

La letteratura e il male

Atti del Convegno di Francoforte,
7-8 febbraio 2014

a cura di
Gianluca Cinelli e Patrizia Piredda



Collana Convegni 29

STUDI UMANISTICI
Serie Philologica

La letteratura e il male

Atti del Convegno di Francoforte, 7-8 febbraio 2014

a cura di

Gianluca Cinelli e Patrizia Piredda



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2015

Copyright © 2015

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-98533-48-0

DOI 10.13133/978-88-98533-48-0



Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons 3.0
diffusa in modalità *open access*.

Distribuita su piattaforma digitale da:

digilab

Centro interdipartimentale di ricerca e servizi
Settore Publishing Digitale

In copertina: In copertina: Johann Heinrich Füssli, *Die drei Hexen*, 1783. Collezione: Kunsthaus Zürich

Indice

Introduzione	1
1. L'idea del male dall'Illuminismo Radicale alla letteratura del genocidio <i>Eugenio Spedicato</i>	19
2. L'eroe romanzesco e la responsabilità del male: due esempi (Goethe, Rousseau) <i>Franco D'Intino</i>	41
3. "... racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo". Primo Levi, <i>Indifference and the Faces of Evil</i> <i>Robert S. C. Gordon</i>	59
4. Il diciassettesimo secolo nel romanzo storico italiano come paradigma del male <i>Gianluca Cinelli</i>	79
5. L'allegoria e il male <i>Francesco Muzzioli</i>	105
6. Il male è nel linguaggio: la metafora come atto conoscitivo o come falsa credenza in Wittgenstein e Calvino <i>Patrizia Piredda</i>	117
Indice dei nomi	141
Ringraziamenti	145

2. L'eroe romanzesco e la responsabilità del male: due esempi (Goethe e Rousseau)

Franco D'Intino

Il nuovo eroe romanzesco, tra Settecento e primo Ottocento, è un eroe che rifiuta la società e le sue regole, spezza legami, aspira a una libertà, o sovranità assoluta, illimitata. È un eroe sleale, nella misura in cui si svincola dal passato e dal futuro, dal ricordo e dalla promessa, per imporre un eterno presente: la legge, sempre nuova e sempre mutevole, del proprio io.

Questa idea si realizza appieno solo nel libertinaggio, che, secondo un personaggio di Sade, "suppose le brisement total de tous le freins, le plus souverain mépris pour tous les préjugés."¹ La parola chiave "pregiudizio" rimanda naturalmente all'ambizione illuministica di azzerare i tradizionali rapporti di autorità "oggettivi", "storici", "convenzionali". Le modalità di tale azzeramento sono diverse, e nel pensiero settecentesco convivono, continuamente sovrapponendosi, due forze, che sono spesso, a torto, percepite come opposte: ragione e passione rivelano entrambe, dispiegandosi, un enorme potere dissolvente nei confronti di qualunque tipo di organizzazione sociale e statale, perché nutrite dagli impulsi più autonomistici del soggetto, dalle pulsioni aggressive che minano alla base la civiltà. A partire dalla Rivoluzione, che mette in gioco entrambe le forze (e verrà percepita in modi assai diversi, a seconda che ci si ponga sull'uno o sull'altro versante), la legittimità perde la sua caratteristica di dato storicamente acquisito, e diventa qualcosa che dev'essere sempre di nuovo riconquistato.

¹ Donatien Alfonse François de Sade, *Juliette ou les prospérités du vice*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1998, vol. 3, p. 1191.

Nell'universo narrativo di Sade, che più di ogni altro rappresenta queste tendenze (una perfetta fusione di razionalità e passionalità), l'eroe è un fondatore di regni: ogni sua azione stabilisce una nuova morale, mai vincolata ad azioni passate o future. Si tratta di un universo atomizzato in cui un eterno presente cancella ogni memoria, e in cui desideri e bisogni, che si fanno teoria (anche nel senso di visione, spettacolo), sono legittimati dalla forza: l'unica cosa che un criminale possa temere è la forza sovrastante di un altro criminale. La morale libertina abolisce così il concetto stesso di "male", riportando il mondo a un caos in cui – secondo la dottrina manichea e zoroastriana combattuta dal teorico dell'armonia prestabilita – tutto dipendeva "dal capriccio di un potere arbitrario, senza che vi fosse né regola né riguardo per nessuna cosa."² La scoperta e lo studio delle leggi di natura rivela e legittima (per es. in Diderot, ma poi anche in Leopardi, il quale non a caso finirà per abbozzare un inno zoroastriano ad Ari-mane) un mondo crudele e violento in cui creazione e distruzione, vita e morte si nutrono a vicenda; all'uomo non resta che adeguarsi e smantellare a una a una – percorrendo a ritroso il cammino disegnato da Vico – le istituzioni che lo hanno portato fuori dalla selva originaria, dalla prima barbarie. Va da sé che tale percorso è speculare al processo di costituzione degli stati moderni, la cui efficienza si misura appunto (pensiamo ad Hobbes, ma anche a Rousseau e a Hegel) sulla capacità di azzerare (o integrare) la vitalità dell'individuale.

La forza degli appetiti, proprio perché sostenuta da principi razionali in grado di far tabula rasa di consuetudini e pregiudizi, fa paradossalmente dei singoli libertini, ognuno indipendentemente dagli altri, esseri perfettamente naturali, cioè pre-umani, che non conoscono società. Il nuovo Polifemo settecentesco è il gigante Minski, che, come quello omerico, non riconosce il più tradizionale e universale dei vincoli civili, quello dell'ospitalità. A questo gigantesco e vitalissimo criminale post-rivoluzionario, che ha appena ucciso la sua amica Augustine, Juliette dice: "j'ai peur, puisque vous ne respectez rien. Qui me garantit du traitement que vous venez de faire éprouver à mon amie? ... – Rien, absolument rien, dit Minski."³

² Gottlieb W. von Leibniz, *Saggi di teodicea*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 110.

³ D. A. F. de Sade, *Juliette ou les prospérités du vice*, cit., p. 213.

