

Miraggi dell'altro. Bayle e la Cina dei filosofi

Introduzione

Vi è una setta, scrive Pierre Bayle nella nota B dell'articolo *Spinoza* del *Dictionnaire*, imposta d'autorità ai cinesi nell'anno 65 dell'era cristiana, la quale asserisce che «tutti quelli che cercano la vera beatitudine devono [...] naufragare, mediante un'assoluta insensibilità, nella quiete e nell'inazione del primo principio»¹. Le questioni cinesi, che Bayle legge attraverso il filtro della filosofia spinoziana da un lato e dell'ateismo dei filosofi antichi e moderni dell'altro, sono il banco di prova di un percorso intellettuale complesso e tortuoso. Dalla denuncia politica dell'intolleranza religiosa e della superstizione Bayle passa al confronto fra i sistemi della trascendenza e i sistemi di ateismo dei filosofi occidentali e orientali.

Nelle prossime pagine indagheremo così l'interesse di Pierre Bayle per la Cina e per l'Oriente secondo una duplice valenza. La prima è di ordine politico ed è espressa soprattutto nelle *Pensées diverses sur la Comète* (1683) dove il filosofo rivendica la superiorità dell'ateismo sull'idolatria; la seconda è di ordine speculativo, sia nella *Continuation de Pensées diverses* (1705) che nella *Réponse aux questions d'un provincial* (1706), dove la testimonianza dei popoli atei è messa a confronto con quella dei filosofi confutando l'argomento del *consensum gentium* circa l'esistenza di Dio. Del resto, se la domanda sul pensiero dell'"Altro" sta alla radice della filosofia europea, rimodulando da sempre il confine fra identità e alterità nella cultura occidentale, è tra Sei e Settecento che lo sguardo degli europei sull'alterità diventa consapevole della parzialità dei propri schemi interpretativi e dei suoi modelli di conoscenza del mondo. La riflessione filosofica e antropologica di Bayle è il termometro di questa «crisi della coscienza europea» che giunge fino alle riflessioni di Michel Foucault nella seconda metà del Novecento: «se una filosofia dell'avvenire esisterà – affermerà il filosofo francese – essa dovrà nascere al di fuori dell'Europa oppure dovrà formarsi come conseguenza degli incontri e

¹ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Spinoza*, rem. B, in *OD*, III, 254b.

degli urti, delle pressioni, che dovranno verificarsi fra l'Europa e tutto ciò che non è Europa»².

1. Un ateismo antico e raffinato

Nel corso del diciassettesimo secolo la Cina è l'oggetto privilegiato delle dispute fra gli *esprit forts*. Le sue origini antichissime, che minano la centralità della rivelazione cristiana e della cronologia biblica, le sue acquisizioni tecnologiche, mediche, artistiche, raggiunte con migliaia di anni d'anticipo rispetto alla civilizzazione cristiana, il suo essersi preservata dalla corruzione dei costumi mantenendo una perfetta stabilità politica attirano pensatori come Vossius (1618-1689)³ o William Temple (1628-1699) e Saint Évremond (1613-1703)⁴. Temple ammira l'ordinamento politico degli orientali e la saggezza di Confucio, epicurea *ante-Epicurum*, o spinoziana prima di Spinoza; seguono le riflessioni di Boulainvilliers e Fréret insieme a Dorthous de Mairan e il marchese D'Argens⁵, esponenti di un libertinaggio erudito che riflette sul millenario dispositivo politico degli orientali e ne ammira la moralità. Il problema è capire che cosa si intenda fra diciassettesimo e diciottesimo secolo per ateismo e come il dibattito su questo tema si innesti nella duplice manipolazione dello spinozismo e della filosofia orientale.

Nella seconda metà del Seicento ha inizio lo sforzo di catalogazione e sistematizzazione teorica dell'alterità culturale dell'Oriente. Ne sono testimonianza la pubblicazione latina del *Confucius sinarum philosophus*, la raccolta di testi classici confuciani e la divulgazione, a partire dal 1696, dei *Mémoires sur l'état présent de la Chine* del gesuita Louis Le Comte. Due sono i poli in conflitto: da un lato coloro che promuovono all'interno del fronte gesuita il dialogo fra la sapienza orientale e l'Europa cristiana, dall'altro il fronte dei liberi pensatori che usano l'argomento dell'ateismo cinese per interrogare il sistema di certezze morali e metafisiche dell'Occidente. Ma entrambi i fronti sono divisi al proprio interno. In campo gesuita, la polemica divampa fra i missionari impegnati nell'impresa – che si rivelerà

² Foucault 2001, 274.

