

# RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE

Angelo Bruno

## DOM DESCHAMPS NELLA CRITICA

Questa nota bibliografica non pretende di esaurire la letteratura critica su Dom Deschamps quanto, qualora ve ne fosse bisogno, di far conoscere ad un pubblico più vasto ed interessato al XVIII secolo le linee fondamentali e problematiche del suo pensiero. Questa proposta si inserisce, attraverso le note che lo riguardano, nel dibattito sempre vivo sul secolo dei lumi ed ha oggi un posto importante nella rivalutazione, estesa ormai ad ogni epoca storica, della cosiddetta « letteratura minore », significativa di una cultura spesso messa in parentesi, soffocata da personalità che giganteggiarono fino ad identificarsi col loro secolo. Con queste note si vuole dare un contributo ad abbattere gli stereotipi, i modelli ideologici di interpretazione storica, per far risaltare il volto utopico del secolo dei lumi accanto a quello riformistico nonché il dibattito sulla metafisica in un secolo genericamente definito anti-metafisico; se è vero, come afferma lo stesso Deschamps, che i pensatori del 700 facevano della metafisica senza saperlo oppure proponendosi di combatterla. La fortuna di Deschamps è legata a tre momenti importanti.

a) Il volume di E. Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école d'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIII siècle*, Paris, Germer-Baillère, 1865, così significativo nel titolo, è un punto di riferimento obbligatorio di tutta la letteratura critica posteriore sia per confutare o meno la interpretazione dello studioso che considera Deschamps anticipatore del pensiero di Hegel e di Marx, sia in quanto, per la prima volta, vennero pubblicati ampi estratti dei testi del pensatore che viene così « esumato » e proposto all'attenzione degli studiosi.

b) J. Wahl col suo *Cours sur l'athéisme éclairé de Dom Deschamps* (« Studies on Voltaire and the eighteenth Century », vol. LII, Genève, 1967) ha avuto il merito di aver introdotto il pensiero del benedettino nella cultura accademica francese pur tra l'oggettiva difficoltà della mancanza delle opere complete. L'insigne studioso considera Deschamps colui che in pieno secolo dei lumi ha posto dei

problemi di carattere metafisico che spetterà alla filosofia posteriore, soprattutto quella del 900, riaffrontare in modo diretto.

c) Il 1974 è una data significativa per gli studi sul filosofo in questione poiché segna la pubblicazione degli Atti del Convegno Internazionale su Deschamps tenutosi a Poitiers nel 1972 e quindi il suo ingresso nella cultura ufficiale internazionale. Quegli Atti apparvero col titolo *Dom Deschamps et sa métaphysique. Religion et contestation au XVIII siècle* (Presses Universitaires de France, 1974).

Il Convegno di Poitiers giungeva come coronamento di un interesse per Deschamps ampiamente diffuso nella cultura europea. Per le notizie sulla edizione delle opere dell'Autore si rimanda alla ricerca bio-bibliografica curata da M. Bastien e pubblicata nel volume di A. Robinet, *Dom Deschamps. Le maître des maîtres du soupçon*, (Paris, Seghers, 1974, pp. 333-350) da integrare con le notizie bibliografiche contenute nei volumi di A. Andreatta, *Léger-Marie Deschamps. La metafisica al servizio dell'utopia politica* (Padova, Cedam, 1979); e *Tre studi su Deschamps*, (Padova, Cedam, 1983).

Nella presentazione delle note bibliografiche seguiremo, solo per motivi di distribuzione dei lavori, la distinzione tra pensiero metafisico e pensiero politico, consapevoli del profondo intreccio tra i due indirizzi interpretativi che se da un lato può condurre a sottolineare il pensiero politico derivante da alcune premesse metafisiche, dall'altro spinge a ricercare la metafisica a sostegno di un progetto politico.

Nel 1939 J. Thomas e F. Venturi pubblicavano alcuni testi di Deschamps col titolo di *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et moral*, (Paris, Droz 1939) cui premettevano una *Introduzione* fondamentale per un approccio al pensiero del benedettino sia in quanto fornisce una sintetica esposizione del pensiero dell'Autore sia in quanto dà gli strumenti interpretativi idonei per la collocazione storica dello stesso. Mentre il Beaussire nel volume ricordato, fin nella divisione in paragrafi (« idealismo, la dialettica, la filosofia della natura, filosofia religiosa, filosofia sociale ») ricalcava schemi propri della filosofia idealistica tedesca, l'*Introduzione* sottolineava il forte antistoricismo del pensiero di Deschamps in sintonia col proprio secolo. Leggiamo: « La sua visione della storia è quella che si trova in gran parte nel fondo comune della tradizione cristiana e della filosofia del XVIII secolo. La storia resta per lui una serie di fatti, di errori, di crimini, che non si potrà fermare se non rinnegando il passato » (p. 36). Thomas e Venturi analizzando i tre livelli nei quali, per Deschamps, si struttura l'esistenza (essa si presenta come sensibilità in relazione all'attività sensoriale del soggetto, come esistenza metafisica denominata anche *Il Tutto*, il finito; e come esistenza in sé chiamata



anche *Tutto* o Infinito o Nulla) mettono in rilievo la mancanza di dialettica nel sistema del benedettino. Scrivono infatti: « Nel suo pensiero Il Tutto e Tutto, l'essere e il non-essere restano dunque posti, senza che un terzo termine li metta in movimento. Manca il presupposto essenziale di ogni ragionamento dialettico: lo sviluppo, il divenire, la storia, la mediazione tra l'essere e il non essere » (p. 39). È possibile d'altra parte individuare come filo conduttore del pensiero di Deschamps la tradizione filosofica che muove dalla nozione parmenidea di Essere e si intreccia con quella teologica e con i due principi della *coincidentia oppositorum* e quello che ogni *affermatio est negatio*, eredità della filosofia rinascimentale e di quella spinoziana. La tradizione teologica è fatta propria dal benedettino mediante la razionalizzazione del dogma della trinità per cui « il padre il figlio e lo spirito santo non sono che tre forme mitologiche e superstiziose della verità sotto i suoi tre aspetti: il relativo, l'assoluto positivo, l'assoluto negativo » (p. 38). Per i critici il dogma della trinità è fondamentale anche per capire la struttura dell'assoluto positivo denominato, come abbiamo visto, Il Tutto, il finito, il metafisico che si presenta come il campo di relatività tra due opposti la cui unità è nel medio. La conclusione cui i critici pervengono è che la metafisica di Deschamps « si apparenta (...) ai molteplici tentativi che sono stati fatti per dare un senso razionale alla Trinità cristiana, e che ha preceduto la scoperta dell'idealismo tedesco » (p. 38). Queste premesse di una filosofia come metafisica e come teologia si saldano col principio che ogni *affermatio est negatio* che, condotto alle estreme conseguenze, comporta una duplicazione della sostanza: Una positiva (Il Tutto) ed una negativa (Tutto), e con quello della *coincidentia oppositorum* che fornisce la spiegazione dell'esistenza positiva. Ma, come notano i critici, « se veramente gli opposti non fanno che coincidere, si chiude di nuovo la porta all'idea dello sviluppo e del divenire » (p. 45) e si sfocia in uno scetticismo ragionato che porta al quietismo.