Nessuna garanzia, nessuna promessa, nessuna memoria, nessuna responsabilità. La vita del moderno Polifemo non è fatta di azioni (nel senso arendtiano) ma di atti passionalmente motivati, razionalmente fondati, ma svincolati da qualsiasi progetto, o modello, morale. Il libertinaggio sadiano è l'estremo limite nichilistico cui giunge, con assoluta purezza di sguardo, la crisi dell'etica tradizionale. Esso porta alle ultime conseguenze, senza infingimenti, forze diverse come il realismo politico machiavelliano,⁴ il repubblicanesimo rivoluzionario, il relativismo di Montesquieu,⁵ l'osservazione scientifica della natura (Buffon),⁶ la rivoluzione razionalista cartesiana contro i pregiudizi e le opinioni ricevute,⁷ ma anche la rivoluzione rousseauiana del "sentire" contro il "pensare",⁸ ovvero il primato delle emozioni e delle passioni contro la ragione. Tutte queste linfe vengono estratte e manipolate per ricavarne una miscela esplosiva della cui energia si nutre un eroe moderno dinamico e aggressivo, il cui impulso primario è quello di spezzare ogni tipo di legame (*briser* è il verbo sadiano per eccellenza), sia orizzontale (cioè sociale) sia verticale (con il passato e il futuro), che gli impedisca di soddisfare i propri bisogni e desideri.

Tale atteggiamento pone evidentemente il problema giuridico dell'imputabilità delle proprie azioni. Che ogni uomo abbia una naturale tendenza a pensare se stesso come il centro del mondo, considerato semplice strumento della propria affermazione, è riconosciuto anche da coloro che ragionano intorno al "diritto di punire" chi cede a tali impulsi. Per Beccaria, infatti, "se fosse possibile, ciascuno di noi

⁴ Ivi, p. 310ss.

⁵ Ivi, p. 724. Nell'*Histoire de Juliette* Sade rimprovera a Montesquieu esattamente il rifiuto di accettare le conseguenze di ciò che pure aveva visto: "si la justice – scrive Montesquieu – n'était qu'une suite des conventions humaines, des caractères, des tempéraments, etc., ce serait une vérité terrible qu'il faudrait se déguiser à soi-même...". E il bruto Minski chiosa: "et pourquoi donc se déguiser des vérités si essentielles?" Ivi, p. 724. Dire la verità avrebbe l'effetto, aggiunge Minski, di mettere in guardia gli uomini, incoraggiandoli ad anticipare le mosse altrui, "puisque ce n'est qu'en devenant aussi injustes, aussi vicieux que les autres, qu'ils pourront se mettre à l'abri de leurs pièges." Ivi, p. 725.

⁶ D. A. F. de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1998, vol. 3, p. 92ss.

⁷ D. A. F. de Sade, *Juliette ou les prospérités du vice*, cit., p. 1191ss.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959, vol. 1, p. 8.

vorrebbe che i patti che legano gli altri, non ci legassero; ogni uomo si fa centro di tutte le combinazioni possibili.”⁹ Ma è evidente che questo territorio dev’essere giuridicamente circoscritto. Per quanto egoistiche siano le pulsioni, malvage e crudeli le azioni di questo nuovo soggetto tendenzialmente senza legami, cioè irresponsabile, il romanzo moderno esprime l’esigenza di legittimarlo nei confronti della morale tradizionale. Nel far ciò trasferisce il meccanismo della teodicea alla sfera dell’umano. La modernità è – sostiene Marquard – un’epoca “post-convenzionale”, che obbliga tutto e tutti ad una legittimazione. Essa implica una sorta di “tribunalizzazione” della vita. Ciò è evidente nella passione per i tribunali caratteristica della Rivoluzione francese, e si manifesta nell’abitudine di considerare ciascuno “sospetto” finché non abbia provato il contrario. Questa secolarizzazione della teodicea serve, spiega Marquard, ad esonerare Dio, che, dispensato dal suo ruolo di creatore, cede il passo all’autonomia creatrice dell’uomo. L’unico modo per sfuggire al tribunale è identificarsi con esso, cioè farsi accusatore (ed esecutore) di qualcun altro. Questo sarebbe, secondo Marquard, il senso del processo rivoluzionario,¹⁰ ben rappresentato – ancora una volta – nell’universo narrativo di Sade, che di esso fece personalmente le spese. È stato più volte notato che l’esperienza fondativa dell’immaginario sadiano è la reclusione, la privazione della libertà ad opera di una istanza superiore che limita il potere del soggetto. A questa limitazione Sade reagisce immaginando un mondo in cui ogni soggetto è legittimato ad imporsi ai danni di qualunque altro. Nelle incertezze e contraddizioni del pensiero di Sade, scrive Bataille, un unico punto resta fermo, “ed è che niente giustifica la punizione”: “la legge, fredda per sua natura, non potrebbe essere toccata dalle passioni che possono legittimare l’atto crudele dell’omicidio.” E ancora: “godì e non giudicare.”¹¹

⁹ Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 38. È una perfetta descrizione del mondo romanzesco sadiano, ed è significativo che Beccaria consideri la limitazione della propria libertà una “chimera” che “non esiste che ne’ romanzi” (*Ibidem*), quasi che solo nei romanzi fosse possibile confutare la naturale tendenza degli uomini a farsi centro del mondo.

¹⁰ Odo Marquard, *Apologia del caso*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 93-101.

¹¹ Georges Bataille, *La letteratura e il male*, Milano, Mondadori, 1991, p. 102-103. Per le citazioni si veda D. A. F. de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, cit., p. 125.

Nel romanzo ai suoi esordi la radicalità degli eroi sadiani è però una eccezione. Molto più frequente è il caso di eroi che sperimentano, anche in modo drammatico, il disagio della perdita di orientamento morale, senza però che ne abbiano, o vogliano acquistarne, piena consapevolezza. Questi eroi possiedono una grande energia, che si esprime in pulsioni erotiche, aggressive, a volte omicide. Sono però deboli e passivi in questo, che non sanno o non vogliono riconoscerle, tanto che a volte le cambiano di segno, rivolgendole contro se stessi. Non hanno il coraggio, come i libertini sadiani, di confutare (e neutralizzare) il concetto di "male", ma negano di essere responsabili di quelli che essi stessi considerano crimini moralmente condannabili. La loro legittimazione è dubbia, incerta, imperfetta (ed è proprio questo che rende questo tipo di romanzi più interessanti di quelli di Sade). È come se i romanzieri non consentissero ai loro personaggi di guardare fino in fondo nell'abisso che si stava spalancando sotto i piedi dell'uomo moderno, un abisso in cui la liberazione di energie infinite si trova in contraddizione con la necessità di incanalarle in un ordine morale o in una legge universale. Di qui una molteplicità di strategie dissimulatorie e protettive, che impediscono l'emergere di una verità che, se rivelata, avrebbe messo in forse la stessa possibilità di pensare un mondo civile, umano, abitabile senza rischi e pericoli.

