e vaga: «Alors pourra se réaliser un degré de conscience dont rien maintenant ne peut nous donner une idée» (OC, I, 1176).

In una breve nota, Renan esprimerà in modo drammatico l'opposizione inconciliabile di queste due visioni del mondo, quasi rammaricandosi della necessità di una concezione «militare» dell'umanità:

Armée = humanité. Si on pouvait se passer de cette rigueur; mais on ne peut⁹²³.

L'esitazione tra religione e scienza, tra necessità e possibilità, tra rigida gerarchia organica e libertà individuale, sarà un dato costante che si ritroverà fin nelle ultime note. Perfino alle «razze selvagge», talvolta, può venire accordata una possibilità di elevazione e di civilizzazione (seppur espressa in modi non proprio umanitari, ma rispetto all'eliminazione fisica siamo pur sempre un passo avanti):

Quand nous aurons débarbouillé l'un après l'autre tous les nègres⁹²⁴.

Testimone di tale ambiguità nei confronti del tema delle razze inferiori è il rapporto di Renan con l'antropologia, analizzato in un interessante saggio di Claude Blanckaert, che inquadra il problema all'interno del contrasto tra etnografi e antropologi, sullo sfondo delle reticenze di Renan ad entrare a far parte della *Société Anthropologique*⁹²⁵. Se la formazione prettamente linguistica di Renan terrà il filologo sempre un passo indietro dalle tassonomie razziali sviluppate dalla nascente antropologia⁹²⁶, nella polemica tra etnografia e antropologia, sarà tuttavia proprio il piano linguistico che condannerà le razze inferiori:

Les peuples sans histoire ni tradition écrite ne relèvent pas de l'ethnographie, leur condition dépend «du caractère purement animal du premier être de la création terrestre». Ils sont donc, division du travail intellectuelle oblige, du ressort exclusif de l'anthropologie, d'une histoire zoologique de l'homme⁹²⁷.

Le note manoscritte che prevedono una soppressione delle razze inferiori – considerata l'impossibilità della loro educazione – riflettono proprio questo rigetto delle competenze da

⁹²³ NAF 14201, f. 163.

⁹²⁴ NAF 14202, f. 229.

⁹²⁵ «*Les deux parties du problème*». *Renan et l'Ethnographie (1848-1865)*, «Études Renaniennes» n. 102, Décembre 1996.

⁹²⁶ Secondo Blanckaert una fondamentale differenza tra gli etnografi e gli antropologi era una sorta di poligenismo «mitigato» professato dai primi: «On sait que les anthropologues français des années 1850-1860 sont majoritairement polygénistes. Je ne crois pas qu'on puisse dire de Renan ou des ethnographes qu'ils obéissent à une ligne monogéniste, au sens adamique ou même naturaliste de ce mot. Mais ils sont humanistes et civilisateurs, avec toutes les ambiguïtés paternalistes, providentialistes et impérialistes que revêt à cette date l'évocation de l'union fusionnelle de l'Orient (i.e. l'Asie, l'Afrique et l'Océanie) et de l'Occident.», *Ibid.*, p. 79.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 80.

parte di una scienza impotente. Renan e gli etnografi, nello stesso momento in cui abbandonano ai colleghi/rivali antropologi lo studio delle razze inferiori, proibiscono loro di utilizzare gli strumenti «superficiali, leggeri, illogici e irrazionali» nei confronti delle razze superiori, delle razze europee⁹²⁸.

Renan accetterà alla fine di diventare membro onorario della *Société Anthropologique*, ma i suoi interessi alla disciplina saranno sempre scarsi. La duplicità delle sue posizioni rispetto all'antropologia emerge anche dall'analisi di alcuni volumi presenti nella sua biblioteca.

Tra i vari testi di argomento antropologico, spicca un curioso libro di un autore americano, J. C. Nott, dal titolo *Indigenous races of the earth, or New chapters of ethnological inquiry*⁹²⁹. L'obiettivo del volume è una dimostrazione scientifica del poligenismo, dell'irriducibilità delle razze umane e della superiorità della «razza bianca caucasica». A sostegno di queste teorie, l'autore cita spesso l'*Histoire des langues sémitiques* di Renan⁹³⁰. Il libro si chiude su un inquietante quanto evidente «Commentary upon the principal distinctions observable among the various groups of humanity», con un'appendice dotata di cartina a colori, intitolata «Distributions of the Simiæ in relation to that of some inferior types of man», nella quale ogni specie di scimmia viene messa in rapporto alla «razza inferiore» geograficamente corrispondente.

Nonostante Renan sia citato più volte in questo testo – a volte come «amico»⁹³¹ – e benché egli appaia alla fine dell'opera tra i «sostenitori materiali dell'impresa»⁹³², il volume che gli autori spedirono a Renan non solo non possiede alcun segno di lettura, ma molte delle sue pagine non sono nemmeno tagliate⁹³³.

⁹²⁸ «Le refus concerté du cercle philologique d'adhérer au projet des jeunes anthropologues a contribué largement à enfermer l'anthropologie française dans son concept *physique*. En somme, les uns voulaient gérer la politique des (belles) âmes quand aux autres revenait la lourde matérialité de la bête humaine. [...] Toutefois, comme l'on devine à son embarras, Renan est l'homme des transitions, de l'entre-deux.», *Ibid.*, p. 81.

⁹²⁹ JOSIAH CLARK NOTT, *Indigenous races of the earth, or New chapters of ethnological inquiry*, Philadelphia, Lippincott, 1857. [Z RENAN- 768].

⁹³⁰ Ad esempio, il capitolo «The monogenists and the polygenists» cita le teorie di Renan sull'incompatibilità tra la razza semitica e l'arte, la filosofia, il pensiero metafisico (*Ibid.*, p. 412-413).

⁹³¹ A pagina 40 l'autore cita «Our friend M. Renan».

⁹³² Nella «*List of subscribers*», Renan appare, a titolo di conservatore della *Bibliothèque Imperiale*, tra quelli segnati da un asterisco: «Those gentlemen whose names are marked with an asterisk have materially furthered the scientific interests of this work». Tra i sostenitori attivi del progetto vi erano anche «*His Imperial Highness Prince Louis Lucien Bonaparte; Gustave d'Eichtal, le comte A. de Gobineau, Teheran, Persia, Dr. Max Müller, Oxford*».

⁹³³ Nell'*Histoire des langues sémitiques*, Renan aveva citato in nota, a sostegno della presenza di un «type très prononcé, qui fait que l'Arabe et le juif sont partout reconnaissables» (*OC*, VIII, 576), un'opera precedente di J.C. Nott scritta insieme a George Gliddon, intitolata «*Types of mankind. Ethnological researches, based upon the ancient monuments, paintings, sculptures, and crania of races, and upon their natural, geographic, philological, and biblical history*». Questa monumentale raccolta di dati pseudo-scientifici, riccamente corredata da innumerevoli disegni di crani umani (con annesse tabelle riportanti le misurazioni dell'angolo facciale e della capacità della scatola cranica),

Renan continuerà a ricevere, spesso in omaggio, testi di antropologia nei quali gli autori, a sostegno delle proprie tesi, si richiamano direttamente alle idee di Renan⁹³⁴. Tra questi volumi, si trova persino una tesi di un giovane dottore dell'università di Bruxelles⁹³⁵, inviata a Renan in «Hommage d'admiration et de respect».

Negli ultimi anni, queste attenzioni dovevano imbarazzare il vecchio *savant*. Un frammento delle *Notes de la fin de la vie* potrebbe allora riferirsi proprio ai suoi innumerevoli epigoni in cerca di supporto scientifico:

Mes élèves. Je demande qu'on les guillotines sans pitié⁹³⁶.

bassorilievi e pitture di teste egiziane, assire, romane, arabe, tende univocamente a suffragare la teoria della disuguaglianza delle razze. Fra le oltre settecento pagine del volume, si possono leggere asserzioni del genere: «Whether an original diversity of races be admitted or not, the permanence of existing physical types will not be questioned by any Archæologist or Naturalist of the present day. [...] The intellectual man is inseparable from the physical man; and the nature of the one cannot be altered without a corresponding changes in the other.» (*Types of Mankind*, Philadelphia/London, Lippincott & co./Trübner & co., 1854, p. 50). Accanto all'esaltazione della perfezione della razza bianca, in tutte le sue varietà, l'interesse principale degli autori era una non celata dimostrazione scientifica dell'inferiorità degli afro-americani, inferiorità che viene brutalmente ricondotta su un piano fisiologico determinato per l'eternità: «In a word, the whole of Africa, south of 10° N. lat., shows a succession of human beings with intellects as dark as their skins, and with a cephalic conformations that renders all expectance of their future melioration an Utopian dream, philanthropical, but somewhat senile» (*Ibid.*, p. 185). Su Nott e Gliddon, si vedano le introduzioni di ROBERT BERNASCONI, ai sette volumi di *American Theories of Polygenesis* (Bristol, Thoemmes Press, 2002), che comprendono anche le due opere qui citate. Il testo di Nott e Gliddon fu praticamente un best-seller: «The book was an enormous success. Within six months of its publications in 1854 it had sold 3500 copies, and by 1871 it had gone through ten editions» (*American Theories of Polygenesis*, vol. 3, p. v). Nott fu anche l'autore di una traduzione americana del primo volume dell'*Essai sur l'inégalité des races humaine* di Gobineau (*The moral and intellectual diversity of races*, ripubblicato nel vol. 6 di *American Theories of Polygenesis*).

⁹³⁴ È il caso di un altro testo della cerchia degli antropologi poligenisti americani: J. AITKEN MEIGS, *Catalogue of Human Crania in the collection of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia, based upon the Third Edition of Dr. Morton's «Catalogue of skulls» &c.* Philadelphia, Lippincott & co., 1857, con dedica dell'autore [Z RENAN- 5290]; oppure di un volume di ABEL HOVELACQUE, professore all'École d'anthropologie (*Les Races humaines*, Paris, Cerf, 1882 [Z RENAN- 4261]), nel quale l'autore propone un tentativo di catalogazione tassonomica delle razze (rimasto anch'esso con le pagine non tagliate).

⁹³⁵ LEON VAN DER KINDERE, *De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples*, Bruxelles-Paris, Claassen-Hachette, 1868 [Z RENAN- 7284].

⁹³⁶ NAF 14200, f. 66.

13. *Il breviario di una nuova fede*

Dal confronto tra l'*Avenir de la science*, la prefazione del 1890 e gli altri scritti degli ultimi anni – note inedite comprese –, sono emersi differenti piani di anacronismo che si sovrappongono nel discorso di Renan. Attraverso l'analisi di questi diversi livelli, si è proposta una lettura delle contraddizioni e delle duplicità presenti nei suoi ultimi testi. La pubblicazione dell'*Avenir de la science* si pone così all'interno di una rete di contrasti, in cui si giocano gli ultimi tentativi di Renan di riaffermare l'antica "fede scientifica" e di mantenerla al riparo dallo scetticismo.

Tale interpretazione è però a sua volta "anacronistica" rispetto a ciò che la pubblicazione dell'*Avenir de la science* rappresentò nel mondo intellettuale francese sul finire del XIX secolo.

13.1. L'*Avenir*, «testamento scientifico» del XIX secolo.

Le letture contemporanee dell'*Avenir de la science* non terranno generalmente conto né delle incongruenze "palesi" (la distanza che Renan si preoccupa di prendere dalle sue idee giovanili), né delle incongruenze "nascoste" (uno scetticismo maggiore di quanto l'autore stesso sia pronto ad ammettere, che emerge dal confronto con altri testi dell'epoca).

La prima di queste due omissioni è piuttosto comprensibile. L'autocritica che Renan fa delle sue illusioni giovanili è difatti pur sempre bilanciata da una conferma, in linea di principio, del primato della scienza. Per di più, l'atto stesso di pubblicare un'opera come l'*Avenir de la science* nel 1890, conferiva in ogni caso un plusvalore al testo originario, per quanti sforzi l'autore potesse fare per distanziarsi dal clima e dalle passioni quarantottesche.

Per dare il giusto peso agli elementi che annunciavano, tra le righe della prefazione del 1890, la presenza di una crisi filosofica che investiva l'idea stessa di scienza, sarebbe stato necessario un confronto con il resto della sua produzione. Sia l'*Examen de conscience philosophique* sia gli altri saggi dell'epoca, riaffermavano tuttavia la fiducia in un principio trascendente, anche se posto all'infinito. Le numerose difficoltà di ordine teorico, come si è visto nella prima parte di questo lavoro, emergono piuttosto dal materiale inedito (note, frammenti, varianti) e contrastano con l'ostentazione della fede nella scienza che Renan ha sempre tentato di dare in ogni sua pagina pubblicata. Il disincanto che domina alcuni *Drames philosophique* o gli articoli su Amiel, rimaneva d'altra parte confinato nell'interpretazione bourgetiana del "dilettantismo" di Renan, amplificato dal carattere "letterario" di tali opere.

L'esclusione dell'*Histoire du peuple d'Israël* – e, di conseguenza, delle contraddizioni e ambiguità che questo testo determina all'interno del *corpus* renaniano – resta invece meno comprensibile. Il carattere erudito e storico dell'opera ha forse scoraggiato un confronto con le posizioni filosofiche di Renan. Inoltre, la lettura del nuovo “filo-semitismo” che emergeva dai cinque volumi si è probabilmente esaurita superficialmente nel campo delle lotte politiche contemporanee, aiutando a fare di Renan l'apostolo di una laicità repubblicana. «Affaire classé», in un certo senso, che ha impedito un approfondimento del complesso e intricato rapporto tra scienza e religione che il testo racchiude.

Letta come una sorta di “revival quarantottesco” delle speranze e della fede nel progresso, l'*Avenir de la science* finirà allora per consolidare l'icona di un Renan positivista e repubblicano che una ancor giovane Terza Repubblica si affretta a mettere sotto tutela.

La ricezione dell'*Avenir de la science* nella cultura francese degli inizi del XX secolo è un tema molto interessante, ma che eccede tuttavia i limiti del presente studio. Per dare un'idea di questa eredità, e chiudere così il “gioco degli anacronismi”, si è scelto comunque di seguire una lettura particolare che, attraverso una critica di questa ricezione, rivela alcuni aspetti interessanti della filosofia di Renan.

Questa interpretazione, molto personale e parziale, che restituisce alla fine un altro ritratto di Renan “fuori posto”, è quella di Charles Péguy.

13.2. Un ritratto fuori posto (II): il Renan di Péguy

Péguy dedicherà a Renan una serie di lunghe riflessioni in tre articoli dei *Cahiers de la Quinzaine*: *Zangwill* (25 octobre 1904), *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, (4 novembre 1906), *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne* (2 décembre 1906) e due testi postumi che avrebbero dovuto essere pubblicati a seguito di quest'ultimo *Cahier*: *Il ne faut pas dire* e *Brunetière*⁹³⁷.

Nelle dure critiche espresse in questi articoli si avverte la tensione di una conversione di segno opposto a quella di Renan, che proprio in quegli anni avrebbe portato Péguy dall'ateismo alla fede. L'accumularsi dei contrasti su differenti livelli (personali, politici, intellettuali), fa di Renan un bersaglio difficile e complesso, un punto di resistenza attorno al quale Péguy proietterà il naufragio di un'intera epoca intellettuale.

Péguy legge *L'Avenir de la science* al suo «grado zero», nel significato storico di «breviario» di una fede scientifica. L'idea centrale del testo giovanile di Renan, ovverosia la

⁹³⁷ Si veda SIMON FRAISSE, *Péguy et Renan*, «Revue d'Histoire Littéraire de la France» n. 2-3, mars-juin 1973. Il saggio ricostruisce piuttosto dettagliatamente l'influenza di Renan su Péguy e il successivo percorso di allontanamento.

“divinizzazione” dell’umanità, è considerata come il concetto che ha sostenuto e supportato una generazione intera di intellettuali, una vera e propria «eucarestia laica»:

Une humanité devenue Dieu par la totale infinité de sa connaissance, par l’amplitude infinie de sa mémoire totale, cette idée est partout dans Renan; elle fut vraiment le viatique, la consolation, l’espérance, la secrète ardeur, le feu intérieur, l’eucharistie laïque de toute une génération, de toute une levée d’historiens, de la génération qui dans le domaine de l’histoire inaugurerait justement le monde moderne; *hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea*; elle est partout dans *L’Avenir de la science – pensées de 1848*⁹³⁸.

La contestualizzazione storica dell’opera non prevede dunque nessun piano di lettura secondario: il Renan dell’*Avenir*, il Renan che ha abbandonato la vecchia fede per la nuova, è per Péguy, Renan *tout court*. Di più, l’opera del 1848 racchiuderebbe addirittura tutto il senso del mondo moderno:

Le jour où l’on voudra sérieusement étudier le monde moderne c’est à *L’Avenir de la science* qu’il faudra d’abord et surtout s’attaquer; le *vieux pourana* de l’auteur, écrit au lendemain de l’agrégation de philosophie [...] demeure pour moi l’œuvre capitale de Renan, et celle qui nous donne vraiment le fond et l’origine de sa pensée tout entière [...] et le *vieux pourana* de l’auteur est vraiment aussi le *vieux pourana* du monde moderne; combien de modernes, le disant, ne le disant pas, en ont vécu; aujourd’hui encore, inconsciemment ou non, tous nous en vivons, sectaires et libertaires, et, comme le dit Hugo, mystiques et charnels⁹³⁹.

Comincia a farsi luce in queste righe una funzione simbolica che Renan acquisterà agli occhi di Péguy, quella di «padre del mondo moderno» e capo del «partito degli intellettuali», mito che l’editore dei *Cahiers de la Quinzaine* si costruirà in quegli anni⁹⁴⁰.

Dietro l’interpretazione esaustiva e unitaria di un Renan che si riassume e si esaurisce nell’*Avenir de la science*, si intravede tuttavia, appena accennata nella chiusura di questo passaggio, l’eredità duplice che Renan avrà nella Francia del XX secolo.

La critica dell’operazione metafisica che si cela dietro l’*Avenir de la science* è puntuale e Péguy individua uno dei passaggi centrali della “metamorfosi renaniana” degli anni successivi al seminario, ovverosia la costruzione di uno “Storico-Dio” che si sostituisce all’essere

⁹³⁸ CHARLES PEGUY, *Zangwill* («Cahier de la Quinzaine», 25 oct. 1904), in *Œuvres en prose complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, 1987, p. 1416.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 1420.

⁹⁴⁰ «Énorme amalgame, où sont précipités d’abord les doctrinaires du Bloc, qu’ils soient combistes ou socialistes, puis, à leur suite, les sociologues, les historiens scientifiques, les savants férus de progrès et les chrétiens modernistes. Le “Parti intellectuel” devient ainsi la suprême expression du “monde moderne”. Il vise à la domination tyrannique des esprits», S. FRAISSE, *Péguy et Renan*, cit., p. 271.

esterno che «interviene mediante volontà particolari», creando così un nuovo fondamento trascendente:

[...] mais si, ce qui est, je pense, la position de Renan, nous ne croyons pas en Dieu, si nous n'admettons pas la résurrection personnelle, individuelle des morts, en un mot si de notre entendement nous rejetons le miracle, il n'y a plus aucun moyen d'obtenir ce ramassement de toute la mémoire sans passer par l'intermédiaire de l'histoire; le couronnement et l'arrêt de la création s'obtient par la fabrication d'un historien Dieu⁹⁴¹.

Renan non è il solo ad avere costruito una figura divina di storico, ma divide questo “onore” con Taine, anch'esso fondatore di un metodo critico che pretende di «Épuiser l'immensité, l'indéfinité, l'infinité du détail pour obtenir la connaissance de tout le réel»⁹⁴². Il carattere sovrumano di questo compito porta lo storico a usurpare, in un gesto estremo di *hýbris*, la principale facoltà del divino, ossia la creazione.

Péguy associa Renan a Taine nel gesto «tracotante» del critico e del filologo moderno, peccato i cui segni più evidenti appaiono, secondo Péguy, nei *Dialoghi filosofici*, termine finale della metafisica renaniana, vero e proprio «testamento della sua vecchiaia»⁹⁴³.

L'accostamento è suggestivo, ma la scelta dell'oggetto di critica è incoerente: se l'analisi dell'opera di Taine si basa sulle *Fables de La Fontaine* – un'opera di critica letteraria –, i passi di Renan che Péguy commenta per appoggiare la sua teoria sono tratti dall'*Avenir de la science* e dai *Dialoghi filosofici*: ora, né l'uno né l'altra sono opere di critica storica o letteraria, ma sono scritti piuttosto teorici. Se è pur vero che in queste pagine viene enunciato un procedimento storico a cui Péguy attribuisce le cause della distorsione e della decadenza del mondo moderno, Renan, a differenza di Taine, lo enuncia più come una teoria possibile che come una *praxis* critica, e più nell'*Avenir de la science*, dove Renan esponeva i nuovi compiti della critica filologica, che nei *Dialoghi*.

L'attenzione di Péguy si catalizza invece soprattutto attorno ai *Dialoghi*, opera dalla quale è visibilmente sedotto, quasi ammaliato⁹⁴⁴; ne cita circa venti pagine di seguito – che taglia letteralmente dal libro di Renan incollandole sul suo manoscritto – al termine delle quali lascia il testo «parlare da solo». Dietro questa pretesa chiarezza del testo si cela in realtà una difficoltà di commento, un disagio reale, neanche tanto dissimulato.

⁹⁴¹ Zangwill, cit., p. 1423-1424.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 1414.

⁹⁴³ «Si le *Pourana* de jeunesse était vraiment le *Pourana* de la jeunesse du monde moderne, le testament de vieillesse est aussi le testament de toute la vieillesse de tout le monde moderne», Zangwill, cit., p. 1434.

⁹⁴⁴ Sul fascino che i *Dialogues* esercitano su Péguy si veda S. FRAISSE, *Péguy et Renan*, cit., p. 265-270.

Curiosamente, per uno strano “strabismo interpretativo”, Péguy scopre il punto debole delle architetture critiche renaniane, il difetto del suo metodo storico, mentre mira a Taine:

Chacune de ses théories, d'apparence doctes, modestes et scolaires, en réalité recouvre une anticipation métaphysique, une usurpation théologique [...] la plus humble de ces théories n'est rien si elle n'est pas, en prétention, la saisie, par l'historien, par l'auteur, en pleine vie, en pleine élaboration, du génie vivant; et pour saisir le génie, la saisie de tout un peuple, de toute une race, de tout un pays, de tout un monde⁹⁴⁵.

La critica al metodo di Taine coglie infatti perfettamente nel segno se viene applicata alle opere storiche e filologiche di Renan (dall'*Histoire des langues sémitiques* in poi). Gli assiomi sulle razze e sul *Volksgeist*, come si è ampiamente notato, sostengono costruzioni totalizzanti che ambiscono ad “esaurire” il reale. La teorizzazione originaria di questo metodo – che Péguy, definisce poeticamente come «anticipazione metafisica» e «usurpazione teologica» – risiede proprio nelle pagine dell'*Avenir de la science*: il compito della ragione, dopo aver organizzato l'umanità, sarà quello di organizzare Dio⁹⁴⁶.

La preferenza di Péguy per le opere prettamente filosofiche di Renan emergerà in modo ancora più evidente con la teorizzazione di un dualismo, di una duplicità che non investe il pensiero di Renan nella sua interezza, ma divide nettamente un Renan storico da un Renan filosofo, che stanno uno di fronte all'altro addirittura come «due uomini» diversi:

Ses occupations d'historien et ses préoccupations de philosophe ne communiquaient point entre elles. [...] Tantôt il se mouvait dans ses occupations. Tantôt il se mouvait dans ses préoccupations. Il était deux hommes. Mais jamais il ne passait de l'un à l'autre d'un mouvement continu. Quand Renan est hanté de préoccupations métaphysiques, il n'est plus, il n'est pas un historien. Quand il s'adonne à ses occupations d'historien, il n'est plus, il n'est pas un philosophe⁹⁴⁷.

Questa spiegazione della «doppiezza» di Renan (influenzata anche dall'interpretazione bourgetiana del «filosofo dilettante») dimostra una conoscenza superficiale del Renan storico e non rende conto delle contraddizioni interne ai testi filosofici e ai testi storici. In un certo senso, è anche un'interpretazione accomodante, poiché semplifica laddove invece le difficoltà si moltiplicano e si intersecano.

⁹⁴⁵ Zangwill, p. 1436.

⁹⁴⁶ OC, III, 757. Cfr. Parte Prima, § 3, p. 85 nota 171.

⁹⁴⁷ *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, («Cahier de la Quinzaine», 4 novembre 1906), in *Œuvres en prose complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1988, p. 499-500.

Probabilmente Péguy non era neanche tanto interessato a rintracciare i canali attraverso cui le teorie filosofiche di Renan influenzavano il suo lavoro di storico e, in senso contrario, le vie per le quali i suoi postulati filologici si mutavano in principi filosofici. Il vero valore di Renan si cela in fondo in due soli testi:

Ce que nous lisons, ce sont les métaphysiques initiales et les métaphysiques finales, cet *Avenir de la science*, et ces *Dialogues et fragments* et poèmes ou *dramas philosophiques, certitudes, probabilités, rêves*. Parce que nous sentons bien que c'est là, réellement, qu'est la pensée. Au moins ce qu'il veut bien nous en laisser voir⁹⁴⁸.

Sfruttando l'anacronismo dell'*Avenir de la science* (e caricando così il testo giovanile di Renan di un significato eccessivo), Péguy traccia una curva i cui estremi sono il 1848 e il 1871 e all'interno (e al di fuori) della quale non vi sarebbero «preoccupazioni metafisiche», ma solo superficiale e pedante lavoro di storico, erudizione quasi fine a se stessa. L'*Histoire du peuple d'Israël*, considerata da Renan il coronamento della sua vita di studioso, non è neanche presa in considerazione.

Così, Péguy non può fare a meno di ritornare continuamente sull'*Avenir de la science*, ricercandone al suo interno, quasi in maniera ossessiva, il nocciolo di una preoccupazione metafisica, supposta origine e causa della decadenza del mondo moderno:

Et le souci métaphysique était dans l'organisme même. Nulle part ce souci dans Renan n'apparaît autant que dans ce livre singulier, singulièrement copieux, unique de forme et de teneur dans toute son œuvre, qu'il a lui-même intitulé *L'Avenir de la science* (pensées de 1848). Testament avant la vie, peut-être le plus sincères de tous, testament au seuil de sa vie d'homme. [...] Témoignage d'avant la vie, pour être publié après sa mort [...] Ou plutôt témoignage entre deux vies, testament après l'achèvement, après un premier achèvement, qu'il pouvait croire définitif, de la vie sacerdotale et religieuse, engagement, promesse, témoignage, vœu avant le commencement de la deuxième carrière, avant l'inauguration de la carrière scientifique⁹⁴⁹.