L'*Introduzione* di Thomas e Venturi riconduce così il pensiero di Deschamps nella filosofia dei lumi e lo ricollega al radicalismo che era vivo in quel secolo. L'impossibilità oggettiva di consultare gli altri lavori del filosofo, impediva tuttavia ai critici la conoscenza completa del suo pensiero.

B. Delhaume, che è uno dei curatori dell'edizione delle opere complete di Deschamps ancora non pubblicate, ha dedicato al pensatore due saggi: *La métaphysique de Deschamps: L'existence*. « *Tout* » et « *Le Tout* », apparso negli Atti del Convegno di Poitiers, ampiamente citato, pp. 185-205 e *L'idée de Dieu chez Deschamps* (« Dix-huitième siècle », 1980, pp. 401-410). Possiamo definire la tesi in-

interpretativa di Delhaume « intuizionista » dal momento che il tratto caratteristico del pensiero di Deschamps è colto nell'« intuizione dell'unicità fondamentale della realtà » (p. 187). La realtà, colta nel suo triplice modo di essere: in sé, metafisica e fisica, è denominata dal critico Esistenza e poiché essa non rientra nelle regole del discorso logico-discorsivo ne deriva che l'opera del benedettino si presenta non come « un discorso *sulla* verità, ma come un discorso *della* verità » (p. 187). Lo studioso compie uno sforzo interpretativo per sfuggire al misticismo, una volta esclusa la via razionalistica. La verità si serve del pensiero per rivelarsi e quindi « al contrario di ogni illuminazione mistica è direttamente concettualizzabile » (p. 187). Ma il rivelarsi della verità tramite il pensiero risulta in fin dei conti uno svelarsi a se stessa della verità per cui « conoscere questo pensiero nella sua struttura è, al tempo stesso, conoscere la struttura e le leggi del modo di apparire del Fondamentale; l'Esistenza in sé, non può entrare nel discorso » (p. 188).

La distinzione di Deschamps tra esistenza metafisica o finito ed esistenza in sé o Nulla si traduce nel duplice piano del discorsivo e del trans-discorsivo, della parola che quella verità rivela nel senso sopra indicato e del silenzio in cui la parola avrebbe il suo « fin-fondo ». L'Esistenza rivela dunque, secondo la interpretazione del critico, un duplice aspetto: un nocciolo mistico impenetrabile mediante la ragione né esprimibile mediante il linguaggio ed un modo di rivelarsi a sé stesso di questo che rientra nei canoni della logica. Un interno ed un esterno che corrispondono al silenzio ed al discorso. L'attenzione del critico si rivolge quindi al discorso, alla parola in quanto rivelatrice della Verità nei suoi due aspetti « contrari », i soli contrari esistenti dal momento che gli opposti esprimono invece la struttura dell'esistenza metafisica. Ma, veramente il Nulla, nella filosofia del benedettino, oltrepassa l'ambito del discorsivo? Ci sembra che il pensatore ricerchi invece le parole che esprimono il Nulla (infinito, immenso, eterno, semplice) assegnando loro il compito di rivelare la struttura.

Delhaume, considerando l'Infinito o Nulla come il negatore della esistenza metafisica individua due livelli di azione della *negazione*: « Una negazione radicale, non determinata, ed una negazione determinata » (p. 189). La prima confinata sul piano dell'esistenza negativa, del NO che si apre sul vuoto di ogni determinazione, la seconda indica la struttura dell'esistenza positiva, della verità metafisica, del finito che Deschamps aveva indicato come il campo di relazione degli opposti. In questo modo il critico opera una trasposizione di significato definendo contrari (nel senso di negazione determinata) ciò che il benedettino aveva denominato « opposti », definendo, invece il Nulla: *Contraddittorio*.



Delhaume è concorde con la critica posteriore al Beaussire nel negare ogni presupposto dialettico al pensiero di Deschamps dal momento che « il negativo non opera nella positività » per cui « l'antagonismo del negativo e del positivo resta [...] statico » (p. 191). In ciò egli si appoggia alla tesi del benedettino circa la « sterilità » del Nulla. Trascura, forse il critico che un rapporto positivo tra l'esistenza metafisica ed il Nulla è affermato da Deschamps per il fatto che è da addebitare al non esser riusciti a cogliere il rapporto tra quei due tipi di esistenza se lo *stato di leggi* non ha lasciato il posto allo *Stato etico*. Il Nulla riveste quindi un ruolo attivo nel pensiero politico del benedettino.

Ma questo problematico rapporto tra l'infinito e l'esistenza metafisica è lasciato dal critico in secondo piano dal momento che il suo interesse è preso da Nulla, dal fin-fondo della esistenza della quale, l'esistenza positiva, ne è solo il fondo; fin fondo « precluso alla conoscenza speculativa, al pensiero operante che procede per distinzione e separazione » (p. 194). Una volta ammessa la « prevalenza radicale del Nulla sul Tutto, poiché il Nulla è questo infinito inconoscibile che è come 'l'anima dell'universo' » (p. 194) ne deriva che nell'ambito del Nulla « il linguaggio non ha alcuna presa » (p. 196) per cui alla fine « scoprire la verità è [...] scoprire che la sintesi è inintelligibile se non in un nulla che ne sarebbe la negazione » (p. 198). Il negativo è perciò il campo del « sovra-speculativo », del « non-discorsivo » che il critico definisce anche come « transdiscorsivo » (p. 201) contrapposto a quello speculativo razionale proprio della metafisica ed a quello della sensibilità.

Posto che il silenzio è l'unico atteggiamento possibile di fronte al *fin-fondo* dell'esistenza che è inaccessibile alla conoscenza discorsiva in quanto « non si può rendere ragione dell'enigma che rende ragione di tutti gli enigmi » (p. 205), non resta che « esistere l'esistenza » (p. 205). La dimensione estetica sembra quindi, nella interpretazione del critico, la conclusione legittima della filosofia di Deschamps.

È merito di A. Robinet aver ricostruito lo sviluppo del pensiero di Deschamps attraverso le opere dopo averne individuato il nucleo originario nello scritto *La vérité au fond du puits*. Il critico procede col metodo comparativo evidenziando l'evoluzione della filosofia del benedettino. Il volume che da quella analisi è derivato: *Dom Deschamps. Le maître des maîtres du soupçon*, (Seghers, Paris, 1974) può essere considerato la prima monografia sul benedettino. Essa riprende e sviluppa ampiamente il saggio *Le concept de « demi-lumière »: Deschamps, Diderot et Hegel*, apparso negli Atti del Convegno di Poitiers.