Alcune forme di questo "déguisement" le ho già indicate nel *Robinson Crusoe* e nella *Nouvelle Héloïse*, romanzi in cui gli eroi (Robinson e Saint-Preux), rifiutando la responsabilità dei propri crimini, mettono in atto quella che Franco Moretti chiama "retorica dell'innocenza".¹² Altre se ne potrebbero evocare, per esempio quella dello "sdoppiamento" (Faust e Mefistofele, Jekyll e Hyde, ecc.), e la loro analisi non può naturalmente prescindere dalla considerazione delle specifiche possibilità offerte dai diversi generi letterari. In questo contributo aggiungo materiali relativi al racconto autobiografico (ancora Rousseau) e al romanzo epistolare (Goethe e Foscolo).

L'ipotesi, avanzata dal Dottor Johnson, che Rousseau fosse un criminale non è solo una brillante trovata polemica da parte di uno strenuo sostenitore della tradizione e delle convenzioni. È anzi la chiave della crisi che stiamo descrivendo, che fa perno sul contrasto

¹² Cfr. Franco Moretti, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica da «Faust» a «Cent'anni di solitudine»*, Torino, Einaudi, 1994.

tra “fatto” (o “apparenza”) e “intenzione”. Rousseau ben rappresenta, infatti, quella *Stimmung* che Carl Schmitt definisce “occasionalista”, e che descrive così: “i fatti non sono mai considerati nelle loro connessioni politiche, storiografiche, giuridiche o morali, ma sono soltanto l’oggetto di un interesse estetico e sentimentale, qualcosa che accende l’entusiasmo del soggetto romantico.”¹³ La *Stimmung* non cambierebbe se la coloritura fosse di tipo razionalistico (come, per esempio, in Sade). Ciò che conta, per il moderno occasionalismo, è che – dice ancora Schmitt – “a costituire il centro assoluto ed oggettivo [...] c’è solo il soggetto singolo, che considera il mondo come un’*occasio* per la sua attività e per la sua produttività”.¹⁴

Per Boswell, Rousseau non è imputabile, perché non ha provocato intenzionalmente gli effetti perniciosi causati dalla *Nouvelle Héloïse*. Johnson, al contrario, pensa che non dobbiamo guardare alle *intenzioni* ma ai *fatti*, cioè alle conseguenze delle azioni: “la riconosciuta mancanza d’intenzione quando si commette una cattiva azione, non è stimata una giustificazione in tribunale. Rousseau, mio caro, è un uomo veramente malvagio.”¹⁵

Questo è il punto fondamentale su cui si incardina la successiva discussione filosofica sulla responsabilità, sul confine labile e incerto che divide il mondo dei fatti accertabili e documentabili dall’interpretazione che il soggetto ne dà, idealizzandoli, e integrandoli nel complesso della

¹³ Carl Schmitt, *Romanticismo politico*, Napoli, Giuffré, 1981, p. 128.

¹⁴ Ivi, p. 143. A ben vedere l’occasionalismo, così come lo descrive Schmitt, non fa che delegare al soggetto umano l’onnipotenza divina che la teodicea leibniziana aveva giustificato precisamente contro la forza dei fatti, delle apparenze: “è sufficiente respingere le apparenze ordinarie quando sono contrarie ai misteri” (G. W. von Leibniz, *Saggi di teodicea*, cit., p. 110-111). Che il mondo fosse opera di un Dio buono e providente poteva, doveva essere *sostenuto* anche se ciò era *incomprensibile* e *scarsamente verosimile* (ivi, p. 113). Il modello della teodicea funziona, oltre che per i romantici, anche per Descartes, il quale ammette che la chiarezza e la distinzione con cui concepiamo le cose dipendono dall’esistenza di un essere perfetto, Dio, perché altrimenti potrebbero essere frutto delle ingannevoli percezioni che si hanno in sogno: “mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d’un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n’aurions aucune raison qui nous assurât qu’elles eussent la perfection d’être vraies” (René Descartes, *Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009, p. 68). Anche per Descartes, dunque, chiarezza e distinzione sono in certo senso un “mistero”.

¹⁵ James Boswell, *Vita di Samuel Johnson*, Milano, Garzanti, 1982, p. 397-398.

coscienza; il confine che divide insomma l'ambito giuridico pubblico dal tribunale privato dell'io, in cui tutti i dati sono manipolabili, e in fin dei conti rispondono solo alla legge soggettiva del desiderio. A questo proposito, la posizione di Rousseau è chiarita in due celebri episodi della prima parte delle *Confessions*. Nel primo il piccolo Jean-Jacques subisce un vero e proprio processo da parte dei signori Lambercier (che lo accusano di avere rotto un pettine), e rifiuta di assumersi la responsabilità di questo crimine (non importa se di piccola entità) negando la realtà dei fatti. Egli conferma cioè la tesi degli accusatori (nessuno, al di fuori di lui, sarebbe entrato nella stanza), e tuttavia pretende di convincere giudici e lettori che non è stato lui a rompere il pettine.¹⁶ (Si noti che in questo episodio, al contrario dell'altro che discuteremo tra poco, c'è una totale assimilazione tra la posizione del lettore e quella del giudice). Per quanti sforzi si facciamo, nessuno è in grado di strappare la "confessione" a un fanciullo così ostinato nel difendere la sua convinzione interiore, che cozza così stridentemente contro ogni evidenza e apparenza, tanto che la sua ostinazione viene giudicata "diabolica". È un aggettivo, questo, su cui riflettere, perché come vedremo funge da ponte tra il primo e il secondo episodio, e allude a una dimensione sovranaturale che serve da travestimento tradizionale al moderno "idealismo" etico (o nei termini di McIntyre "emotivismo", o in quelli di Schmitt "occasionalismo"), di cui Rousseau è uno dei primi e più radicali rappresentanti. Non è un caso, d'altronde, che la sfera del diabolico sia destinata ad avere un ruolo centrale in tutto l'Ottocento (innanzitutto nel Faust, che mette in scena il pericoloso ed eccitante processo di autonomizzazione del soggetto rispetto alla tradizione, e poi nel demonismo tardo romantico, per es. Baudelaire).