Questo notevole passaggio dà una lettura non scontata dell'*Avenir de la science*, che si apre su differenti prospettive, a dispetto della sostenuta monoliticità del testo. L'anacronismo appare qui carico di senso, poiché sono considerate entrambe le interpretazioni, quella di un testamento della vita *di un tempo*, consegnato alla posterità, e quella di una confessione, di una testimonianza resa *alla fine della vita*. L'incrocio di queste due prospettive restituisce, nella sua storicità, il momento di passaggio tra due vite, tra due “religioni”, diventando testimonianza e storia di una conversione, con le sue abiure e i suoi autodafé.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 503.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 500-501.

La questione era del massimo interesse per Péguy. In Renan egli vedeva infatti il paradigma del positivismo come rivoluzione religiosa prima ancora che scientifica. La nuova «religione della scienza», con le sue superstizioni e i suoi dogmi, diviene allora il carattere peculiare del XIX secolo. Il mondo moderno nasce da una conversione:

Du même geste qu'ils [*situation classique de beaucoup d'hommes, et aujourd'hui de beaucoup de peuples*] quittaient l'Église, du même mouvement, de la même courbe qu'ils abandonnaient le dogme catholique et généralement le dogme chrétien, du même geste, du même mouvement, du même accomplissement de courbe ils inventaient, ils fondaient, ils imposaient un dogme infiniment plus autoritaire, infiniment plus plein de difficulté infinies⁹⁵⁰.

Il cambiamento di fede, interpretato in questo passo come immediato e subitaneo (*du même geste, du même mouvement*), implica però qualcosa di nuovo. La chiusura del *Cahier* insisterà proprio sulla singolarità di questo mutamento, che in qualche modo viene letto come evento fondatore della modernità. Il nodo da sciogliere per leggere Renan (e attraverso Renan tutto un secolo che è appena passato ma che carica la sua pesante eredità sul tempo presente), risiede esattamente nel rapporto tra la vecchia fede e la nuova:

Nous acceptons parfaitement que Renan se soit désabonné du christianisme et particulièrement du catholicisme. [...] Cela c'est une affaire classé. Ce qui est nouveau [...] c'est qu'au sortir de cet abonnement traditionnel, de ce vieil abonnement [...] il soit allé souscrire cet abonnement nouveau. Qu'il se soit abonné à l'insipide revue que le monde moderne édite et joue pour l'embêtement de l'humanité. Et non seulement ce qui fait le problème c'est ce singulier abonnement nouveau. Mais c'est la liaison, la relation de ce désabonnement à cet abonnement nouveau⁹⁵¹.

Due numeri dopo, Péguy ritornerà sul “problema Renan”, tentando di approfondire questa volta le ambiguità e le contraddizioni dell'opera dello «chef des défroqués». In una prima interpretazione, riaffiora l'immagine dei «due Renan»; la linea di demarcazione però non passa questa volta tra le opere filosofiche e quelle storiche, ma attraversa interamente il testo di Renan creando due scritture, una superficiale e un'altra «perpétuellement sous-jacente». La

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 518. La “continuità metafisica” tra religione e scienza è un concetto capitale del pensiero di Nietzsche: «È pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è *divina*...», F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, cit., p. 255.

⁹⁵¹ *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, cit., p. 518-519.

prima di queste due scritture era quella destinata al mondo moderno, l'altra era diretta invece decisamente verso il passato:

Voilà pour qui juste il sous-écrivait perpétuellement, pour qui quelquefois il a écrit en clair: catholiques, anciens catholiques, et généralement chrétiens. Juifs aussi, premièrement Juifs, antérieurement Juifs, et subsidiairement, qui sont les témoins et les figurateurs, les serviteurs de la première loi. Serviteurs de la première et de la deuxième Alliance, de l'ancienne et de la Loi nouvelle, voilà pour qui justement il écrivait. Nullement pour les modernes⁹⁵².

La teoria di un Renan esoterico contrapposta a un Renan essoterico, figure continuamente in bilico tra modernità e antichità, tra vecchia e nuova fede, è un tentativo interessante per comprendere le contraddizioni del testo renaniano. La lettura di Péguy si arresta tuttavia ancora alla superficie, mettendo l'accento sulle motivazioni esteriori, quasi occasionali, di queste due scritture, come se Renan utilizzasse di proposito un codice.

La ragione essenziale di questo mancato approfondimento risiede probabilmente nel vero bersaglio di Péguy, che è la modernità e ciò che lui chiama «Partito intellettuale». La battaglia che viene combattuta dalle pagine dei *Cahiers* è una battaglia politica e culturale che utilizza Renan come mezzo per raggiungere un obiettivo più elevato.

Così, quando Péguy mette in luce il conservatorismo di Renan, l'eccessivo trasporto dei toni utilizzati indica che il suo giudizio va riferito a chi ha glorificato, in mala fede, Renan come icona della Terza Repubblica, a quella borghesia che lo stesso Renan, in una sua nota, considerava «sagace» nel suo rifiuto di dargli del «cattivo reazionario»:

Conservateur, profondément et nativement conservateur, non point conservateur de la révolution, comme ces autres, mais conservateur de la conservation, ennemi né de toute nouveauté, de tout moderne, – car il est singulier, mais il est vrai, et d'ailleurs ce ne serait pas la première fois que ce phénomène se serait présenté dans l'histoire – que ce père de tous les modernes était l'homme du monde le plus ennemi de tout ce qui ressemblait à du moderne, [...] timide, pour ne pas dire peureux de tout changement, à plus forte raison de toute révolution, sociale ou simplement politique, et morale même ou mentale⁹⁵³.

Il paradosso di un Renan conservatore e allo stesso tempo «padre dei moderni» funziona infatti solo in parte. Renan non era affatto nemico delle rivoluzioni, ma le considerava come passaggi necessari all'interno di una filosofia della storia retta da una forte teleologia

⁹⁵² *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, («Cahier de la quinzaine», 2 décembre 1906), in *Œuvres en prose complètes*, vol. II, cit., p. 528.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 545.

(posizione che certo depotenziava la carica rivoluzionaria dei fenomeni, attraverso una giustificazione eteronoma).

La teoria della «doppia scrittura» non verrà dunque approfondita come chiave di lettura delle metamorfosi della filosofia di Renan. In uno dei due testi postumi che sarebbe dovuto uscire nel *Cahier* del 2 dicembre 1906, Péguy ritorna ancora una volta sull'*Avenir de la science*.

L'opera del 1848 è ora letta anacronisticamente alla luce delle celebrazioni culminate con l'erezione della statua di Renan a Tréguier il 13 settembre 1903. Péguy aveva pubblicato all'epoca gli atti di questa cerimonia sul *Cahier* del 10 novembre 1903, intitolato *Le Monument de Renan* e interamente dedicato all'evento⁹⁵⁴. Tre anni più tardi, l'inaugurazione della statua di Renan⁹⁵⁵ diventa l'atto ufficiale attraverso il quale Renan viene fatto assurgere a capo del «parti intellectuel, politique, et gouvernemental, de tout le monde moderne, de la science, de la foi, de la religion, de la superstition modernes et de leurs innombrables adeptes»⁹⁵⁶. L'*Avenir de la science* è il testo sul quale il «partito intellettuale» si basa per decretare questa investitura:

Nos jeunes gens [...] ne peuvent déjà plus imaginer ce que fut *L'Avenir de la science* pour toute une génération, pour la génération [...] qui suivant Renan introduisit dans le monde moderne la foi en la science, la religion, la superstition de la science. [...] La génération présente ne peut déjà plus se représenter comment et combien ce livre fut un livre bréviaire, un livre liminaire, un livre de fondation, d'introduction, d'institution, l'ouverture d'un monde nouveau, un Évangile; plus qu'un Évangile, pour eux: un nouveau *Novum Organum* et une *instauratio magna* définitive⁹⁵⁷.

Seguendo il punto di vista di Péguy, in poco più di dieci anni dalla sua uscita, un libro già vecchio di più di quarant'anni e fortemente ridimensionato nelle sue pretese e nelle sue passioni giovanili dallo stesso autore, sarebbe diventato il «breviario» di tutta una generazione. Pur ammettendo l'influenza della propaganda che i partiti all'epoca al governo

⁹⁵⁴ S. FRAISSE, *Péguy et Renan*, cit., p. 267-268.

⁹⁵⁵ È ancora un Renan duplice che appare dietro queste interpretazioni: «Aux caricature onctions de l'anticléricalisme, 1903 unit curieusement la reconnaissance officielle de Renan comme dilettante. [...] Il se fit à partir de là tout un pseudo-Renan, à la fois net et flou, consciencieusement partagé, on avait fait bonne mesure: scientisme pour le sérieux de l'esprit moderne, dilettantisme pour l'"humour" et la "poésie".», L. RETAT, *Introduction générale* in E. RENAN, *Histoire et Parole*, cit., p. 3.

⁹⁵⁶ *Il ne faut pas dire (Texte posthume, à la suite du 5^e Cahier de la 8^e série, 2.12.1906)*, in *Œuvres en prose complètes*, vol. II, cit., p. 566.

⁹⁵⁷ *Ibid.*

portarono avanti per annettersi la figura di Renan nelle battaglie politiche e culturali, il giudizio di Péguy sembra comunque eccessivo⁹⁵⁸.

Lasciando l'*Avenir de la science* alla sua funzione di breviario, Péguy si avvicinerà a un'interpretazione più convincente della molteplicità renaniana in un altro testo postumo, anch'esso originariamente destinato al *Cahier* del 2 dicembre 1906 e intitolato «Brunetière». In queste righe, la «doppia scrittura» di Renan viene affrontata questa volta all'interno delle sue opere storiche:

Si nous avons à étudier ici l'œuvre même de Renan, son œuvre historique, peut-être que n'aurions-nous pas beaucoup de peine à montrer [...] qu'une partie au moins des principales difficultés qu'elle présente vient de ce que l'auteur [...] écrit à la fois sur deux plans au moins, l'un pour ses tristes disciples et l'autre pour l'humanité, et souvent sur un plus grand nombre et quelquefois sur un nombre incalculable de plans⁹⁵⁹.

Resiste ancora lo schema dell'esoterismo, grazie al quale gli strali di Péguy sono liberi di appuntarsi più che su Renan, sui suoi «tristi discepoli», ma per la prima volta viene chiaramente ammessa una difficoltà di interpretazione delle opere storiche di Renan. Subito dopo, Péguy collega lucidamente queste difficoltà a tensioni e preoccupazioni proprie della scrittura e del pensiero di Renan:

De là vient cet effet d'emmêlement souvent inextricable, d'inquiétude intellectuelle [...] même politique et sociale [...]: enfin ce que les imbéciles nomment tout juste la souveraine aisance de Renan. Nul homme au contraire n'est aussi incertain que Renan et peut-être aussi incapable de savoir jamais sur quel plan il se meut, ce qui lui donne cette apparence d'aisance dans les questions frivoles, mais ce qui lui donne cette gaucherie singulière, inquiétante, dans les questions sérieuses, et qu'il y est si gêné aux entournures⁹⁶⁰.

La lettura del “dilettantismo” renaniano, celebrato da Bourget come scelta stilistica e filosofica, come “apologia della molteplicità”, viene fortemente criticata da Péguy, che lo spiega invece in termini di «inquietudine intellettuale, politica e sociale». La differenza non è di poco conto e costituisce indubbiamente un passo avanti nell'interpretazione di Renan.

⁹⁵⁸ Ad esempio di un clima intellettuale non unanimemente favorevole a Renan, il saggio di Fraisse (*Renan et Péguy*, cit., p. 265), cita il volume di Gabriel Séailles (*Ernest Renan, essai de biographie psychologique*, Paris, Perrin, 1895), al quale si possono aggiungere le già citate critiche di Léon Brunschvicg e Ferdinand Brunetière.

⁹⁵⁹ Brunetière (*Texte posthume, à la suite du 5e Cahier de la 8e série*, 2.12.1906), in *Œuvres en prose complètes*, vol. II, cit., p. 577.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 577-578.

Péguy tuttavia si fermerà alla constatazione di queste difficoltà, senza tentare di rintracciarne le origini. La moltiplicazione infinita dei piani costituirà un problema insolubile e renderà vano qualsiasi tentativo di esegesi delle opere storiche di Renan:

Voilà ce qui rend presque impossible aujourd'hui, sinon tout à fait impossible, toute lecture de sa *Vie de Jésus*⁹⁶¹.

In questo giudizio risiede un errore di prospettiva, poiché Péguy considerava la *Vie de Jésus* come l'archivolto dell'opera renaniana, quando invece il testo del 1863 va letto all'interno del quadro generale delle *Origines du Christianisme* e soprattutto alla luce dell'*Histoire du peuple d'Israël*. Tale contestualizzazione storica, tuttavia, avrebbe aumentato il numero già «incalcolabile» dei piani di significato del testo, convincendo probabilmente ancora di più Péguy dell'impossibilità assoluta di una lettura del Renan storico.

Pur criticando le tesi di Bourget, il giudizio finale di Péguy su Renan non si discosta poi molto dagli schemi dell'autore della «*Décadence*». In una prima stesura di quest'ultimo testo postumo, si trova un violento attacco alla moltiplicazione dei linguaggi e dei significati, interpretata come segno di crisi e di dispersione. In questa prospettiva, la decadenza produce un crinale che divide classicismo e modernità, forza e debolezza, potenza e impotenza:

Telle est, je crois, une caractéristique essentielle des classiques, des hommes et des races classiques. Pour eux, parler en même temps et à la fois dans deux systèmes de langage au moins [...] loin d'être une force, comme pour les modernes, et un symptôme de force, loin d'être une puissance, un signe et un gage de puissance et de conférer [...] une supériorité moderne, la supériorité de ceux qui joue plusieurs jeux, qui joue de plusieurs instruments, [...] pour les hommes et pour les peuples classiques [...] une telle polyphonie au contraire, loin d'être une élégance et un signe de maîtrise, eût été incontestablement ce qu'elle est, un signe de faiblesse, une marque d'impuissance, une frivolité, une preuve d'impuissance, une haïssable et fausse élégance de mondanité.

Il metodo critico di Taine che ha la folle ambizione di «Esaurire l'indefinitezza, l'infinità del dettaglio nella conoscenza di tutto il reale», adotta una polifonia esasperata per cercare di ridurre il mondo all'unità. La scienza che viviseziona e divide il reale sta però esattamente all'origine di questa moltiplicazione, ed è la scienza “diabolica” di Hilarion⁹⁶².

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 578.

⁹⁶² Nella *Tentazione di sant'Antonio*, poco prima di rivelarsi sotto le spoglie del diavolo, Hilarion si presenta così a sant'Antonio: «Mon royaume est de la dimension de l'univers; et mon désir n'a pas de bornes. Je vais toujours, affranchissant l'esprit et pesant les mondes, sans haine, sans peur, sans pitié, sans amour, et sans Dieu. On m'appelle la Science.», GUSTAVE FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine*, Paris, Gallimard, 1983, p. 206.

Il molteplice e il relativo sono per Péguy, esattamente come per Bourget, sintomi della malattia e della decadenza del mondo moderno. Il ritorno al cristianesimo sarà dunque un ritorno al monoteismo, all'Uno, interpretato come porto di salvezza dai flutti della modernità che minacciano di ridurre letteralmente la nave in mille pezzi.

Proprio all'interno della moltiplicazione dei piani, che secondo Péguy rendeva impossibile la lettura delle opere storiche di Renan, l'autore dell'*Avenir de la science* ha tentato anch'egli di ritrovare un'unità perduta.

Quello che il redattore dei *Cahiers de la Quinzaine* non ha visto, è che Renan, nel suo tragitto di ritorno, non camminava già più lungo i sentieri della scienza.

CONCLUSIONI

L'analisi degli ultimi scritti di Renan ha permesso di approfondire l'immagine superficiale del «filosofo dilettante» che passa con gran disinvoltura dallo scetticismo disincantato alla necessità di ammettere un fine trascendente. Dietro il velo di questa presunta «souveraine aisance» – come già aveva intuito Péguy – appare in realtà una serie di inquietudini intellettuali, segno di un rapporto complesso tra il pensiero di Renan e i profondi mutamenti politici, sociali e culturali a cavallo tra XIX e XX secolo. Lungo le pagine di questo lavoro, si è tentato di rintracciare l'origine e il significato filosofico di queste «inquietudini» e di esaminarne le influenze sull'ultima produzione di Renan.

Nato da una trasfigurazione in chiave ideale e scientifica del principio religioso, il percorso filosofico di Renan giunge intorno al 1880 a prendere atto della caduta delle certezze trascendenti. Accanto ad un ineliminabile e sempre più forte scetticismo (pendant necessario «del teismo possibilista», del Dio possibile «all'infinito»), l'unica apertura sul futuro rimane l'escatologia immanente rappresentata da Israele, dentro la quale si riassume la storia.

In un lungo itinerario circolare, Renan sembra dunque tornare alla religione abbandonata sulla porta del seminario di Saint Sulpice, il 6 ottobre 1845⁹⁶³. Questo movimento denota però un ritorno più formale che sostanziale. Dopo la crisi e l'abbandono del seminario, Renan aveva sostituito la religione con altre figure della trascendenza: la storia, sotto forma del divenire, e la scienza, come trasfigurazione dell'ideale. Il procedimento mediante il quale la religione ricomprende di nuovo queste due figure⁹⁶⁴, altera profondamente la categoria stessa del religioso. Nell'*Histoire du peuple d'Israël*, Renan costruirà il mito di un *semitismo* originario, modello ideale di un deismo di stampo razionalistico. Simbolo di una religione naturale e razionale, Israele, attraverso l'immagine dei profeti, sarà anche il luogo di un'altra origine mitica, quella del movimento socialista.

⁹⁶³ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 883.

⁹⁶⁴ Questa funzione assimilatrice richiama la versione organicistica del panteismo presente nei *Dialoghi filosofici*: «On peut admettre un âge où toute la matière soit organisée, où des milliers de soleils agglutinés ensemble serviraient à former un seul être, sentant, jouissant, absorbant par son gosier brûlant un fleuve de volupté qui s'épancherait hors de lui en un torrent de vie. [...] Un jour, une bouche colossale savourerait l'infini», OC, I, 622.

La necessità di conciliare l'esistenza di un principio superiore con la negazione delle superstizioni e dei dogmi del cristianesimo, lo spiritualismo con il materialismo, porterà Renan a teorizzare la superiorità della *tikva* ebraica – la fiducia in «un radioso avvenire per l'umanità» – contro l'idea dell'immortalità dell'anima individuale, ereditata dai Greci. Attraverso un deciso spostamento sul piano politico e sociale, la nuova dialettica rovescerà così le categorie del semitismo e dell'arianesimo, da sempre cardine del suo pensiero, e si rifletterà nel forte ridimensionamento del ruolo della scienza, legato alla tradizione greca.

In questa trasformazione radicale si manifesta il tentativo di Renan di recuperare *in extremis* il principio trascendente. Cadute le certezze sul fine ultimo dell'universo, la scienza non è più in grado di mantenere il suo ruolo di principio ideale di sistematizzazione suprema del cosmo. La sfera religiosa, per quanto trasfigurata, rimane allora l'unico luogo nel quale è ancora possibile esprimere con certezza la fiducia nell'avvenire dell'umanità.

La scienza, sollevata delle sue funzioni, non si rassegnerà però ad abbandonare totalmente il campo. Nelle note inedite e in una parte degli ultimi scritti, Renan tenterà di riprendere le immagini-forza delle sue opere più cupe, i *Dialoghi filosofici* e la *Réforme*, nel progetto utopico del ritorno a un universo pre-moderno. Se la dialettica tra questi due aspetti del suo pensiero rimane virtualmente aperta, l'escatologia della storia – rappresentata dalla figura dei profeti di Israele che lottano per una giustizia su questa terra – appare in vantaggio sulle utopie scientifiche di dominio dell'umanità.

Questa interpretazione restituisce un'immagine di Renan forse ancora più ambigua di quella tradizionale; le caratteristiche originali del conflitto dialettico interno al suo pensiero emerse lungo l'analisi, consentono tuttavia di superare il giudizio del «dilettantismo» e di mettere in luce alcune interessanti soluzioni della crisi dello scientismo positivista.

Più che seguire i contorni di una suddivisione ben definita degli argomenti trattati, l'esposizione della tesi si è svolta attorno al nucleo dei tre centri tematici della storia, della religione e della scienza. L'asistematicità del pensiero di Renan da una parte e il movimento di espansione della categoria religiosa dall'altra hanno reso impossibile una demarcazione netta tra le varie parti della tesi. A queste difficoltà si è aggiunto il rischio che la scelta di una tale demarcazione potesse troncare un raffronto interessante giocato sul margine di due linee di interpretazione. Lungo lo svolgimento dell'argomentazione, i temi si confondono spesso tra loro, le linee si sovrappongono, i soggetti si incrociano. La figura di Dio appare così nelle sue metamorfosi a garanzia del divenire storico; la scienza si trova all'apice della parabola della storia e ne segue successivamente le curve discendenti; la religione – razionalizzata e declinata nelle profezie sociali – si erge in opposizione alla scienza per conquistare il privilegio del futuro.

I rapporti di forza dell'argomento studiato, inoltre, hanno preso il sopravvento sulla forma dell'esposizione, facendo sì che la religione risulti di gran lunga il tema dominante.

Un aspetto non sufficientemente sviluppato in questo lavoro è il legame di Renan con la cultura del suo tempo. Una ricerca futura potrebbe approfondire questo argomento in diverse direzioni, a partire dalla ricostruzione dei rapporti tra Renan e gli altri storici di Israele, per rintracciare eventuali influenze sulle teorie esposte nell'*Histoire du peuple d'Israël*. Uno studio più esteso del *Fonds Renan* della *Bibliothèque nationale de France* di Renan sarebbe in grado di rivelare inoltre una rete molto interessante di relazioni intellettuali e culturali. In questa linea di analisi si potrebbe includere un progetto volto alla creazione di un nuovo catalogo ragionato della ricca biblioteca di Renan, che sostituisca il poco accurato *Catalogue de la bibliothèque de M. Ernest Renan* (Paris, Calmann-Lévy, 1895). Oltre al recupero di preziose informazioni per l'indagine in questione, tale lavoro avrebbe un alto valore documentale e costituirebbe un prezioso strumento di ricerca.

Un altro percorso di studio potrebbe fondarsi sull'analisi dei manoscritti dell'*Histoire du peuple d'Israël* – soprattutto quelli relativi agli ultimi tre volumi (1891-1892) – e su un loro raffronto con le *Notes de la fin de la vie*, allo scopo di approfondire il pensiero dell'ultimo Renan, con particolare riguardo alla metamorfosi del concetto religioso.

Infine, si potrebbe prendere in considerazione un lavoro analitico sul materiale presente nella *Collezione Scheffer-Renan* del *Musée de la vie romantique*. Le molte lettere inedite costituiscono un ricco fondo da esplorare e le *Pensées dernières* – le ultime note di Renan raccolte da Cornélie Scheffer – potrebbero essere oggetto di un'interessante edizione critica.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti primarie

1.1. Opere di Renan

- ERNEST RENAN, *Œuvres Complètes*, (Tomes I-X). *Édition définitive établie par Henriette Psichari*, Paris, Calmann-Lévy Éditeurs, 1947-1961.
- *Cosmos de M. de Humboldt*, «La Liberté de penser», Tome deuxième, Paris, Joubert, 1848.
- *De l'activité intellectuelle en France en 1849*, «La Liberté de penser», Tome quatrième, Paris, Joubert, 1849, p. 126-147.
- *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, «Journal Asiatique», février-mars e avril-mai 1859.
- *Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*, in *Histoire littéraire de la France*, Tome XXXI, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, p. 351-785.
- *Travaux de jeunesse, – 1843-1844 –, publiés par Jean Pommier*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- *Travaux et jours d'un séminariste en vacances (Bretagne 1845). Textes présentés par Jean Pommier*, «Cahiers renaniens» n. 2, Paris, Nizet, 1970.
- *Études Philosophiques: Issy, Saint-Sulpice: de l'Écosse à V. Cousin. Textes présentés par Jean Pommier*, «Cahiers renaniens» n. 3, Paris, Nizet, 1972.
- *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes. Cours au Collège de France. Établissement du texte, introduction et notes par Laudyce Rézat*, Paris, Hermann, 1989.

- *Dialogues Philosophiques. Éd. critique par Laudyce Rétat*, Paris, CNRS éditions, 1992.
- *L'Islam et la science. Avec la réponse d'al-Afghânî*, Apt, L'Archange Minotaure, 2005.

1.2. Corrispondenza

- *Lettres intimes (1842-1845)*, Paris, Calmann-Lévy, s.d.
- *Nouvelles lettres intimes (1846-1850)*, Paris, Calmann-Lévy, 1923.
- *Lettres inédites d'Ernest Renan à ses éditeurs Michel & Calmann Lévy. Introduction, notes et commentaires de Jean-Yves MOLLIER*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.
- *Correspondance générale. Textes réunis, classés et annotés par Jean BALCOU et Anne-Marie DE BREM:*
- *Tome I, Enfance et jeunesse: 1836-1845*, Paris, H. Champion, 1995;
- *Tome II, Octobre 1845-décembre 1849*, Paris, H. Champion, 1998.
- E. RENAN & M. BERTHELOT, *Correspondance 1847-1892*, Paris, Calmann-Lévy, 1898.

1.3. Manoscritti

- PAPIERS ERNEST RENAN, *Bibliothèque nationale de France*, Paris.

NAF 11459	<i>L'Avenir de la science (manuscrit).</i>
NAF 11473	<i>Feuilles détachées (manuscrit).</i>
NAF 11495	<i>Correspondance diverse et bibliographie.</i>
NAF 14188	<i>Comptes-rendus et travaux divers.</i>
NAF 14191	<i>Papiers des éditions annotées.</i>
NAF 14196	<i>Feuilles détachées (notes).</i>
NAF 14197	<i>Feuilles détachées (notes).</i>
NAF 14198	<i>Feuilles détachées (notes).</i>
NAF 14199	<i>Feuilles détachées (manuscrits et épreuves).</i>
NAF 14200	<i>Notes de la fin de la vie.</i>
NAF 14201	<i>Notes de la fin de la vie.</i>

NAF 14202	<i>Notes de la fin de la vie.</i>
NAF 14203	<i>Varia.</i>
BUREAU 58.15	<i>Catalogue générale des Papiers Renan.</i>

— COLLECTION SCHEFFER-RENAN, *Musée de la Vie Romantique*, Paris.

CSR. Ms. 9, f. 120/1	<i>Testament du 30 octobre 1864.</i>
CSR. Ms. 9, f. 120/2	<i>Testament du 30 octobre 1888.</i>
CSR. Ms. 32 f. 166	<i>F. Brunetière à E. Renan, 16 avril 1889.</i>
CSR. Ms. 32, f. 167	<i>F. Brunetière à E. Renan, 4 novembre 1889.</i>
CSR. Ms. 65 f. 23	<i>Pensées dernières.</i>

1.4. Biblioteca di Renan (fondo Z RENAN della BnF)

Catalogue de la bibliothèque de M. Ernest Renan, Paris, Calmann-Lévy, 1895.