Attraverso una lettura « dall'interno » del pensiero di Deschamps, Robinet, soffermandosi sui due concetti chiave della sua filosofia:

l'esistenza metafisica (il Tutto) e l'esistenza in sé (Tutto) nota che « la metafisica può essere considerata come superata da quest'ultimo grado » (p. 191). Il Nulla, in questa prospettiva, deve essere inteso non solo come completamento, punto di arrivo della verità, ma soprattutto come annullamento della metafisica che consenta di approdare a quella verità che Deschamps definisce « ateismo illuminato ». Solo riconoscendosi come una metafisica l'ateismo può essere superato da ciò che il critico chiama « la metafisica del no » (p. 193).

Deschamps raggiungerebbe l'obiettivo su indicato tramite il capovolgimento « della prospettiva classica della metafisica soffermandosi, non sulla riflessione intuitiva cogitante, bensì sulla formulazione con la quale il *cogito* apprende i *cogitata* » (p. 195); capovolgimento che s'incentra nella formulazione di una « esatta grammatica metafisica ». Deschamps muove dall'analisi del linguaggio primitivo o naturale in quanto lo considera rivelatore della presenza di termini metafisici poiché composto di segni « generalizzanti » piuttosto che « particolarizzanti » anche se si può constatare la sovrapposizione del secondo sui primi, in relazione allo sviluppo della società politica, ciò non impedisce che « il linguaggio vero non è un linguaggio astratto né complicato dalla scienza e dalla cultura » (p. 196) bensì quello rivelatore della natura metafisica dell'uomo. È spontaneo quel linguaggio che distingue i termini generali positivi da quelli generali negativi ed è questa distinzione che ci rivela il duplice modo di essere della verità: il Tutto e Tutto. Analizzando la struttura della esistenza metafisica il critico ne individua il principio di *continuità* tra gli opposti piuttosto che una dialettica. Scrive Robinet: « Il Tutto è contemporaneamente questi due principi opposti estremi che un vasto uso del linguaggio naturale rivela come supporto del pensiero » (p. 208) nonché la tendenza al centro, al medio tra i due opposti. Le coppie di opposti (apparenza e realtà; causa ed effetto; pieno e vuoto; movimento e riposo ecc.) in quanto caratterizzanti l'esistenza metafisica « giocano piuttosto un ruolo pre-critico che un ruolo pre-dialettico. Se essi sono contemporaneamente nozione ed esistenza, sono nello stesso tempo categorie dell'apprensione della Totalità mediante l'intelletto » (p. 208).

Questa interpretazione è, a nostro avviso, ulteriormente avvalorata se si tiene conto che il benedettino fa riferimento al linguaggio del bambino come rivelatore di termini metafisici. Il problema ineludibile concerne allora la natura di questi universali positivi. Essi sono solo dei termini astratti oppure posseggono una realtà esistenziale? È una domanda che molti interlocutori del benedettino, da Rousseau ad Yvon, metafisico dell'*Enciclopedia*, gli avevano rivolto



accusandolo di « scotismo ». Per Robinet, la coincidenza tra l'universale *a parte mentis* e quello *a parte rei*, a più riprese ribadita dal filosofo, è da collocare nella duplice facoltà ammessa nell'uomo: la sensibilità e l'intelletto, ma non si può cogliere tramite un procedimento analitico che porterebbe ad un circolo vizioso allorché da esse facoltà si volessero dedurre i due aspetti dell'esistenza: quello fisico e quello metafisico, ma « è al contrario al livello della ragione sintetica che occorre porsi per seguire Deschamps » (p. 263). Non si tratta quindi, per il benedettino, di passare dall'*a parte mentis* all'*a parte rei* bensì di restare nell'esistenza universale che, sebbene colta *per mentem* è nondimeno reale in quanto l'intelletto non è solo una facoltà ma la stessa esistenza metafisica. Lo studioso, ponendosi dal punto di vista della ragione sintetica, considera, il rapporto tra esistenza metafisica ed in sé, come due punti di vista possibili sulla Esistenza piuttosto che due sostanze separate. Occorre ritenere Tutto o il Nulla, il punto di vista esaustivo degli altri due se è vero che « un'etica alla Deschamps non potrebbe iniziare con un *de Deo* bensì con un *de nihilo* » (p. 286). Il Nulla non come « assenza » o « vuoto d'affermazione » bensì come « l'affermazione della negazione » non può negare sé stesso, pena l'autocontraddizione, bensì l'esistenza metafisica nonché quella sensibile, nello stesso tempo in cui l'afferma. In questo modo la metafisica, compresa quella spinoziana, verrebbe superata dal Nulla inteso come meta-metafisico.

La lettura proposta dal Robinet rivela l'evoluzione del pensiero di Deschamps da una struttura binaria ad una ternaria. La prima incentrata nella distinzione tra esistenza metafisica ed esistenza in sé, la seconda che emerge nel momento in cui « Deschamps intraprende la fusione della distinzione che aveva fatto tra 'Dio' e 'Dio semplicemente detto' a profitto di un'altra struttura che unisce Dio+Dio semplicemente detto in opposizione con l'Esistenza » (p. 311). In questo modo, per il critico, Deschamps si aprirebbe ad una prospettiva « più propriamente dialettica » superando quella « apertamente logica » precedente e segnando il primato dell'ontologico sul logico.

La monografia *Léger-Marie Deschamps. La metafisica al servizio dell'utopia politica*, di A. Andreatta, già citata è lo studio più recente che ricerca una lettura del pensiero del benedettino alternativa a quella offerta dalla scuola francese ed in linea col razionalismo della tradizione filosofica che da Platone giunge a Spinoza. Deschamps, prendendo a prestito dalla dialettica classica il principio di non-contraddizione dà ad esso un esito razionalistico nel senso che cerca di descrivere analiticamente il contenuto della ragione stessa: la verità. Percorrendo la duplice via dagli enti all'essere e viceversa il



critico vede convalidato, attraverso l'opera del benedettino, il principio razionalistico.

Deschamps, indagando sulla natura degli enti, rifiuta l'esito individualistico implicito nella teoria che attribuisce loro un'esistenza autonoma senza riuscire a cogliere la loro natura relativa e quindi il rinvio all'Essere. Se gli enti richiamano l'Essere e questo la Ragione che ritiene di possederlo nella sua interezza, allora anche gli enti possono essere conosciuti in quanto « parti » di esse. Se l'ente è parte del tutto deve possedere analoga natura. Dal punto di vista di Andreatta il pensiero di Deschamps risulterebbe la conseguenza diretta dell'argomento ontologico che il benedettino avrebbe ripreso per affermare l'identità tra essere e conoscere. Gli enti, interpretati come « parti » rivelerebbero il debito del pensatore verso la filosofia spinoziana; anzi egli sarebbe uno « spinoziano che approfondisce Spinoza » (p. 160). Il critico si sofferma ed approfondisce il rapporto Deschamps-Spinoza mettendo in risalto la mediazione critica di Bayle e pervenendo alla conclusione che il filosofo di Poitiers assume i risultati della critica bayleiana non per affermare il pluralismo delle sostanze inerente alla tesi della sostanzialità degli enti, bensì, una volta rifiutata la tesi della sostanza unica infinitamente modificata in quanto una contraddizione in termini, per affermare l'esistenza dei due aspetti contrari dell'Essere: il finito e l'infinito. Risulta allora che « il vero bersaglio critico di Deschamps è [...] l'impossibilità di dedurre i modi dalla sostanza unica » (p. 162) in quanto essa indica la negatività pura da cui i « modi » non possono derivare. Come scrive il critico: « Deschamps non rimprovera a Spinoza di dedurre gli enti dall'Essere, gli rimprovera invece di aver concepito l'Essere in modo da rendere impossibile questa deduzione » (p. 162). La figura del benedettino, nella interpretazione dello studioso, si pone come la conclusione logica delle premesse razionalistiche in quanto il principio di « compiutezza » e di « perfezione », proprio della Ragione, verrebbe esteso all'Essere e di conseguenza agli enti.