Jean-Jacques oppone dunque all'accusa di essere diabolico nientemeno che la testimonianza (naturalmente inverificabile) del cielo: "eh bien, je déclare à la face du Ciel que j'en étais innocent, que je n'avais ni cassé, ni touché le peigne [...]. *Qu'on ne me demande pas comment ce dégât se fit: je l'ignore et ne puis le comprendre; ce que je sais très certainement, c'est que j'en étais innocent.*"¹⁷ Questa affermazione impudente (l'aggettivo è suo) mostra come Rousseau abbia, al

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Les confessions*, cit., p. 19.

¹⁷ *Ibidem*.

pari di Sade, una assoluta intolleranza per ogni forma di soggezione nei confronti di un giudizio esterno. Tale intolleranza è in realtà, come si è visto, la forma estrema di una teodicea secolarizzata, in base alla quale l'uomo è e deve restare innocente, a dispetto di qualunque forma di evidenza. A proposito dell'ipotetico caso di un noto benefattore accusato di un crimine, Leibniz aveva argomentato:

Ora, se vi fossero non so quanti testimoni e quali apparenze tendenti a provare che questo grande benefattore del genere umano ha commesso qualche furto, non è forse vero che un gran numero di persone metterebbe in ridicolo l'accusa, per quanto speciosa possa essere? Ma [a maggior ragione] Dio è infinitamente al di sopra della bontà e della potenza di quell'uomo, di conseguenza non ci sono ragioni, *per quanto evidenti appaiano*, che siano in grado di resistere alla fede, ovvero alla *certezza* e alla fiducia in Dio, grazie alle quali noi possiamo e dobbiamo dire che Dio ha fatto tutto come doveva.¹⁸

Nel caso del piccolo Jean-Jacques così come nel caso del benefattore e del Dio leibniziano la *fiducia* nell'*apparenza* del mondo così com'è cede il passo alla *fede* in un *principio* invisibile di cui il soggetto ha la *certezza* (la parola è la stessa).¹⁹ Mentre il "mito" del benefattore (mito in senso proprio: la sua reputazione di uomo buono è istituita e tramandata dal "racconto", dal *mythos*) serve ad illustrare la fede che bisogna avere in Dio, nel racconto autobiografico di Rousseau il "mito" di se stesso come uomo innocente si fonda sulla dimensione metafisica evocata – e rovesciata – in quella sorta di "prologo in cielo" che apre le *Confessions*. Qui il soggetto assoluto e isolato ("Moi, seul") aveva addirittura istruito il proprio processo ("Jugement dernier") e preteso l'assoluzione grazie alla testimonianza di un Dio invisibile, privato, che parla attraverso una illuminazione interiore di chiara matrice protestante.

¹⁸ G. W. von Leibniz, *Saggi di teodicea*, cit., p. 109-110.

¹⁹ Che la secolarizzazione della teodicea informi in modo simile tanto l'emotivismo rousseauiano quanto il razionalismo cartesiano, è dimostrato, mi pare, dal passo del *Discours de la méthode* sulla scoperta del cogito (R. Descartes, *Opere 1637-1649*, cit., p. 58-60), sulla ricerca di un principio "qui fût entièrement indubitable", e la scoperta della verità del "je pense, donc je suis", che era "si ferme et assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler" (si noti che la teodicea di Leibniz è in polemica soprattutto con lo scetticismo di Bayle).

Ora, se Johnson condanna Rousseau, è proprio perché coglie un preciso nesso tra la teologia di origine luterana e le sue implicazioni anti-sociali (pur non potendone prevedere la realizzazione romanzesca nell'immaginario sadiano). Parlando infatti, in un'altra conversazione con Boswell, dei metodisti, Johnson osserva che l'illuminazione che essi pretendono di avere "era un principio assolutamente incompatibile con la sicurezza sociale e civile". Infatti "se un tale [...] dichiara di fondare le sue azioni su un principio di cui io non so nulla, neanche se lo possiede veramente, ma solo che pretende di averlo, come posso sapere cosa gli verrà in mente di fare?"²⁰ Il mondo non è sicuro, insomma, se ad ognuno diventa lecito legittimare le proprie azioni sulla base di principi immaginari.²¹ È interessante notare come Sade sia in totale sintonia con Johnson, benché tragga conseguenze opposte: per essere al sicuro, l'individuo non deve agire secondo una legge (che potrebbe essere violata da altri), ma immaginare di volta in volta una legge che giustifichi la propria azione: "il n'y a donc aucune espèce de mal à violer tous les principes imaginaires de la justice des hommes, pour s'en composer une à sa guise, qui sera toujours la meilleure quand elle servira nos passions et intérêts."²² Il piccolo Jean-Jacques, dal canto suo, mostra di comprendere bene il meccanismo sadiano, anche se lo sposta interamente sul piano di chimeriche fantasie, quando immagina di commettere atroci violenze e delitti ai danni di tiranni crudeli.²³ (D'altra parte, si potrebbe osservare che i crimini dei personaggi sadiani sono immaginari prima ancora che reali).²⁴ È chiaro che Johnson non aveva tutti i torti a voler spedire

²⁰ J. Boswell, *Vita di Samuel Johnson*, cit., p. 487.

²¹ O. Marquard, *Apologia del caso*, cit., p. 98, sostiene infatti che la dottrina del *servum arbitrium* fa carico a Dio della creazione del male, riservando la soluzione a una dimensione escatologica e perciò non disponendo "più nulla in un ordine comprensibile dentro il mondo così che gli uomini debbono entrare in dispute, alla fine anche sanguinose, relative ai problemi della salvezza". In altri termini, il luterano *deus absconditus* è fonte di incertezze, che generano a loro volta ogni sorta di mali.