HÄCKEL Ernst, *Les preuves du transformisme. Réponse à Virchow par Ernest Hæckel. Traduit de l'allemand et précédé d'une préface par Jules Soury*, Paris, Baillière, 1879 [Z RENAN - 3978].

HOVELACQUE Abel, *Les races humaines*, Paris, Léopold Cerf, 1882 [Z RENAN-4261].

HUMBOLDT Alexandre de, *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*, (3 tomi in 4 vol.) Paris, Gide et C^{ie}, 1847-1852 [Z RENAN- 4280 (1, 2,3/1, 3/2)].

LE PLAY Frédéric, *L'organisation du travail selon la coutume des ateliers et la loi du Décalogue*, Tours, Mame, 1870 [Z RENAN- 4875].

MEIGS, J. Aitken, *Catalogue of Human Crania in the collection of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia. Based upon the Third Edition of Dr. Morton's «Catalogue of skulls» &c.*, Philadelphia, Lippincott, 1857 [Z RENAN- 5290].

NOTT Josiah Clark, *Indigenous races of the earth, or New chapters of ethnological inquiry*, Philadelphia, Lippincott, 1857 [Z RENAN- 768].

POUCHET Georges, *La pluralité des races humaines*, Paris, Baillière, 1858 [Z RENAN- 6046].

TOLSTOÏ Léon, *Ce qu'il faut faire. Première traduction française par B. Tseytline et E. Jaubert*, A. Savine, Paris 1888 [Z RENAN- 7171].

VAN DER KINDERE Léon, *De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples*, Bruxelles-Paris, Claassen-Hachette, 1868 [Z RENAN- 7284].

1.5. Traduzioni italiane di opere di Renan

E. RENAN, *La riforma intellettuale e morale della Francia*, a cura di R. POZZI, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1991.

— *Dialoghi filosofici*, a cura di G. CAMPIONI, Pisa, ETS, 1993.

— *Calibano. Seguito della «Tempesta»*, a cura di B. CASALINI, Palermo, Sellerio, 2000.

— *Che cos'è una nazione?*, a cura di S. LANARO, Roma, Donzelli, 2004.

— *Saggi Filosofici*, a cura di G. CAMPIONI, Milano, Bompiani, 2008.

2. Fonti secondarie

- ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes-rendus des séances de l'année 1859*, Tome III, Paris, Durand, 1862.
- ALMOG Shmuel, *The Racial Motif in Renan's Attitude to Jews and Judaism*, in ID. (cur.), *Antisemitism through the Age*, Oxford, Pergamon Press, 1988, p. 255-278.
- ANDERSON Benedict, *Comunità immaginate: origini e diffusioni dei nazionalismi*, Roma, manifestolibri, 1996.
- ARNALDEZ Roger, *Renan et la civilisation arabe*, «Études Renaniennes» n. 64, 2^e trimestre 1986.
- BARBERA Sandro, CAMPIONI Giuliano, *Il Genio Tiranno. Ragione e Dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- BARKAÏ Ron, *Renan et l'exégèse biblique*, in *Mémorial Ernest Renan. Actes des colloques de Tréguier, Lannion, Perros-Guirec, Brest et Rennes* / recueillis par Jean Balcou, Paris, Champion, 1993, p. 251-266.
- BATTINI Michele, *L'Ordine della gerarchia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique, Cinquième édition de 1740. Revue, corrigée et augmentée*, Tome quatrième, Genève, Slatkine Reprints, 1995.
- BERR Émile, *La question juive. Un entretien avec M. Renan*, «Le Figaro», 21 janvier 1890.
- BIERER Dora, *Renan and his interpreters*, «Journal of Modern History» n. III, 1953, p. 375-389.
- BIRNBAUM Pierre, «*La France aux Français!*»: *histoire des haines nationalistes*, Paris, Seuil, 1993.
- BLANCKAERT Claude, «*Les deux parties du problème*». *Renan et l'Ethnographie (1848-1865)*, «Études Renaniennes» n. 102, décembre 1996.
- *L'ethnographie de la décadence. Culture morale et mort des races (XVII^e-XIX^e siècles)*, «Gradhiva» n. 11, 1992, p. 47-65.

- BLASONE Pino, *Lessico accessorio di filosofia politica. Confronti tra pensiero europeo, ebraico e arabo* [on-line, rif. del marzo 2009]. Disponibile su: <http://digilander.libero.it/pinoblasone/>
- BOUREL Dominique, LE RIDER Jacques (cur.), *De Sils-Maria à Jérusalem*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- BOURGET Paul, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 1993 (trad. it.: *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, a cura di F. Manno, Milano, Aragno, 2007).
- BREAL Michel, *Ernest Renan et la philologie indo-européenne*, Paris, Imprimerie nationale, 1893 (extrait du «Journal des Savants», janvier 1893).
- BRUNETIERE Ferdinand, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, Paris, Perrin, 1904.
- *Pages sur Ernest Renan*, Paris, Perrin, 1924.
- BRUNSCHVICG Léon, *Sur la philosophie d'Ernest Renan*, «Revue de Métaphysique et de Morale» n. 1, 1893, p. 86-97.
- CALABRESI FINZI CONTINI, Bianca M., *Ernest Renan et Émile Egger: une amitié de quarante ans*, «Cahiers Renaniens» n. 9, Paris, Nizet, 1979.
- CAMPIONI Giuliano, *Il mito della razza nella cultura del secondo Ottocento: Nietzsche e la Francia*, in G. IMBRUGLIA (cur.), *Il razzismo e le sue storie*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.
- *L'identità ferita, Genealogie di vecchie e nuove intolleranze*, Pisa, ETS, 1992.
- *Introduzione* in ERNEST RENAN, *Dialoghi filosofici*, ETS, Pisa 1993.
- *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris, PUF, 2001.
- *Il superuomo e il "tiranno positivista": Nietzsche contra Renan*, in F. TOTARO (cur.), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Roma, Carocci, 2002.
- *Il sogno filosofico di Ernest Renan*, in ERNEST RENAN, *Saggi Filosofici*, Milano, Bompiani, 2008, p. 7-63.
- CARRE Jean-Marie, *Les écrivains français et le mirage allemand*, Paris, Boivin, 1947.
- CASALINI Brunella, *Introduzione* in ERNEST RENAN, *Calibano. Seguito della «Tempesta»*, Palermo, Sellerio, 1995.
- CHABOD Federico, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1951.

- *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1961.
- CREPON Marc, *Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996.
- DAREMBERG Charles, *Histoires des sciences médicales*, Vol. 2, Paris, Baillière et fils, 1870.
- DARMESTER Jean, *Rapport Annuel*, «Journal Asiatique», juillet-août 1893, p. 37-88.
- DE GONCOURT Edmond et Jules, *Journal. Mémoires de la vie littéraire*, IV vol., Paris, Fasquelle & Flammarion, 1956.
- DE SAUSSURE Ferdinand, *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1991.
- DE SEGUR Louis-Gaston, *L'enfer. S'il y en a un. – Ce que c'est. – Comment l'éviter*, Paris, Tolra, 1876.
- DIGEON Claude, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, PUF, 1959.
- DIOSGENE de Laërte, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité, suivies de la vie de Plotin par Porphyre*, traduction de CHARLES ZEVORT, Tome premier, Paris, Charpentier, 1847.
- DIOSGENE Laerzio, *Vite dei filosofi*, ed. a cura di M. GIGANTE, Bari, Laterza, 1962.
- D'IORIO Paolo, *Entropie*, in *Dictionnaire d'histoire et philosophie des science*, Paris, PUF, 2006, p. 420-422.
- DUMAS Jean-Louis, *La Philosophie de l'Histoire de Renan*, «Revue de Métaphysique et de Morale», janvier-mars 1972, p. 100-128.
- ÉTIENNE Bruno, *Renan et l'Islam*, in *Mémorial Ernest Renan. Actes des colloques de Tréguier, Lannion, Perros-Guirec, Brest et Rennes / recueillis par Jean Balcou*. Champion, Paris, 1993, p. 427-433.
- FEUERBACH Ludwig, *L'essenza del Cristianesimo*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994.
- FLAUBERT Gustave, *La tentation de saint Antoine*, Paris, Gallimard, 1983.
- FRAISSE Simon, *Péguy et Renan*, in «Revue d'Histoire Littéraire de la France» n. 2-3, mars-juin 1973.
- GELLNER Ernest, *Nazioni e nazionalismi*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- GIRARD Henry, *Bibliographie des œuvres de Ernest Renan*, Paris, PUF, 1923.
- GIRARDET Raoul, *Le Nationalisme français. Anthologie 1871-1914*, Paris, Seuil, 1984.
- GLIOZZI Giuliano, *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.
- *Le teorie della razza nell'età moderna*, Torino, Loescher, 1986.

- *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, Vivarium, 1993.
- GORE Keith, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet, 1970.
- GOUHIER Henri, *Renan auteur dramatique*, Paris, Vrin, 1972.
- GUILLOUX Paul, *L'esprit de Renan*, Paris, de Gigord, 1920.
- HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.
- HOBBSAWM Eric J., *Nazioni e nazionalismo dal 1870: programma, mito e realtà*, Torino, Einaudi, 1991.
- HOBBSAWM Eric J., RANGER T., *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.
- HULST Maurice Le Sage d'Hauteroche d', *L'Examen de conscience de M. Renan*, extrait du *Correspondant*, Paris, E. de Soye et fils, 1889.
- *M. Renan*, extrait du *Correspondant*, Paris, Poussielgue, 1892.
- JEHAN Louis-François (dit DE SAINT-CLAVIEN), *Réfutation du système panthéiste qui soutient l'unité de composition dans le règne animal ou démonstration de l'ordre organique de la création in Dictionnaire de zoologie ou histoire naturelle des quatre grands embranchements du règne animal*, Petit-Montrouge, Migne, 1852-1853.
- KOYRE Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.
- *Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision*, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1981.
- LA FERLA Giuseppe, *Renan politico*, Torino, Da Silva, 1953.
- LANARO Silvio, *Introduzione in Ernest Renan, Che cos'è una nazione?*, Roma, Donzelli, 1993.
- LASSERRE Pierre, *La jeunesse d'Ernest Renan. Histoire de la crise religieuse au XIX siècle*, Paris, Garnier, 1925.
- *L'initiation philosophique d'Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1932.
- LES GUERRES FRANCO-FRANÇAISES, «Vingtième Siècle», janv.-mars 1985.
- LE HIR Arthur-Marie, *Épigraphie phénicienne. Examen des inscriptions d'Oum-el-Awamid expliquées par M. Renan*, Paris, Douniol, 1864.
- LE RIDER Jacques, *L'Allemagne au temps du réalisme. De l'espoir au désenchantement 1848-1890*, Paris, Albin Michel, 2008.
- LEVI DELLA VIDA Giorgio, *Les sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse in ID., Arabi ed ebrei nella storia*, Napoli, Guida, 1984.

- LITRE Émile, *Cosmos, essai d'une description physique du monde, par Alexandre de Humboldt*, in *Revue Germanique*, Tome deuxième, Paris, Franck, 1858, p. 213-241.
- *Préface d'un disciple* in Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, 2^e éd. augmentée d'une préface par E. Littré, Tome 1, Paris, Baillièrè, 1864.
- LUCRETIUS Carus Titus, *La natura delle cose*, Milano, Rizzoli, 2001.
- MEYER François, *L'homme, le cosmos et l'histoire chez Ernest Renan*, «Études Renaniennes» n. 31, 2^e trimestre 1977.
- MICHELET Jules, *Le peuple*, Paris, Flammarion, 1974 (trad. it., *Il popolo*, Milano, Rizzoli, 1989).
- *La France devant l'Europe*, Florence, Bordeaux, Vienne, Janvier 1871.
- MONTINARI Mazzino, *Su Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1981.
- MOSSE George, *Il razzismo in Europa*, Bari, Laterza, 1985.
- NIETZSCHE Friedrich, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1977.
- *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1984.
- *Crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi, 1983.
- *Frammenti Postumi 1885-1887, Volume VIII, tomo 1*, Milano, Adelphi, 1975.
- *Kommentar zu den Bänden 1-13, kritische Studienausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, Band XIV, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988.
- NOËL Michel, STOEBER Ehenfried, *Leçons allemandes de littérature et de morale ou Recueil, en prose et en vers, de plus beaux morceaux de la Littérature allemande*, Strasbourg, Levrault, 1827.
- NOTT Josiah C., GLIDDON George R., *Types of Mankind, or Ethnological researches, based upon the ancient monuments, paintings, sculptures and crania of races, and upon their natural, geographic, philological, and biblical history*, Philadelphia/London, Lippincott & co./Trübner & co., 1854.
- OLENDER Maurice, *Les langues du paradis*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989 (trad. it.: *Le lingue del paradiso*, Bologna, Il Mulino, 1991).
- PAGDEN Anthony, *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, London/New York/Melbourne, Cambridge university press, 1982 (trad. it.: *La caduta dell'uomo naturale*, Einaudi, Torino, 1989).
- PARIGOT Hippolyte, *Renan, l'égoïsme intellectuel*, Paris, Flammarion, 1909.

- PARODI Daniel, *Ernest Renan et la philosophie contemporaine*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1919, p. 41-66.
- PASCAL Blaise, *Pensieri*, Torino, Einaudi, 1966.
- PEGUY Charles, *Zangwill (Cahiers de la Quinzaine, 25 oct. 1904)*, in *Œuvres en prose complètes, vol. I*, Paris, Gallimard, 1987.
- *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes, (Cahiers de la Quinzaine, 4 novembre 1906)*;
- *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne, (Cahiers de la Quinzaine, 2 décembre 1906)*;
- *Il ne faut pas dire (Texte posthume, 2 décembre 1906)*;
- *Brunetière (Texte posthume, 2 décembre 1906)*, in *Œuvres en prose complètes, vol. II*, Paris, Gallimard, 1988.
- PETIT Annie, *Renan et la classification des sciences*, «Études Renaniennes» n. 55, 1^{er} trimestre 1984.
- *Raisons et passions dans l'histoire selon Ernest Renan*, «Études Renaniennes» n. 87, 1^{er} trimestre 1992.
- *Introduction* in ERNEST RENAN, *L'avenir de la science*, Flammarion, Paris 1995, p.
- *Le prétendu positivisme d'Ernest Renan*, «Revue d'histoire des sciences humaines» n. 8, 2003, p. 73-101.
- POLIAKOV Léon, *Le Mythe Aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.
- POMMIER Jean, *Renan d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1923.
- *La jeunesse d'Ernest Renan. Saint-Sulpice*, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- POZZI Regina, *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell'Ottocento*, Bari, De Donato, 1979.
- *L'ultima meditazione di Renan sulla Rivoluzione Francese*, «Critica Storica» n. 3, 1982, p. 352-372.
- *Alle origini del razzismo contemporaneo. Il caso di Ernest Renan*, «Rivista di Storia Contemporanea» n. 4, 1985, p. 497-520.
- *Introduzione* in ERNEST RENAN, *La riforma intellettuale e morale della Francia*, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1991.
- PSICHARI Henriette, *Renan d'après lui-même*, Paris, Plon, 1937.
- *Renan et la guerre de 70*, Paris, Albin Michel, 1947.

- RETAT Laudyce, *Religion et imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*, Paris, Klincksieck, 1977.
- *Christianisme ou Catholicisme? Les références religieuses de Comte et de Renan*, «Études Renaniennes» n. 52, 2^e trimestre 1983.
- *Introduction* in E. RENAN: *Histoire et Parole*, Paris, Laffont, 1984.
- *Renan et le problème religieux de la Troisième République*, «Études Renaniennes» n. 60, 2^e trimestre 1985.
- *Les «Dialogues philosophiques» de Renan ou le truquage de l'optimisme*, «Romantisme», n. 61, 3^e trimestre 1988, p. 39-46.
- *Ernest Renan et la Révolution*, «Études Renaniennes» n. 74, 4^e trimestre 1988.
- *Introduction* in E. RENAN, *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes. Cours au Collège de France*, Paris, Hermann, 1989.
- *Introduction* in E. RENAN, *Dialogues philosophiques*, Paris, CNRS éditions, 1992.
- *Ernest Renan: sa conception, sa vision, sa philosophie de l'histoire*, in *Mémorial Ernest Renan. Actes des colloques de Tréguier, Lannion, Perros-Guirec, Brest et Rennes / recueillis par Jean Balcou*, Paris, Champion, 1993, p. 343-355.
- *Renan et l'Islam*, in «Commentaire» n. 107, automne 2004.
- *L'Israël de Renan*, Berne, Peter Lang, 2005.
- ROMAN André, «*L'histoire générale des langues sémitiques*» d'Ernest Renan et une vision d'aujourd'hui de la langue arabe, «Études Renaniennes» n. 73, 3^e trimestre 1988.
- *Des relations entre «langue» et «pensée» dans les textes majeurs d'Ernest Renan sur la philologie*, «Études Renaniennes» n. 96, 4^e trimestre 1993.
- SAID Edward W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979 (trad. it.: *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991).
- SEAILLES Gabriel, *Ernest Renan. Essai de biographie psychologique*, Paris, Didier, 1895.
- SHAPIRO Gary, *Nietzsche contra Renan*, in «History and theory», vol. XXI, n. 2, Middletown, Wesleyan University Press, 1982.
- SOMAN Mariette, *Ernest Renan: sa formation philosophique d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1914.

- STERNHELL Zeev, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1972.
- *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.
- STRAUSS Gaston, *La politique de Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1909.
- TAGUIEFF Pierre A., *La force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1987.
- TODOROV Tzvetan, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991.
- TRONCHON Henri, *Ernest Renan et l'Étranger*, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- VIALLANEIX Paul, *Michelet et Renan*, «Études Renaniennes», 22, 1^{er} trimestre 1975.
- VIE Louis, *Renan, la guerre de '70 et la Réforme*, Paris, 1949.
- WEINBERG Kurt, *Race et Races dans l'œuvre d'Ernest Renan*, «Zeitschrift für französische Sprache und Literatur» n. LXVIII, H. 3-4, maggio 1958, p. 129-164.
- WINOCK Michel, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990.
- ZABBAL François, *Introduction in ERNEST RENAN, L'Islam et la science*, Apt, L'Archange Minotaure, 2005.

INDICE DEI NOMI

- Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 32, 40, 214, 240
- Académie Française*, 80, 127, 149, 317, 322
- Afgānī, Ğamāl al-Dīn al-, 332, 333
- Africa, 317, 320, 321, 406, 410
- Algeria, 402
- Almog, Shmuel, 329
- Amiel, Henri-Frédéric, 16, 71, 116, 117, 119-121, 131, 135, 201, 202, 207, 213, 283, 363, 370, 413
- Amos, 260
- Antioco IV, 276
- Ariel*, 193
- Armogathe, Jean-Robert, 59
- Arnaldez, Roger, 327, 341
- Asia, 320, 321
- Atena, 180, 305
- Averroè, 41, 56, 309, 313, 314, 326, 327, 333
- Avicenna, 314, 326, 333
- Babilonia, 267, 295, 338
- Baghdad, 326
- Barrès, Maurice, 14, 76, 253, 401
- Baudelaire, Charles, 96
- Bautain, Louis Eugène Marie, 62, 66
- Bayle, Pierre, 191
- Berr, Émile, 254
- Berthelot, Marcellin, 45, 46, 64, 95, 97, 102, 108, 133, 155, 168, 171, 172, 179, 359, 362, 374, 393
- Bione di Boristene, 192
- Birnbaum, Pierre, 13, 14, 249, 252-254
- Bismarck, Otto von, 80
- Blanckaert, Claude, 57, 60, 336, 408
- Blanqui, Auguste, 109
- Blasone, Pino, 333
- Bopp, Franz, 39, 52, 216
- Bossuet, Jacques-Bénigne, 52
- Boulangier, Georges, 393
- Bourget, Paul, 13, 94-96, 111, 425-427
- Bréal, Michel, 52, 216, 231, 232, 241, 349, 359
- Bretagna, 17, 43
- Brunetière, Ferdinand, 13, 47, 48, 253, 286, 293, 301, 414, 424, 425
- Brunschvicg, Léon, 13, 424
- Cabanis, Pierre Jean Georges, 69, 105, 137
- Calibano*, 42, 139, 149, 154
- Campioni, Giuliano, 42, 56, 61, 62, 78, 85, 108, 109, 118, 121, 126, 152, 172, 211, 253, 383, 385, 403
- Carnot, Nicolas Léonard Sadi, 110
- Caussin de Perceval, Armand Pierre, 240
- Cavaignac, Louis Eugène, 88
- Chabod, Federico, 78, 80, 321, 401
- Cina, 70, 228
- Ciro il Grande, 267
- Clausius, Rudolf, 110
- Clemente d'Alessandria, 250
- Cohélet, 26, 118, 121, 125, 282, 286, 291, 378
- Collège de France*, 27, 32, 40, 66, 169, 189, 214, 233, 234, 312, 314, 328, 334, 335, 338, 342, 344, 349, 352
- Comte, Auguste, 86, 87, 135, 136, 145, 172
- Costantino I, 251
- Cousin, Victor, 50, 59, 68-70, 105, 137
- Cratete di Tebe, 192
- Crépon, Marc, 218, 220
- Cuvier, Georges, 21, 59, 60, 336
- Daremberg, Charles, 66, 356
- Darmesteter, James, 241-243, 266, 338
- Darwin, Charles, 60
- Davide (Re di Israele), 351
- Derenbourg, Joseph, 45

- Déroulède, Paul, 254
Descartes, René, 55, 67, 123, 190, 191
Deutero - Isaia, 27, 259, 267, 381
Deuteronomio, 294
Diogene Laerzio, 192
Drumont, Édouard, 14, 249, 252-254
Ecclesiaste, 27, 118, 267, 283, 289, 291
École Pratique des Hautes Études, 45, 241
Edessa, 273, 274
Egger, Émile, 359, 379
Egitto, 317-319
Elia, 341
Erasmus da Rotterdam, 84
Etienne, Bruno, 318
Eudosso, 101
Europa, 70, 218, 233, 236, 239, 290, 310, 312, 316, 319, 320, 324, 326, 328, 332, 334, 343, 400
Ewald, Georg Heinrich August, 51, 73, 264
Ezechia, 275
Falloux, Alfred, 357
Fedone, 285
Feuerbach, Ludwig, 185, 210
Fichte, Johann Gottlieb, 78, 107
Filippo IV di Francia, 251
Filone di Alessandria, 260, 378
Flaubert, Gustave, 96, 305, 427
Fraisse, Simon, 424
Francia, 13, 73, 74, 76-80, 82, 126, 146, 147, 190, 249, 252, 298, 299, 318, 319, 321, 358, 366, 367, 392, 403, 416
Galilea, 238, 239
Gall, Franz Joseph, 69, 105, 137
Genesi, 26, 54, 216, 257, 360
Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne, 21, 59, 60, 336
Germania, 22, 73, 76-80, 82, 84, 253, 261, 291, 299, 321
Gerusalemme, 262, 298, 311, 381
Gesenius, Wilhelm, 51, 73
Gesù di Nazareth, 24, 172, 177-180, 183, 184, 186, 189, 231, 234, 235, 237, 238, 246, 260, 261, 264, 267, 279, 294, 310, 314
Giacobbe, 347, 348
Giuda (Regno di), 262, 293
Giudea, 238
Gliddon, George, 410
Gobelins, 182
Gobineau, Joseph Arthur de, 98, 227, 341, 410
Goethe, Johann Wolfgang von, 22, 50, 77, 81, 96, 135, 136
Goldziher, Ignaz, 241
Goncourt, Jules e Edmond de, 75, 76, 129, 197
Gore, Keith, 13, 50, 68, 116, 318, 366, 383
Gottsched, Johann Christoph, 77
Gouhier, Henri, 212
Grecia, 25, 94, 259, 267, 268, 286, 287, 300-303, 305, 342, 375-379, 386-388, 398
Grimm, Jakob, 52, 218
Guignaut, Joseph Daniel, 240
Guizot, François, 78
Haeckel, Ernst, 22, 57
Hartmann, Karl Robert Eduard von, 116, 121
Havet, Ernest, 93, 119, 177, 285, 379
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 50, 69-71, 78, 96, 99, 105, 135, 137, 320, 341
Heine, Heinrich, 81, 291
Herder, Johann Gottfried von, 21, 22, 50, 56, 57, 69, 77, 84, 96, 135, 144, 151, 167, 331
Humboldt, Alexander von, 21, 88-92, 94, 108, 308-310, 313, 331
Hyères, 206
Impero Ottomano, 310, 331, 349
Iran, 266, 333
Isacco, 298, 335, 342
Islam, 259, 311, 316, 320, 323-327, 330, 332-334, 337-339, 341, 349, 386
Ismaele, 339, 342
Israele, 17, 24, 26-29, 159, 181, 190, 246, 256, 258, 259, 261-269, 273, 276-278, 280, 282, 284, 286-288, 293, 294, 296, 297, 299-303, 305, 306, 339, 342, 346, 350, 361, 369, 376-378, 380, 382, 387, 389, 390, 392, 399, 406
Issy-les-Moulineaux, 58

- Jafet, 26
Jéhan, Louis-François, 59
Jouffroy, Théodore Simon, 59
Journal des Débats, 39, 80, 147, 229, 234, 332, 358, 359
Kant, Immanuel, 77, 78, 122
Kelvin, William Thomson, 110
Kuhn, Franz Felix Adalbert, 52
La Ferla, Giuseppe, 147
La Liberté de penser, 88, 92, 308, 357
La Libre Parole, 252
Laboulaye, Édouard, 240
Lamarck, Jean-Baptiste, 21, 59
Lamartine, Alphonse de, 88
Lambert, Mayer, 45, 47
Lassen, Christian, 218
Le Bon, Gustave, 227
Le Figaro, 173, 254
Le Hir, Arthur-Marie, 51, 52
Le Play, Frédéric, 145
Le Rider, Jacques, 22, 79, 261, 401
Lenormant, François, 240
Leroux, Pierre, 59, 367
Lesseps, Ferdinand de, 317-319, 322
Levi della Vida, Giorgio, 352
Lévy, Calmann, 45, 48, 355, 361, 362
Liart, François, 59
Littré, Émile, 94, 172, 189
Loisy, Alfred, 261
Louis XIV, 77, 190
Lucrezio, Tito Caro, 89, 105, 106, 108
Lullo, Raimondo, 71, 200
Lyell, Charles, 54
Mabinogion, 44
Malebranche, Nicolas, 54, 111-113, 176
Malesia, 325
Maometto, 189, 310, 338
Marcione, 250
Marco Aurelio, 191, 197, 198, 202, 203, 229, 263, 278, 281
Maritain, Jacques, 12
Marocco, 325
Marsiglia, 206
Maspero, Gaston, 318
Maurras, Charles, 14, 253
Maury, Louis-Ferdinand-Alfred, 240
Max Müller, Friedrich, 52, 247, 410
Michelet, Jules, 157, 366
Milne-Edwards, Henri, 60
Mollier, Jean-Yves, 45, 48
Montesquieu, 69
Montinari, Mazzino, 261
Mosè, 300, 310
Munk, Salomon, 240
Napoleone Bonaparte, 190
Napoleone III, 88
Neuilly, 254
Nietzsche, Friedrich, 61, 117, 118, 253, 261, 291, 292, 387, 401, 403, 420
Nilo, 319
Nott, Josiah Clark, 409, 410
Olender, Maurice, 15, 214, 221, 239-241, 404
Omero, 300
Origene, 250
Osea, 260
Palestina, 180, 238, 239
Parigi, 21, 35, 96, 126, 127, 154, 291, 298, 300, 332, 358
Pascal, Blaise, 55, 191
Péguy, Charles, 414-427, 429
Peloponneso, 92
Persia, 266, 410
Petit, Annie, 40, 362, 383
Philalèthe, 49, 140
Pictet, Adolphe, 52, 221
Pinault, Abbé, 58, 59
Pirenne, Henri, 335
Platone, 93, 94, 388, 420
Poliakov, Léon, 218, 221, 229, 247, 252, 341, 404
Pommier, Jean, 39, 50, 54, 56, 355
Pozzi, Regina, 78, 127, 252, 254, 367