³ Vossius 1685, 56s. Cf. il classico studio di Pinot 1971, 202-207, nonché gli studi di Weststeijn 2007; Grafton 1993, 405-407.

⁴ Quest'ultimi due prenderanno peraltro le difese del *Dictionnaire* di Bayle a séguito della prima pubblicazione, nel 1697, contro le accuse di Renaudot di diffondere tesi storiografiche false ed empie a proposito della Cina. Cf. Zoli 1990, 467-472.

⁵ Cf. Benitez 1996.

fallimentare – di convincere il papato circa l'esistenza di una tradizione sapienziale comune sia alla rivelazione cristiana che al pensiero cinese, egiziano, greco⁶, e chi reagisce liquidando il confucianesimo come una filosofia che non distingue il principio primo dell'universo dalla materia. Il marchese d'Argens concluderà, nelle sue *Lettres chinoises*, che ormai moltissimi in Europa abbracciano una filosofia in tutto simile a quella dei letterati cinesi: Spinoza ne è il tramite europeo⁷. Nella sua *Historie critique de la philosophie* Boureau-Deslandes ripeterà, senza discostarsi troppo da Bayle, che la maggior parte dei popoli orientali condivide le dottrine di Spinoza, in un impasto di confucianesimo e stratonismo⁸. *De spinozismo ante Spinozam*, come recita il titolo dell'opera di Buddeus del 1706, o della religione naturale prima di Mosè, Cristo e Maometto, continua Wolff nella sua *Oratio*⁹. I confuciani non hanno nozioni chiare e distinte né di Dio, né degli angeli, né dell'anima. Soprattutto, la necessità della grazia e della rivelazione ai fini della salvezza traccia il discrimine tra la fede cristiana e la morale naturale dei cinesi, pericolosamente vicina all'errore pelagiano, che Arnould ritrova in *De la Vertu des Payens* di La Mothe le Vayer¹⁰. Leibniz, prendendo a sua volta parte al dibattito dei *figuristes*, tenterà contro Arnould, Bayle e Malebranche di riavvicinare l'estremo Oriente al cristianesimo. Nel *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716) leggiamo infatti che il nocciolo metafisico del confucianesimo più antico distingue il principio attivo dell'universo dalla passività della materia¹¹. Altri ancora, come Fréret, rigettano non solo il rivestimento metafisico delle dottrine cinesi, ma anche la loro presunta affiliazione a una *prisca theologia* che si sarebbe trasmessa di tradizione in tradizione¹².

È tuttavia Bayle che, inaugurando nelle *Pensées diverses* il grande dibattito settecentesco sulla possibilità di una morale sganciata da presupposti religiosi, torna a difendere nelle sue ultime opere, dalla *Continuation des Pensées diverses* alla

⁶ Cf. Pinot 1971, 253-258; Poulouin 1998; Rossi 1979; Lackner 1991.

⁷ D'Argens 1739-1740, I, p. 106.

⁸ Boureau-Deslandes 1737, II, 296-298.

⁹ Wolff 1985, 23, 25, XL-XLII. Cf. Schneewind 1998, 441ss.; Israel 2006, 640-663.

¹⁰ Cf. Pinot 1971, 289; Lai 1988, 23: «Between La Mothe le Vayer in the 17th century and Voltaire in the 18th, the focus of the discussion concerning non-theological virtue changed from the question of whether it merits heavenly bliss to that or whether it is conducive to happiness on earth [...]. Bayle's theorizing in the 1680s and thereafter, focussing on atheists rather than pagans, was the turning point».

¹¹ Leibniz 1768, 170-176, 204-205. Cf. Lach 1992, 97-116; Tatián 2014, 77s. Per la ricezione leibniziana di Spinoza e il confronto con la filosofia orientale, si veda Lærke 2008, 976-980.

¹² Cf. Elisseff-Poisle 1978.

Réponse aux questions d'un provincial, l'idea di un Oriente estraneo a qualsiasi forma di trascendenza. Bayle non possiede una conoscenza storica approfondita della Cina. Sono le relazioni di Tachard e di La Loubère, di cui Bayle si serve negli articoli *Sommona-Codom* e *Spinoza* del *Dictionnaire*, a informarlo dell'antichità e dell'ateismo del regno dei cinesi¹³. Tesi che vanno a completare il celebre dispositivo teorico della società di atei avanzata nelle *Pensées*: un esperimento mentale, che il filosofo usa come strumento ermeneutico per riflettere sulle conseguenze che la religione ha di fatto prodotto nel corso della storia. Il modello teorico della società di atei serve così a smascherare, sulla scorta della polemica di Plutarco contro l'idolatria, i paralogismi della superstizione e i moventi passionali che guidano i meccanismi del consenso e la nascita della religione. L'ateismo ha avuto del resto illustri rappresentanti anche in Occidente: dai pensatori antichi come Diagora ed Epicuro agli atei moderni, o *athées de théorie*, da Vanini a Spinoza, di cui Bayle riconosce nelle *Pensées* l'altissima moralità, e che tornerà ad assumere come modelli di ateismo virtuoso nell'*Éclaircissement sur les athées*.