²² D. A. F. de Sade, *Juliette ou les prospérités di vice*, cit., p. 724.

²³ J.-J. Rousseau, *Les confessions*, cit., p. 20.

²⁴ Nell'universo di Sade, tutto avviene nella "testa" prima ancora che nella realtà, come esemplarmente in questa battuta di Mme de Saint-Ange a suo fratello: "peins-moi ton Dolmancé, je t'en conjure, afin que je l'aie bien dans la tête avant que de le voir arriver" (D. A. F. de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, cit., p. 6).

Rousseau in galera: se l'immaginazione del singolo diventa legge, la società rischia di disintegrarsi, e proprio questo conflitto è al centro di buona parte dei romanzi ottocenteschi.

Il racconto del pettine spezzato basterebbe già a disegnare il quadro di una morale "idealista", o "emotivista", o "occasionalista". Esso diventa però ben altrimenti significativo allorché, procedendo nella lettura, arriviamo al racconto di un altro crimine di poco conto e di grande valenza simbolica: il furto di un nastro. In questo caso Rousseau assume un atteggiamento opposto, e si dichiara responsabile. Ma solo al lettore, cioè in quanto "narratore". A Madame de Vercellis, che lo interroga, l'attore (il giovane Jean-Jacques) si rifiuta infatti di dire la verità (accusando e perdendo l'innocente Marion) con la stessa ostinazione di cui aveva dato prova durante l'interrogatorio dei Lambercier. Stavolta, tuttavia, è proprio lui, il narratore ormai vecchio, ad attribuirsi quella inclinazione "diabolica" del carattere (una "impudence infernale"),²⁵ che nel racconto precedente aveva invece rifiutato, appellandosi al tribunale divino.

I due episodi vanno letti in parallelo: uno, infatti, sembra essere la riscrittura dell'altro. In entrambi i casi l'evento segna una crisi irreparabile. Il furto del nastro pone fine alla tranquillità di Jean-Jacques, e inaugura una vita all'insegna del senso di colpa e del rimorso. Tanto che alla necessità di nettarsi la coscienza il narratore attribuisce addirittura la decisione di scrivere le *Confessioni*. Ma la confessione non riguarda tanto il furto, in sé ben poca cosa, quanto il fatto che per tutta la vita Rousseau non ha detto la verità neanche agli amici più intimi, e se pure ha accennato ad un'azione atroce, non ha mai specificato però chiaramente quale. Ora che la sua vita è diventata tempestosa, il rimorso è diventato insostenibile, perché gli toglie "la plus douce consolation des innocents persécutés":²⁶ gli impedisce, cioè, di presentarsi ai suoi malvagi persecutori come innocente, e per di più come innocente che dice la verità ("dans toute sa vérité").²⁷ Ma innocente non era mai stato, perché, come ha appena confessato, su questo episodio, per lui importantissimo, ha mentito tutta la vita; ed è dunque solo attraverso il proprio racconto che una doppia colpevolezza

²⁵ J.-J. Rousseau, *Les confessions*, cit., p. 85.

²⁶ Ivi, p. 86.

²⁷ Ivi, p. 3.

diventa virtù, e una vita di menzogna diventa verità. Sembrerebbe dunque che per Rousseau la sola azione che ha valore morale sia quella del raccontare (viene in mente Conrad), e questo vale però sia nel caso in cui il soggetto si assume la responsabilità del male commesso (il nastro rubato), sia nel caso in cui invece si rifiuta di assumersela contro le *apparenze*.

Ma torniamo all'episodio del pettine. Anche qui il crimine (e il processo che ne è seguito) ha segnato una crisi irreversibile, la fine della serenità infantile, cioè, in termini esplicitamente teologici, nientemeno che la caduta e la corruzione. Da quel momento in poi Jean-Jacques si nasconde, si ribella, e soprattutto incomincia a mentire.²⁸ Ciò significa, però, che il racconto del vecchio narratore è il frutto di una mente già corrotta, che potrebbe aver falsato il passato. E in effetti, a leggere attentamente il brano, Rousseau dice di essere stato talmente sconvolto dalle domande inquisitorie dei Lambercier, che il lettore deve *immaginarsi* quel che avveniva nel suo animo, perché neanche lui, ora, riesce a decifrare i propri ricordi: "quel renversement d'idées! quel désordre de sentiments! quel bouleversement dans son cœur, dans sa cervelle, dans tout son petit être intelligent et moral! Je dis *qu'on s'imagine tout cela, s'il est possible*, car pour moi, je ne me sens pas capable de démêler, de suivre la moindre trace de ce qui se passait alors en moi."²⁹ Qui la prima persona del narratore si distanzia dalla terza persona del personaggio, il quale si perde nella nebbia di un sentire confuso, non ancora vagliato dalla ragione; un sentire in cui l'unico dato certo è la centralità assoluta dell'io che non sa uscire da sé per riconoscere la presenza e la datità del mondo esteriore ("les apparences"): "je n'avais pas assez de *raison pour sentir* combien les *apparences* me condamnaient, et pour me mettre à la place des autres. Je me tenais à la mienne, et tout ce que je sentais, c'était la rigueur d'un châtement effroyable pour un crime que je n'avais pas commis."³⁰ La costruzione retorica è sapiente. La valutazione oggettiva della situazione dipende interamente dal rifiuto di accettare il castigo (dunque, direbbe Sade, da una passione o da un interesse), e la negazione del crimine è data per scontata alla fine della frase, come se fosse una

²⁸ Ivi, p. 21.

²⁹ Ivi, p. 19.