- Prospero*, 42, 120, 146, 147, 149, 154, 157, 193, 317, 319, 375
- Proudhon, Pierre-Joseph, 136
- Prussia, 78, 79, 83, 126, 393
- Psichari, Henriette, 19, 20, 36, 76, 78, 79, 80, 153, 359
- Rabelais, François, 129
- Ravaisson, Félix, 240
- Renan, Henriette, 19, 20, 36, 59, 73, 77, 88, 153, 355-357, 362
- Renan, Noémi, 12, 92
- Rétat, Laudyce, 18-20, 26, 27, 41, 50, 55, 70, 87, 98, 99, 118, 121, 127, 130, 134, 135, 166, 170, 181, 241, 252, 259, 260, 261, 263-265, 268, 270, 275, 280, 288, 290, 298, 302, 315, 329, 334, 335, 355, 367, 374-376, 378, 396, 399, 423
- Revue des Deux Mondes*, 45, 46, 47, 108, 156, 235, 264, 358, 359, 401
- Robespierre, Maximilien de, 127
- Roman, André, 221, 244, 343
- Rosmapamon, 43, 45, 46, 361
- Rothschild, Alphonse de, 253
- Rougé, Emmanuel de, 240
- Sabouret, Marie-Claude, 35
- Sacy, Silvestre de, 336, 358
- Sadowa, 78
- Said, Edward W., 319, 321, 336
- Saint Sulpice, 11, 39, 179, 355, 429
- Sainte Douceline, 206
- Sainte-Beuve, Charles Augustin de, 359
- Salomone, 190, 260, 277, 289, 378
- Samaria, 262, 381
- San Francesco d'Assisi, 94
- San Giovanni Crisostomo, 250
- San Paolo, 153, 178, 179
- Saussure, Ferdinand de, 221
- Scheffer, Ary, 35
- Scheffer, Cornélie, 33, 35, 43, 359
- Scherer, Edmond, 359
- Schiller, Friedrich, 81
- Schlegel, Friedrich, 52, 100, 218, 220
- Schopenhauer, Arthur, 107, 117, 118, 135
- Sedan, 78
- Ségur, Louis-Gaston de, 58, 59
- Sem, 26, 216
- Simon, Jules, 88
- Société Asiatique*, 39, 214, 215, 241
- Socrate, 172
- Sorbona, 52, 247, 322, 333, 337
- Soury, Jules, 14, 22, 253
- Spagna, 331
- Staël, Mme de, 22, 76, 77, 78, 135
- Stahl, Georg Ernst, 62, 66
- Stendhal, 96
- Sternhell, Zeev, 14, 127, 253, 401
- Stilpone di Megara, 191, 192, 208
- Strauss, David Friedrich, 79, 329, 401
- Strauss, Gaston, 76, 152, 383
- Sudan, 319
- Suez, 317, 318
- Taine, Hippolyte, 81, 96, 155, 158, 416, 417, 427
- Teoctiste*, 101, 108, 142, 157
- Teofrasto*, 111, 205

- Tharaud, Ernest, 92
Thierry, Augustin, 39, 229, 358
Timoteo, 153
Todorov, Tzvetan, 227, 228, 255, 388
Tolstoj, Lev Nikolaevič, 145
Treitschke, Heinrich von, 84
Troyes, 251
Vico, Giambattista, 69
Villemain, Abel-François, 59, 78, 240
Voltaire, 121
Wagner, Richard, 61, 253, 261
Wallon, Henri, 240
Weinberg, Kurt, 290, 351
Zabbal, François, 332
Zévort, Charles, 192

NOTES DE LA FIN DE LA VIE

Bibliothèque nationale de France, Manuscrits Occidentaux;
Nouvelles Acquisitions Françaises, 14200-14202

NAF 14200

[1] Je fais tout pour ceux que je n'aime pas, rien pour ceux que j'aime.

Seul moyen guérir les défauts des souverains, les guillotiner. Oh! Comme cela les améliore! Comme après cela, souples, doux, bons, humains.

[2] Continuer ce que j'ai voulu et ce que j'ai aimé.

[3] Paysan me dit: cherchez pour moi

Pour rassurer ma conscience ici, je pense.

[4] Courage, je me crois plus courageux, que personne, pour aborder froidement un péril (donner la mort, je ne pourrais).

[5] Mort n'est rien, surtout mort avec délices infinies.

Problème confié aux savants.

[6] Mourir méchant, moi qui [ai] toujours fait mon possible pour être bon.

[8] Ma mort écrite d'avance, j'aurai beau faire, désespoir.

[9] Pays me prendre tel que je suis.

[10] Morts. Leur lutte inégale contre les vivants.

[11] Après votre mort, on reconnaîtra les apocryphes.

[13] Et m'est doux de naufrager en cette mer!

J'aimerais mieux tiré coup de fusil en révolution de juillet que fait mille vers ciselés.

[14] *Fulcite me floribus stipate me malis*¹.

[16] Glisser dedans. Je songe souvent que qu'il faudrait, juifs. Ce qu'il faudrait, c'est juif. Bon dépouiller vieille race, rien ne vaut juifs. Le révolutionnaire par excellence. En 20 ans, dépouillés les vieux propriétaires.

[17] Une des erreurs que je professe.

Devait mettre ma philosophie à bien d'autres épreuves.

[18] Ainsi j'ai observé mes vœux mieux que beaucoup de prêtres.

[19] Au bord de la mer, ce raisonnement sans force (le raisonnement des paysans).

S'il existe, il faut qu'il se cache joliment.

[20] Mon cerveau devrait être de la plus pauvre qualité, pommes de terre, etc.

[21] Si condamné à rien faire, avec quel abandon me laisserai mourir d'abandon.

Manière de condamnation à mort, accepter, étant en règle avec mes devoirs.

[25] Juifs et moi - pas blasés. Le monde nouveau pour eux. Moi, quand j'étais jeune, monde pris au sérieux, récompenses du monde prises comme ayant une haute valeur².

[26] Planètes purgatoires.

[27] Olympe, Ida (Sinäi), neiges, zone invincible, sûrement les dieux demeurent là.

¹ *Cantico dei cantici*, 2,5.

² Pubblicato parzialmente da L. RÉTAT in E. RENAN, *Histoire et parole*, cit., p. 2.

Système mon vrai antécédent. J'aurai été Système³.

[30] [-] l'Inde victime de sa douceur, se laisse tuer par race brute, [indiens?] supérieurs aux Anglais, vive mépris pour Anglais. Tué par sa douceur.

[32] Mémoire s'en va, protestation, écrire pour revoir.

[33] Roses, pas 2 semblables.

Seul en monde riche, j'ai aimé pauvreté.

[34] Mon point de vue aristocratique [humanitaire?] (esprit humain)

[35] Le seul homme de mon temps qui ait aimé la pauvreté.

Race taciturne.

[36] Je n'ai jamais dit à aucun être humain ce que je pense de lui.

M. de Villoison⁴ mort de chagrin de sa découverte. Wolf⁵.

[38] Pied délicat écrase milliards d'êtres.

³ Pubblicato da L. RÉTAT in E. Renan, *Histoire et parole*, cit., p. 40. Le «Bonhomme Système» è un personaggio dei *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*.

⁴ Jean-Baptiste Anse de Villoison (1750-1805), erudito francese, autore nel 1788 della prima edizione filologica dell'Iliade basata su un manoscritto greco conservato a Venezia (*Homeri Ilias ad ueteris codicis Veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima ex eodem codice aliisque nunc primum edidit cum asteriscis, obeliscis, aliisque signis criticis J. B. C. d'A. de V. (...)*, Venise, Typis et sumptibus fratrum Coleti, 1788). «Dans ses prolégomènes, parlant des Rhapsodes, qui chantaient dans la Grèce les vers d'Homère, il avait dit [...] que ces hommes, plus ou moins lettrés, reproduisant des extraits du poète, et voulant offrir à leurs auditeurs des narrations parfaitement complètes, s'étaient permis de transposer quelques vers, d'en supprimer d'autres, de compléter ceux qui offraient des lacunes. Plus tard, un helléniste célèbre, Frédéric Wolf, entreprit de contester l'existence d'Homère et d'infirmer le témoignage de la tradition constante qui attribuait à un poète de ce nom la composition de l'Iliade et de l'Odyssée. Partant des aveux faits par Villoison, il ne craignit pas de le représenter comme ayant posé la base de ce système hardi. Les personnes, en petit nombre, qui ont connu notre savant compatriote se rappellent avec quel chagrin et quelle indignation il repoussait une assertion de ce genre. Admirateur enthousiaste d'Homère, il frémissait en pensant qu'on avait pu le soupçonner de nier l'existence de ce poète», ÉTIENNE QUATREMERRE, *Dannse ou D'ansse de Villoison (Jean-Baptiste-Gaspard)*, in *Nouvelle Biographie Générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Tome Treizième, Paris, Firmin Didot Frères, 1855, p. 10.

⁵ Friedrich August Wolf (1759-1824), filologo tedesco, autore dei *Prolegomena ad Homerum* (1795).

Il a plié sous sa philosophie.

[39] [22 octobre 1888] Jour où Henriette me vit jouer aux billes avec gamins. Me fit honte, depuis jamais je ne jouai plus.

[40] <Infirmes toujours tordu moralement [-] devant le monde promener infirmité>

<3 solutions

1° relig.

2° nationale - ce que j'appelle nationalisme plutôt que patriotisme, Crispi -

3° social l'individu.>

[41] Le plus de vrai, de bien possible.

[42] Mon idée: renaître femme si métempsychose, ma récompense, sensations.

[43] Si ma [tête?] peut vous être bonne à quelque chose, ne vous en privez pas.

[44] *Encephalon*. Têtes hideuses (Bréal, moi), laide et le bien.

Travail actuel comme si j'étais mon propre éditeur à moi-même. J'ai rêvé autrefois d'être l'éditeur de quelqu'un c'est moi⁶.

[48] J'ai fait mon compte. J'ai bien plus joui que souffert.

Il y a du bon: la bonne mesure est pour le bon.

Se promener dans la variété de ses pensées.

[49] Chargés de prier pour eux, chargés d'avoir de l'esprit pour eux.

Me démolir car je suis très doux, pas me provoq[uer] en duel.

⁶ Pubblicato da L. Réat in E. RENAN, *Histoire et parole*, cit., p. 37.

[52] Esprit français, ce qui du midi a passé par le crible (goût) du Nord.

*Labora, bone aselle*⁷.

Comme résurrection, prolongement de vie, mes idées se présentent à moi comme non [modulée?], salut que je leur donne, je les estampille.

[54] Facilité de mourir

besoin de parapet

danser avec pistolet chargé.

J'ai toujours gardé mon goût propre. Gesenius, auteur de prédilection. On change. Non; j'aime toujours Gesenius.

Préparer aux hommes une enfance heureuse.

[56] Corruption parisien m'entraîne. Conduire son corbillard (Dr. Renan). Population victimes par leur moralité.

Consolation de la religion.

[58] Mélange de race, huile, eau, se démêle.

La pire [servitude?] du prof qui est l'étudiant.

Mes ancêtres:

St. Patrice

St. Renan

Scot Érigène

Abélard

Roger Bacon

Pétrarque

Érasme.

⁷ Cfr. *Dialogues philosophiques*, OC, I, 573: «Labora, aselle, quomodo ego laboravi, et proderit tibi.»

[59] [*carte de visite de Pierre Loti, Rochefort Inn, 141 rue Saint Pierre*] Immortalité peu probable.

[60] Je suis comme les sycomores, j'ai besoin d'être pincé pour exsuder.

[61] Style grave, complaire aux sots.

Mes idées recommencent à caramboler d'elle-même, dès le réveil.

Il faut avoir joué avec tout.

[62] Ce que nous aimons en femmes, c'est au fond leur vertu.

Républicains, vous ne voyez pas moquer de vous. Ah! Vous manquez de sagacité.

[63] Je croyais que le Coll. de Fr. supprimerait la douleur⁸.

J'aime la personne, je n'aime pas en détail.

Jeanne d'Arc, inventé par 19^{ème} siècle, soufflé, réchauffé, on ne fait pas d'art avec cela, tout raté, sculpture, peinture, musique, etc.

[64] Ai-je jamais réclamé droits de grand homme?

Tunique de Nessus collée sur sa peau.

[65] [10 mai 1890] [-], coup de fouet comme au m[oyen] a[ge] en hôpitaux.

[66] Mes élèves. Je demande qu'on les guillotines sans pitié⁹.

Il n'y avait pas de bons riches.

Je ne peux être gagné que par un catholique.

⁸ Pubblicato da L. RETAT in E. RENAN, *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*, cit., p. VIII.

⁹ Pubblicato da L. RETAT in E. RENAN, *Histoire et parole*, cit., p. 6.

[67] Trace d'une conscience solaire, *unicum deum certum*.

Je n'ai pas bien gardé ma vigne.

[68] Ce n'est pas le jour de l'exacte balance.

Bouillonnement qui ne se produit pas sous haute pression se produit sous basse.

Oh! que bourgeoisie sagace en ne me nommant pas mauvais réactionnaire.

[69] Ma mère me cacha; pensait que si prêtre comme une femme doit avoir virginité de la vue, choses qu'il ne doit pas voir.

<1^{er} charme de la nature est pudeur de la femme.>

[70] [27/2/90] Le hasard n'est jamais intelligent ni juste.

[72] Mes pensées reviennent me revoir, pour que je les caresses.

[73] [-] guillotiné. Comme si Danton etc. tous survécu, quel rôle après.

Clergé, je lui dois tout. Je serai le plus vilain homme du monde si [+].

Devant Dieu = en soi.

St. Sulpice. M. [-], idées claires des Cartésius.

J'y crus, M. Gosselin prétendait prouver. Ah! oui.

Expérience de Baal par téléphone, répétant perpétuellement blasphèmes.

Ah! quel sot que ce Brakelmann!¹⁰

¹⁰ Forse Julius Brakelmann, autore di una raccolta di canzonieri medievali (*Les plus anciens chansonniers français - XIIe siècle*, Paris, E. Bouillon, 1870-1891).

[74] [13 mars 1891] Je ne suis pas républicain de profession. Républicain libre.

[75] Principe de la moindre action. *Quod habent desiderant*¹¹. Ennui du 7^o jour.

Je n'ai jamais pu prendre sur moi d'écraser une limace.

[76] Plus belle chose faite en étude, surveillant bambins.

Le monde salement habité (races inférieures). Le nettoyer (homme, Dieu).

[78] [30 juillet 1889] attitude personnelle en ce qu'on écrit. Je n'ai plus le droit d'être gai.

[79] Je n'aurais jamais pu vivre sur une boule dont je n'aurais pas su les dimensions.

Je me trompe la moitié du temps.

[80] Jamais pensé que vivrais si longtemps.

[81] Mes idées secrètes

1^o polit. humble, de vaincus

2^o monarchie ne se rétablira pas par le dedans, mais pour un 1814.

3^o cage à poule, démolir radeau à cœur joie, parapluies.

[82] Mes étapes, cathol[icisme], philos[ophie], spiritual[isme], rejetée l'un après l'autre. Je vis bientôt que philosophie joug aussi lourd que cathol[icisme], je renonçai également.

Réussi, quoique rejetant spiritualité de l'âme, à garder toute ma vie le langage du spiritualisme, âme, etc¹².

Perpétuelle transposition

¹¹ S. PIER DAMIANI, *Rhythmus de gaudio paradisi*, v. 16: «Avidi semper et pleni, quod habent, desiderant» (*L'opera poetica di S. Pier Damiani*, a cura di Margareta Lokrantz, Stockholm, Almquist & Wilksell, 1964, p. 82.)

¹² Pubblicato parzialmente in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 274-275.

<Vrais [-]>, corps humain hypothèse c'est comme si, hypothèse des 2 électricités.

Ce n'est pas comme cela, mais c'est comme si c'était comme cela.

À partir d'été de 1888, écrire comme les héros des *Mabinogion*, chercher dans le monde entier choses vues en rêve.

[84] Mon idée: mieux vaut l'enfer que néant¹³, mitigation, je rendrais supportable.

[85] Ce n'est pas moi qui écris ma pensée; c'est ma pensée qui s'écrit.

[88] L'article que j'aurai le plus aimé faire, c'est sur moi. Moi le sujet que j'aurai le plus aimé.

Objectivité, impersonnalité.

Besoin démolir quelqu'un. Mois, pas à craindre duel ni procès, car je suis très doux.

[89] Quand on a soutenu quelque temps une opinion, il faut trembler et passer à contraire.

[90] J'ai su ce qui possible de savoir en point de l'espace et du temps où j'ai vécu.

[91] Notre système: apprendre tous les jours quelque chose, par conséquent changer un peu tous les jours.

L'opposé du vécu sur théorie.

[92] J'ai sculpté ma vie comme un œuvre d'art; je l'aime; je la briserai comme un verre.

Grecs et Rom[ains] inventèrent la loi abstraite, rationnelle, compliqué ni de morale ni de charité. Progrès.

Vielles lois grecques, [-] utopistes comme Hébreux, mêlés de morale. Lire Loi de Platon, Républ[ique].

¹³ Feuilles détachées, Préface, OC, II, 948.

Immortalité, si vraie, devrait être cachée, pour qu'il y eût mérite.

[93] Je laisse les phénomènes se passer en moi et je m'amuse à les regarder.

[94] Nous avons cherché la vérité; ce qu'on peut savoir, au moment du développement humain qui nous avons traversé, nous l'avons su, et nous avons contribué, selon nos moyens, à ce que après nous l'on eût su davantage. Nous avons fait un bon emploi du talent qui nous a été départi, et maintenant nous pouvons vieillir tranquilles.

[95] À condition qu'on ne se regarde pas comme obligé d'extirper toutes les erreurs.

[96] Je n'estime que la bonté (au point où j'en suis).

Morts agités, n'ont rien eu de ce qui calme le morts, eau bénite, rôdent autour du cimetière pour s'y enterrer, on leur dit messe, brûle encens.

[100] Mon grand avantage, jamais pris le monde au sérieux, succès ou insuccès indifférent.

[102] [11 novembre 1890] La vérité est dans la nuance.

[104] [6 févr. 1890] On ne ramène plus peuple français à prier.

[104 *verso*] Bienheureux éternels, toujours, demandant le néant à grand cris.

[105] Je ne crois plus cela; mais j'en ai tout le fruit. Le vieux Le Brouster¹⁴. Récompense tardive.

[106] Races idéalistes, Bretons, à la fois matér[ialisme], idéalisme. N'ont pas besoin croyances positives, suffit une odeur d'encens, musique (Elisabeth, Marguerite et Noémi).

¹⁴ Potrebbe trattarsi dell'abate Le Brouster, professore dell'*école ecclésiastique* de Tréguier, autore di vari corsi di grammatica e ortografia (*Petite grammaire française à l'usage des commençants*, Saint-Brieuc, Prud'homme, 1829).

Cloches, race converti par les cloches.

Suivre; alors capables de tous les dévouements.

Nos petites idées s'emboîtent si bien.

[106 *verso*] Masse de fous, dès qu'un toc dans la tête: Ma plume! Je veux écrire à M. Renan.

Certain, mot terrible, je me suis mis en garde contre; - et encore - pas assez¹⁵.

[107] Loi que chacun en sortant autant souffert que joui. Alors j'ai bien du reste encore; car bien plus joui que souffert. J'absous la Providence.

[108] Ma pensée, dont je voyais bien la supériorité, m'apparaissait comme un goitre que je cachais¹⁶.

[115] Il y a – dit-on – du chat en moi; mais bien différent de mes confrères à 4 pattes, je joue avec la souris, je ne la tue jamais.

[117] Ce Renan, il y a des jours où il n'a pas le sens commun.

Tout le catholicisme (la confession, etc., compris) moins la foi.

[118] Science dépassant le but, détruisant son objet.

Drame. Nécessité de Dieu. Un calomnié condamné à mort [-] exécuté. Lit après sa mort calomnies, rétractation etc.

Idée de résignation commune à une règle, à une loi (les 2 sexes réunis): réunion de dévotion, sentiment du supérieur qui sait pour nous. On fait pour lui choses absurdes. Il sait, lui.

¹⁵ Pubblicato in L. RÉTAT, *L'Israël de Renan*, cit., p. 12.

¹⁶ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 130.

[121] Je vis en vue de 1000 ans.

<Compte ouvert avec Dieu>.

Il y a 4000 ans pas d'intervention. Avant 400 ou 500 ans pas géologie.

[122] Je n'en demande pas plus pour le paradis (juillet 1891).

[123] [juillet 1891] Goût de fournir des arguments contre moi.

Artiste ne doit pas avoir pendant comme fille public.

Morceaux de notre âme, tailler, jeter au public.

[125] [26 février 1892] Simonie en collation de bénéfices. Est-ce moi?

[128] Prendre un vieux nigaud pour un grand homme; le public a [eu?] tout de moi.

[132 *verso*] Tromper, tromper le rustique.

[133] [--] Révolution de juillet amena exotique. Jouer, danser, s'amuser, leurs jeux, ombres chinoises, les canards l'ont bien passée. Étonnement et dégoût que me faisaient, combien fades.

[134] [29 novembre 1890] Je regards tous mes contemporains comme des singes.

[135] Purgatoire. J'y serai, j'y contracterai liaisons, je n'en voudrais plus sortir.

[136] Réaction de 1849. Nous eûmes horreur, avions raison.

[137] Grandes affaires de fourmis.

[138] Obus, un seul fait sauter forteresse.

Surnaturel à haute dose.

[139] Je vis bien claire combien l'homme est méchant, moi!

[141] [1 juin 1891] Plain de vie fait pour vivre toujours. Mort absurde protestation.

Mon roman, prince en Prusse coiffe son armure, la mettant une fois par an.

Entrer en peau, en préjugés, étroitesse, sottises de mon interlocuteur, ce qu'il peut comprendre; par politesse, me prêter à ses sottises, ses erreurs, idées fausses, mauvaises ou sottes; me faire léger, lourd, légitimiste, pieux, par déférence pour mon interlocuteur.

[143] Temps où savant sera poursuivi comme homme dangereux, alchimiste, hérétique¹⁷.

[146] Surplus de bien. Je m'attends à toutes les banqueroutes.

[148] [4 novembre 1891] Je verrai cela de l'autre monde, cela me réjouira.

[150] Je me suis lavé à la gouttière sainte de la Caaba; J'ai bu l'eau du puits de Zemzem¹⁸.

Fondateurs bornés, ont cru progrès, se sont trompés; Eh, bien!!

Esclave toujours langue de son maître. Alexis

Si j'entre au paradis, porte par laquelle j'entrerai n'est pas celle dont les évêques ont la clef¹⁹.

[151] Chat, regret ¼ d'heure.

¹⁷ «Si l'ordre d'idées que nous venons de suivre arrive à quelque réalité, il y aura contre la science, surtout contre la physiologie et la chimie, des persécutions auprès desquelles celles de l'Inquisition auront été modérées. La foule des simples gens devinera son ennemi avec un instinct profond. La science se réfugiera de nouveau dans les cachettes. Il pourra venir tel temps où un livre de chimie compromettra autant son propriétaire que le faisait un livre d'alchimie au moyen âge.» *Dialogues philosophiques*, OC, I, 620.

¹⁸ Cfr. *Évolutions déifiques de Pan* (poesia del 1845), OC, IX, 1498.

¹⁹ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 275.

Je joue avec souris, ne la mange jamais.

À mes compagnons de vie, de voyage.

[152] Vie est une bonne aventure, tout de même.

Temps où masse croit à immortalité, ou censée y croire.

[153] Dép. de mss. Nous étions. Nous n'étions pas gâtés par la richesse, 5 Fr. (reçus de 3 Fr. expliquer je recevais d'ailleurs 2 Fr.).

Métier de Dieu très fatigant [-].

Types russes, Fanny Tourguenièf [*sic*], ne pas faits pour vivre.

[154] Diminution univers [-] (molécule) panthéisme interdit.

[155] Passer son temps à boucler sa malle et à la déboucler (moi et la mort)²⁰.

[156] <L'esprit humain n'a pas de région>

Ce que me disait Annenkoff²¹, béatitude des morts musulmans à Plevna²² voient déjà les houris qu'on leurs a promises.

[157] Vivisection, application à roman horrible.

Acte de suppression de races, de peuples par un Dieu raisonnable. Afrique est le mal.

[158] Mort qui soit donc délicieuse / mourir de voluptés.

[159] [*carte de visite d'Émile Zola, Rue de Bruxelles, 21bis*] Tous mourir d'amour. Maisons enrubbannés à chaque rue, à la chinoise.

²⁰ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 283.

²¹ Potrebbe trattarsi di Pavel Vasilievitch Annenkov (1812-1887) critico letterario, giornalista e amico di Turgenev.

²² L'assedio di Plevna del 1877 si svolge durante la guerra Russo-Turca (1877-78).

[160] Cadres ne sont rien, vérités est tout.

[161] Catalogue des idées d'un mort, pas lourd.

[162] Dieu = causes inconnues (maladies, par ex.).
Science limite l'inconnu, ergo limite Dieu.

[163] Tous fils de Dieu, tous fils de l'immense réalité dont nous faisons partie.

Je continuerai mes travaux.

Somme de joie toujours la même dans le monde.

[165] Cosmos, l'homme vaut par son éducateur.

Nemrod. Nulle flèche n'est jamais revenue²³.

Dieu des bonnes femmes, des bonnes gens. Dieu absolu.

L'homme sortit vraiment de lui-même (Révol[ution]).

Qu'est-cela, mon Dieu! Serait-ce vraiment mon rêve?

[166] Traits de perfection cléricale.

Nature procède par à peu près en nature organique.

Tout pour ceux qu'on n'aime pas, de peur d'être injuste (moi).