L'Essere metafisico, caratterizzato da « perfezione », « continuità », « omogeneità » rivelerebbe, di fatto, gli attributi propri della Ragione immanentisticamente intesa in quanto « una volta concepito l'Essere come totalità scomponibile in parti, per poter venir meglio penetrate dalla curiosità onnivora della ragione analitica, allora è chiaro che, come la parte non può ricevere esistenza se non dal tutto, così questo, reciprocamente riceve la propria da quella delle parti » (p. 212). Ne risulta allora che il tutto produce le parti e queste il tutto. Il rapporto parti-tutto è da intendere, una volta collocato Deschamps all'interno della revisione dello spinozismo, come una articolazione in-

terna all'Essere » (p. 227) che consente di cogliere le parti nel tutto ed il tutto nelle singole parti. La conclusione implicita nella lettura che Deschamps fa di Spinoza è « una vistosa e clamorosa duplicazione dell'Essere » (p. 229) e quindi la loro vicendevole esclusione dal momento che due assoluti si escludono. Dinanzi a questa palese contraddizione del pensatore occorre sottolineare, a nostro avviso, che il termine « assoluto », essendo una espressione positiva, si adice solo all'essere finito, metafisico in quanto l'essere in sé, poiché infinito, ha una valenza esclusivamente negativa che esclude un rapporto con le parti. Né è da sottacere il rilievo fatto a più riprese da Deschamps ai propri interlocutori, che finito ed infinito sono i due punti di vista dell'Esistenza. In questo modo il critico rigetta la tesi che il Delhoume aveva avanzato della totalità come condizione della intellegibilità degli elementi e non come risultato delle parti, affermando che « la fedeltà ai principi posti, impedisce a Deschamps di percorrere fruttuosamente la via dell'argomento a-posteriori per la fondazione di una ontologia metafisica. Il Tutto, in quanto somma di tutti gli enti, non è l'Essere ma un nuovo ente » (p. 250). Una volta inteso il Tutto come il regno dell'assoluto positivo, la negazione non solo non viene preclusa ma nemmeno sottratta all'ambito dell'Essere, anzi la Ragione non è completa se non pronuncia accanto al sì anche il no. Come scrive Andreatta « la premessa razionalistica, dunque, esige che il negativo venga ammesso al dominio della ragione, e incluso, per l'identità di Essere e conoscere, nel campo dell'Essere » (p. 305); ma la duplicazione dell'Essere lungi dal costituire una vittoria della Ragione ne sancisce uno scacco grave per cui Deschamps « seguendo la via a-posteriori, non riesce in nessun modo, a nessun livello del suo discorso a fondare la sua pretesa metafisica. La via a-posteriori lascia prigioniero l'autore del punto di partenza presupposto; l'esistenza della realtà sensibile » (p. 308). In questo modo il critico si oppone sia alla tesi di Delhaume che connette la negazione alla contraddizione ed afferma che questa non implica esclusione, sia alla tesi del Robinet per il quale Deschamps, mentre riconosce la molteplicità degli opposti, ammette invece l'esistenza di un solo contrario. Per Andreatta, quindi, il sì ed il no metafisico lungi dal limitarsi si affermano vicendevolmente per cui « l'asserita esistenza di due esseri contrari si rivela per quel che è: come una duplicazione del medesimo essere » (p. 317). La conclusione del critico è che la Ragione, procedendo secondo il modulo analitico-descrittivo, proprio delle scienze fisico matematiche percorre le parti dell'Essere separando ciò che è fisico da ciò che è metafisico; ma in questo modo « il dilemma cui non può sottrarsi il razionalismo [...] consiste o nell'ammettere il



possesto senza residui dell'Essere a fondamento del conoscere esaurivamente o nel rinunciare alla pienezza del sapere » (p. 356). Il razionalismo in genere e quello di Deschamps in particolare, dovendo poggiare la completezza del conoscere sulla idea di limite, si trova nella necessità di fondare questa idea stessa ammettendo ciò che è al di là del limite, ciò che non ha limite: l'infinito. Con ciò si scopre che Deschamps si propone di « allargare oltre il limite del positivo il dominio della Ragione, sia per garantire con la conoscenza del negativo l'esaurività del sapere sul positivo, sia per completare con la conoscenza di quello, l'esaurività tout-court del sapere » (p. 358).

Allorché ci siamo imbattuti nel problema Deschamps abbiamo cercato col nostro contributo *La filosofia dell'esistenza in Léger-Marie Deschamps*, Milella, Lecce 1984, di indagare dall'interno quella che il filosofo denomina « Esistenza » per mettere in rilievo il passaggio, col benedettino, da una metafisica come epistemologia mai rinnegata dal secolo dei lumi ad un'analisi che fosse capace, tenendo conto del dibattito scientifico vivo più che mai nel secolo XVIII, di cogliere il rapporto uomo-natura dando alle teorie egualitarie il formidabile sostegno della metafisica come conseguenza di un procedimento logico.

Accanto alla natura umana prodotto della società politica, col suo linguaggio, con la sua attività conoscitiva, il benedettino rivela *il metafisico* presente nell'uomo, una natura originaria sulla quale si è sovrapposta e stratificata una natura seconda che possiamo definire « sensibile », ma che nondimeno ha il suo linguaggio e la sua facoltà conoscitiva. Il pensiero del benedettino si rivela quindi un tentativo di esporre col linguaggio comune questo metafisico; con la sua sintassi sincopata si propone di risvegliare il linguaggio generalizzante che a quella dimensione si addice e del quale è rimasta una traccia nel linguaggio del bambino. L'intelletto, tante volte richiamato dal benedettino, non indicherebbe quindi la facoltà logica e discorsiva messa in rilievo da alcuni critici quanto un « sentire comune », inteso come una ripresa del « sensorio comune » proprio della filosofia scolastica ed aristotelica, approfondito tramite lo studio del pensiero del Condillac. La metafisica di Deschamps testimonierebbe quindi un presupposto certamente non razionale quale il sentire comune. Ciò che è importante non è tanto il passaggio dal piano fisico a quello metafisico quanto la complementarità ed esclusione dei due per cui il porsi dal punto di vista della sensibilità impegna il soggetto in un modo individualistico mentre far proprio il punto di vista metafisico lo pone in sintonia con la natura in tutte le sue forme. Se Rousseau aveva posto l'accento sulla necessità per l'uomo di cambiare « natura » per fare emergere la dimensione etica, Deschamps vuole costruire una

metafisica sul « metafisico » presente nell'uomo. Con ciò orienta il proprio pensiero politico in senso totalitaristico.