Ma che cosa si intende per ateismo? Per essere atei, precisa Bayle nel *Dictionnaire*, non è necessario negare che Dio esista. Non è il termine Dio a segnare il discrimine fra atei e credenti, bensì l'idea che generalmente ci si è fatti di questo nome identificandolo con una causa libera e operante nel mondo secondo un piano provvidenziale. Sotto questo aspetto Spinoza, Epicuro, così come i filosofi confuciani, sono atei poiché negano qualsiasi intenzionalità o fine interno alla natura¹⁴. L'ateismo sorge allorché il legame fra creatore e creatura, mediato dall'azione provvidenziale del primo sulla seconda è spezzato. La mano di Dio sulla sfera dell'universo creato diventa allora invisibile agli uomini e l'idea di Dio si riduce tutt'al più a un modello, o una norma morale, sottratta al culto¹⁵.

Bayle distingue in questo senso fra «atei negativi», che semplicemente ignorano l'esistenza di Dio, e quegli «atei positivi» come la setta dominante in Cina, i quali hanno confrontato *le système de l'existence de Dieu et le système opposé*¹⁶. Opponendosi non solo ai dualismi della metafisica occidentale ma anche all'ateismo inconsapevole dei popoli dei Caraibi, la Cina dà testimonianza di una

¹³ Bayle, *Dictionnaire*, art. *Sommona-Codom*, OD, vl. s. I, 2, p. 2067; art. *Spinoza*, rem. B, vl. s. I, 2, p. 1070.

¹⁴ Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Lucrèce*, rem. K, OD, vl. s. I 1, pp. 652-653; *Réponse aux questions d'un provincial* [RQP], III, 15, OD III, pp. 937-938b-a.

¹⁵ Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Sommona-Codom*, rem. A, OD, vl. s. I, 2, pp. 238-239; *Continuation des Pensées diverses sur la comète* [CPD], 143, 144, OD III, pp. 393a-397a.

¹⁶ Bayle, *ivi*, p. 925. Cf. Pinot 1971, 324-326.

concezione eterna e increata della materia, che trova nel monismo spinoziano il suo precipitato filosofico moderno¹⁷. In breve, l'ateismo speculativo risulta da una meditazione comune ai filosofi antichi e moderni i quali, al pari delle sette confuciane, si sono interrogati sui pro e i contro della tesi che afferma l'esistenza di un principio libero e provvidente¹⁸.

La distinzione è dunque fra l'«ateismo negativo» dei popoli selvaggi e l'«ateismo positivo» e «raffinato» da cui sorse la perfetta moralità dei filosofi confuciani¹⁹. Se nelle *Pensées* la possibilità di un ateismo speculativo era stata giocata in opposizione all'equivalenza fra ateismo e immoralità, nel *Dictionnaire* e nella *Continuation des Pensées* i termini *athée*, *chinois*, *spinoziste* sono ricompresi sotto la specie del «sistema», ovvero un insieme di premesse e conclusioni di cui si tratta di valutare prima ancora che le conseguenze storiche la consistenza logica. Spinoza è l'«ateo di sistema» non diversamente da quegli *athées de raisonnement* per i quali la natura è un tessuto di connessioni ordinate da regole eterne e immutabili. Quest'ultime determinano il moto dei corpi senza alcun finalismo e seguendo la sola *loi du plus fort*²⁰.

2. Le système de Dieu et le système opposé

Sulla scorta dell'ontologia spinoziana Bayle interpreta così in senso monista anche la dottrina neo-confuciana. L'ateismo si riduce a un dogma fondamentale: la natura, ossia ciò che per Bayle è la traduzione meccanicista dell'idea di natura prodotta dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo, è la causa di tutte le cose, la quale agisce conformemente all'estensione universale delle sue leggi fisiche. Analogamente, nella *Continuation des Pensées* Bayle distingue quattro scuole in seno al pensiero classico cinese, ma in tutte riconosce una singola e coerente concezione

¹⁷ Cr. Bayle, *Pensées diverses sur la comète* [PD], 45-48, OD III, pp. 250a-253b; CPD, 83, 89, OD III, pp. 309b, 317b; RQP, III, 13, OD III, p. 932a-b. Sulla distinzione fra ateismo negativo e ateismo filosofico: Mori 1999, 212-217; Tatián 2014. Si è peraltro in un'epoca, come ricorda Sergio Landucci ([1972] 2014, 185ss.) in cui l'etichetta «ateismo dei selvaggi» subisce manipolazioni e rovesciamenti teorici continui.