[168] La forêt des mythes recommença de repulluler (Moyen-âge).

Choses humaines. Choses divines, n'en sait pas un mot.

²³ Questo frammento e il successivo si riferiscono all'*Examen de conscience philosophique*. Cfr. *OC*, II, 1178.

[169] Personne ne sait ce que je pense, pas plus qu'une petite fille qui a cassé un pot de confiture.

[170] Religion tout ou rien. Dieu tout ou rien. Tiédeur, indifférence = inconséquence. Si religion vraie, l'ascète seul a raison. La question est entre l'ascète et l'irreligieux.

[171] Je veux liberté de me placer successivement aux différents points de vue opposés, m'y délecter, en voir la raison, la douceur, la vérité; puis, passer à un autre²⁴.

[175] *In articulo mortis*. [---]

Le mal que l'Église cherche à me faire [n'est] rien auprès du bien qu'elle m'a fait.

[176] Seul en mon siècle, j'ai aimé la pauvreté.

[177] Ce qu'on attribue à Dieu = hasard.

Duels; pendant temps que dû apprendre épée j'apprenais l'hébreu; pendant temps que pistolet, j'apprenais syriaque.

[178] Révolution, d'abord indiff[érent], je m'y attachais.

Pavée de cranes d'hommes distingués.

Dahomey²⁵.

[179] Je rougis, non de l'œuvre, mais de son succès.

Athée. Moi [mais?] je suis peut-être athée!

²⁴ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 277.

²⁵ «Il avait une chambre très-propre dans laquelle il dormait, qui était séparée de la cour dans laquelle elle était placée par une muraille d'environ quatre pieds de haut, et dont le sommet était tout hérissé de mâchoires humaines inferieures; et le petit espace qui était entre la muraille et la chambre était tout pavé de crânes, qui, a ce que je compris, étaient ceux des rois voisins et d'autres personnes de distinction et de rang qui avaient été faites prisonniers dans le cours de ses guerres, et qu'on avait ainsi placés afin qu'il put jouir de la satisfaction barbare de fouler à ses pieds, quand il lui plaisait, les têtes de ses ennemis.», ROBERT NORRIS, *Mémoires du règne de Bossa-Ahadée, roi de Dahomé. État situé dans l'intérieur de la Guinée, et voyage de l'auteur à Abomé, qui en est la capitale*, Paris, Gattey, 1790.

[180] [1890] Quand mangé sa gloire en herbe de son vivant, on ne la récolte pas en gerbes après sa mort. Où?²⁶

Préparer mon œuvre la plus importante, mort, jour de repos, vertu et amour.

[181] [2 mai 1891] <Pas gâter beau sujet>.

Remerciement à Dieu (dernière pensée). J'ai trop négligé corps.

[181 *verso*] L'humanité professe moins d'erreurs.

Horreur de l'hypocrisie.

Résurrection après milliards d'années. La vierge d'Édesse en sa petite cachette, lampe *aion mandelion*.

[182] Je déteste Paris.

Cela seul vaut qui vaut à l'heure de la mort.

[183] Toujours pensé que Liart²⁷ eut doutés venus de moi inconsciemment.

Tout roman finit par purgatoire.

Le ciel ne se soucie pas de nous.

[184] Ma mort, mon œuvre la plus importante désormais. La soigner; et [en?] quel état.

²⁶ «On veut jouir de sa gloire; on la mange en herbe de son vivant; on ne la recueillera pas en gerbe après la mort», *Histoire du peuple d'Israël*, OC, VI, 1204. Quasi le stesse parole in *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, 897: «Je sais que jamais un vrai grand homme n'a pensé qu'il fut grand homme, et que, quand on broute sa gloire en herbe de son vivant, on ne la récolte pas en épis après sa mort».

²⁷ François Liart era un amico d'infanzia di Renan che prese i voti al seminario di Saint-Brieuc nel 1844, dopo molte esitazioni. Cfr. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, OC, II, p. 872-875.

Destinée du poisson. Malheureux poisson, médiocres que cela doit être malheureux, poisson médiocre. Bête mangé par l'homme de génie, fière. Dîner; souvenir aux bêtes qu'on a mangées. Que doit être triste le sort d'un poisson médiocre.

[185] J'étais alors en communion avec les pauvres gens, en communion avec les pauvres.

*Jupiter est quodcumque vides*²⁸.

Dans 100 ans, presque plus aucun, même catholique, n'osera communier.

Le rire est mon applaudissement.

[186] Je crois plus que jamais que nous sommes immortels à l'infini, c'est-à-dire éternels.

[187] Mon coté clérical peu connu.

Compartiment de ce monde où justice absolu le [moins?], Légion d'honneur.

[188] Pratique la simonie. Ai-je mis en Souv[enir]? J'ai p. e. fait cela sans le savoir.

[189] Oblitération par le [---]

Résurrection de mes idées en 1888, vinrent me saluer une dernière fois.

[191] Théâtre, cabinet de lecture.

Je me promène dans la variété de mes pensées²⁹.

[192] *Cum his qui oderant pacem, eram pacificus*³⁰.

²⁸ Lucano, *Pharsalia*, IX, 580: «Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris». La citazione è un luogo «classico» del panteismo e del teismo moderni, da Spinoza a Bayle, da Voltaire a Cabanis.

²⁹ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 129.

³⁰ *Salmi*, 119,7.

[194] Mon âme habite, depuis des années, une demeure de mansuétude et de bienveillance.

Il habite la malveillance et le mécontentement.

Ce cher ennemi. Pitié de son ennemi

[195] Souvent me venait quelque cho[se] que je blâmais, je l'écrivais tout de même. Horreur du néant, peur de l'anéantissement.

[196] Ma carrière

Leclerc

Vacherot

Cousin

Conseils aux jeunes gens. Ce qui importe, c'est pas le savoir, c'est l'avoir su.

[197] Petit nombre des élus.

J'en appelle au vrai, à la réalité, à l'absolu, à Dieu.

[198] J'ai été pauvre et bien mal logé. Jamais tant qu'à présent. En vieillissant besoin. Si venais à mourir, je ne saurais comment m'y prendre. Pas de place. Si je voulais prononcer discours, je ne pourrais pas. Funérailles, jour de repos, de vertu et d'amour.

[199] Je fausse tellement mes sympathies et antipathies que j'arrive, seul avec moi, à ne plus savoir qui j'aime ou déteste. Gens qui m'ont fait tout le mal possible, j'arrive à les aimer.

[200] En antiquité j'aurais aimé une esclave ([--], religion)

[202] Attendant toujours une résurrection qui ne vient jamais.

Période de demi-ramollissement, romans.

Toujours plutôt que mourir.

Envie aux croyants, martyrs qui souffrent pour leur foi.

Sincérité de l'œuvre, est tout.

[204] Maronites, abaissement ethnique.

[208] Quand ma religion s'en allait, Allem[agne] m'en donna une.

[210] Légitimation de l'esprit humain par lui-même cercle vicieux. J'y pensais toujours et c'est pour cela que je n'y pense plus. Problème dont il est bon de s'être occupé pour n'y plus penser ensuite.

[214] Havet, judaïsme ferment; ferment n'est rien!!!

[215] Œil du maître sur *inscientes*, choisissent, agissent sous l'œil du maître (Dieu).

Vengeance! A quoi cela avance-t-il?

Fixer l'heure de sa mort.

[217] La bonté infinie.

Comme si, comme si.

Moment tragique de chacun c'est la mort. Dieu nécessaire à la mort.

Jouer avec nos plaies. Empressement allemand: priorité de l'erreur, on se la dispute³¹.

³¹ Feuilles détachée, Préface: «Die neue Philosophie... Die neuere Philosophie... Die neueste Philosophie... Mon Dieu! que ces surenchères sont naïves! Pourquoi se disputer ainsi la priorité de l'erreur?», OC, II, 941.

Nous prions sans cesse sans nous en douter.

[218] Mort l'acte le plus important. Église de l'avenir.

Entre deux pleurs.

[219] *Reliquia cogitationem tuae diem festum agent tibi*³².

[220] pour ma famille après ma mort [-]

Reliquia cogitationem ejus diem festum agent tibi.

[222] Fixer heure de mort.

[223] Régler mort et funérailles.

Travailler et prier.

[224] Je prierai au moment de ma mort.

[225] Empêcher papillon de voler sur pelouse.

Qu'on mette prie-Dieu près du lit funèbre, pour femmes qui voudraient prier près de moi.

Scrupule = petit argument. Mettre un scrupule dans la balance.

[226] Mon ambition être pris pour un comme tout le monde. Voilà pourquoi jeune fille, femmes, gens du peuple. Embarras avec enfants. Mon petits fils, aucune arrière-pensée, nul embarras. Un comme tous. Oh! Je vous en prie, un comme tous.

Ma préoccupation constante, dissimuler mon a-panthéisme.

³² *Salmi*, 75, 11: «quoniam cogitatio hominis confitebitur tibi et reliquiae cogitationis diem festum agent tibi »

[228] Mon petit fils, depuis qui sait que chenille devient papillon, veut voir comme se fait.

[229] Ce fléau des grenouilles qui entrent partout, dans son lit = les reporters.

[230] Ma mère, en sa longue imagination, occupée à faire des romans.

[234] Dialogue entre Solon et Jérémie. Côté politique, côté social} impossibilité de s'entendre.

La piété ne s'y attachera pas.

<Les riches et les zéloteurs laïques, le fanatisme séparatiste.>

[239] Cela pour qu'il n'y ait pas seulement de résurrection que pour les bons.

Gros comme Péloponnèse.

[242] [---] Sérieux absolu d'Henriette; chaque tour d'esprit la faisait pleurer ou se raidir en une gravité désapprobation.

[243] Succédanés. La nature est pleine d'équivalent. On fait du génie avec de l'amour, de l'amour avec du génie, vertu avec raison, art avec science, science avec art.

[245] <Décadence intell[ectuelle]; progrès immortalité, abaissement intellectuel.>

Breton pas artiste matériel, sentiment tout.

N'a jamais trompé par la littérature.

Ses rêves d'infini sont barrés par un mur.

[246] Mon chef d'œuvre, ma dissimulation.

Optimisme. Sole sur table. C'est sa seule manière qu'elle ait à disposition pour faire un voyage de Paris.

[247] Il [parle?] comme un homme

Il veut comme une femme

Il agit comme un enfant

Ce qui voudrai savoir, planète dans 100 ans?

[250] Je suis né évêque.

Indulgence du public.

Qui a eu le courage de ne pas affirmer immortalité sera immortel.

Barrès, 8 jours chez moi, sans que je m'en sois aperçu³³.

[252] Nostalgie de la pauvreté à Paris. Qu'est-ce que je regrettais? Pauvreté.

Constitution des abeilles et fourmi, peine de mort comme au Dahomey.

Déjettement moral de ces races, abandon, faiblesse, [-] immoralité fondamentale.

[260] Henriette en révolte contre la Bretagne, et, au fond, lui doit toute sa race.

[262] Prêt à toutes les banqueroutes.

[265] Vénus n'eût pas tort. Celui qui pas beau doit être jeté hors de l'Olympe. Il reste Dieu tout de même; [+].

[267] Dans l'œil toujours quelque chose de triste, sans cela je n'aimé pas (beautés méridionale, une belle femme).

³³ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 127.

[274] La femme rafraîchissement de l'homme. Eau de Jouvence. Drame, p. 238. *Cave ne repetas.*

[282] Sparte. Autrefois nous étions jeunes.

Femme création à part, fait tout de même beaucoup d'honneur à l'Éternel, grande artiste comme il l'est toujours. Le respect³⁴.

[284] Que serait la religion, si elle n'avait pas ses églises.

- Il n'y a que Dieu qui sache cela.

- Oh, oh!

- Oh! ne nous disputons pas pour si peu de chose. Cela veut dire que personne ne le sait.

- Oh, Mme, pardon l'inexactitude de mon langage.

[287] Fleuves, sources en hauteur inaccessibles au vulgaire.

[288] Dites-leur bien de mal de moi (aux femmes). Cela m'est égal, puisque pas vrai.

Hérésies, bonnes âmes s'affligent, pleurent, font pénitence; je n'en dirai plus.

[289] Révolution en bloc. Christianisme moins chimères qui firent sa force; les grandes choses prises avec leurs défauts.

[294] Le 7 dormants en train de se retourner.

[296 *verso*] Les 7 dormants d'Éphèse, peuple éternel dormant.

[297] *Ne mascula neque femina.*

[299] Juifs, ruisseau bleu, se mêle à rivière, ou non, reste en bloc.

[307] Pourvu que permis de ne pas y croire.

³⁴ Pubblicato da L. RETAT in E. RENAN, *Histoire et parole*, cit., p. 32.

Littérature arriérée.

Mémoire = couche terreau placée sur d'autres couches.

Acte de l'amour fenêtre ouverte sur l'infini.

[308] Fonder une imposture sur cette fenêtre.

[312] Femmes sont religieuses non seulement parce que moins cultivées, mais par besoin interne, leur bien.

Prière: il n'y a personne pour t'écouter.

Si Dieu se supprimerait, le genre humain, excepte 1000 mégalandres; et 10000 pour les servir.

[314] Choses construites dans le temps en dehors du temps.

[315] L'Église, [--] humaniste, éducation civile.

[316] Papillon, {abeille} [meurent?] après leur œuvre accomplie.

[317] Je suis multiple. Les petits sortis de moi, je ne les aime pas; car ne sont pas tout moi. Alors la partie de moi qui n'est pas en eux les déteste³⁵.

[321] Moment de plénitude de vie (volupté) puis très vite mort.

[322] Amour. Le présenter toujours comme quelque chose de précieux, un comble, un dernier [attendre?], dont on se tait.

[323] Nos procédés intimes d'amour analogues à de très vieilles superstitions d'enfance.

³⁵ Pubblicato da L. RETAT in E. RENAN, *Histoire et parole*, cit., p. 6.

[324] Amour considéré par quelques-uns comme attache sublime avec la nature, pour d'autres, reste de l'animalité primitive, honteuse.

[328] <Librement se produise la volonté de Dieu>.

Toujours garder ses opinions à l'état mou, flexible; changer selon faits probants.

[330] Combattre la nature toujours = le mal, soit en l'homme, soit en nature.

[332] Ma tête en petites boîtes d'églises de Bretagne.

[334] [16 nov. 1889] Ne crains que reprise de croyances religieuses.

Portrait se réduisant à un œil; bâcler le reste.

[335] [4 novembre 1889] L'amour est un fait bien plus important philosophiquement que l'intelligence. La collaboration de l'organe matériel évidente. Eunuque.

Mourir, oui; mais être enterré vivant, non.

[341] Jeune fille aveugle (*Revue philos. janv. 1889*). Lui appliquer toutes mes imaginations de la Nuit divine.

[343] Féminisme [*sic*], besoin de signe et croyance arrêtée. Femme portée à se signer, se mettre à genoux. Mains jointes, (convoi de l'archiduc Rodolphe); désir que j'ai qu'à mes funérailles prie-Dieu pour les femmes. L'homme tire son chapeau et reste roide.

[344] Condamnation à mort par amour.

[348] Sentiment féminin, pieux. Corps considéré comme ennemi, comme un abîme d'iniquité, besoin de le maltraiter.

[349] Crimes de femmes, tribunal de femmes, garantie de sévérité; garder l'honneur de leur sexe.

[350] Liberté entière du monde de l'âme et de l'esprit. En vie ordinaire, se conformer aux règles et conventions.

[351] – Pourquoi ne faites-vous pas vilénie.

– Parce que je ne serais plus l'être charmant qui je suis, à mes yeux. Voilà mon sentiment. Sûrement sentiment d'une femme. Femme doit s'adorer à ses propres yeux, autodulie non hyperdulie. Respect de soi-même, adoration de soi-même.

[352] Femmes de croix leurs mains sont fines.

[353] Précautions contre soi-même, moyen âge, ceintures de chasteté.

[357] L'humanité voulait qu'elle réussît (la révolution). Kant y poussa. Conservation de créatures de Dieu. [-] la première.

Femme française jamais comme juives allemandes, russes, etc. étudiantes. Le réservoir des femmes sera toujours en France.

[358] Au moyen âge, femme supérieure à l'homme, [-] bête, ne croit pas à la scolastique, etc. rit de tout; l'homme par cela la traite de légère, c'est lui qui est le sot.

Sur Dieu, immortalité, l'âme, chacun dise ce qu'il veut, dans la mesure que veut. Ne pas interpréter par d'autre.

[359] La femme n'est pas un être à part; c'est un organe de l'homme, manchon de génération. Ne pas l'assimiler à l'homme (mythe de la Genèse, vérité profonde)³⁶.

[360] Femme forte. Son gars <mari> a toujours des vêtements de rechange.

[362] Le problème religieux.

Toi tu es toujours le même et tes années n'ont pas de déclin³⁷.

³⁶ Pubblicato da L. RETAT in E. RENAN, *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*, cit., p. XX.

³⁷ *Salmi*, 101, 28. Citato in latino nell'*Examen de conscience philosophique*: «Tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt», *OC*, II, 1166.

[365] Espèces qui se détruisent; créateur crée mauvaise espèce, autre qui la détruit.

Traverser vie sous encombre.

[366] Amour cause éternelle de mystère entre hommes. Empêcher toujours rondeur et franchise; ce n'est pas un mal peut-être. Cela les amuse; pourvu que cela dure.

[367] Clin d'œil. Ce que disait [Picard?], tout de suite oubliée. Ma [sic] habitude de chasteté, moment [-] dure une seconde. Tout de suite, oublié. Surtout si confesseur vient avec absolution, n'existe plus. Avantage immense du catholicisme. Permet vertu et volupté, pudicité coquine et abandon absolu. Oublier très vite, et teneur austère reprend.

[368] Et pour l'accouplement, il leur faut des déserts (girafe, éléphants).

[369] Éléphant, girafe mourront de pudeur. Espaces infinis pour la génération. Il leur faut l'infini pour leurs secrets. Enlacement de ces 2 longs cous.

[373] Le pauvre homme qui a nature. Ici n'est pas chassé du bien commun, nature. L'ouvrier chassé de l'eau, l'air, la terre. Ne reste que cabaret.

[375] Bretonneries.

Race idéaliste ne tenant compte que du côté moral des choses, non matériel ni artist[ique].

[377] Race. Le meilleur représentant des Turcs (Ahmed Véfik³⁸) est un turco-juif. Grecs [le] représent[ent] par un vrai Turc.

[379] Ma Bretagne libérale.

Passons pour arriérés. Quand nous nous y mettons, allons bien. Règle archéol[ogique] 100 ans.

³⁸ Ahmed Vefik, paşa (1823-1891), uomo politico turco. Educato a Parigi, al Lycée Saint-Louis, fu presidente del primo parlamento ottomano, gran visir e ambasciatore in Persia. Tradusse in turco alcune commedie di Molière.

Ancêtres, oui, honnêtes [maires?] ou paysans, valent mieux que prétendus ancêtres dont on se targue, et dont la plupart mauvais drôles.

Taillé pour être prêtre.

Superstition ancienne [et] moderne; je déteste Salette³⁹ et aime St. Cornély⁴⁰.

Honni soi qui l'a calomnié!

Amitié d'enfance dureront toute vie.

[381] *Sol habet ardores, divina silentia luna;
Non video soli luna quid invidet*⁴¹.

[386] Littérature moderne, pas besoin de la lire.

Bretons, quand vont en Italie, l'aiment beaucoup.

[389] Breton, fidèle même à ses souvenirs.

[391] Mes ressemblances avec Rabelais. Aimer le monde tel qu'il est, frais pour la jouissance, curiosité, ouvert à tout, regarder tout.

<[392]> Ignorance à son bon côté, mais pas besoin de la cultiver, il y en aura toujours⁴².

Quand vous disent [sic] du mal de moi, panthéiste, tous les -istes possibles, ne contentez pas, levez yeux au ciel, bon homme tout de même.

³⁹ Luogo di culto mariano, nell'Isère. La Vergine sarebbe apparsa a due pastorelli nel 1846.

⁴⁰ Santo bretone protettore del bestiame, Papa dal 251 al 253.

⁴¹ Il distico è la risposta di Renan a due versi inviagli da Émile Egger, poco prima di morire: «*Solem luna comes pallenti luce salutata. Et sequitur lento semper amica gradu.*». Citato in BIANCA M. CALABRESI FINZI CONTINI, *Ernest Renan et Emile Egger: une amitié de quarante ans*, cit., p. 20-21.

⁴² *Fête de Bréhat* (1891), OC, II, 1022.

Bretons du progrès.

À l'honnêteté bretonne! Au bon sens breton!

Amour breton, amour discret s'exprimant très peu en paroles.

Un des moments où j'ai le moins besoin de ces croyances c'est à la fin d'une bonne fête comme celle-ci. Me suffit, pas d'autre récompense.

Honnêteté, bon sens devient rare, sottise en masse, toute une écurie, une nation, s'emballer. Corriger suffr[age] univ[ersel].

Il y a des moments où je me figure que je vaudrais encore quelque chose.

République se sauvera par ceux qui ne l'ont pas faite.

[399] Bretons, le nécessaire pour vivre, puis repr[endre] rêves, s'arrêtant vite à la plus petite aisance; rêver, rêves

Damier morphologique est damier de l'être, répond à loi du devenir⁴³.

[402] [9 mars 1891] Chacun cherche ce qu'il a envie d'y trouver.

Pauvres, contents, gais, Bretons.

Pays à profonde différence, Bretagne, Russie.

[403] Chat: avec son petit air de lion ridicule.

Paysages si tranquilles, petits enfants partout, comme petites sauterelles.

Journée de vertu, de bonheur et d'amour.

C'est notre race qui a crié à l'immortalité jusqu'à la folie.

Arbre sec reverdira quand on dira la messe.

⁴³ *Avenir de la science, Préface, OC, III, 723.*

[406] Laissez les gens s'amuser.

Ce grand imbécile qu'on appelle le public.

Armée, clergé. Ne pas regarder de près, ne voir que l'entraînement.

[409] Immobilité pendant des heures (Bretons), enfants de St. Guirec.

[410] Tester des heures immobiles, sans faire un mouvement.

[412] [1888] Quelquefois, dans les chasses, St. Gilly s'intéresse à un lièvre poursuivi vivement par les chasseurs. Alors impossible de le prendre.

[413] Transposition religieuse. Breton prière pour morts au cimetière après la messe. Prière, non inutile mais souvenir!

[416] Vieilles filles s'adonnent ou à dévotion ou à boisson. À Bréhat, 2 vieilles filles, renfermée 10 ans en leur maison, toujours ivres. La vie était fini pour elles, s'enterraient vivant.

[417] Quelle joie parler au féminin.

Ils sont si bêtes; mais ils sont si honnêtes.

[418] Bretagne. Éducation des enfants excellente encore, ne font rien du matin au soir.

[419] Bretons ne sont pas distingués (*quod dicebat* Ch. Moulin).

Cas de Cohen; puni pour pas profité d'occasion être riche (Zambèze). Toujours malheureux.

[420] Le chasse dieu, l'homme le plus laid de la ville, en tête de la procession chassant les chiens.

[422] Petit breton honnête qui s'enfuit fort effrayé de S. Sulp[ice] car [-] quelque chose pas absolument vraie. Où?⁴⁴

[424] Honnêteté de nos races trompées de l'ouest. Le bon Dieu sous confession.

[426] Bretons contre vent et marée. Tous cèdent au vent; nous contre le vent [car ?] notre objectif différent; nous louvoyons.

[427] Pays celtique, forêt de légendes.

[428] Fr[ançois] d'Assis, ne sait pas boule ronde, femme item, avec sentiments exquis.

[429] Ceux qui obliges Bretons, par exemple, de faire un grand effort pour être méchants sont très méchants.

[430] Mansuétude des saints bretons. St. Gilly. Quelquefois dans les chasses, St. Gilly s'intéressait à un lièvre poursuivi vivement par les chasseurs. Alors impossible de le prendre.

[431] [17 août 1888] Bret[ons] toujours arriérés. Maintenant, en la corruption actuelle, arriéré c'est le bien, honneur, sérieux, honnêteté.

[432] Il est comme un curé, mais meilleur.

Effort que j'ai à faire pour paraître vulgaire.

Quand on a trouvé le bien, savoir s'y tenir.

[434] Notre christianisme c'est nous; c'est la moralité de nos races; garder.

Œil, source en Bret[agne] le soignant, ce que la nature sait faire de joli, n'ayant pas d'art.

Un jour le crime par excellence sera vendre armes aux chinois.

⁴⁴ *Avenir de la science, Préface, OC, II, 718*: «Ici, l'on trouvera, sans aucun dégrossissement, le petit Breton consciencieux qui, un jour, s'enfuit épouvanté de Saint-Sulpice, parce qu'il crut s'apercevoir qu'une partie de ce que ses maîtres lui avaient dit n'était peut-être pas tout à fait vrai».

[436] Vins que buvait Rabelais, mauvais petits vins de Saumur.

Balzac, j'en jouis après l'avoir nié, comme christianisme.

[438] Gros bon sens, femme; rien valait mieux que prétendue science du moyen âge.

Paysans qui dit: «N'è ket gwir» à l'église; quand un breton a dit cela, c'est grave. *Net comme un sabre.*

[439] *N'è ket gwir*, titre d'un livre

NAF 14201

[1] Corriger Races celtiques. Expressions vulgaires, à la mode de Bretagne.

Études d'hist[oire] relig[ieuse], préface, rétablir la phrase effacée.

Je vois ma volée (mes 3 idées) s'en aller dans un abîme noir; je cherche à les retenir, les fixer.

Une des erreurs que je professe

[2][7 août 1890] J.C. supprimé l'ancienne loi, ce qu'il a fait de mieux.

Voltaire l'orthodoxie de l'incrédulité française. Français qui croit, 17^e siècle, qui ne croit pas à Voltaire.

Règles de bien faire et bien parler.

Moi en moine irlandais, fond de la barque.

Avenir Sc[ience] mal écrit; car pas borné. Qui ne sut se borner, ne sut jamais écrire.

Newton a eu enfant, qu'on débarbouillait et fouettait.

[3] Qu'on juge [--] pour moi.

Cerveaux brûlés par la dialectique. Rosée. Voir Eau de jouvence.

[4] Homme superstitieux nous agaces {et le développement}

Eau de jouvence, p. 236.

Chaleur du cerveau, 235, 238, 239.

[5] Voir si épuisé en Eau de jouvence

[6] Se font-ils toujours des procès?

Quand je reprends ces morceaux, j'en ai honte.

[7] Article forcé, article de moi, non rédigé par moi.

J'ai donné conseils en 1872, aucun suivi, ni député, ni sénateur, les tiers mêlés, responsabilité.

Je n'ai en rien contribué à amener les choses où elles en sont.

[8 *verso*] Le corps est un enfant; il faut le traiter comme tel.

[9] Restes des notes du séminaire en 1^e édition des Lang[ues] sémitiques (Ecclésiaste).