³⁰ Ivi, p. 19-20.

premessa indubitabile. Al lettore è richiesto in altri termini, un atto di fede.³¹ Il vero crimine è allora non tanto la rottura del pettine, quanto l'ostinazione nel rimanere arroccato in se stesso, nella testarda (o – dicono i Lambercier – diabolica) difesa di un io impermeabile alle apparenze della realtà, e inabissato nelle proprie confuse emozioni. Il privilegio del sentire rispetto all'esperienza era d'altronde un lascito psichico centrale dell'educazione paterna, che, come racconta lo stesso Rousseau, consisteva nel "pericoloso metodo" della lettura continua, in seguito alla quale il piccolo Jean-Jacques si forma idee "bizzarre e romanzesche" sulla realtà che né l'esperienza né la riflessione sono mai riuscite ad alterare e correggere:

Je n'avais aucune idée des choses, que tous les sentiments m'étaient déjà connus. Je n'avais rien conçu, j'avais tout senti. Ces émotions confuses, que j'éprouvais coup sur coup, n'altéraient point la raison que je n'avais pas encore; mais elles m'en formèrent une d'une autre trempe, et me donnèrent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guérir.³²

Nelle *Confessions* (la prima parte pubblicata nel 1782, i primi libri scritti probabilmente nel 1765) Rousseau ci dà dunque il paradigma di un eroe che si pone il problema di un crimine riconosciuto come tale, del quale si assume (il nastro rubato) o non assume (il pettine spezzato) la responsabilità, ma con il medesimo risultato, di proclamare la propria innocenza, attraverso, rispettivamente, la confessione (nastro rubato) o la negazione (pettine spezzato), atteggiamenti che si pongono nella strategia rousseauiana sullo stesso piano.

Vediamo ora cosa accade in un altro testo, il *Werther*, che Goethe scrisse quasi nello stesso periodo (una decina di anni dopo) ma che fu pubblicato nel 1774, prima che le *Confessions* vedessero la luce nel 1782. Si tratta di un testo molto diverso, innanzitutto perché, nonostante la materia autobiografica, è un romanzo, e poi perché la narrazione non è retrospettiva, bensì epistolare, segue cioè, per così dire in diretta, il corso della storia.

³¹ E proprio in ciò, come si diceva, il primo episodio si differenzia dal secondo, che giudice e lettore sono esattamente sullo stesso piano.

³² J.-J. Rousseau, *Les confessions*, cit., p. 8.

Anche in questo caso l'eroe non sembra, a prima vista, un criminale, se non consideriamo come suo unico delitto quello commesso contro se stesso alla fine della vicenda. Tuttavia il tema della sua responsabilità, e dunque dell'innocenza, appare fin dalla primissima lettera, in cui Goethe sembra fischiettare il tema di Don Giovanni, il libertino impenitente. Werther è appena fuggito da una situazione scabrosa in cui ha "dato esca" ai sentimenti di una giovane fanciulla senza avere intenzioni serie. Nel giro di una mezza pagina passa dall'auto-giustificazione: "eppure io ero innocente. Era mia colpa se..." all'auto-accusa: "Ma... sono poi davvero senza colpa?"³³ Cosa significa mai questa *ouverture*, in cui sullo spensierato eroe giovane si proietta già l'ombra dell'omicida Faust? ("e che il passato per me sia passato").³⁴

Sullo sfondo è un orizzonte già nietzschiano: il rifiuto del risentimento e del senso di colpa,³⁵ che va di pari passo con l'esaltazione di un'energia e di una libertà selvaggia e animale. L'amore per Lotte è un amore per la preda, è un desiderio violento di possesso totale ed esclusivo, che si scatena all'entrata in gioco del rivale. È dunque, come la stessa Lotte intuisce lucidamente, un desiderio triangolare che ha le sue radici in un orizzonte arcaico di competizione tra maschi: "temo davvero che sia soltanto l'impossibilità di avermi che le rende così eccitante questo desiderio."³⁶ L'esito finale non può che essere lo scatenamento di pulsioni bestiali, la caduta nel non-umano: Lotte, in

³³ "Und doch war ich unschuldig. Konnt ich dafür..."; "Und doch – bin ich ganz unschuldig?" Johann Wolfgang von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1973, p. 9 (la traduzione è di Carlo Picchio, modificata se necessario).

³⁴ "Und das Vergangene soll mir vergangen sein." *Ibidem*. Cfr. J. W. von Goethe, *Faust. Kommentare*, a cura di Albrecht Schöne, Frankfurt am Mein, Deutscher Klassiker Verlag, 2005, v. 11595ss.

³⁵ "Ich [...] will nicht mehr ein bißchen Übel, das uns das Schicksal vorlegt, wiederkäuen [...] der Schmerzen wären minder unter den Menschen, wenn sie nicht [...] mit so viel Emsigkeit der Einbildungskraft sich beschäftigen, die Erinnerungen des vergangenen Übels zurückzurufen, eher als eine gleichgültige Gegenwart zu ertragen." J. W. von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, cit., p. 9 ("non voglio più ruminare quel poco di male che ci manda il destino [...] vi sarebbero meno dolori tra gli uomini se essi [...] non si dessero da fare con tutto il potere della loro immaginazione a rievocare la memoria del male passato, invece di adattarsi ad un presente senza colore").

³⁶ "Ich fürchte, ich fürchte, es ist nur die Unmöglichkeit, mich zu besitzen, die Ihnen diesen Wunsch so reizend macht." Ivi, p. 136.

veste di domatrice, invita l'uomo che sta per diventare predatore e quasi lupo (Werther digrigna i denti: "Er knirrte mit den Zähnen...") a moderarsi, a riprendere il controllo della propria natura violenta: "soltanto dovrà moderarsi. Ma perché mai ha lei dovuto nascere con questa violenza, con questa indomabile passionalità verso qualunque cosa tocca?"³⁷

La pulsione aggressiva affiora alla coscienza di Werther dapprima come desiderio di morte di Albert (un abisso di fronte al quale indietreggia sgomento),³⁸ poi come fantasticheria più attiva di eliminazione del terzo incomodo. Ma dalla prima versione, in cui a soccombere sarebbe lui: "uno di noi tre deve andarsene ed io voglio essere quello!" si passa a una seconda versione in cui il primo pensiero va ad Albert: "in questo cuore straziato si è spesso insinuato iracondo il pensiero di uccidere tuo marito, o te, o me! E questo sia!"³⁹ È evidente che il suicidio finale non è che una sostituzione dell'oggetto della violenza. Ma la vera pulsione profonda, non deviata dalla coscienza morale, è rappresentata all'interno del romanzo *in corpore vili*, nella storia del contadino che uccide il marito della padrona. Il contadino, è evidente, è un doppio di Werther. Anche lui è in preda a un amore esclusivo, assoluto (il possesso ha qui anche una connotazione socio-economica, essendo la donna una possidente), che quando si scontra con la realtà di un terzo (il marito) si tramuta in violenza omicida: "nessuno avrà lei, e lei non avrà nessuno."⁴⁰ Anche in questo caso c'è una regressione dell'umano oltre la soglia del non-umano. Il contadino, al contrario di Werther, l'ha oltrepassata: "la soglia su cui i bambini del vicinato avevano giocato tante volte era imbrattata di sangue. Amore e fedeltà, i migliori sentimenti umani, si erano mutati in violenza e omicidio."⁴¹

³⁷ "... nur mäßigen Sie sich. O, warum mußten Sie mit dieser Heftigkeit, dieser unbezwinglich haftenden Leidenschaft für alles, was Sie einmal anfassen, geboren werden!" *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 103.