Il lavoro di Giovanni Di Noi, *Lo spinozismo critico di Léger-Marie Deschamps*, Milella, Lecce 1985, è un contributo rivolto a ricercare le ragioni della metafisica deschampsiana e a fondarle storicamente attraverso gli approcci che l'autore ha avuto col pensiero di Descartes, Leibniz, Spinoza. In particolare l'autore ritiene che si debba preferire il rapporto con Spinoza pur nella sua problematicità. Il critico procede con una lettura comparata di alcune parti del *Vrai système* deschampsiano e dell'*Etica* spinoziana evidenziando disaccordi e convergenze tra i due pensatori. Collocandosi nel filone interpretativo che fa capo ad Andreatta il critico rifiuta la tesi del Robinet e del Bastien per i quali la lettura di Spinoza da parte di Deschamps sarebbe stata mediata da Bayle, per insistere sulla possibilità che il benedettino abbia potuto leggere direttamente il filosofo olandese.



È significativo che E. Beaussire, nel volume citato, sottolineasse non solo il pericolo di trovarsi, con Deschamps, dinanzi ad un Hegel ante-litteram, ma ciò che più contava ad un Marx col suo radicale comunismo. Vi era il timore, potremmo dire il terrore, che la cultura dei lumi avesse potuto generare il sistema politico più aberrante che si potesse immaginare. Questo pericolo appariva in tutta la sua forza se si tiene presente che quel sistema politico risultava connesso ad un apparato teoretico che si vantava di avere nella logica il proprio fondamento. Occorreva, quindi, esorcizzare quel pericolo mediante un approfondimento del pensiero dell'autore in questione perché esso trovasse una collocazione e quindi si stemperasse nella problematica politica del secolo XVIII.

Allorché la critica si è impossessata di Deschamps si sono avuti due 'tipi di lettura' della sua opera. Se per un verso alcuni critici hanno privilegiato un'analisi dall'interno, cercando di cogliere gli elementi strutturali del pensiero del benedettino; per un altro verso altri hanno privilegiato l'approccio storiografico rapportando quel pensiero a problematiche di altri pensatori del secolo dei lumi oppure a categorie, a nozioni proprie dell'Illuminismo. Nel primo filone è da collocare il Barthel che, esponente della scuola « essenzialistica » insieme a Freund, Schmitt, Kosellek, ha dedicato al benedettino due saggi.

Il primo è la relazione tenuta in occasione del Convegno di Poitiers dal titolo *Dom Deschamps et le politique* ed un altro *Dom De-*



*schamps et la fin du politique* apparso in (« Dix-huitième », 1977, pp. 329-342). Per il critico Deschamps si oppone alla teoria che considera la politica un « accidente di percorso dell'umanità che la ragione può superare » (p. 148) e si è servito del metodo della « dimostrazione » contrapposto a quello della « giustificazione » per analizzare il politico stesso studiando i fatti sul piano della sincronia. Tale metodo ha consentito al benedettino di cogliere il politico in sé al di là dei fattori di variabilità. L'antitesi tra dimostrazione e giustificazione è colta dallo studioso nel fatto che « la giustificazione camuffa il fenomeno politico per meglio superarlo, la dimostrazione affronta il politico nella sua essenza e nei suoi fini specifici » (p. 149).

Se il metodo dimostrativo costituiva nelle mani di Deschamps uno strumento importante per cogliere l'essenza della società, l'altra arma gli era offerta dalla nozione di « critica » intesa come « crisi » che mina « sia la politica che la religione, in una parola tutta l'attività umana » (p. 149). Deschamps adoperava quindi una critica che, lungi dall'essere innocente si dimostrava capace di cogliere l'essenza del politico nei suoi presupposti, rivelando che ogni pretesa ad uscir fuori di esso, si limitava ad intaccare solo la superficie del problema lasciandone immutata l'essenza. Da questo punto di vista la « critica filosofica resta prigioniera della dialettica antitetica del comando e dell'obbedienza » (p. 152) e perciò è sterile. Viene meno, quindi, con Deschamps, una delle categorie interpretative del secolo dei lumi: la fiducia nel *Progresso* in quanto il politico è « una realtà che cambia restando sempre la stessa » (p. 157). Servendosi dello schema interpretativo già adoperato dal Kosellek, Barthel interpreta il rapporto critica-politica nel senso di « dialettica negativa », per cui la critica piuttosto che essere un fattore dirompente per la politica finisce col rafforzarla. Per il critico al rifiuto della nozione di progresso si accompagna in Deschamps quello della separazione della morale dalla politica intesa la prima come esigenza di universalità che giustifica la seconda. In questa esigenza di unione Deschamps si incontrerebbe con Rousseau dal momento che « l'uno e l'altro criticano l'ideologia dei lumi che separa fittiziamente politica e morale; l'uno e l'altro pongono una storia ciclica della storia politica » (p. 160). Mentre Rousseau riteneva di poter individuare l'unità tra politica e morale nella identificazione totale di Stato e società, Deschamps trovava la chiave dell'enigma nel *Vrai système*.

È messo in ombra, dal critico, il rapporto, fondamentale in Rousseau, tra volontà e legge nonché la dialettica tra momento attivo della volontà (società) e momento passivo (Stato), che sono i due

punti rivoluzionari del pensiero roussoiano. Barthel con la sua interpretazione tende ad assimilare Rousseau ad Hobbes da un lato ed a privilegiare l'autonomia del politico in Deschamps dall'altro non apprezzando il rapporto metafisica-politica fondamentale nel pensiero del benedettino e nodo assai problematico.

Allorchè Barthel in *Dom Deschamps et la fin du politique* affronta il tema del superamento del politico insiste sulla sterilità dell'ipotesi riformistica nel pensatore dal momento che la Legge è tratta non dalla ragione ma dalla forza. Leggiamo: « È vano, illusorio e dannoso chiedere alle autorità politiche di giustificarsi davanti al tribunale della ragione » (p. 336), dal momento che questa può condurre solo ad atteggiamenti sediziosi che hanno come risultato quello di rafforzare il politico. La lettura del Barthel ci presenta un Deschamps che va al di là dello stesso Marx in quanto se questi avrebbe dimostrato la falsità di ogni sovrastruttura religiosa, il benedettino « condannava allo stesso tempo l'infrastruttura che la produce necessariamente » (p. 337). In questo modo il critico ribalta l'immagine di Deschamps che assumeva la centralità della metafisica per farne essenzialmente un pensatore politico. La lettura di Barthel piega a volte il pensiero dell'autore alla logica di una interpretazione che finisce col negare pregiudizialmente quel problema che è considerato dal Deschamps un cardine del proprio pensiero: l'importanza dell'esistenza metafisicamente intesa per la costruzione dello stato etico. Il politico in quanto legato alle regole dell'esistenza colta nel suo aspetto sensibile e quindi disaggregante, individualistico è una tappa necessaria dell'umanità che si supera ponendosi totalmente al di là dell'esistenza sensibile e del suo risvolto pratico che è il politico per accedere alla esistenza metafisica, aggreganti ed antiindividualistica che ha come corrispettivo concreto lo stato etico. Da qui la necessità di una rilettura del pensiero di Deschamps tenendo presente le teorie « comuniste » che durante il secolo dei lumi erano state proposte. Se C. Rhis nel suo *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII siècle*, Paris, Rivière, 1970, ha offerto uno strumento importante per un primo impatto con l'utopia nel secolo dei lumi, la critica successiva ha avvertito la necessità di un lavoro di comparazione, di confronto tra Deschamps e pensatori come Meslier e Morelly.