[10] Faudrait quelque chose comme les grandes épidémies de flagellants du moyen âge, pour rabattre aberration d'orgueil du siècle.

Nous lisons dans la Vie de S^{te} Douceline¹, qu'à la nouvelle de la prise de St. Jean d'Acre, ordonna que toutes se [+].

[11] *Cave ne repetas multa quae credebas nova.*

Nouv[elles] études d'hist[oire] rel[igieuse], préf. p. XVIII et circ.

[12] Plus l'homme se développe par la tête, plus rêve le pôle contraire, repos dans la complète ignorance. La femme, qui n'est que femme, le cerveau brûlé par le raisonnement a soif de simplicité, comme le désert a soif d'eau pure.

Eau de jouvence. Cité de moi par Tournier, Pensées d'automne, p. 24-25².

¹ Renan è l'autore di un articolo su *Philippine de Porcellet*, autrice presunta di un manoscritto del XIV secolo scoperto nella seconda metà del 1800, intitolato *Vie de Sainte-Douceline*, fondatrice delle beghine di Hyères e Marsiglia. Questo articolo, pubblicato originariamente nel tomo XXIX dell'*Histoire littéraire de la France* (Paris, Imprimerie nationale, 1885, p. 526-546), si trova ora in *OC*, IX, 1067-1088.

² Il libro si trova nel fondo Renan della BnF (A. TOURNIER, *Pensées d'Automne*, Gray, Bouffaut Frères, 1888.) [Z RENAN-7188], con una dedica dell'autore in alto a destra della quarta pagina:

[13] Amour d'enfants: aimer à être ensemble des heures sans rien dire, êtres intimes des deux qui veulent se rapprocher. Voir Dialogues.

C'est un trop petit monde.

[15 verso] L'homme est content quand on lui donne <trouve> des raisons de son dévouement, se sacrifie.

Fin de préf[ace] Av. Sc. Il y aura des miracles (Littré) stoïcisme en a toujours eu. Mais la masse sans Dieu.

Il était au centre du monde; tout venait à lui.

Humanité, à l'heure qu'il est, occupée à démolir sa base, la civilisation par la morale.

Hariri, il man[ge] sauterelles. Un mangeur de sauterelles est toujours un homme dangereux.

[16] Idée d'un secret entre moi et Dieu.

[17] Le bon Dieu a eu 4 ou 5 nomination; ce qui ne lui arrive pas depuis longtemps.

[18] (Devant le peuple) { estime pour pauvres }

aux yeux de Dieu,

-Mais existe-t-il?

-Hélas! non.

[22] Dieu paysagiste, artiste merveilleux.

«Respectueux hommage à M. Renan. L'auteur, A. Tournier». Non vi è nessun segno di lettura. La citazione proviene in realtà dalla prefazione dei Souvenirs: «Plus l'homme se développe par la tête, plus il rêve le pôle contraire, c'est-à-dire le repos dans la complète ignorance. La femme, qui n'est que femme, l'être instinctif qui n'agit que par l'impulsion d'une conscience obscure le cerveau brûlé par le raisonnement a soif de simplicité, comme le désert a soif d'eau pure.», *OC*, II, 716. *L'Eau de jouvence* contiene una scena nella quale il Cardinale propone a Prospero, per distoglierlo dal proposito del suicidio, «des jeunes filles charmantes, qu'une abbessse forme exprès pour nos plaisirs» (*OC*, III, 513). Una di esse, Célestine, si presenta così a Prospero: «Notre mission à nous, c'est de rafraîchir les chaleurs extrêmes des cerveaux fatigués par la pensée» (*Ibid.*, p. 515).

[23] Quand tu as un bon Dieu un peu bien, va le vendre à l'Hôtel Drouot!

Haut instinct darwinien ne se trompe jamais; 2^e degré se trompe en humanité, usages absurdes. Raison se trompe souvent.

Sarigue, gest[at]ion extra-utérine.

Animal comme race fait bien ce qu'il fait.

[24] [*Busta senza data, con timbro dell'Imprimerie Nationale*] Religion = conservations d'antiquités.

Qui a un bon Dieu porte à l'hôtel Drouot; nous Bretons, l'adorons, fétichistes. Nous adorons Jésus, le Dieu de nos ancêtres.

[25] Quand on a bon Dieu curieux, se hâter d'aller le vendre à l'hôtel Drouot.

[26] Bon Dieu sculpté, port-le salle Drouot.

[27] Comme il faut être avec l'Éternel, à la fois respectueux et ironique. Respect c'est de l'ironie.

[28] Volupté titanesque (mon passage sur Dieu).

[29] Un colossal éclat de rire devant la farce inouïe que joue l'Éternel.

[30] Il porte intérêt aux affaires de ce monde!

[31] Qu'arriverait-il si, un jour, tout à coup on apprenait que l'Éternel reçoit des pots de vins? Que ses expéditionnaires font partie d'une agence [Limousin?]?

[32] [*Sul retro, lettera del Dr. Julien Weinberg che accompagna l'invio di un esemplare di un suo poema, intitolato «La nouvelle Messyade», datata Cracovie, 28 octobre 1890*] Les {superstitieux} craintifs ont raison. Garantie de l'éternité du monde prétendue. Les mains de la [-] croisées sur la poitrine.

Bon Dieu curieux, à l'hôtel Drouot.

Mères de saints saintes, S^{te} Pompée³, S^{te} Liboubane⁴.

Pauvres, vous leur demandez d'être vertueux.

Ni vindicatif, ni jaloux.

Cuvier cachait la moitié de la vérité.

Il n'y a pas de grand Chinois.

Pas capable d'exercices d'aussi haute voltige (miracles).

[34] Dieu. Arrivé là, les uns se taisent; d'autres, déluge de mots.

Dieu, mieux vaut le silence? Mais [+].

Chrysippe.

[35] Pour une fois, Dieu vient de se montrer juste (Bismarck).

Et pas pour longtemps; cela n'a pas duré.

[36] Dieu, c. à. d. la réalité des choses. Une conscience du monde, une conscience du soleil.

Mon passage à travers l'humanité.

[37] L'homme aime mieux se calomnier que d'avouer Dieu injuste.

[38] Moment infini, le plus haut <moment> [groupe?] où Dieu entrevu est nous. Le plus haut moment où Dieu vu, est celui-ci. Donc le moment où nous sommes est le

³ Regina di Armorica e madre di San Tugdual, fondatore di Tréguier.

⁴ Santa Liboubane o Eliboubane; madre di S. Goneri, eremita ed evangelizzatore del VI secolo. La sua tomba si trova in una cappella a lei dedicata sull'isola di Loaven (nel comune di Plougrescant vicino à Tréguier, in Bretagna).

plus haut moment de la conscience divine. Célébrons-le; depuis les siècles des siècles, pas une fois Dieu ne s'est vu aussi clairement qu'à ce moment-ci.

[39] Avaler larve de papillon.

Étrangers qui jouent avec notre vieille langue.

Tout ce qui n'a pas été attendri par le <christianisme> catholicisme est dur et mauvais.

Rejeter joug ou pour liberté de penser, ou pour liberté de mœurs. Le 1^{er} très rare.

Il faut faire sa part à la bêtise, la faire large.

[40] Tout ce qui n'a pas été attendri par le christianisme est viande dure et mauvaise⁵.

[41] Bel ouvrage, ne pas gâter beau sujet.

Rien à perdre. Rien, en effet, excepté sa tête.

Unité de passion et de détermination; éloge d'un vieillard.

Raymond Lulle, ce vieux radoteur.

Modestie de Copernic, demande pardon d'avoir raison.

Il plante des géraniums dans les rochers. Petits trous creusés au taret, comme petits pots de fleurs.

Corps humain anatomisé horrible, beauté conceptuelle.

[42] Dieu. Ah! je voudrais bien. Je ne penserais qu'à lui, {je l'aimerais}, ne chercherais que son estime, vivrais en vue de lui.

Sceptiques ont raison. Cela devrait être. Sont conséquents à une erreur.

⁵ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 276.

Manger son blé en herbe.

[43] Jolis bons dieux, hôtel Drouot.

[44] Rompre le pain, casser à deux, *communio*.

L'histoire doit être écrite avec plaisir, avec amour, pour cela voir pays. Aimer l'histoire qu'on écrit.

Vendre son bon Dieu hôtel Drouot.

Croyance fondamentale qui fait la noblesse de l'homme, crainte de paraître profiter.

[45] Brunetto Latini enseignant à Dante come l'uom s'eterna.

[46] Poisson, mon frère, pourquoi t'es tu laissé prendre?

– Je n'avais pas d'autre moyen de faire le voyage de Paris.

Quand Dieu chassé, athéniens, suicide en masse. Gens ne voudront pas monde sans Dieu, le monde sans Dieu est horrible à mesure qu'on voit se raccourcir {rétrécir} les jours qu'on doit passer sur cette terre.

[47] Turbot en baie oubliée; envie de lumière, notoriété, publicité. Seul moyen venir à Paris, se faire prendre; mangé, assimilé, fondu dans le mouvement, sert par son anéantissement à faire Paris, assimilé en fibres délicats des meilleurs cerveaux du monde, mangé par femmes charmantes, grands hommes.

[48] Jésus Christ vieux, devenu incrédule. Échappa à mort. Réfugié à Rome. Inconnu. Vit jusqu'en 80. A vu progrès de sa religion. Pierre mourir, Paul, près de Jésus.

[49] Comme il faut peu de chose à l'humanité pour affirmer ses espérances! Une folle possédée de 7 démons, et c'est sur foi d'un pareil témoin qu'on croit à la résurrection⁶.

⁶ *Vie de Jésus*, OC, IV, 356.

Ils ont percé pieds et mains. Voilà contresens qui a eu une fortune!

[50] Principe [de] Berthelot, répéter expérience. Si J.C. ressuscitait de nos jours, on l'obligerait à recommencer, se faire crucifier et ressusciter à nouveau.

[51] L'intérêt de ta religion exige que tu sois crucifié (maintenant on brûle) une seconde fois.

[52] Un Dieu commençant sa carrière par se faire circoncire. Si pas juif.

[53] Augier. Tiens! mais il va bien, ce bonhomme-là; mais je croyais que c'était un vieux clérical.

[56] Se jeter dans un trou parce qu'on ne sait pas ce qu'il y a au fond, peu philosophique.

[58] [7 janvier 1888] Bossuet se donnait le droit d'empêcher les savants de faire les recherches qui dérangeaient ses phrases.

[59] Au fond de l'opposition que je fais au général Boulanger, il y a plus d'estime que dans la [plupart?] de ses partisans. Je crois patriotisme égaré. C'est lui surtout que vrais gouvernements forts par le mal qu'ils font, faibles par le bien.

[66] O cœur transverbéré, que tu m'as fait souffrir

Dieu pour ceux qui n'ont pas cru.

[68] Franz Brentano, le commis voyageur de la philosophie allemande.

[69] Galilei sous terreur en dernières années de sa vie. C'est tout simple: il avait trouvé la vérité.

Papauté persécutrice après avoir été ultra-libérale.

[70] Dans l'œuvre de la vie, on a nécessairement de collaborateur, les co-vivants, συμβιούντες.

Havet critique à coup de hache.

[72] Les esprits, dont l'amour au ciel est le seul sens.

Lamartine⁷.

[73] Les utopistes pensent à ce qu'on pourrait faire de la vie humaine, s'indignent des obstacles. Lamennais.

[74] Lamennais ignorant, ne sais pas l'allemand, n'a pas lu Herder.

[78 verso] [*Sul recto: invito ad una riunione della Commission consultative de l'Imprimerie Nationale, Paris, le 6 Avril 1892.*] [Lavisse ?]. Qui crée l'avenir aujourd'hui? Le jeune homme qui travaille. Oh! Ne sera pas nommé député de sitôt.

Il y a plusieurs Abélard dans le dernier Bottin (Fig. 8 avril).

[79] [1889] Le Play ne voit qu'ouvriers, comme si, dans une grande maison, on ne voyait que les domestiques. Le but n'est pas là.

[80] Pas réclamer 2 fois la collaboration de la fortune (Lesseps).

[81] Vive l'ingratitude! Mère du développement humaine.

Cléricalisme, rouille des vieilles dynasties.

Deus certus, soleil, Aurélien.

[83] Son attitude de vieux fou désolé. Lulle.

[84] Pas de pédérastie chez les Juifs – pas de défense. St. Paul = crime des païens.

[85] [-] est rare < dans > au milieu de l'aveuglement générale, il vit clair; < au milieu > dans l'ingratitude universelle, il se souvint {eut du cœur}.

⁷ *La chute d'un ange. Troisième vision* (1836).

[88] Molière flatte vices du roi et de l'aristocratie, voit ridicule de la bourgeoisie janséniste, ne voit plus le peuple.

[89] Planète dévorée.

*Omnis homo mendax*⁸.

Combien bon d'avoir à dédaigner: gloires de Napoléon.

[92] [3 juin 1885] Moi et Nap.

Aumôniers – évêques.

Prélats domestiques.

De mauvais œil.

[93] Pie IX, ses plaisanteries, poids de ridicule pesant sur lui, cherchait à soulever par un air ricaneur et galant, faire l'homme de monde léger.

[96] Un mauvais roi qui s'appelait Robespierre.

[97] Petite absurdité (enfantine).

La sélection de la guerre la pire de toutes. Les meilleurs tués.

[100] Drogue = thériaque

C'est de la drogue, Claude Bernard, produits avariés.

Devoir, M. Sand plus femme, passée à d'autres devoirs, devoirs d'homme.

De gynaecis, de passionibus mulierum de Galien⁹.

[101] Il s'était préparé à vivre toujours et voilà.

[Shakespeare?] Doit être mal joué. Mosaique, vitrail, légende a réussi, non aurait du réussir.

⁸ *Salmo* 115, 11.

⁹ Opera di Trotula de Ruggiero (vissuta tra il XI e il XII secolo), studiosa e docente della *Scuola di Salerno*, fu attribuita per molti secoli a Galeno.

[102] Il se perd des formes, il ne s'en crée pas.

[103] Taine, fourmilière.

[105] Taine, fourmis. Trop conservateur. Conserver quoi, grand Dieu. Si cette société croit que pour la sauver, je renierai mon Dieu. (Taine)

Si du temps de J.C., n'eût pas été des foules qui le suivait, Moi... si!

[106] [12 avril 1889] Ismaël et Ésaü enterrent.

Procédés complaisants de la critique, pour apologiser livre saint.

Race protestante.

Tolstoï le contraire de la vérité. En grand maison ne voit que les domestiques.

Peu estimé des universitaires.

La friche a du bon.

Dimension de la planète sont tout; jours, années, saisons.

[107] Si Tolstoï a raison, principe de pitié pour la victime, alors autre ériode de civilisation.

[108] Coalition de chimères.

Ce fétiche respectable... (le respect [d'airain?]).

Pauvre humanité, si touchante en son absurdité.

Juifs, en avantage. Neufs, croyant au brillant de la vie (Rossini, etc.).

[109] Civilisation périssant par malhonnêteté.

Républicains pas goût pour sciences historiques. Passé ne les intéressez pas assez.

[110] On dira tout de bêtises; à quoi bon rectifier.

Il y a chemin de Damas pour tout le monde, - oh! oh!

Faire du Renan, Barrès.

[112] Voltaire n'eut pas été Voltaire sans la Pucelle.

[113] Rousseau. Il est bête; il ne rit pas de lui-même. C'est un provincial, susceptible, colère. Pauvre imbécile! Mais c'est clair; tu ne le savais donc pas!

C'est un provincial, ou plutôt un étranger.

L'étranger est toujours un provincial.

Voltaire n'a pas commis une erreur.

[116] Ingratitude de notre temps. Cet homme admirable n'est pas mort aux Archives.

[117] Droit d'aînesse, exemple de chose bon pour communauté non pour le plus grand nombre des individus.

[119] On revient toujours par les moyens extrêmes. Changer la base de la propriété, la donner aux bons patriotes.

Enrobe l'intérêt dans sa cause (révolution).

Livre obscène contraire d'art comme statue à dévotion n'est jamais statue d'art. Item livre d'art jamais.

[120] Déclamateur de génie.

Empire romain, impossible sortir, cercle de peaux-rouges, pas de voyage possibles.

Doctrines malsaines pour le corps: on meurt d'idées fausses, fausses théories.

[121] L'opinion étourdie sans distinction de légitimité. Républ[ique]: l'opinion toujours sûre de réussir tous d'accord.

[122] Le peuple contre héros qui veut les mener à la mort.

[124] Tort de l'université: littérature conçue comme quelque chose de distinct.

Tout est histoire.

[126] Pour bien de la science, ce qu'ont des sérieux à faire, gens du peuple, s'enivrer, gens du monde, faire courir chevaux, aller au bois, etc.

Mettons que salut de l'esprit humain n'ait pu être obtenu qu'au prix d'une bigamie (Landgrave de Hesse)¹⁰. Oh! Mon Dieu! Et les jésuites, donc!!!

[127] Plus que sensés, ils sont bêtes.

[129] Humanité = arbre. Fruit seul, le cent millième de la masse vaut. Feuille, branche, c'est le peuple. Pas de fruit sans branche, tronc, feuille; pas de science, vertu, sans peuple. Mais feuille, etc. pas le but.

Préférons peuple à bourgeoisie, comprend mieux.

Religion, grand danger de l'esprit humain.

[130] Les singes, qui furent les maîtres du monde jusqu'à Rama.

[132] Avantage princes et riches; si bon avancer et compléter la vie sauve de macule.

La maladie du peuple c'est l'espérance.

¹⁰ Filippo I di Hesse detto il magnanimo (1504-1567), principale sostenitore della Riforma Protestante, la cui bigamia fu tollerata da Lutero (e mal tollerata, invece, da Melantone).

Exposition, dernier mouvement de joie de l'humanité. Les raffinés: 1^o n'iraient pas [+]

[133] Espérance obstiné du peuple <atteindre amélioration> C'est là sa maladie, son mal.

Le Sermon de Genève. Oh! Malheur! Si le monde si triste que cela, il ne valait pas la peine de le créer.

[134] Instincts profonds des masses <pressent> font besoins. Les violents pressent, les sages réalisent. Besoin de forbans, gens pour faire indécitesses (*judaeus errans*).

[135] <Il donna voix au peuple, autre élément qui chez Grecs, peuple [+].>

<Les âmes les plus pures, les plus éloignées de la terre.>

[136] Révolution décréta période où l'on ne vivrait pas.

[137] Renaissance, Révolution.

Renaissance ne fit rien en politique. La renaissance politique c'est 18^e siècle et révolutions. Nation, peuple, anti-royalisme, légitimisme.

Cuistre comme nous, air modeste qui nous convient.

[138] <résumer en> *Omnis dives iniquus aut heres iniqui*¹¹.

[139] Erreur 19^e siècle: trop retoucher nature {en tirer meilleur parti, non retoucher. Pour le fond, aussi bien établi que possible}, ne pas toucher aux bases. Les 2 sexes, par exemple, ne pas trop les assimiler.

[140] Il n'y a de sérieux que le livre! Et encore!

[141] Faut être riche (pour exposition).

¹¹ S. GIROLAMO, *Epistula CXX ad Hedibiam, cap. 1*: «Dives autem iniquus, aut iniqui heres».

Cathol[iques] et idéalistes, {Devrions être ensemble} quels nos pires ennemis?

[142] Hypoth[èses] substantielles au lieu de phénoménales; âme = résumé de la vie. Item feu, soufre enferme du feu phlogistique; feu n'est pas une substance, c'est un fait.

Un boni final.

Autant de chance trouver vérité au fond d'un verre qu'au fond d'un raisonnement métaphysique.

[144] Peuple supérieur ne croit pas aux tables tournantes, spiritisme, etc.

[145] Une bêtise crue en commun lie plus qu'une vérité (magnétisme, tables tournantes, etc.).

[146] Entraves à la liberté: 1° empêcher de dire; 2° empêcher de venir, suppression virtuelle. Le tyran responsable non seulement de ce qu'il arrête au passage, mais de ce qu'il empêche de naître.

[147] Plus nous sommes libres par l'esprit, plus devons observer et maintenir strictement les règles sociales. Descartes, morale provisoire.

[148] Essence liberté est qu'on puisse abuser. Vin. Il faut qu'il puisse y avoir ivrognes sauf si [-] publics. Déplaisir des uns ne suffit pas.

[149] Idéaliste pur, 1^e moitié du moyen-âge, trompé par sa noblesse.

[149 *verso*] Gravité des mœurs achevée par étroitesse de l'orthodoxie.

Rien que de les voir, une leçon.

[150] Pas besoin de religion. Notre culture. Honnêteté/courage, plus que peuple.

[151] En quel sens honnêteté base de développement intellectuel. Mauvais [roi?] a besoin de lois très serrées qui étranglent liberté de penser. Aussi indirectement imposent toute sorte de chaînes, dogmes.

[156] Je crois que moment où nous sommes est le summum de l'esprit humain.

[157] Ce qui a sauvé perd ensuite. Ce qui a perdu sauve. Garder son billet, reprend toujours sa valeur.

Principe des nations passera dans 150 ans. *Initium facientibus Gallis*¹². On ne réussit que par crainte d'un ennemi: Italie, papauté, Allemagne, France.

[158] [janvier 1890] <Nations tours de Tamerlan, bâties avec cadavres humains. Nul maintenant disposé à servir de cadavre pour bâtir tour de Tamerlan¹³>.

[159 *verso*] Idée de nation, fait le tour du monde. Fr[ance] démolit déjà.

[160] Travail de la civilisation à la fois intensif et extensif, nous intensif, démocr[ates] extensif: les deux bons.

Lasciate ogni speranza.

Les derniers recevraient toujours coups de fouet. Sans cela, cela ne marcherait pas.

[163] Armée = humanité. Si on pouvait se passer de cette rigueur; mais on ne peut.

[164] France a la propriété [de] se pousser une tête quand se l'est coupée.

Côté enfantin de l'humanité.

Pousse comme une belladone, fleur sans feuilles à l'entour, art.

[165] La Fr[ance] a été pour nous une bonne mère.

[167] Peu de place de la Fr[ance] dans le transformisme, esse, fieri.

¹² SVETONIO, *Vita di Nerone* (XL).

¹³ *Avenir de la science, Préface, OC, III, 725.*

[168] Organisation de la Fr[ance] suppose voisins disposés à se laisser battre, un jeune héros. Mais maintenant pas disposés à laisser se former un jeune héros. Le jeune héros obligé escompter victoires, sauf à les remporter ensuite.

[169] Scrutins lents, comme s'alimente le cerveau, peu à peu. Est-ce que le cerveau se renouvelle par tiers ou par quart ou tout à la fois. Cerveau d'une nation.

Nageur se noie en passant bras de mer impossible. Faut-il en conclure: cet homme plus faible que les autres? Non, la chose impossible. Item république Française pas plus faible que les autres? Non, a voulu l'impossible.

[171] Choses bonnes qui font 2 et 300 ans d'abaissement. Révolution réforme, 1520-1620. Nous en sommes comme réforme en 1620 fléau pour l'Allemagne.

[172] {Revanche} Y penser toujours, n'en parler jamais.

[174] Solutions du problème social analogue à l'esclavage.

[175] Problème sera résolu par esclavage, esclavage des races inférieures.

[176] Attelage de batteuse, hommes, femmes, enfants, cheval, fouet qui fait aller le cheval. Fouet point de départ de la force. Le fouet pour faire aller le dernier. Dans l'esclavage, c'est le fouet. Sans l'esclavage, c'est la fin.

[J'aime?] superstitions anciens; je déteste superstitions modernes.

Illusion d'importance que l'humanité [-], en sa naïveté juifs y croient.

Un pouvoir spirituel!! L'esprit est une liberté. La nation a besoin d'un pouvoir. Mais l'esprit!!

[177] Demander l'esclavage.

[178] Esclave d'un homme, c'est horrible, mais esclave de l'humanité!! Soldat est esclave. Doit un travail non tarifé. Il y est forcé par services directs non par retranchement d'un bénéfice.

[179] Temple à la pudicité plébéienne.

[180] Peuple ne pratique jamais le doute méthodique, croit tout d'abord.

[181] Armes se rouillent d'elles-mêmes.

Chambre des députés comparé à un cerveau, cerveau de roi, pense à ciel ouvert.

[183] Démocratie jamais plus déplacée qu'aujourd'hui.

[184] L'égalité, grande erreur du XIX^e siècle.

Tout se fonde par la Terreur. Terroriste est un soldat, il tue sachant que sera tué. Tout terroriste sait qui joue sa tête. Cruauté horrible, vie si peu de chose!

[185] Révolution, Ce qui avons fait de mieux.

Vertu plébéienne, je ne comprends que cela.

[186] Louis Capet. Quand le français se prend d'absurde, à faire rager le bon sens et tout, va loin.

[187] Révolution, bilan toujours triste moment. En serrant, on voit que la résultante n'a pas répondu à l'effort.

[188] Philosophie inutile pour qui doit faire sciences, vaut mieux [-].

[189] Révolution. Christianisme, séparer de ses folies royaume de Dieu. Firent sa force.

[190] Les grands hommes de l'histoire ont rarement été de grands esprits.

[191] Le progrès venu du sorcier. Pas trop s'étonner. Progrès venu du barbare, de la féodalité, de l'homme de guerre. Le bien du mal, voilà le progrès.

[192] Humilité des origines morales, vertu sort de l'animalité.
Grande dame, grosse main démocratique s'est aplatie.
Newton a été un enfant qu'on débarbouillait et fouettait.

[193] Humanité toute occupée à rompre les chaînes qu'elle s'est rivée.
Oh! Cela m'a traversé l'esprit. Je dois avoir cela quelque part.

[195] Tout sort de nature, et nature est divine. Atteint ses fins par de drôles de moyens.

Ma réponse aux origines simiesques aboutit à Dieu. Tout aboutit à Dieu et en sort.

Voir le monde avec l'œil de Dieu.

Domestiques les meilleurs.

[196] Monde pas sérieux, rire de tout. Humanité surtout pas sérieuse. Bonne farce.

[198] Décidément tous les hommes sont des drôles des polissons, vous étés bien bonne d'avoir tant de bontés pour eux.

[199] Légende libre, histoire pas.

[200] Le charlatanisme en science n'a cessé que quand sciences vraies.

[201] Science vrai luxe d'une nation.

[203] [4 juin 1890] Science ne se fait pas par [-][errantes?] volontaires, mais par engagés fermes, obéissant.

[204] Sciences darwiniennes par excellence, linguistique, paléographie (transformation des lettres manquantes).

Être français/devenir allemand.

Français concevaient un alphabet remplaçant un autre. Le vrai, un seul alphabet ou très petit nombre, se développant, se transformant.

[206] Fr[ançais] comprend l'être et le fini, non le devenir et l'infini.

[207] Français. Ces paroles ont été dites en latin, mais pensée en français.

[208] Langue, combien critérium sociale commode. En Bret[agne], pers[onne] parlant breton par là seul socialement inférieure.