¹⁸ Bayle, RPQ III, 11, OD III, pp. 925a-928b; CPD, 113, OD III, pp. 343ss.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Bayle, CPD, 110, OD III, p. 339b: «Les corps agissent incessamment les uns vers les autres autant qu'ils peuvent ; ils ne suivent que la loi du plus fort, point de quartier parmi eux, point de pitié [...]; l'équilibre de puissance qui suspend les hostilités victorieuses ne suspend point les efforts de vaincre».

dell'universo tenuto insieme dal rapporto fra i due principi del moto e della quiete²¹. Il sistema confuciano trova nella sola natura e nelle sue leggi la matrice di un ordine che dal piano fisico si riflette in quello morale e politico. Il sistema di Spinoza ne è il riflesso moderno: in esso, l'intelligibilità dell'universo è pensata come una serie di connessioni necessarie di cui il *Deus sive natura* costituisce il punto di raccordo²². Questo Dio «causa di sé» non si rivela né al cuore né al culto né alla volontà, bensì all'intelletto, in virtù del rapporto necessario che la causa prima intrattiene con tutti i suoi effetti. È insomma il Dio degli atei. Sulla scorta delle autorità cristiane, cui lo stesso Bayle si richiama costantemente, il termine ateismo coincide insomma con la negazione di una causa libera e provvidente.

Tuttavia, il rischio di tale definizione è di ritorcersi contro lo stesso argomento bayliano, dando per scontato ciò che si tratta appunto di dimostrare, ovvero che atee sono tutte le culture, comprese le varie forme di paganesimo antico, difformi dalla matrice ebraico-cristiana. L'ateismo diventerebbe così un'etichetta sotto la quale ricondurre alla persistenza di un genere le posizioni filosofiche o metafisiche diverse dalla cultura cristiana. Altra cosa è stabilire se le società di atei cui fanno riferimento gli esploratori nelle nuove terre americane, tropicali e orientali siano effettivamente esistite nel corso storia. L'origine del dibattito è antica: se ne trova testimonianza già nel *De natura deorum* ciceroniano e torna in auge nelle relazioni di viaggio tra Cinque e Seicento, le quali darebbero prova della tesi espressa nelle *Pensées*: l'ateismo non è in contrasto con la vita sociale.

Per quanto concerne il problema dell'accertamento storico dell'esistenza di società atee, le posizioni di Bayle oscillano. Nella *Continuation des Pensées* il filosofo cita il teologo heidelberghese Johann Ludwig Fabricius, il quale si era interrogato sull'attendibilità delle fonti etnografiche nel suo *Apologeticus pro genere humano contra atheismi calumniam*²³. La *Continuation* chiama in causa il problema dell'attendibilità delle relazioni di viaggio sui costumi, la lingua e le tradizioni dei popoli che i padri missionari pretendono di assumere come prova di un presunto consenso universale circa l'esistenza di Dio. Bayle, che fa della storia l'asse portante dei meccanismi di prova dei ragionamenti, si oppone con fermezza alla tesi del consenso universale. Questo argomento era già stato usato dai teologi che cercavano nell'antichità pagana segni anticipatori del cristianesimo, e viene riadattato

²¹ Bayle, *PD*, 113, *OD* III, p. 343b: «Ces philosophes ne reconnaissent dans la nature que la nature même, qu'ils définissent le principe du mouvement et du repos».

²² Cf. Spinoza, *Cogitata Metaphysica* [*CM*], 1, 2, G. I, pp. 238-239; *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* [*KV*], I, 1, G. I, p. 15; *Ethica* [*E*], II, def. 2, G. II, p. 99.