La storiografia ha sottolineato la insostenibilità della tesi del B. Porsnev che, nel saggio *Meslier, Morelly, Deschamps*, in AA.VV. *Au siècle des lumières*, Paris-Moscou, 1970, pp. 233-48, ipotizzava la identità di Meslier e Deschamps ed ha riproposto il tema delle



affinità e delle divergenze tra questi pensatori. G. Wagner nel lavoro *Morelly-Dom Deschamps. Divergences, convergences*, in « Revue d'Histoire littéraire de la France », 1978, pp. 566-79, esamina due punti fondamentali di divergenza tra i filosofi in questione: a) il ruolo della famiglia; b) la teoria dei bisogni. Vi è un nesso, per il critico, tra la dissoluzione della famiglia primitiva, il sentimento di consanguineità ed il sorgere della proprietà privata. Questa interpretazione sottolinea che mentre in Morelly è il venir meno di un *valore* (il sentimento di consanguineità) a dare origine alla proprietà privata, in Deschamps l'accento è posto sulla differenziazione fisiologica (prensilità delle dita e sovrapposibilità del pollice) che, rendendo possibile l'uso del bastone, ha conferito all'uomo un potere, da ritenere la causa del sorgere della società. Una volta eliminato il concetto di Natura-provvidenza, proprio di Morelly, Deschamps vede nella *forza* la causa del sorgere della società ed il suo fattore essenziale. L'elemento che accomunerebbe i due pensatori è per il critico « la coscienza della inutilità della morale e della religione visto che esse sono delle semplici collaboratrici del bastone » (p. 573). Più in generale l'elemento che accomuna i due è ciò che il critico chiama *eresia*. Deschamps e Morelly sono eretici per il loro riferimento al comunismo della chiesa primitiva di Gerusalemme, per la loro « volontà di ritorno all'origine » (p. 577) che culmina nel concetto di « désappropriation » caratteristico della mistica quietista. Vi è nei due un « millenarismo » connesso al fatto che il passato della umanità, gli orrori accumulati sono « la via necessaria verso una disappropriazione e la libertà » (p. 578). La conclusione del critico è che « per una volontà espressa dalla provvidenza, la storia perviene ad una escatologia materiale, ad uno svolgimento apocalittico del vero, ed alla apparizione di una nuova Gerusalemme terrestre » (p. 578). Se questa tesi può essere applicata al pensiero di Morelly mal si adatta, a nostro avviso, a quello di Deschamps che, pur facendo espressamente riferimento al cristianesimo primitivo, di fatto soffocato dallo stato di leggi, lo ripropone come facente essenzialmente parte dell'io profondo dell'umanità ma connesso alla forza della logica, alla filosofia riproposta come indagine sul metafisico che rivela la conciliabilità tra quel cristianesimo con « l'intelletto ». La via percorsa dal Wagner coincide, per molti aspetti con quella di H. De Lubac che sul millenarismo pone l'accento nel lavoro *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, (I, dagli spiritualisti a Schelling, in *Opera Omnia*, sez. VIII, Monografie, vol. 27, Milano, 1982, pp. 301-16).

Col saggio di S. Bartolomei *Antropologia e società in Dom Deschamps*, in *La politica della ragione* (studi sull'illuminismo fran-

cese, il Mulino, 1978, pp. 317-29) si ritorna alla interpretazione del pensiero politico di Deschamps secondo le due coordinate tipiche di molta letteratura del 700, cioè la contrapposizione tra società e stato, ovvero tra morale e politica. Il critico affermando che Deschamps teorizza « la precedenza della società [...] nei confronti dello Stato » (p. 317) adopera categorie forse non del tutto adeguate alla comprensione dell'autore preso in esame. Per il Nostro non esiste, infatti, uno stato selvaggio come condizione naturale-pre-sociale contrapposto allo stato civile; in quanto, se l'uomo oggi è sotto il dominio della legge, è perché lo è sempre stato. D'altra parte lo stesso critico sottolinea che non vi può essere vera frattura tra stato selvaggio e stato civile. Il merito dello studioso è di essersi soffermato sulla nozione di *Natura* nel Benedettino. Sottolineando che questa è adoperata non in un significato unitario bensì in riferimento alle fasi attraversate dalla umanità scrive: « la natura, in altre parole, non definisce in maniera univoca e predeterminata questa o quella condizione dell'uomo, ma è una nozione che assume per contenuto i tre stati successivi (pre-statuale, statuale, post-statuale) dell'evoluzione sociale nel suo complesso » (p. 319).

Il concetto di natura, così come viene espresso da Deschamps, risulterebbe privo di qualsiasi riferimento etico-normativo mentre acquisterebbe in esso rilevanza « il solo significato empirico-descrittivo » (p. 319). Non è da trascurare, a nostro avviso, l'influenza esercitata da Spinoza e nel caso specifico dal concetto di legge naturale quale era stata formulata dal filosofo olandese e ripresa da Montesquieu. Tuttavia è pur vero che il termine natura, riferito allo stato etico, cessa di avere solo valore descrittivo per assumerne uno normativo in quanto esso rappresenta un « ideale al quale conformarsi in un futuro prossimo venturo, in altre parole, esso riveste per Deschamps, non già carattere ipotetico-ermeneutico, ma euristico-ontologico » (p. 325). Il critico, mette in risalto la differenza profonda esistente tra Rousseau e Deschamps in quanto, mentre il ginevrino assumeva l'ipotesi dello stato di natura per misurare le differenziazioni successive introdotte con la proprietà privata, per Deschamps lo stato di leggi è da rapportare soprattutto allo stato etico inteso come fase finale della storia dell'umanità. Quindi lo stato etico, così come emerge dalla analisi di Deschamps, indicherebbe non solo una società ordinata su basi comunitarie ma anche « l'annientamento di ogni passato culturale, il rifiuto di ogni forma di civiltà » (p. 327), e quindi di qualsiasi differenziazione psico-antropologica per ottenere l'immediatezza del vissuto. Lo stato etico legato, come più avanti si è detto, alla forza della logica, della filosofia, « si conclude nel vagheggiamento di una società che ha soppresso non soltanto ogni forma di governo, ma l'uso stesso della ragione » (p. 327).



Se il Wagner, come abbiamo visto, collegava il pensiero di Deschamps alle teorie millenariste, Bartolomei ritiene che il pensiero del benedettino sia da situare all'interno dell'esoterismo massonico coniugato con una metafisica rivolta non già a rivendicare questa o quella riforma politica bensì la « società degli uomini e non la repubblica dei cittadini » (p. 329).