Morceau de papier qui fait flamber le feu couvant. Bon exemple de l'occasionnel qui fait éclater un phénomène mûr.

[209] Bassesse de l'argot parisien de bas étage implique noblesse au fond, haute ironie de la matière et de ses drôles d'arrangements, point de vue supérieur en fond: «J'ai un polichinelle dans mon tiroir». Façon de rire de ce que la réalité a de bas, ou de drolatique, ou de bassement {vulgairement} conçu.

Comme goût que j'ai quelque fois de parler vulgairement de ce que j'aime le plus, prends le plus au sérieux.

[210] La vérité est bonne à dire (devise).

[211] Ne jamais repousser le doute à priori. Le doute s'est trouvé si souvent avoir raison. Mais aussi le doute s'est trouvé souvent avoir tort.

Paresse et idéalisme. Richesse ne vaut pas la peine qu'on se donne pour l'acquérir.

Vous croyez au plaisir, vous faites différence entre s'ennuyer et s'amuser?

[212] Exploité par le monde.

<Arabes, sont tous ancêtres des juifs, vigoureux Arabes, Gédéon>.

L'homme fait la vérité de ce qu'il croit, comme la beauté de ce qu'il aime.

[213] Chercher la vérité sans jamais se croire assuré de l'avoir trouvée.

Cette ineptie cousue avec du fil blanc.

[214] Jalousie = vengeance.

Pères de famille incompetents en science.

Devenir, considérer non cristallisation définitive, mais devenir.

[215] Diog[ène] Laërce. Stilpon. Y a-t-il Dieux? Écarte la foule.

Un dessin d'amour éclate dans l'univers.

[216] Erreur de la morale puritaine, condamner absolument ce [-] où l'on peut pécher par abus, amour, ivresse. 2 états divins, sont ceux qui demandent le plus à être réglés moralement. Pleins de dangers et de conséquences.

[217] Quand la nature nous a donné l'amour et le vin; qui sait si pas la meilleur part.

[218] Chaque découverte de l'antiquité amène une renaissance.

[219] Orphée était-il Orphée quand il n'avait pas sa lyre?

[220] Usage modéré de la guillotine <excellent> nécessaire en politique en moment de crise.

[222] Rétablissement de la confiscation. Parti vaincu ne doit pas rester plus riche que vainqueur. Parti du 2 déc. s'enrichit vite. [-] [Gilly?], etc. Le parti républicain n'a pu s'enrichir.

[223] Ah! si l'on prend les hommes au sérieux! C'est autre chose.

L'erreur républicaine.

[224] École obligatoire

... mais bénissez ceux qui ne vont pas à l'école.

[228] *Nil expedit laboremus*¹⁴.

Travailler ne sert de rien.

Cf. *Labora, bone asella, sicut ego laboravi, et proderit tibi.*

[229] Barbares, comme nous les connaissons, Clovis, Clotaire, sortes de butors terribles, qu'une [--] comme S^{te} Marthe menait la tarasque avec un petit ruban bleu.

[230] <Quelque chose sublime en but, grossière en moyen. Humanité chose humble, sottise>.

Néant insupportable en proportion de développement de conscience. Dieu nous aurait créé pour un affreux supplice, voir la mort venir. Perfection de l'homme comble de l'horreur.

Enfer en une petite boîte. Tourments auxquels ne résisterait aucune force morale, car détruirait toute force morale.

[231] Vont tromper le monde.

Belle légende, aux ¾ vraie.

Franci non jam Franci, sed Galli.

[235] Choses humaines, philologie, etc., serrer trop, ne reste rien. Ne pas dépasser un certain milieu. Constitution des textes, philologie comparé, philosophie de l'histoire.

[236] Tout est cote mal taillé en question morales, sociales, politiques. Pas de solution vraie absolument.

¹⁴ «J'en viens de plus en plus à la philosophie de Septime Sévère mourant, et résumant son opinion sur la vie par ces mots: *Nil expedit*, ce qui ne l'empêche pas de donner tout de suite après pour mot d'ordre à l'officier: *Laboremus*», *Lettre à M. Amari*, 16 juillet 1871, *OC*, X, 569.

[237] Le mal. Combattre {médecine, justice}. Plus de gens tuées par médecine que soi[gnés], plus d'innocents condamnés que coupables, depuis commencement du monde.

[238] Loi de Regnault vraie en choses humaine. Tout est bon en certain limites; au-delà, fou ou mauvais.

[239] Collaborer aux fraudes de l'Éternel.

[239 *verso*] <Comme si le sentiment de l'horreur n'existait pas>.

[240] Qu'il faut être très bon pour les méchants; sans cela on les rend dangereux.

[241] Donner à chaque acte de la vie sa signification mystique.

[242] Qui a imprimé une ligne, perdu, ne deviendra plus dieu.

Foi transporte les montagnes, ne <transporte plus> perce pas les isthmes.

[243] Ce qu'il y a de plus ennuyeux, c'est l'ennui.

[244] On ne doit au public que ce qui a été fait pour lui.

[245] Les époques de perfection toujours très courtes.

[247] Aimons les hommes, trompons-les.

[249] Avenir. Académ[ie] franç[aise] a perdu tout son chic, depuis qu'on y introduit des gens de mérite.

[251] Acad. mots in esse, non in fieri.

[252] La plus grande bêtise qu'il y ait dans le monde, la papauté.

Talleyrand pas sincère avec lui-même. Seul, ne si parlait pas vrai.

Je n'aime pas l'étourderie, à l'heure qu'il est, le défaut français le plus dangereux.

[254 *verso*] [13 octobre 1887] <Nos pères fondèrent l'Institut dans la situation la plus instable qui fut jamais; nous, travaillons. Nés dans la tempête, saurons vivre dans la tempête.>

[256] Coll. de Fr. = vérité de demain.

Lui qui nie les Dieux, ne voit pas qu'il en est un.

Rien ne peut forcer le retranchement d'une âme.

[257] [18 novembre 1889] Amour de la vérité, Coll. de Fr.

[258] Bacchantes raisin sur lion.

[260] *Germanica gallice* (*germanica germanice* mauvais).

Jolie tête qui sera un jour une tête de mort.

Prendre les choses par le fruit, non par les racines (École Normale).

École Norm[ale] le contraire de science, paraître savoir ce qu'on ne sait pas.

[262] Écoles primaires, églises, bien plus dangereuses que les autres.

[263] Cathol[iques] prennent dogmes tout à fait au sérieux. Intolérants.

[264] Déclamation quand on porte la chappe sur le dos, on ne peut que psalmodier du plain chant.

[265] Révolution. Le cyclone l'a pris, (homme le plus médiocre).

[266] Révolution = religion. Impossibilité d'y toucher sans susciter colère

Bonté de notre race. Langue comprend les choses de l'esprit par son cœur.

[267] Pessimisme suppose mésestime de soi. On serait capable d'optimisme. Fi donc, qui capable de cela?

[268] Ιων éponyme de Ιωνέζ.

Soldats 1^e moitié du 17^e siècle = gladiateurs.

[269] Opinion formé au coin du feu. Révol[ution]: moi {je parle} contre, on sent pour, lui {il parle} pour; on sent contre.

[271] Obstinons-nous à croire à la raison.

Désarmant que l'humanité ne se soit pas étranglée avec son cordon ombilical, quelque usage bête, etc.

[273] Révélation sur grands hommes. Ils ont découvert qu'ils pissaient et qu'ils chiaient. Vraiment! Oh! Oh!

[274] L'humanité est forte par ses illusions.

Ces pauvres femmes, fortes par leurs illusions.

Un mot [sanskrit?] fort par ses illusions.

[275] Le roi de Fr[ance] – Miracle écrouelles.

Le roi nègre – plaisanteries.

[276] Écrivain métier de navigation où côtes changeraient.

Tolstoï et l'erreur du siècle. Naïveté du peuple. Croit la bonne organisation possible. Erreur qui ne peut naître qu'en une société très basse.

[277] En 999 du millénaire, révolutionnaires. Nous casserions tout, même le paradis.

[279] En somme, Léon de Bagnols¹⁵ est le 1^{er} cerveau de son temps; il fut le contemplateur de l'univers à son époque.

Ce petit univers a eu son commencement.

[280] Dieu, 2 vies (développement et infinis). Se concilie avec antinomie, le monde a commencé, l'expérience a commencé. Kant prouve que monde est expérience entre 2 miracles.

Argument, ce monde paraît avoir commencé.

[282] 2 ou 3 petits segments de la vie lui sont interdits. Ne veut que ceux-là.

[283] Plaisir d'expier péchés qu'on n'a pas commis. Cela <rend> fait sentir le plaisir de ces péchés qu'on aurait eu à commettre.

[286] Tribu de Lévi laïcisée, réclamant ses droits de Lévités (Italie).

[288] Je ne peux admirer qu'assis.

Si Pascal eût vécu 150 ans, eût été comme Voltaire. Affaire de génération. Sacy, Waddington.

Élohim indiscernables. Un élohim ne diffère pas d'un élohim.

[289] Bible livre le plus lu, le plus mal lu. Pas lire à genoux, on lit mal Bible. Lire dans un fauteuil. Rien prendre comme parole d'Évangile, même l'Évangile.

O Dieu tu m'as trahi! sentiment prophétique.

[290 *verso*] Humilité des origines ne compte pas dans la noblesse des choses.

¹⁵ Levi Ben Gershom (Bagnols-sur-Cèze, in Languedoc, 1288-1344), fra i più importanti commentatori biblici del suo tempo fu anche filosofo, matematico e astronomo. Renan gli dedica un lungo capitolo del suo studio sugli scrittori ebraici nel XIV secolo (*Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*, in *Histoire littéraire de la France*, Tome XXXI, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, p. 586-644).

[292] [20 juillet 88] <Humanité a besoin de dieux particuliers, provinciaux, planétaires.>

[293] État, le plus grand effort de l'humanité. État c'est la société. Raisonnement à faire à l'égoïste: défends ta propriété tout seul.

[294] Bon, mauvais. Grecs introduisent cela en art. Avant, tout également bien ou mal.

Seul mort convenable, d'amour.

[295] <Je suis prêt à recommencer>.

Paradis: de quoi pratiquer la vertu, on aurait vite épuisé son voisin.

Breton dévouement: pour personne, comme pour quelqu'un.

[296] Turcs, gendarmes parfaits, [fins?], intelligents.

Empêcher fanatiques de s'embaucher. Modèle de la manière d'agir avec fanatisme.

[297] L'âme et Dieu. Détacher du corps une entité, détacher du monde une entité.

[298] Moïse connu par documents 500 ans après ou 600. Moïse. Napoléon.

[302] *Tenui popano corruptu Osiris*¹⁶.

[303] Transform[ation] des transform[at]ions, tout est transform[at]ion

Mort. Je me détache peu à peu de tout, l'un après l'autre.

[304] Être d'un groupe en humanité.

Saintes femmes, *ardet Deo quae femina*¹⁷.

¹⁶ GIOVENALE, *Satura VI*, 541 (Cfr. *Dialogues Philosophiques, OC, I*, 566).

¹⁷ Inno di JEAN DE SANTEUL (1630-1697).

Cathedr[ale] de Tréguier, mystère des vieux murs. Qu'est-ce qu'il y a là dedans, pièce intérieure sans fin, Tour d'Hastings.

[306] Déisme plus que christianisme.

Cuisinier, ne lui demander pas compte de ses procédés, résultat seul compte, bon plat, si mêle choses innommables.

Comme ils sont bien depuis la révolution, Seul moyen de guérir de leurs défauts, guill[otiner].

Moi resté le seul Allemand.

[307] Charlatanisme patriotique.

Pris par la Fr[ance] et les vanités françaises.

[309] Crimes à charge de la littérature.

[312] Orientaux n'aiment pas exercices corporels.

Fonction ne m'interdisent pas <capable d'> hérésie, mais mauvaise étymologie!!

[314] Caligula {[-] féroce}, l'homme qui, dans un siècle donné et un pays donné, a le mieux répondu aux fins de l'univers.

[315] Petit Charlem[agne] en sabot.

[316] Charlemagne, fécondité de Charlemagne, principe de la civilisation moderne, ses bâtards origine de la civilisation moderne.

Ce Cousin, qu'avait cru comprendre quelque chose à Hegel, tombe en Loretenthisme (lorettologie, ou lorettographie).

[317] Alcool à bon marché, pauvre gens, ne pas leur imposer vertu.

Art voulait rendre le fini, l'infini. Le 1^{er} réussi, le 2^{me} toujours inachevé.
Hugo veut rendre l'infini, cathédrale gothique.

Chasser malaise vague par douleur précise.

Civilisation intensive, extensive. Démocratie/gouvernemental, impossible se décider.
Le gouvernemental médiocre si bien que beaucoup d'hommes honnêtes et éclairés
préfèrent progrès par gouvernement (Prusso-russe), d'autres par démocratie,
provisoirement, quoique [+].

[318] Civilisation {intensive / extensive}. Capital.

Aff[aires] de Fr[ance], affaires de l'humanité, les Scheffer en Fr[ance]. À l'étranger,
les gens plus passionnés par les affaires de Fr[ance], que par leurs affaires.

[322] Vie bonne aventure, prêt à recommencer.

[324] Il n'y a rien après la fleur; c'est une [+] notre siècle a fait, fleurs charmantes,
infécondes poussent par tige, non par fleur.

Même à 120 ans, pas rassasié des jours.

[328] <Frais pour la vie quand tant d'autres fatigués. Pas de pessimistes ici, nous
n'avons rien épuisé (fréquente communion). Nos vertes fontaines¹⁸>.

[330] Le moment de la fleur = le moment de la fin.

[331] Fleur, nature a eu raison, a eu ses raisons.

[332] [31 mars 1891] Ne veut pas donner <à l'herbe> aux fleurs le temps de pousser.

[334] Fumier d'où sort fleur.

¹⁸ *Discours prononcé aux funérailles de M. Ernest Havet, OC, II, 1129.*

Changer d'erreur, à quoi bon!

Un gendarme <attire> en amène mille.

[335] Pourriture féconde, fumier.

[337] Je n'aime pas innover dans les mots.

[342] Vie n'est soutenable que par considérations morales et par l'amour.

[344] Mort <est> acte capital, et en quel état!

[345] Le P. Lachaise bourré de statues et petits temples. Se figurer ainsi l'Acropole.

[348] Benoni¹⁹, le fils de ma faute²⁰.

[350] Vue matérialiste et idéaliste de toute chose.

[351] Christian[isme] à l'origine une ασκήσις, on ne riait pas, on ne jouait pas.

[352] Otaries, création la plus avancée de la mer.

Connaître son instrument, son esprit, astronome, sa lunette. Calculer son amplitude d'erreur. Bien faire le calcul de sa lunette. Item bien connaître son esprit, ses causes d'erreurs.

[353] Horrible sérieux espagnol, inquisition.

[354] Dieu. Postulats vie humaine ne suffit. Juif.

Commençait à se moquer de la science, mourut.

[355] Slaves, vermine des Germains, leurs poux et puces, laissent après eux.

¹⁹ Nome che Rachel diede a Beniamino, figlio di Giacobbe, prima di morire (*Genesi* 35,18).

²⁰ In *Légendes patriarcales des Juifs et des Arabes*, Renan traduce «fils de ma douleur». (p. 230).

Coll. de Fr. une petite maison bien à l'abri.

[357] 200.000 ans ne nous suffiront pas. On nous dit que monde durera bien cela, voulons l'infini!

Faire cours de quelque chose qu'on ne sait pas doit être vrai tour de force. L'apprendre le plus court.

Je n'ai que des passions abstraites.

[358] Ma vraie infériorité intellectuelle. Apprendre par cœur!!

[360] Ont tout fondé, aussi la rhétorique; hélas! la seule mauvaise chose.

[362] La critique est calcul des probabilités. Urne, 1 billet rouge sur mille peu probable, [puis?] impossible. Invraisemblance. 1° paléographie; 2° linguistique; équivaut à Non.

[363] La critique prête à changer d'opinion à toute heure sur tous les sujets.

[364] [15 mars 1892] Révolution = jour de Dieu = anarchie; Isaïe.

[367] <À la foi rire et pitié>.

[369] Venise avait en Goldoni un timide Beaumarchais. Ce qui lui manquait tout à fait c'était l'entraînement du public qui applaudit pour la 1^e fois le *Mariage de Figaro*.

[371] 2 arbres: 1° arbre immense, dont but petit sorbier rouge; 2° arbre, but est une fleur.

Pièces virulentes contre l'Éternel: à quoi bon?

[374 verso] saints, *ti-ar-sent*²¹.

Une maison avec une cloche.

²¹ «La casa del santo», in bretonne.

NAF 14202

[1] Je ne croyais pas vivrais si longtemps.

[2] *Demas me reliquit, diligens hoc seculum*¹.

Trop lu d'écrivains modernes.

[4] Belle agonie, histoire de l'être, aspiration pénible à être (organe, être).

[5] Cloche de l'agonie, les pauvres agonisants.

producteur-consommateur vertu (besoin, besoin pour autres).

[6] Après femmes, créature de Dieu que j'aime le plus oiseaux. Mon Dieu! qu'il y en a de jolis! Ces charmantes et stupides petites créatures. Les hommes les ont affolées, ont peur de moi. Je souffre d'un mal qui je n'ai pas fait. Je les briserais et donnerais tout de suite leur liberté. Ainsi femmes et prêtres ont peur de moi. Je les aimerais tant serais si bon pour eux.

J'aurai vraiment droit que les oiseaux n'aient pas peur de moi.

[8] Gargantua ne se modifie. C'est une perche droite portant des aventures diverses.

Je ne dis rien que le genre humain tout entier ne puisse entendre.

[9] [23 mai 1889] Voulu vie comme tout le monde, académies, décorations, j'aime à professer opinions communes en polit[ique], en littér[at]ure pour <plaire> adoucir le bourgeois.

Le peuple de Paris m'a aimé à certains jours.

¹ 2 *Timoteo*, 4, 10.

[10] Réaction vers où: Vers l'américanisme état [grossier?] mais où grandes fortunes possibles. Vulcain, laideur du travail, inintelligence du travail, travail ne gouvernera jamais le monde.

Navire en perdition, guigne de l'œil une cage à poule pour s'y accrocher².

Naufragé de la Méduse se lamentant sur la perte de son parapluie.

[11] [25 mars 1889] Bel acte du chef de Samoa sauvant Allemands en cyclone (vers 1 avril 1889 en journaux). Il est clair que fit malgré lui, sans lui. L'homme prend le dessus, agit en dehors de l'individu.

[12] [1 avril 1889] Monde vit des sacrifices de plaisirs que font quelques-uns.

Ma vraie nuance religieuse n'a été comprise que des femmes et des paysans bretons. Religion c'est comme si c'était vraie³.

*Moriamur in simplicitate nostra*⁴.

Laissant à d'autres, le soin de propager l'espace humain.

Le chef de Samoa sauvant les Allemands.

Unité de la beauté morale, humanité.

[17] <Ma réponse au pessimisme, balancement/œil/pélican.

Étonnant que fragile machine humaine fasse ce qu'elle fait⁵.>

[18] Même appétit de travail.

J'aime peuple plus que personne, mais pas demander ce qu'il ne sait pas (<la pensée échappée!!>).

² *Souvenirs du «Journal des Débats», in Feuilles détachées, OC, II, 1034.*

³ *Publicato parzialmente in H. PSICHARI, Renan d'après lui-meme, cit., p. 93.*

⁴ *1 Maccabei, 2,37.*

⁵ *Examen de conscience philosophique, OC, II, 1175.*

[19] Notre idéal, idéal de nobles et de prêtres.

Condensation successives jusqu'à ne condenser plus rien.

Suppl. de [--] répétition, qui a lu un article ne lira pas l'autre.

[21] Comédie du corps humain.

[22] Mort n'existe pas maintenant, existera. Différence relative au fini.

[23] Fortune juive: on les força d'être <juifs> riches. Il est vrai qu'ils ne se le firent pas dire 2 fois. S'y prêtèrent.

[24] Mieux vaut la laure du solitaire que le palace du roi.

Liqueur suspecte. En boire un petit verre par distraction, sans [-] courage, En faire sa liqueur habituelle; mauvaise littérature contemporaine.

Phéniciens inventé l'écriture; mais les Grecs ont écrit.

[26] Comme l'herbier ressemble à la prairie.

<Revoir tous les changements de signe pour la formule>.

[27] On n'entend ni ne voit l'herbe pousser. Elle pousse cependant, en comparant au bout de 2 ou 3 jours. Transformisme. Les adversaires demandent à voir l'herbe pousser.

Dieu le dota richement en intelligence puis oublia lui donner un corps.

[30] Certes, si comme vous le pensez, l'intérêt de l'humanité voulait la destruction de Pa[ris].

[31] Se faire une force du mal. Terreur. Tribunal révolutionnaire. Paris seule capable de fournir une telle horreur. Tableau.

Honte de ne pas pouvoir choisir ses alliés. Notre alliance avec libertins incroyables de bas étage. Que voulez-vous? Croyants nous étranglerons sans cela.

[32] Faiblesses, trop tard pour me corriger. Réputation faite auprès de Dieu, des anges, des hommes.

Paris, démolition réclamée par tous les éléments sérieux du monde.

[35] Pas même cyanure. Goûter le goût de la mort. Électricité pas.

[36] Comme paysan qui avalerait le parfum qu'on lui donnerait à sentir.

[37] Ne reste plus qu'ironie, dérision bienveillante.

[38] Sceptic[isme] subjectif. Oh! s'il n'y avait que cela.

[40] Soif éternelle éternellement étanchée.

[41] Co-propriété de la ruche.

[42] Vérité = [Junon?] non cette Venus, qui nous trompe si souvent.

[45] Les miracles ont toujours besoin qu'on les aide à se faire.

[47] Révolution, acte créateur. Création = destruction.

[49] Romains tenant le monde avec force centrale (encaisse de la banque modèle à suivre).

[55] Mémoire, couche, la cultiver. Pensées en couche et en jardins. Couches de pensées.

[56] [*verso* de la carte de *Mme Paul Janet*] Il se fait à lui tout seul un petit carnaval intime avec un petit âne chapeau à l'envers.

[58] Être rejeté dans la marmite, au hasard de la grande fourchette.

[59] On brûle trop de charbon de terre.

Si pape devenait incrédule et le proclamait.

Pain de sucre en un étang ne sucre pas l'étang et détruit le pain de sucre.

[60] Pain de sucre en lac de Genève.

[62] Médecin, industrie, guerre. Le Tyran est malade.

Disputer en sommeil des lambeaux de pensée.

[64] La vie est vaine; le monde est creux; le monde est vain; le ciel est vide.

[65] [2 janv. 1884] Comme l'émoi d'un mort qui tressaute en sa bière quand, une fois par siècle, on vient le déranger.

[67] Pesanteur, hypothèse, comme si.

[68] *Dixit nunc coepi; haec mutatio dextera Excelsi*⁶.

Pensées délicates avec mots incohérents.

[69] Ces délicates questions sont de celles auxquelles il faut penser toujours, et dont il ne faut parler jamais.

[70] Folies ayant de l'avenir.

[71] [23 octobre 1890] Le principe de la moindre action.

L'homme qui vous détestez le plus? Ignace de Loyola, car il a abusé du nom de Jésus.

⁶ *Salmo* 76, 11.

[72] Anne de Bretagne. Princes ne doivent pas aspirer à miracles. Miracle rien que pour peuple. Où cela: Nulle part, moi.

Jeune fille aimant chirurgien qui la taillade.

En quoi libertins sont nos auxiliaires. Sans eux!!

[73] Crâne d'homme, crâne d'homme distingué, salle supérieur.

[74] Crâne d'homme distingué.

[77] Dieu = réalité de choses. Conscience du monde, conséquence de moralité.

[78] <Petits docteurs allemands se disputant la priorité de l'erreur.>

Nous voyons si peu loin.

Dieu existe peut-être pas le bon Dieu. Or c'est là le postulat.

[79] Cuisine détestable, gardé par ses qualités idéales.

Enfants comme des sauterelles en Bretagne.

[80] Othon de Frisingue.

Le plus mauvais souverain était national; car autour de lui, masse d'intérêts communs, commerce, etc.

Ne sommes plus panthéistes, sommes théistes peut-être. Peut-être théos est.

[82] [6 août 1891] Un des choses les plus ennuyeuses que les hommes aient inventés, régates.

S'il est au ciel, il est inattingible.

Voir disparaître l'un après l'autre tous mes compagnons de voyage.

Sols et sous-sols en moi; étages superposés qu'on trouvera. Coups de sonde, toujours du nouveau.

S'étrangler par la moralité. S'abandonner à l'étranger a p. e. sauvé la race. Remède.

Ne croyez rien de ce que je dis.

Nous manquons à tous nos devoirs; nous ne mourons pas.

[83 verso] Nous n'enseignons pas les belles-lettres.

Démon sur laitue. Envie d'une laitue, avaler.

*Cupio hodie fieri*⁷.

Jaloux des artistes, des acteurs.

Je connais cela, cette odeur, sacristie.

Je ne vote que pour gens qui me sont antipathiques.

Ne pas faire bêtises; n'aller qu'à coup sûr.

Ampère = Antpère = Antipater.

Expérience d'indien, connaître nature se faire araignée, enfants jouent avec.

Si Terreur en 1870, p. e. réussi.

⁷ *Atti*, 26, 29: «omnes hos qui audiunt hodie fieri tales qualis et ego sum exceptis vinculis his». Cfr. citazione non letterale delle stesse parole di S. Paolo in *Avenir de la Science*, p. 984: «Cupio omnes fieri qualis et ego sum»

[85] [au verso, invitation de l'*Institut Genevois* pour l'inauguration du buste de Henri Frédéric Amiel, mardi le 3 novembre 1891] Système trop compliqué. Non, trop simple.

L'abeille dans la ruche n'existe pas sans ruche, doit tout à la ruche.

Patrie = nid.

Luxe m'effraie.

Je suis celui qui suis. Je suis qui je suis.

[86] La sauvage mort.

Démocrates. Seuls donnent liberté des choses de l'esprit; car seuls n'y tiennent pas.

[87] Moi boire ciguë.

Algérie, triste cadeau de Bourbon, la pire ennemi de la Fr[ance].

Littérature du jour, miroitements ridicules, cliquetis de mots.

Voûte d'airain me renvoie froidement mon amour⁸.

[90] Petits faits devenant capitaux, conversion des Russes à Église orientale.

Combien +10 ressemble à -10.

[92] L'histoire est le triomphe de la méchanceté. Il n'y a rien de fort comme le méchant, qui ne recule devant rien. L'extermination et la persécution viennent à bout de tout. Gaulois perdus par leur bonté. Germains (surtout Normands) forts par leur méchanceté!

[93] [4 juillet 1891] Prenez garde aux paradoxes littéraires; j'y ai trop donné.

⁸ *Avenir de la science*, OC, III, 1121.

Méchants ont résisté; bons, petits succombé.

Fait un pacte avec la pauvreté.