²³ Bayle, *CPD*, 6, *OD* III, n. f, p. 196a-b. Si veda Mori 2011, 42; Landucci 2014, 181.

alle preoccupazioni indotte dai nuovi viaggi nelle terre selvagge dell'America o in quelle dei popoli civilizzati dell'estremo Oriente. Bayle sostiene che la tesi del consenso universale è difficile da stabilire anzitutto a causa dal carattere parziale e superficiale delle relazioni degli esploratori, tanto recenti quanto scarsamente affidabili²⁴. Se dunque nelle *Pensées* si era trattato di dimostrare che, in linea teorica, una società di atei è preferibile a una società di idolatri, la *Continuation* si confronta con i *Journalistes de Trévoux*, i quali ammonivano di non cercare presso i selvaggi una conoscenza di Dio che fosse conforme a quella dei nostri teologi, ma al tempo stesso difendevano l'universalità della religione sulla base della presenza dell'idea di Dio in tutti i popoli. Bayle obietta che, mancando un'inchiesta esaustiva e approfondita di tutte le culture presenti nel mondo, sarà ben difficile dimostrare che secoli prima di Mosè e Cristo i cinesi possedessero una conoscenza di Dio. La tesi del consenso universale si rovescia così contro sé stessa: coloro che la difendono, si trovano a dover attestare l'esistenza di popoli senza Dio. Tali popoli, infatti, se sapessero che Dio esiste, dovrebbero ricavare questa persuasione da un istinto naturale. E un istinto di natura, per essere vincolante, deve valere universalmente nello spazio e nel tempo²⁵. Ma la storia e la geografia dimostrano il contrario: vi sono società perfettamente ordinate, come quella cinese, in cui l'idea di una causa libera e provvidente ha lasciato il posto a una fatalità cieca. Il che non ha impedito ai *Lettres de la Chine* di praticare l'onestà e la virtù. Questo basta, agli occhi di Bayle, per confermare che né l'utilizzo di una nozione sempre più generica di religione, né l'argomento del consenso universale sono sufficienti ad attestare la presenza dell'idea di Dio in tutti i popoli. Ciò che conta è semmai la novità introdotta dalla matrice atea della cultura cinese: incredulità e ateismo non sono causa del *dérèglement des mœurs*²⁶.

In seconda battuta, dopo aver lamentato la parzialità delle relazioni di viaggio, Bayle distingue la persuasione psicologica del credente dalle ragioni del filosofo e sovradetermina i fatti storici della coerenza logica dei sistemi metafisici. L'argomento è duplice. Da un lato, chi nega che si possa affermare in buona fede l'inesistenza di Dio, non potrà essere convinto delle ragioni della storia: deformerà le testimonianze dei viaggiatori sui popoli senza Dio, o invocherà presunte conversioni in punto di morte di filosofi atei come Spinoza per metterne in dubbio la sin-

²⁴ Ad esse Bayle si richiama brevemente sulle *Nouvelles de la République des Lettres* e nell'*Addition aux Pensées diverses*, pubblicata contro Jurieu nel 1694. Vi ritornerà nella *Continuation des Pensées diverses*. Cf. Pinot 1971, 320.

²⁵ Bayle, *CPD*, 33, *OD III*, p. 220a.

²⁶ Bayle, *PD* 102-104, *OD III*, pp. 70a-72b.

cerità dell'ateismo²⁷. Dall'altro, non vi è sistema metafisico contraddittorio che possa essere riabilitato in virtù della sua fortuna sul piano storico. Ad esempio, l'efficacia consolatoria del cristianesimo, che ne ha determinato la persistenza nei secoli, non ne elimina le contraddizioni logiche: i teologi cristiani, argomenta Bayle, negando l'esistenza di due principi sono caduti nella contraddizione del loro stesso sistema dovendo riconoscere un unico Dio al tempo stesso responsabile del male e del bene²⁸. Si passa così dal rifiuto all'assimilazione, dalla contrapposizione fra la teologia cristiana e la cultura sapienziale dell'Oriente al recupero di quest'ultima come alleata della filosofia. *Les spinozistes et les Lettrez de la Chine* condividono un sofisticato monismo ateo che riconosce l'esistenza di una causa universale, eterna e necessaria, ma negano che tale causa sia libera e provvidente. Bayle ne rintraccia gli addentellati occidentali e orientali: dallo stoicismo a certe forme del pensiero cabalistico, fino alle dottrine sufi che coinvolgono la *plus-part des gens de lettres en Perse*. Il che permetterà a Lévesque de Burigny nell'*Histoire de la philosophie payenne* (1724) di invertire l'argomento bayliano: molti tra i cinesi sono spinozisti, non diversamente da giapponesi, persiani, cabalisti, stoici²⁹.