³⁹ "Eins von uns dreien muß hinweg, und das will ich sein!"; "In diesem zerrissenen Herzen ist es wütend herumgeschlichen, oft – deinen Mann zu ermorden! dich! – mich! So es sei!" Ivi, p. 138.

⁴⁰ "Keiner wird sie haben, sie wird keinen haben." Ivi, p. 127.

⁴¹ "Jene Schwelle, worauf die Nachbarskinder so oft gespielt hatten, war mit Blut besudelt. Liebe und Treue, die schönsten menschlichen Empfindungen, hatten sich

È a seguito di questo episodio che avviene tra Werther e Albert uno scontro riguardante proprio la responsabilità e l'innocenza dell'omicida. Werther pensa che il contadino, pur autore di un delitto, sia innocente e si identifica a tal punto con lui che "acquistava la certezza di poterne convincere anche altri."⁴² L'identificazione totale con il criminale toglie legittimità alla disamina obiettiva dei fatti secondo le leggi; la "certezza" interiore di Werther è un impulso puramente soggettivo al dominio che, come in Sade (e in Rousseau secondo Johnson) pretende di farsi diritto: "già anelava a poter parlare in suo favore, già il più ardente discorso di difesa gli faceva ressa alle labbra."⁴³ Ha buon gioco Albert a contrapporgli la tesi che scagionare il contadino avrebbe significato distruggere (l'argomento sarebbe piaciuto a Johnson) l'intera sicurezza dello Stato, e che quindi "tutto doveva procedere seguendo l'ordine e le vie prescritte."⁴⁴ E tuttavia Werther non si lascia convincere, e continua a fantasticare una via di "fuga" per quell'uomo, che invece l'intendente non ritiene possibile salvare in alcun modo: "no, non lo si può salvare!"⁴⁵

Che sia questo il vero snodo dell'intreccio (e il vero problema che esso pone) ce lo dice la pregnanza del verbo nel *Faust*. Alla fine della prima parte (v. 4611), Gretchen viene assolta da una voce dall'alto ("Sie ist gerichtet! / Ist gerettet"), la cui forza è potenziata dall'assonanza/contrasto con il "gerichtet" prununciato da Mefistofele, e dal richiamo alla precedente invocazione di Gretchen relativa al figlio suo e di Faust: "Rette! rette!" (v. 4562). Ed è in certo senso proprio grazie a questo giudizio assolutorio che anche Faust, dopo alcune migliaia di versi, sarà anch'egli salvato, ovvero 'liberato' dalle sue catene terrestri: "Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen" (vv. 11936-11937).⁴⁶ La dinamica della salvezza/perdono di

in Gewalt und Mord verwandelt." *Ibidem*.

⁴² "Er fand ihn als Verbrecher selbst so schuldlos, er setzte sich so tief in seine Lage, daß er gewiß glaubte, auch andere davon zu überzeugen." Ivi, p. 128.

⁴³ "Schön wünschte er für ihn sprechen zu können, schon drängte sich der lebhafteste Vortrag nach seinen Lippen." *Ibidem*.

⁴⁴ "Es müße alles in der Ordnung, in dem vorgeschriebenen Gang bleiben." *Ibidem*.

⁴⁵ "Nein, er ist nicht zu retten!" Ivi, p. 129.

⁴⁶ La traduzione di Franco Fortini suona: "chi si affatica sempre a tendere più oltre, / noi possiamo redimerlo", ma "erlösen" vale più propriamente "liberare", "salvare" (riferito a prigionieri). Nei v. 12061-12068, inoltre, il perdono ("Dein Verzeihen") può essere riferito sia a Gretchen sia a Faust stesso (si vedano gli studi citati nel commento di Albrecht Schöne al *Faust*, cit., vol. 2, p. 809).

Gretchen e Faust (accomunati dall'infrazione erotica libertina) risponde, correggendola, alla condanna definitiva dell'intendente, che viene fatta propria da Werther in esplicita identificazione con l'omicida: "tu non puoi essere salvato, infelice! Vedo bene che noi non possiamo essere salvati!"⁴⁷ È come dunque se la complessa macchina del *Faust* fosse stata messa in moto per dare al seduttore Werther quella via di fuga che qui non ha avuto né nei panni dell'alter ego contadino, condannato in giudizio, né al tribunale della coscienza. L'ultima frase del romanzo sottolinea l'assenza del prete al funerale. La violenza che ha diretto contro se stesso non è stata giustificata dalle istituzioni, è rimasta privata. Nessun decreto divino lo ha sollevato dalla propria responsabilità, restituendogli l'innocenza.