W. Bernardi nel suo volume *Morelly e Dom Deschamps. Utopia e ideologia nel secolo dei lumi*, Firenze, 1979, riprende ed approfondisce la tematica presente nel saggio *L'utopia metafisica e i philosophes*, in *Filosofia, scienza, politica nel settecento francese*, (a cura di P. Rossi, Firenze 1978, pp. 85-149). Il critico studia il rapporto Morelly-Deschamps come un esempio significativo dell'altra faccia del secolo XVIII: quella utopica di contro a quella riformatrice. Scrive il critico: « il settecento è stato l'epoca d'oro dell'utopia » (p. 11) certamente non chiusa dalla rivoluzione francese. Il volume si pone nel filone storiografico che col Venturi ed il Baczeko hanno messo in rilievo questo aspetto importante nel secolo dei lumi. L'utopia si presenta, quindi, non solo come immaginazione sociale ma anche come ideologia, visione del mondo connessa ad un sistema filosofico. Per Bernardi il pensiero di Deschamps diviene spesso l'occasione per un discorso più generale sull'utopia intesa non più sotto i suoi aspetti profetici bensì per i suoi legami profondi con la realtà storica. Considerando il 700 un periodo di « crisi e di lacerazioni del tessuto culturale dell'ancien-règime » (p. 20), l'analisi delle manifestazioni utopiche offre la possibilità di « mettere in luce e comprendere situazioni, sentimenti e tendenze ideali che spesso sono rimaste nascoste nel profondo della coscienza settecentesca e rischiano di rimanere inaccessibili ad approcci storiografici troppo rigidamente settoriali » (p. 20). L'importanza del pensiero di Deschamps, in questa concezione dell'utopia, è nel fatto che col benedettino « l'utopia si innesta nella storia reale, abbandona gli sterili vagheggiamenti di un mondo ideale parallelo, e si pone decisamente come legge e traguardo finale dell'evoluzione dell'umanità: l'utopia sfocia in una filosofia della storia » (p. 24). Una lettura più attenta dell'opera di Deschamps aiuta a far emergere anche l'aspetto in genere tenuto celato dell'utopia, cioè il totalitarismo racchiuso nei progetti politici legati ad essa, una volta che la condizione naturale dell'umanità, non come ipotesi, bensì come dato storico concreto, venga posta all'inizio o alla fine del corso della storia. Il Bernardi pone l'accento sulla filosofia della storia di Deschamps sorta dalla crisi della tradizione giusnaturalistica per cui la società civile, pur avendo acuito i mali della umanità « non costituisce più una caduta ed una rottura di un presunto ordine naturale, in cui essa sarebbe vissuta nell'innocenza e nella felicità. La natura non ha

preceduto la storia, ma rappresenta la sua conclusione ed il suo superamento » (p. 121).

Il saggio di B. Baczko, *Utopia e metafisica. Dom Deschamps*, in *Lumières de l'utopie*, trad. it. *L'utopia* (Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo, Torino, 1978, pp. 102-156), è una ripresa ed un approfondimento del lavoro pubblicato nel 1974 negli Atti del Convegno Internazionale di Poitiers col titolo *Utopie et histoire*, op. cit., pp. 121-145, in cui il critico mette in risalto come il ritmo ternario del divenire storico conduca ad una « pseudo-dialettica della storia (che) prescinde da qualsiasi riferimento a precisi avvenimenti storici » (p. 111). Più che di un discorso storico, con Deschamps si deve parlare di « discorso antropologico sulla storia » (p. 112). Il Benedettino avrebbe dato il via ad una fenomenologia storica incentrata sulla distinzione tra Stato e Secolo dove il primo termine è adoperato per indicare gli stati successivi in cui si articola la storia mentre il secondo per indicare la propria epoca. La nozione di secolo, importante per la coscienza storica, è intesa dal benedettino in senso polemico rispetto ai contemporanei in quanto è indicata col termine di « semi-lumi » di contro alla definizione di « secolo illuminato » avanzato dagli uomini del 700. Come il Barthel, anche Baczko pone l'accento sul concetto di « critica » in Deschamps mostrando come essa è « espressione della crisi da esso (il secolo) attraversata e suo rimedio estremo, coincide con il rifiuto della storia, fondamento e prodotto dello stato giuridico » (p. 115). Baczko definisce la filosofia della storia di Deschamps una « teodicea senza dio » (p. 123) in cui il male morale è giustificato in funzione della sua strumentalità rispetto alla verità. Se il Barthel aveva messo in rilievo la dialettica tra critica e potere all'interno dello stato di leggi mostrando come la prima finisse per rafforzare il secondo, Baczko mette invece in risalto la dialettica più generale tra la negatività del male dello stato giuridico e la positività dello stato etico. La negatività si tramuta in positività in quanto il male spinge a cercare la verità. L'uomo può giungere alla ragione solo attraverso l'assurdo e la follia. « Non è difficile, afferma il critico, discernere in questa pseudo-teodicea la trasposizione dei motivi cristiani del peccato originale e della espiazione attraverso la sofferenza » (p. 125). Una utopia quella di Deschamps che non rientra nei canoni tradizionali in quanto non si concretizza né in un luogo ideale e « non rientra nel paradigma dell'utopia-progetto » (p. 126). Rivolgendosi non al popolo ma agli intellettuali il benedettino si prefiggerebbe di realizzare una sorta di rivoluzione culturale mediante la fondazione della setta dei « veggenti » che « analogamente alla massoneria, ha dovuto ammettere più livelli di



iniziazione per i suoi membri » (p. 128). L'utopia di Deschamps appare quindi caratterizzata da un radicalismo estremo nel senso di critica radicale del passato e soprattutto progettazione di una condizione in cui non vi sia alcuna storia: « L'utopia mira appunto, afferma il critico, a sopprimere la dimensione storica dell'esistenza umana ed a eliminare financo il tempo della storia » (p. 130) ma in questo modo finisce col negare la stessa ragione: di fatto non avranno più bisogno di ragionare » (p. 130); ma così facendo « il discorso utopistico annuncia in questo modo la propria negazione, la propria distruzione quale effetto della realizzazione del messaggio definitivo di cui è portatore.