Diverse sono a questo punto le valutazioni di Bayle in merito alla coerenza logica dei sistemi atei. L'agonismo fra i sistemi di cui nutre la ragione polemica del *Dictionnaire historique et critique* spinge il filosofo a ritenere che la congiunzione fra Dio e natura sia la diretta responsabile delle «contraddizioni» e delle «assurdità» concettuali insite sia nell'ateismo cinese che nello spinozismo. Ma tale posizione sarà corretta nella *Continuation des Pensées*, dove l'alleanza tra Spinoza e Confucio è siglata questa volta da un terzo alleato, ovvero Stratone. Lo Stratone di Bayle è non solo il successore di Teofrasto, esponente della scuola peripatetica del terzo secolo avanti Cristo, bensì soprattutto il rappresentante di un sistema ideale di ateismo che si colloca a metà strada fra l'ateismo dogmatico di Spinoza e quello degli intellettuali confuciani. A entrambi lo accomuna un sostrato razionalista, fondato sul principio dell'univocità dell'essere. Bayle lo distingue sia dall'ateismo antico, di stampo atomista ed epicureo, sia dalle tendenze vitalistiche del naturalismo rinascimentale che avevano trovato sbocco nel *Theophrastus redivivus* del 1659, manoscritto che il filosofo francese non poteva aver consultato³⁰.

²⁷ Cf. Bayle, *RQP*, III, 13, *OD* III, pp. 930a-934a.

²⁸ Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Pauliciens*, rem. E, *OD*, vl. s. I, 2, pp. 859-860; vedi anche l'art. *Xénophanes*, rem. F, *OD*, vl. s. I, 2, pp. 1168-1170.

²⁹ Cf. Lévesque de Burigny 1724, 17-21.

³⁰ Cf. Bayle, *CPD*, 149-153, *OD* III, pp. 400a-415a.

Soprattutto, l'ateismo di Stratone è un sistema esplicativo della natura e dell'uomo ben più semplice ed efficace della metafisica cristiana poiché non presuppone un Dio legislatore a capo delle leggi di natura e nega la distinzione fra spirito e materia. In questo modo si evitano tutte le aporie dei teologi per far dialogare principi incompatibili – materia e forma, anima e corpo – e si elimina il ricorso a un essere infinito e intelligente per spiegare ciò che una materia altrettanto eterna e infinita, ma priva di qualsiasi intelligenza, può perfettamente produrre³¹. Il libero arbitrio è a sua volta ricondotto a un determinismo fisico che non nega la responsabilità dell'uomo, quest'ultima coincidendo con l'adeguazione delle nostre azioni alla sola *droit raison*³². Del resto, conclude sarcasticamente Bayle, chi accusa lo stratonismo di condurre a un fatalismo cieco non dovrebbe dire lo stesso del calvinismo, che sostiene la predestinazione assoluta e nega la libertà di indifferenza?³³

L'analisi critica dei sistemi metafisici condotta da Bayle risuonerà in tutto il dibattito filosofico settecentesco. Fréret, che entra in contatto fra il 1714 e il 1733 con alcuni missionari attivi in Cina, è uno dei critici più sferzanti dell'alleanza fra cristianesimo ed estremo Oriente. Compone scritti sulla cronologia, la cultura e la letteratura cinese concludendo, in linea con Malebranche, che tale tradizione non conosce né creazione né provvidenza o governo divino del mondo³⁴. L'intento di Fréret è tuttavia opposto a quello di Malebranche. Laddove il primo dilleggia, da filosofo libertino, la credulità cristiana che apre al pensiero della Cina, il secondo si troverà a difendere il proprio sistema filosofico dalle accuse di spinozismo che gli stessi gesuiti gli avevano rivolto. Fréret ridicolizza il naturalismo orientale, più prossimo alla *vertù active des spinozistes*³⁵ che alle speculazioni dei gesuiti; Malebranche si serve del confronto fra spinozismo e filosofia cinese per regolare una battaglia tutta interna al recinto cristiano. Se la negazione di un principio libero, intelligente e separato dall'universo materiale costituisce il comun denominatore fra monismo cinese e dottrina spinoziana, i padri gesuiti, attacca Malebranche, non

³¹ Bayle, *RQP*, III, 29, *OD* III, pp. 987b-988a.: «Je consens aux théologiens – afferma l'ateo cinese di Bayle – que vous fondiez la nature divine considérée par ses attributs différents de l'entendement et de la volonté comme l'essence des choses, les principes de la morale etc. Mais, comme selon nous les attributs de l'Etre éternel et nécessaire différents de l'entendement et de la volonté conviennent à la Nature, vous devez consentir que nous fondions sur la Nature l'essence immuable du cercle, ou de la justice, etc.»

³² Bayle, *ivi*, pp. 983-984.

³³ Bayle, *CPD*, 149, *OD* III, p. 402a-b.