Tu n'es pas mort? Non, chevrette colossale plantée en terre

Animaux, dans 100.000 ans pas beaucoup plus intelligents.

[94] Il a tout vu, il n'a trouvé que néant.

Méchants seuls ont résisté.

Je mourrai entre bras de la pauvreté.

Ne jamais poser homme supérieur; on n'est jamais sûr qu'on le soit.

[96 verso] Révolution conscience moral: abeilles, fourmis, diaphragme, petit trou percé sur l'infini.

[97] Eau pas fatigué au [-] à faire tourner une ou 10 usines pas plus fatigués pour moulin colza que pour propriétaires.

Poisson égaré de la troupe.

[99] On ne voit rien si on ne voit pas que monde va à aristocratie. Mariage sera plus serré dans l'avenir que maintenant. Peine de mort à la femme, pas secondes nocces; mais ne sera que pour aristocratie, qui gouvernera l'humanité.

[101] Avenir du culte chrétien. Sœur de charité gardienne de la mort. Avenir de cela. Pauvres femmes, bien mieux que prêtres.

[103] Percevoir qu'on est la plus haute conscience du monde.

<Je> suis Dieu.

Secretum meum mihi.

[104] Diminuer la somme de religion dans le monde, vaporiser la religion.

[105] <Âme = feu>

2^{ème} Christ vient du ciel

se transsubstantier

satire de soi-même.

[106] Dîner évangélique, les boiteux, les loqueteux du quartier. Invités n'ont pas voulu venir.

[107] Attendait comme la venue d'un dieu. Ses bottes dans l'escalier.

[109] Impossibilité s'en tenir à pure économie politique. L'inutile autrefois protégé par l'usage, la coutume, la jouissance. En droit strict, n'a qu'à mourir.

[110] Abaissement des masses [--] liberté? Nobles pas meilleurs, et sont tyranniques.

[111] L'œuvre humanitaire, la grande procession, sa [splendeur?] est tout.

Peuple. Pas de prophylaxie contre choléra; plutôt que de gêner la procession, qu'ils meurent comme en bataille.

[112] Ceux qui ont civilisé <l'humanité> un pays (prêtres et nobles) deviennent ensuite ses pires ennemis. Les postes qu'ils ont employés restent et gênent. Et si on le renverse de leurs privilèges, deviennent les pires ennemis. Et puis, prébendes établies maintiennent cadres de ce qui est mort. Comme si cadre survivait au tableau.

[115] Erreur première de l'homme, monde beaucoup trop petit [-] beaucoup trop grand.

[116] Fier de sa race, la fierté la plus raisonnable, l'homme étant avant tout instinctif.

[117] Possibilité que le comble du développement de l'humanité {type allemand-juif, Mme Hartwig, Auguste Bréal} aille au mal.

[120] Petite noblesse servi à donner origine à prétentions niaises.

Moments où hommes font tant de sottise que éternelle sagesse fort occupé à les corriger.

[121] Mépris du laïque, tous inférieurs.

[127] Avec juifs, garantie qu'ils ne croient pas à la divinité de J. C.

Alcool: vie humaine si triste; ne négliger rien de ce qui peut servir à la soutenir.

[128] Nous leurs avons pris le paradis, leurs devons l'alcool à bon marché.

Surmenage. Le peuple français pas près de mourir d'encéphalite. A raison. Moi, au bout, vois que j'aurais bien mieux fait de m'amuser.

[129] Guérir ivrogne en le faisant boire.

[130] Parmi les vérités révélées, il n'y a en a peu d'aussi vraies que celle-ci: la figure de ce monde passe.

[131] Paradis ou enfer. Embarras du juge suprême. Purgatoire, solution d'ordinaire si commode. Pas pour elle. Mme Ary Scheffer.

Anglais et Américains. Leur folie théologique. User leur temps. Leur conseiller se livrer à l'ivrognerie. Femmes, passé un certain âge, ridicules.

[133] Cette mer où il est doux de naufrager.

[136] Amorcer le goût de la vie.

[137] Bon cerveau, tenant beaucoup sans se congestionner.

[139] Un dieu qui, pour orner sa personne, se fait circoncire.

[140] Paradis métaphysique plus voluptueux que jamais. Il y a des barques à passer. Argent de l'Égyptien, argent de poche. Offrir à M. [-] le paradis métaphysique, affreux ennui. Récompense mal adaptée à la plupart des hommes.

[141] L'Égyptien. Argent de poche pour menus frais de la vie éternelle.

[142] [31 octobre 1890] <Calambours à double et triple détente>.

[143] Liberté du corps, de l'individu ceci l'essentiel.

On ne naît pas galeux.

Catégorie de l'accident s'est élargie.

Le corps est si bête.

[144] On est pour la révolution ou contre. Pas de milieu. Non.

Personnes publiques, princes, acteurs, auteurs, artistes, appartiennent au public.
Déplaît aux bourgeois.

[147] Fossé à passer. Premiers rangs poussés par derrière, le comblent, l'armée passe, fossé passé.

[148] Fossé à franchir, preuve à passer. On se porte en masse, tas de cadavres, l'obstacle est franchi.

[149] Roman, genre littérairement misérable, jamais roman ne resterais, mode obligée. Mais les romans grande influence, agissent comme une armée.

Preuves perfectionnées de l'existence de Dieu.

[150] [22 septembre 1889] Intelligence n'a pas dépassés limbes de la conscience.

Raisonnement d'écureuils quand on coupe leur forêt.

Qui? but? Nous, inconscients.

[151] Registres de la mémoire comme papyri d'Herculanum, pages se confondent.

[153] Nous avons raison; mais nous démolissons l'humanité. [-] nous ensemble, pauvres calomniés.

Mesure de l'abnégation qu'on ose demander: celle qu'on a donnée soi-même.

Rien que la royauté ne peut répondre du sentiment que j'ai pour ce peuple.

[155] Montra visage souriant à tous ses compagnons de vie.

Deus certus (Soleil, Diocl.).

[156 verso] *Veritas fit ex errorem.*

[160] Type juif = slave. 7^e – 8^e siècle innombrables slaves convertis.

[161] Enfants veulent précis, le chiffre exact, le nom du personnage.

Question: où est cette [-]

où

où

comment s'appelle.

[163] Ouverture sur 19^e siècle, le siècle de Nadar et de Raspail.

[165] Cordial pour l'humanité. Main puissante du créateur (auteur transformiste), queue repliée.

[166] Catharsis, épuré, idéalisé.

Cloches, son persistant. Cordial pour l'humanité.

Parfum de vieilles croyances, charme.

[169] Taine est un très grand homme; seulement, il fait trop d'attention à la fourmilière.

J'ai assez joué du tourniquet (procédés littéraires).

[171] [27 novembre 1889] Peuple. *Domines dedit, Domines abstulit*⁹.

Ce peuple vous ne me le montrez pas.

C'est un roi, Manrique, qui vient vous demander audience. *Nolite confidere in principibus*¹⁰.

Fréquent communion. Dieu, toujours sous la main, se l'administre!

Franc-maç[ons], cath[oliques]; j'ai pour les 2 un égal respect.

Domini dedit Domines abstulit.

Faire histoire d'Israël sans Jahvé. 1830 sans peuple.

[172] [carte de M. Hirsch, *Rédacteur au Matin*] Autrefois vie moral, bien vivre etc. pour Dieu; maintenant pour soi.

[173] Une géhenne = un bataillon, fait la même terreur. Duc d'Albe le savait bien.

[179] Muezzin, plus encore que chœurs de religieux au moyen âge, idéal religieux de l'humanité.

[181] Ixion d'Eschyle.

Le restaurer. Scélérat, aspire à jouir de Junon, ne jouit que d'une image. Dindorf, p. 248.

Un des crimes qu'Ixion expirait sur la roue était d'avoir désiré Junon. A son entrée dans le monde des dieux, surpris par cette majestueuse beauté.

[182] Entre les gens pour lesquels on a de la sympathie et ceux pour lesquels on a de l'antipathie, il n'y a pas assez de différence pour qu'on le témoigne.

⁹ *Giobbe*, 1,21-22.

¹⁰ *Salmi*, 145,3.

Janus, sur son socle à Roi, il y avait des jours où devait être très embarrassé de son double visage.

[183] <Médecin> docteur qui guérit hystérique en lui persuadant que Jésus viendra le soir.

Cette littérature sera déblayée.

[185] Les grandes directions du monde données par fanatiques et violents.

[193] Que reste-t-il de Sparte?¹¹

Hommes de Napoléon, dévouement absurde.

Comme si nous étions chargés d'avoir du bon sens pour eux.

Ce fils de paysans poli comme un prince.

[194] S'efforcer d'être humble et costumier.

[197] Mort rend tous sérieux.

Phlogistique, problème de 1^{er} ordre résolu.

[200] Serre file.

Misère = coup de fouet.

[201] Un seul danger, légitimistes pour Chambord est mort.

(Italie) Je la trouvai belle et je l'admirai. Je la trouvai malheureuse et je l'aimai. Grand génération; je la retrouvai à Paris (Manin, Amari).

[204] L'ennui d'une vie qui ne vaut la peine d'être vécue.

¹¹ «Puis ils iront à Sparte maudire le sol où fut cette maîtresse d'erreurs sombres, et l'insulter parce qu'elle n'est plus», *Prière sur l'Acropole*, OC, II, 758.

[207] Ne vouloir pas paradis, mais que cela serve à quelque chose.

Nul au dessus des suppositions.

[209] Contempteur et moqueur en Dieu.

Galère, entrailles, enfer, procréation forcé à coup de fouet, [ange?] machine d'airain, 4 ou 5 chauffeurs bien payés.

[211] Septime Sévère.

Émeutes expérimentales, voir ce qui en résultera. Gouv[ernement] n'a pas droit.

[216] Lourde simplicité du moyen âge en tout. Italie, Renaissance, antipathie. Vers 1500, tout est bête.

[217] Telle est vie, ce qui n'empêche pas que charmantes choses.

[220] Le juif du midi de la Fr[ance] s'occupait de sections coniques d'astronomie¹².

[221] Savoir le plus possible de la réalité.

[223] Tout pessimiste est un poseur. Allemands n'écrivent pas bien tous les jours.

[224] Vie = comédie, corps humain ridicule, immoral. L'esprit est tout.

[226] [14 juin 1891] Problème insoluble, ne serait résolu que par un miracle, c'est-à-dire l'apparition d'un être supérieur. Cela n'est pas arrivé depuis des millions de siècles, mais arrivera peut-être.

[228] Fête des morts occidentale, c'est bien nous.

Relever l'homme du peuple par l'œuvre humanitaire.

¹² Léon de Bagnols (Cf. NAF 14201, f. 279).

[229] Quand nous aurons débarbouillé l'un après l'autre tous les nègres.

[230] Les affaires de ce monde ne vont jamais mieux quoique nous leurs faisons l'honneur de ne pas nous occuper d'elles.

[231] [8 août 1888] Maintenant l'essentiel non comment les choses se passent mais comment on raconte en journaux qu'ils se passent.

France ne doit plus faire guerre, blessure qui se rouvre.

[232] [7 août 1888] <Moment où l'âme touche véritablement l'infini, sensation immense>.

[233] [30 août 1888] Serait-il possible que ce fou ait une pensée de génie? Cela m'étonnait que ce fou crée une pensée de génie.

[234] [---] la popularité <tombe vite> livré au charlatanisme le plus éhonté.

[236] Les 2 plus grands [hommes] que j'ai connus

Michelet, V. Hugo.

Pourquoi vit-on?

Armée victorieuse reconnaît seul pouvoir. Condamné à longue anarchie.

[237] [25 août 88] Mon temps très indulgent pour moi.

Grain de blé, [-] terre. Tous ne comptent pas en humanité.

Écrire comme s'il n'y avait pas de sots.

Sentiment âmes pieuses, sentent que je suis comme elles, sincère. Sentent même fond en moi.

Juifs, cerveaux trop excités – Auguste Bréal.

[237 *verso*] Conscience humaine de moins en moins cruelle pour elle-même.

Fadaises (littérature).

Assister impassible au carambolage de ses propres idées¹³.

[238] [31 août 1888] Qui m'ouvrit la 1^e fenêtre sur l'idéal.

Hollande, trop près de la Fr[ance] pour que la vertu dynastique puisse y fleurir. Air empesté de Paris (prince d'Orange).

[239] [22 7mbre 1888] Tout a sa récompense, solidairement. Gloire du passé permet ensuite bassesse sans abaisser le cil. Lâcheté du passé oblige d'être rodomont (Italie).

En province, mon principe: flatter l'indigène.

Solution tourangelle (Rabelais).

Pour être maître du monde (du chic) il faut le mépriser.

[242] [4 octobre 1888] Comment vérité se fait. Motte de beurre: tout tombe excepté elle, petites pépites s'ajoutent toujours. Mille causes d'erreur, mais ne coïncident pas.

[243] [13 octobre 1888] Il faut de très bons yeux scientifiques pour la voir, pour voir cela.

Confiance.

Nations prennent de l'importance au point de vue de l'humanité (non au point de vue interne). Deviennent des grands propriétaires qui s'opposent. [-] libre échange, communistes eux-mêmes, nations propriétaires. Peuvent seules se défendre. Armée (démocratie n'y pense pas) organisation militaire, aristocratie (contre idées françaises).

¹³ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 128.

[244] [24 décembre 1888] Humanité chose si relative que ce qui est vrai lui est malsain. Il lui faut un air accommodé, déjà respiré.

[245] [22 décembre 1888] L'avantage de la Fr[ance] a été qu'a été la première une Nation. Alors supériorité littéraire etc. (la supériorité même littéraire du 17^e siècle vient de ce que Fr[ance] était une nation), alors invincible. Tout change quand d'autres nations pareilles se forment en Europe.

[246] Devant signe de la fin du monde, faudrait rire encore.

[247] [7 marzo 1889] Gens du monde faits pour être dupes grotesquement toute leur vie. Le plus grand service qu'ils puissent nous rendre ne pas s'occuper de ce que nous faisons. Rigoler, riboter, courir les chevaux et les filles.

[248] [28 janvier 1889] J'aime à faire la partie belle à l'adversaire, aux gens du monde.

[249] [9 mars 1889] D'une part et sans transition, le plus affreux malheur, puis le parfait bonheur.

[250] Mot dont je ne pouvais [pas] me servir à l'Acad. Me venait toujours sous la plume, je le réprimais.

Blague.

Ici peux m'en servir¹⁴.

Chercher vérité à ses risques et périls.

Calcul des prob[abilités] dépende de distances du pari, globalité.

Nationalité dépendrait d'ethnographie. Dissertation d'un jeune docteur¹⁵.

¹⁴ Pubblicato in H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, cit., p. 127.

¹⁵ Potrebbe trattarsi della tesi di un giovane dottore dell'Università di Bruxelles che ne aveva inviato una copia dedicata a Renan (LEON VAN DER KINDERE, *De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples*, Bruxelles-Paris, Claassen-Hachette, 1868 [Z RENAN-7284]).

[251] [11 mars 1889] Avec ce raisonnement-là on n'aurait guillotiné personne en 1793.

[252] [2 avril 1889] Le bon Dieu n'est pas bon.

Bêtises faisant remporter la victoire.

[253] [19 octobre 1889] <Ruche scientifique.>

Philosophie de la gaîté française.

[261] [15 juin 1890] Fourmi, république sans autorité, sans sanction, sans révolte, chinois, dose de raison.

[262] Critique à coups de hache (Havet).

[264 *verso*] Critique à coups de hache.

Espérance d'un bon billet, comme à l'École polyt[echnique]. Un sur cent, cela suffit.

[267] [8 septembre 1890] Quand l'homme n'est pas très méchant, faut être très bon pour lui.

Badauderie parisienne.

[-], pas d'horizon sans borne.

Vieux libéral impénitent.

Toute croyance est une borne.

[268] [18 septembre 1890] Il n'y a de mode que pour les badauds. Pour les vrais rien ne passe. Ils n'ont rien [-] n'ont rien à [+].

[271 *verso*] [23 juin 1890] Départ. mss. endroit où on peut le mieux travailler, sans [être] gâté par l'argent.

[274] [19 décembre 1890] <Dense naufrager en cette mer.>

[276] [1891] Allemagne pas tant changée qu'on croit. Prusse s'est substituée à l'Allemagne.

[277] Nous sommes à l'idéal, la révolution. Sur un signe de notre maîtresse, trahirions tous.

Électeurs virent bien, eurent bien raison: ni vindicatif, ni jaloux.

Bien noté en mille ans comme armée jugement dernier (à l'Éternel).

[278] [18 avril 1891] Si protestation avançait à quelque chose.

Ne lire plus d'édification. [Maintenant?] Zola.

[279] [4 novembre 1891] Une illusion générale vous soutenait, comme le flot le nageur, civilisation moderne [suppose?] cette convention. La plupart ne croyait pas tout de même.

On ne saurait jamais rien.

[280] Sous-sol de notre histoire

[282] [juillet 1892] Monade infinie première = 0 par rapport à la molécule. Item humanité.

[283] Chef-d'œuvre littéraire n'a jamais fait révolution sociale ou relig[ieuse]. Vierge de Raphaël jamais objet de dévotion.

Simuler opinion contraire.

Part de l'absurde sauvée. Suffit, je suis content.

[284] [1890] État politique et social établi par tassement et expériences successives (comme acclimatation).

[285] Social[isme] le plus de concession au bien-être commune avec le plus de sacrifice de la liberté.

- Vous lui auriez donné le bon Dieu sans confession.

- Que voulez-vous? Ah! nous somme bêtes nous autres.

[286] On est payé pour enseigner l'absurde, pas pour la vérité.

N. D. de St. Espérance, victoire par la Terreur, guillotine derrière armée.

Ancêtres, durant des siècles se faire tuer pour le roi de Fr[ance]. Puis révolution.

[289] Le peuple aime à trouver occasion de respecter, tout ce qui le fait croire au bien.

Hautaine ironie de Vacherot. École Normale.

[290] Foule sans conscience commune.

Peuple aime respect aime qu'on lui donne occasion de respecter, croire au bien.

Peintre ayant pour but l'édification que produisent ses tableaux. Facile de faire sans talent.

Mes adversaires; je leur fournirai des arguments, de pages, au besoin.

Choix du gouvernement: 4 sept. L'Empire avait un immense avantage, c'est qu'il était vaincu. Gouvernement vaincu bonne condition pour parlementaire.

[291] Peuple espère toujours. Pas de découragement pour lui. Besoin d'espoir.

[294] Il faut qu'un mort soit mort deux fois pour qu'on boive en son sarcophage.

[295] Tous hommes devraient jeûner, toutes femmes se donn[er] la dis[cipline] comme au moyen âge {Vie de S^{te} Douceline} ou [fouettées?] par leurs maris.

[296] Autrefois, en pareil cas, les hommes jeûnaient {Chine [?]}; les femmes se donnaient la discipline ou la recevraient de leurs maris, pour se souvenir.

[297] Mon Dieu que les hommes sont fous, n'est-ce pas.

Du mauvais 48 réchauffé.

Lettre aux juifs d'Hongrie sur Pâque sanglante¹⁶.

[298] Gens qui prétendent d'une lande supprimer les petites sauterelles.

Ce qui me manque le plus en français, ce sont les diminutifs (surtout en traductions).

Accélération {et agrandissement d'amplitude de mouvement} pour souverains comme pour le reste. La révolution s'introduit dans la souveraineté, comme dans le reste.

Grand mensonge de la femme. Peut mentir à sa forme. Sa forme = le ciel. Peut s'en servir pour mentir et tromper. Jouer de son apparence, être contraire de l'idéal qu'elle paraît.

Paysage du purgatoire, comme cela. {charmants roman doive s'y passer} Si nous faisons quelque chose qui y conduise [+].

¹⁶ Renan scrisse nel 1882 al *Journal de Hongrie* una lettera che sfatava la leggenda degli omicidi rituali tra gli ebrei: «Quelques incidents déplorables ayant rappelé, en Hongrie, l'attention sur l'odieuse fable des pâques sanglantes attribuées aux juifs, on me demanda si je croyais à la possibilité d'une pareille horreur. Je répondis par la note suivante.» Nel 1882, nel villaggio ungherese di Tisza-Eszlar, durante la festa della Pessah una bambina scompare e viene ritrovata uccisa qualche giorno dopo. Quindici ebrei verranno accusati dell'omicidio e arrestati. Il processo che ne seguì, durato un anno e mezzo e terminato con l'assoluzione degli imputati, ebbe un'eco mondiale e divise, anche in Francia, progressisti e antisemiti in una sorta di "anteprima" dell'affaire Dreyfus. La lettera di Renan viene citata nella bibliografia delle opere di Renan (H. Girard, *Bibliographie des œuvres de Ernest Renan*, Paris, PUF, 1923, p. 163) ma non sono riuscito a reperire il numero della suddetta rivista. Il manoscritto della lettera si trova in NAF 14188, f. 500. La busta (f. 503) che contiene il manoscritto e la bozza (f. 501) porta la seguente annotazione: «Pâque sanglante. Où mis? (manuscrit et copie). Non reproduit: Vers 1880? À vérifier».

Retour offensif des <féodalités, etc.> classes supérieures contre démocratie, par la guerre.

Esclavage pas aboli ne le sera jamais. Faim, le serre-file de l'humanité, communisme, christianisme.

[299] Nombre des êtres vivants qui ont existé (supposons leurs noms ou n°) pas plus considérable que celui des atomes, ergo peut revivre.

Tapiserie d'homme, lichen.

Critique, c'est voire texte in fieri. C'est ce que ne voit pas le Français.

Mensonge = placer fausse monnaie.

C'est ce qui donne parfois probabilité à cette opinion paradoxal que monde pas sérieux, hommes bons, sérieux et intelligents, cherchant à en tirer meilleur parti possible.

[301] Miséricorde de Dieu. Pas trop cependant, n'exagérer pas (purgatoire lui sera bon).

[302] Immortalité analogue [amalgame] des sensations. Sentiment de légèreté. Premier sentiment de détester vie égoïste.

Erreur de l'homme a maintenu idéalisme. Ne voit pas d'abord que tout fait psychologique a son répondant dans le système nerveux.

Juste et véridique, comme si dieu existait.

Dieu, c'est la réalité des choses.

Il y a un boni.

[304] J.C. aurait du ressusciter un mois plus tard.

Éliminer femmes de toutes parties sérieuses de l'organisation humaine.

[306] <Joie de trouver quelque horrible bassesse qui donnait raison à ses théories.>

[307] Ces scélérats ont inventé tout, même la vertu.

[314] Le Christ et sa tunique inconsutile.

[318] Vérité à outrance, vérité à tout prix.

[320] Juifs: l'idée que ce qui arrive c'est l'incroyable songe de Joseph.

[321] Le touchant communard.

Le soldat communard.

Jeune soldat, communard de sentiment. Tire toujours en l'air. Se trouve chargé de fusiller jeune fille de 17 ans. Ses sentiments, amour pour elle. Tombe à terre, fusil tombe par terre.

[322] [vendredi 2 août] Jeunes homme s'engage pour jeune riche. «Sa vie dirait-il vaut plus. Il a un million par an; vie beaucoup plus complète que la mienne. Moi petite jouissance, lui immense.» Vie vaut en proportion de jouissance. Fut tué. Le riche ne pensa jamais à lui.

[323] Isaïe, selon Havet, ferait suite à Daniel. Oh! ciel!

Vivons de restes de christianisme. Ceux qu'ont christianisme à plein bords, meilleurs, non [nous?].

[324] Grecs, dans les preuves les plus sérieuses desquelles il y a toujours un sourire.

[325] La Grèce a tout échantillonné.

[326] Esclavage pas supprimé. Travail forcé: la faim est le fouet. Plus civilisation augmente, plus travail augmente et se spécialise. Le problème du socialisme ne fera que s'aggraver. Revenir à l'esclavage avec classe militaire-féodale dessus.

[327] L'esclave prend la langue de son maître et l'altère (Confér. Sorb[onne]).

[328] Peuple socialiste ennemi de la civilisation, qui le fait travailler. Croit qu'en détruisant civilisation, détruira sa chaîne, aura à manger pour rien. Ne voit que civilisation le nourrit. Avant civilisation, ne vivait pas.

[331] Ce monde est une énigme étrange où assez pour croire qu'un Père, assez pour désespérer {assez en tout cas pour curiosité}. Moi, j'espère qu'on nous laisse en liberté.

[334] Les extrémités de notre perquisition tombent toutes en éblouissement (Montaigne, l. II, ch. 12).

<Le bien, le beau et le vrai se valent. Raphaël, Newton et Vincent de Pauli sont frères dans le monde de l'Idéal. Mais dans la réalité ces maîtres sont rarement réunis, et la fatalité veut [-] qu'il y ait entre elle de [--].>

[335] Il est bien probable que dans les années <l'an> qui va venir, beaucoup de passions, injustices, procès. Dans un an, seront-ils plus sages, plus modestes, plus résignés.

Tribus plus sages? Peuples plus sages?

[341 *verso*] Fabrique de petits instruments de torture à l'usage des examinateurs.

Impossibilité socialiste.

[342] En employant le plus innocemment du monde la collaboration de quelques [rois?].

[343] L'inconnu que je lis.

[346] Et puis il faut se résigner aux lois du pays où l'on vit. Si nous étions nés en Allemagne, cela nous serait permis. Mais nous sommes en France.

[347] Armée. C'est comme si on soutenait qu'armée est pour les simples soldats.

En nos travaux de l'Inst[itut] le simple auxiliaire veut croire qu'il deviendra général. Désolé si convenu que ne sera que sous-officier.

[349] Bourgeois accumule capitaux pour l'avenir, prépare fondements d'une vie noble. Ceux qui ont envie de faire quelque choses! Oh! grâce pour eux!!!

Les paresseux; laissez-les, ce sont peut-être eux qui ont raison.

On lui doit tout, et ne doit rien à personne. Le fait est qui on lui doit bien des choses.

[352] [*Busta dell'Imprimerie nationale*] Dernières notes 1891 et 1892

Notes de sa table.

(1891 et 1892) à relire et à copier¹⁷.

[353] [*Busta del Ministère de l'Instruction Publique*] Notes trouvées dans le vieux sous-main.

[357] Dial[ogue] montre que de notre temps en politique presque tous ont raison et tous ont tort. Antistius a mille fois raison; il perd. Metius est odieux et c'est le seul sensé. Le pauvre Liberalis passe sa vie à avoir raison et à se tromper.

[359] Inconvénient du genre. On vous attribue tout ce qui dites.

Ainsi, ici, pour montrer horrible bassesse de religion désertée par ses chefs, tout ce que j'ai pu imaginer de plus horrible, abandon de dévouement, patriotisme. On m'attribu[era] probablement.

¹⁷ Può darsi che le note contenute in questa busta siano state all'origine del piccolo carnet intitolato "Pensées dernières" compilato da Cornélie Scheffer che si trova al *Musée de la vie Romantique* (CSR. Ms 65, 23).