L'appello al giudizio divino è ancora, in questa fase, decisivo, sia per Rousseau sia per Goethe. Anche il contadino aveva tentato inutilmente di convocare Dio per giustificare un impulso di cui non si vuole riconoscere la responsabilità. Era, commenta Werther, come perseguitato da uno spirito maligno,⁴⁸ e le sue azioni gli erano state imposte da una forza estranea alla sua volontà: "l'aveva seguita, o piuttosto era stato strascinato a seguirla"; e poi ancora, al momento della violenza: "aveva tentato di prenderla con la forza. Non sapeva come ciò fosse avvenuto."⁴⁹

È evidente che il resoconto di Werther ricalca le parole del suo doppio, che infine invoca Dio come testimone a discarico rispetto alle sue intenzioni: "chiamava Dio perché testimoniassero che le sue intenzioni erano sempre state oneste e che soltanto egli aveva desiderato con tutta l'anima che lei lo sposasse e potesse trascorrere la vita con lui."⁵⁰ La responsabilità della prima violenza è dunque di uno spirito maligno, una forza oscura incomprensibile, che contrasta con le sue intenzioni oneste (Dostoevskij darà forma di personaggio a questa volontà maligna nei colloqui di Ivan Karamazov con il Diavolo), ed è inoltre assecondata dal comportamento della vittima: "mi confessò con un

⁴⁷ "Du bist nicht zu retten, Unglücklicher! Ich sehe wohl, daß wir nicht zu retten sind." J. W. von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, cit., p. 129.

⁴⁸ "Er sei als wie von einem bösen Geist verfolgt gewesen." Ivi, p. 105.

⁴⁹ "Er [...] ihr nachgegangen, ja vielmehr ihr nachgezogen worden sei"; "hab er sich ihrer mit Gewalt bemächtigen wollen; er wisse nicht, wie ihm geschehen sei." *Ibidem*.

⁵⁰ "Nehme Gott zum Zeugen, daß seine Absichten gegen sie immer redlich gewesen, una daß er nichts sehnlicher gewünscht, als daß ihn heiraten, daß sie mit ihm ihr Leben zubringen möchten." *Ibidem*.

senso di vergogna quali piccole intimità essa gli aveva consentito e quali accostamenti permesso.”⁵¹ Ma in seguito lo stesso Werther dirà di Lotte: “lei non avrebbe dovuto far questo! Non avrebbe dovuto eccitare la mia immaginazione con queste scene di divino candore e di felicità.”⁵² Ritroviamo qui la stessa giustificazione del seduttore messa in campo all’inizio del romanzo: è stata la fanciulla ad innescare l’immaginazione.⁵³

L’autocorrezione però non avviene. Il contadino dovrà assumersi in tribunale la responsabilità del proprio crimine; Werther eviterà la condanna deviando il proprio impulso omicida su se stesso; Goethe scagionerà il proprio eroe affiancandogli un capro espiatorio, in attesa di elaborare una strategia difensiva molto più efficace e definitiva che convoca sulla scena Dio, proprio come aveva fatto, all’inizio delle *Confessioni*, Rousseau. I lettori dell’epoca non hanno mancato di notare il legame profondo tra Werther e il personaggio Rousseau. Su una copia del romanzo che aveva prestato a un amico, Goethe racconta di aver trovato scritto: “tais Toi Jean Jacques ils ne te comprendront point!”⁵⁴ Al contrario che per i libertini sadiani, per Rousseau e per Goethe il male esiste, ma l’individuo ha il diritto di non assumersene la responsabilità, per vivere il presente, o morire innocente.

⁵¹ “Endlich gestand er mir auch mit Schüchternheit, was sie ihm für kleine Vertaullichkeiten erlaubt, und welche Nähe sie ihm vergönnet.” *Ibidem*.

⁵² “Sie sollte es nicht tun! sollte nicht meine Einbildungskraft mit diesen Bildern himmlischer Unschuld und Seligkeit reizen.” Ivi, p. 108.

⁵³ “Konnt ich dafür, daß, während die eigensinnigen Reize ihrer Schwester mir eine angenehme Unterhaltung verschafften, daß eine Leidenschaft in dem armen Herzen sich bildete! Und doch - bin ich ganz unschuldig? Hab ich nicht ihre Empfindungen genährt? hab ich nicht an den ganz wahren Ausdrücken der Natur, die uns so oft zu lachen machten, so wenig lächerlich sie waren, selbst ergötzt, hab ich nicht - O was ist der Mensch, daß er über sich klagen darf! Ich will, lieber Freund, ich verspreche dirs, ich will mich bessern, will nicht mehr ein bißchen Übel, das uns das Schicksal vorlegt, wiederkäuen, wie ichs immer getan habe; ich will das Gegenwärtige genießen, und das Vergangene soll mir vergangen sein.” Ivi, p. 9 (“Era mia la colpa se, mentre le grazie capricciose di sua sorella mi procuravano un piacevole svago, sorgeva una passione in quel povero cuore? Ma... sono poi davvero senza colpa? Non ho io forse dato esca ai suoi sentimenti? Non mi sono diletato anch’io delle più vere espressioni della sua natura, che così spesso ci fecero ridere, pur non essendo affatto risibili? Non ho forse... oh, che cosa è mai l’uomo, se può accusare se stesso? Caro amico, io voglio, te lo prometto, io voglio correggermi; non voglio più ruminare quel poco di male che ci manda il destino: voglio godere il presente, e che il passato per me sia passato”).

⁵⁴ Giuliano Baioni, *Il giovane Goethe*, Torino, Einaudi, 1996, p. 278.

Bibliografia

- Baioni, Giuliano, *Il giovane Goethe*, Torino, Einaudi, 1996
- Bataille, Georges, *La letteratura e il male*, Milano, Mondadori, 1991
- Beccaria, Cesare, *Dei delitti e delle pene*, Milano, Feltrinelli, 1991
- Boswell, James, *Vita di Samuel Johnson*, Milano, Garzanti, 1982
- Descartes, René, *Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Die Leiden des jungen Werther*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1973
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust. Kommentare*, a cura di Albrecht Schöne, Frankfurt am Mein, Deutscher Klassiker Verlag, 2005
- Leibniz, Gottfried W. Von, *Saggi di teodicea*, Milano, Rizzoli, 1999
- Marquard, Odo, *Apologia del caso*, Bologna, Il Mulino, 1994
- Moretti, Franco, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica da «Faust» a «Cent'anni di solitudine»*, Torino, Einaudi, 1994
- Rousseau, Jean-Jacques, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959, vol. 1, p. 1-656
- Sade, Donatien Alfonse François de, *Juliette ou les prospérités du vice*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1998, vol. 3, p. 179-1262
- Sade, Donatien Alfonse François de, *La philosophie dans le boudoir*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1998, vol. 3, p. 1-178
- Schmitt, Carl, *Romanticismo politico*, Napoli, Giuffrè, 1981