³⁴ Cf. Pinot 1971, 262-267.

³⁵ Cf. Larrère 1994.

l'hanno combattuto affatto, avvallando al contrario la tesi spinozista che fa di Dio il principio immanente della realtà degli enti finiti³⁶. Le reazioni dei gesuiti non potranno che inasprirsi: l'*Entretien d'un philosophe* è l'opera di un filosofo cinese imbevuto di spinozismo, benché travestito da cristiano e cartesiano³⁷. Sia Fréret che Malebranche concordano su un punto: non è a una presunta *prisca theologia* bensì al monismo ateo e naturalista che occorre rivolgersi per capire il confucianesimo, il quale risolve il principio primo dall'universo in un sistema della necessità, organizzato secondo gradi crescenti di complessità³⁸. L'oggetto della disputa non cambia: si tratta di smascherare o difendere, a seconda dei casi, la matrice monista – vedi atea o spinoziana – dei sistemi orientali.

Ancora, nell'articolo *Athées* dell'*Encyclopédie* l'abate Yvon mostrerà che i missionari gesuiti si trovano in disaccordo sull'ateismo dei cinesi, mentre gli articoli *Chinois*, *philosophie de* e *Bonzes* di Diderot prenderanno le distanze dall'ammirazione volteriana per il confucianesimo come forma di religione naturale sottolineando che le tre religioni della Cina – taoismo, buddismo, neoconfucianesimo – sono di fatto tre varianti della superstizione. La separazione bayliana fra morale e religione è così recuperata da Yvon (art. *Athées*), laddove la critica della cronologia biblica si intreccia nell'articolo *Chronologie sacrée* ai nodi teorici e politici dell'*Encyclopédie*: dalla questione della possibilità di un governo razionale in un regime dispotico al dibattito sugli effettivi progressi delle arti e delle scienze in Cina³⁹. In ultimo, merita attenzione la disputa sull'origine delle lingue orientali. Se per Jaucourt i caratteri della scrittura cinese nacquero dalle immagini delle cose, l'articolo *Caractère* fa cenno ad un'epoca in cui gli uomini, riuniti in una sola società, parlavano una sola lingua e un solo alfabeto. Ma tale società è ormai dispersa e la lingua dei cinesi, tanto affascinante quanto complicatissima, resta l'espressione *des hommes séparés de nous, de tous l'hémisphere*⁴⁰.

Bayle è in questo senso il primo a insegnare che per la moderna coscienza europea l'attraversamento nella terra e nelle culture degli altri significa anzitutto

³⁶ Cf. Malebranche 1958-1967, 199s.

³⁷ Cf. Lai 1988, 176-178.

³⁸ *Ivi*, pp. 167-168.

³⁹ Cf. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de Gens de Lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique par M. D'Alembert [...] Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand ; Neuchâtel, S. Faulche, 1751-6, rpt. Fromann, art. *Encyclopédie*, art. *Législateur*, IX, pp. 357ss.; *Noblesse*, XI, pp. 166ss; *Peine*, XII, pp. 246ss; *Économie*, V, pp. 337ss. Cf. Robert 1997, 87-108.

⁴⁰ *Encyclopédie*, art. *Caractère*.

divenire consapevoli della propria estraneità: estraneità da Dio, dalla natura e dal linguaggio, avendo preso atto della storicità di tutti i sistemi metafisici e culturali. Venuta meno la pretesa auto-fondante della metafisica classica, la coscienza europea si scopre estranea a sé stessa. Una ferita che spetta ancora al nostro tempo rimarginare.