L'affermazione totale della ragione coincide con il suo annientamento totale: nel mondo della verità razionale realizzata, qualsiasi esercizio del pensiero razionale diviene superfluo e senza progetto » (p. 136). Lo stato etico di Deschamps, una volta eliminata ogni mediazione culturale e razionale, si caratterizza come trionfo dell'esperienza vissuta, come dato perfettamente uguale, come sentire comune. Mentre Bacsko ci ha mostrato la centralità dell'utopia nel pensiero del Benedettino in quanto è essa « che costituisce [...] l'elemento relativamente autonomo della dottrina di Deschamps, spiega la metafisica e le serve in certo qual modo da fondamento » (p. 129), Andreatta si propone di ristabilire il rapporto corretto tra metafisica e politica in polemica con la tesi del Barthel e dedica a tal proposito un volume, *Tre studi su Deschamps*, Padova, 1983, i cui due capitoli centrali *Dalla Verità metafisica alla Verità morale, Il Nulla e la Verità morale*, privilegiano una lettura « dall'interno » del pensiero del benedettino. Non si tratta, per il critico, di affermare soltanto « la necessità della conoscenza previa della metafisica, di cui quella morale è una pura applicazione » (p. 56), quanto di valutare la possibilità stessa della deduzione della verità morale da quella metafisica. Per far questo lo studioso prende in esame la nozione di *Legge* quale è formulata da Deschamps. La derivazione spinoziana di quella nozione in quanto intesa come « rapporto necessario derivante dalla natura delle cose », spinge il critico a rilevare come, rompendo con la scuola del diritto naturale, « l'autore utilizza l'idea di legge non già assumendosi come intenzione teoretica originaria quella di indicare il contenuto normativo del rapporto tra l'Essere e gli enti, ma assumendosi quella ben diversa, di descrivere dall'interno la struttura dell'Essere medesimo » (p. 63). In questo modo la legge naturale metafisica avendo come oggetto il campo della razionalità pura ed assoluta non può essere intesa come *lex data* bensì come *lex innata* e stabilisce un rapporto stretto con la Ragione escludendo la volontà (così

facendo, a nostro avviso, Deschamps pregiudica qualunque forma di dialogo con Rousseau). Ma, ed in questo il critico affonda la propria analisi fino al cuore del problema Deschamps, la legge naturale metafisica per essere morale deve riferirsi all'esistenza dell'uomo in società, alla dimensione storica dell'uomo, ma così facendo contraddice l'aspetto metafisico che è antistorico ed universale, non acquisito bensì innato. Allora la legge naturale, « non essendo metafisica, è fisica » (p. 81). Ma Deschamps non sarebbe disponibile ad accogliere la natura fisica della morale nè ad accettare nell'uomo una natura morale autonoma rispetto alle altre due in quanto ciò lo aprirebbe ad una prospettiva spiritualistica che egli vuole apertamente negare. Anzi, per combattere la concezione spiritualistica Deschamps cade nello stesso limite di questa in quanto « come gli spiritualisti, e sia pure orientato in direzione opposta, corre anch'egli il pericolo [...] di attribuire alla morale una natura non perfettamente omologa a quella fisica » (p. 92).

Per Andreatta non vi è alcun dubbio che le tesi politiche di Deschamps si collochino nell'ambito della tradizione anarchica (p. 104) e per ciò stesso il pensatore incorre nelle difficoltà proprie dell'anarchismo. In questa prospettiva lo stato etico appare « sia come il luogo della morale perfetta sia come quello in cui essa si estingue » (p. 95). La nozione di *Ordine*, che si pone ai vertici degli obiettivi che l'anarchismo si propone di raggiungere, risiede nella « coincidenza tra il piano dell'essere e quello dell'azione » (p. 104) per cui ogni ente deve svolgere comportamenti in armonia con il posto occupato nella catena dell'essere e far sì che la norma dell'azione sociale non provenga dall'esterno della società ma, radicandosi nell'interno, ne rispecchi la natura fisica. Su questa nozione di morale si innesterebbe, per Andreatta, il discorso di Deschamps del superamento della morale stessa, da intendere come superamento della nozione giuridica ed etica della morale. Scrive infatti: « l'Autore non pensa certo alla scomparsa della morale come principio fisico ordinatore della società (...). Egli pensa, invece, senza alcun dubbio, alla scomparsa degli snaturamenti in senso giuridico ed in senso etico della morale » (p. 108). La conclusione di Andreatta è che il pensiero politico di Deschamps deve trovare una collocazione all'interno del razionalismo che caratterizza in genere il pensiero del benedettino. Anzi, « il razionalismo, quand'è conseguente, si conclude, in politica, con un disegno della società perfetta. L'immanentismo, che si accompagna sempre al razionalismo rigoroso, inserisce questo disegno nel campo della realtà » (p. 108). Se il carattere teoretico dell'ottimismo razionalistico si traduce nel bisogno di conoscere perfettamente la realtà, il carattere operativo dello stesso, in politica, spinge



a disporre il rapporto tra la perfezione della società futura e l'imperfezione di quella storica, su un piano di contraddizione, o meglio, « spinge a intendere le due società totalmente altre l'una rispetto all'altra » (p. 118). Per Andreatta lo stato etico di Deschamps avrebbe dunque un duplice fondamento: sia metafisico che fisico. Il primo sarebbe « la garanzia assoluta sia in ordine alla perfezione del suo progetto politico sia in ordine alla sua futura realizzazione » (p. 121), mentre l'aspetto fisico consentirebbe al benedettino di guadagnare « lo spazio logico indispensabile alla progettazione politica » (p. 124).

Se in questo lavoro Andreatta si era proposto di cogliere la verità morale in relazione con quella metafisica nel secondo saggio *Il nulla e la verità morale* il critico tenta una risposta al quesito implicito nel titolo. La difficoltà principale da superare per poter ammettere un rapporto tra il Nulla e la verità morale concerne soprattutto l'asserita *sterilità, infcondità* del Nulla. Andreatta interpretando la sterilità del Nulla in relazione alla impossibilità di applicazione, di comparazione, di relazione propone una lettura del testo rivolta a mettere in risalto che se la sterilità « significa che dal Nulla non si può dedurre la verità morale, non significa invece affatto che il Nulla sia ininfluenza sulla certezza della conoscenza di questa » (p. 146). Influenza è certamente se si tiene presente che la nozione di Nulla, insieme a quella di finito serve a confutare il dio dei teologi. Il critico, legando la nozione di *Nulla* con quella di *Contraddittorietà* mostra come l'obiettivo di Deschamps, riconducendo al Nulla tutte le espressioni di negatività e lasciando al finito un compito affermativo positivo, sia quello di rilevare come le tensioni politico-sociali, per quanto profonde « non si inquadrino mai nelle figure drammatiche della contraddizione, dell'alternativa » (p. 159).

Perché la società perfetta non sia un sogno occorre allora dimostrare che « la contraddizione non può mai turbare la vita; e bisogna non negare la contraddizione-ingenuità che fallirebbe sempre lo scopo, ma dimostrare che essa vive, per così dire, fuori della vita » (p. 160). In questo modo il Nulla avrebbe il compito di depurare la vita, facendosene carico, di quegli aspetti che ne inficierebbero la perfezione. Ma se la contraddizione non trova posto nella società perché mai superarla? Emerge allora la portata positiva e feconda del Nulla. Se la Ragione può emettere il suo no distruttore dello stato di leggi ciò avviene perché ne riconosce il fondamento ultimo nel Nulla. Se la conoscenza assoluta della totalità positiva consente alla Ragione di elaborare il progetto della società perfetta, solo la conoscenza assoluta del Nulla le permette di attingere la dimensione rivoluzionaria in quanto « consente all'attitudine progettuale della Ragione (...) di diventare operativa » (p. 163).