Dip. di Filosofia e Comunicazione
Via Azzo Gardino 23 – 40122 Bologna

DIEGO DONNA
diego.donna2@unibo.it

Bibliografia

- Bayle, *OD* = P. B., *Œuvres diverses*, a c. di E. Labrousse, I-V, Hildesheim 1964-1990.
- Benitez 1996 = M. B., *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Oxford/Paris 1996.
- Boureau-Deslandes 1737 = A.-F. B.-D., *Histoire critique de la philosophie*, I-III, Amsterdam 1737.
- de Boyer 1739-1740 = J.-B. d.B., Marquis d'Argens, *Lettres chinoises, ou Correspondance philosophique, historique et critique*, I-V, The Hague 1739-1740.
- Elisseeff-Poisle 1978 = Danielle E.-P., *Nicolas Fréret (1688-1749): réflexions d'un humaniste du XVIIIe siècle sur la Chine*, Paris 1978.
- Foucault 2001 = M. F., *Il Discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, trad. it. a cura di M. Bertani, Torino 2001.
- Grafton 1993 = A. G., *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship, II: Historical Chronology*, Oxford 1993.
- Israel 2006 = J.I. I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, New York/Oxford 2006.
- Lach 1992 = D.F. L., *Leibniz and China*, in Julia Ching-W.G. Oxtoby (edd.), *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, NY 1992, 97-116.
- Lackner 1991 = M. L., *Jesuit Figurism*, in T.H.C. Lee (ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong 1991, 129-150.
- Lærke 2008 = M. L., *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris 2008.
- Lai 1988 = Y.-T. L., *Religious Scepticism and China*, in R.A. Watson-J.E. Force (edd.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1988.
- Landucci 2014 = S. L., *I filosofi e i selvaggi, (1580-1780)*, Torino 2014 (1972¹).
- Larrère 1994 = Catherine L., *Fréret et la Chine*, in Chantal Grell-Catherine Volpilhac-Augier (edd.), *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford 1994, 109-129.
- Leibniz 1768 = G.W. L., *Discours sur la théologie naturelle des Chinois (1716)*, in *Opera omnia*, Geneva 1768, pp. 170-176, 204-205.

- Mori 1999 = G. M., *Bayle Philosophe*, Paris 1999.
- Mori 2011 = G. M., *Religione e politica in Pierre Bayle: la "società di atei" tra mito e realtà*, in M. Geuna-G. Gori (edd.), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna 2011, 42-60.
- Lévesque de Burigny 1724 = J. L.d.B., *Histoire de la philosophie païenne*, La Haye 1724.
- Malebranche 1958-1967 = N. M., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, in A. Robinet (ed.), *Œuvres complètes de Malebranche*, XII-XIII, Paris 1958-1967.
- Pinot 1971 = V. P., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève 1971.
- Poulouin 1998 = Claudine P., *Le Temps des origines. L'Eden, le Déluge et « les temps reculés », de Pascal à l'Encyclopédie*, Paris 1998.
- Roberts 1997 = J.A.G. R., *L'image de la Chine dans l'Encyclopédie*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie» XXII (1997) 87-108.
- Rossi 1979 = P. R., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.
- Schneewind 1998 = J.B. S., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.
- Tatián 2014 = D. T., *The Potentiality of the Archaic: Spinoza and the Chinese*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology» XLV (2014) 72-83
- Vossius 1685 = I. V., *Variarum observationum liber*, London 1685.
- Weststeijn 2007 = T. W., *Spinoza Sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment*, in «Journal of the History of Ideas» LXVIII (2007) 537-561.
- Wolff 1721 = C. W., *Oratio de Sinarum philosophia* (1721), a c. di M. Albert, Hamburg 1985.
- Zoli 1990 = S. Z., *Pierre Bayle e la Cina*, in «Studi francesi» XXXIII (1990) 467-472.

Abstract

During his commemorative address given for Jean Hyppolite in January 1969, Michel Foucault affirmed that philosophical thought does not provide the original intuition of a system, but if anything represents its incompleteness or its debt towards the historical, political and social conditions that ensure its contact with alterity. The efforts made by eighteenth-century Europeans to catalogue the thought of the 'other' (whether Islamic, Indian or Chinese) bring to mind this challenge set to philosophy, calling on it to come to terms with new questions as to man's finitude, the limits of knowledge, the sense of history and the definition of freedom. As I will attempt to demonstrate through an analysis of the positions upheld by Bayle and some of the most significant figures in the Seventeenth- and Eighteenth-century cultural debate on classical Chinese thought, the discovery of the other coincided with the discovery of the limit against which European thought measures its own unease and its own obsessions.

Nella prolusione commemorativa a Jean Hyppolite del gennaio 1969, Michel Foucault ricorda che il pensiero filosofico non costituisce l'intuizione originaria di un sistema quanto semmai la sua incompiutezza o il suo debito rispetto alle determinazioni storiche, politiche e sociali che lo mantengono a contatto con l'altro da sé. Lo sforzo degli Europei del diciottesimo secolo per catalogare il pensiero dell'«altro» (islamico, indiano, cinese) chiama in causa tale sfida della filosofia convocandola a misurarsi con domande nuove sulla finitudine dell'uomo, i limiti della conoscenza, il senso della storia, la determinazione della libertà. Come si cercherà di dimostrare attraverso l'analisi delle posizioni di Bayle e di alcune tra le voci più significative del dibattito culturale fra Sei e Settecento sul pensiero classico cinese, la scoperta dell'altro coincide con la scoperta del limite su cui il pensiero europeo misura la propria inquietudine e le proprie ossessioni.