

Benedetta Craveri

L'arte della conversazione e le sue metamorfosi nella civiltà europea d'Antico Regime

I. *La conversazione italiana: il modello umanistico*

Mentre gli eserciti francesi percorrono, per non dire devastano, l'Italia e, da una parte, proprio i francesi, e, dall'altra, gli spagnoli, occupano il Regno di Napoli, abbiamo del tutto distolto l'animo e la mente dalle grandissime sofferenze che ci fanno giustamente vacillare e, cosa che può forse stupire, ci siamo volti a scrivere delle virtù e dei vizi che si ritrovano nella conversazione; ma non quella propria degli oratori e dei poeti, bensì quella che pertiene alla ricreazione degli animi e a quelle pratiche comunicative che son chiamate "facezie"; cioè ci siamo volti a scrivere di quella civile e urbana consuetudine e di quelle riunioni familiari proprie ai rapporti tra gli uomini, quando si riuniscono non tanto per un fine di interesse pratico, ma per il piacere ed il ristoro dalle fatiche e dagli affanni.¹

Siamo a Napoli sul finire del Quattrocento e, duramente provata dai mesi di occupazione dell'esercito francese di Carlo VIII che nel 1495 aveva invaso l'Italia, la città attraversa una crisi profonda². Come reagire, dopo esse-

¹ "Itaque vagantibus per Italiam Gallicis, ne dicam eam vastantibus, copiis regnumque Neapolitanum hinc Gallis ipsis, illinc Hispanis occupantibus, a maximis doloribus nos merito labefacientibus animum ac mentem nostram omnino avertimus, quodque mirum fortasse videre possit, convertimus ad scribendas eas sive virtutes sive vicia qua in sermone versatur; non autem aut oratorio aut poetico sed qui ad relaxationem animorum pertinet atque ad eas quae facetias dicuntur, id est ad civilem quandam urbanamque consuetudinem domesticosque conventus hominum inter ipsos, non utilitatis tantum gratia convenientium, sed iucunditatis refocillationisque a labore ac molestiis". PONTANO, *De sermone*, 1509, (IV, 3, II), cit. in A. QUONDAM, *La conversazione. Un modello italiano*, Roma, Donzelli, 2007, p. 43. È infatti a Quondam che dobbiamo la riscoperta critica di questa importante opera di Pontano caduta nell'oblio. Per la traduzione italiana del *De Sermone* di Pontano vd. l'edizione curata da Alessandra Mantovani (Roma, Carocci, 2002).

² Per la spedizione napoletana di Carlo VIII e per il suo contesto europeo si veda in particolare G. GALASSO, *Storia del Regno di Napoli*, II. *Il Mezzogiorno spagnolo (1494-1622)*, Torino, Utet, 2006, pp. 3-139.

re stati confrontati agli orrori della guerra, alla presa di coscienza della decadenza politica e militare del proprio Regno e della Penisola tutta, ormai alla mercé – eccezion fatta di Venezia e Roma – delle grandi potenze straniere? La risposta data dal poeta umanista Giovanni Pontano a questo interrogativo può sembrare quella tipica di un uomo di lettere. Esautorato dagli alti incarichi che ricopriva alla corte aragonese, Pontano reagisce, infatti, alle sventure della vita pubblica ritornando agli studi e invitando le *élites* italiane a coltivare le dolcezze della vita privata. Eppure la sua non è, come a prima vista si potrebbe credere, una fuga dalla realtà ma, piuttosto, una strategia che punta a un paziente lavoro di rieducazione civile attraverso la pratica viva dei valori della cultura umanistica, la tolleranza, l'apertura all'altro, l'*urbanitas*, la *civilitas*. Ultimato nel 1499 e pubblicato postumo dieci anni dopo, il *De sermone* è un atto di fede nella forza civilizzatrice della parola e costituisce il testo inaugurale della riflessione europea sull'arte della conversazione. Per la prima volta, infatti, la conversazione viene rappresentata come un fenomeno etico ed estetico a sé stante e assurge allo statuto di modello del vivere civile: modello nel doppio senso di "oggetto costituito e di criterio normativo"³.

L'obbiettivo di Pontano è quello di dare ordine e forma alla socievolezza aristocratica, trasformando il cavaliere feudale in un gentiluomo moderno, perché "se nobili si nasce, gentiluomini si diventa per cultura"⁴. Il momento preso in esame dal *De sermone* è quello del ritrovarsi insieme (come indica il significato originario di *con-versari*) nella sfera dell'ozio privato senz'altro apparente proposito che il proprio personale diletto. Sin dall'inizio della trattazione, tuttavia emerge con chiarezza che il discorso pedagogico di Pontano ha in realtà una portata molto più vasta.

Modellata sulla retorica classica, anche la conversazione affabile e giocosa obbedisce infatti al principio dell'*aptum* (accordarsi ai tempi, ai luoghi e alle circostanze) e richiede tutta una serie di competenze, le quali, a loro volta, ne implicano delle altre che tutte assieme rinviano al modello ideale dell'uomo rinascimentale. Se affabile è "chi sa dilettere parlando e produrre allegrezza in chi ascolta", la *facetudo* non può prescindere dalla *veracitas*, perché è la verità a rendere autentici e realmente possibili i rapporti tra le persone. Non meno importante, la *mediocritas*, la giusta misura tanto cara agli Antichi, corrisponde a sua volta alla capacità di giudizio, alla moderazione virtuosa, all'esatta valutazione della condotta da tenere in ogni circostanza.

Il *De sermone* di Pontano affronta, dunque, per la prima volta, un problema di interesse cruciale per la civiltà moderna mostrandone la complessi-

³ P. DANDREY, *Le "commerce des honnêtes gens" mythe ou réalité?*, in *La conversation. Un'art de l'instant*, Paris, Autrement, 1999, p. 86.

⁴ QUONDAM, *La conversazione*, cit., p. 74.

tà delle implicazioni intellettuali e morali. Ma, al di là di questo, è importante qui sottolineare come le drammatiche circostanze in cui il trattato ha visto la luce rivelino la sfida utopica che ne è all'origine e che continuerà a ispirare la conversazione d'Antico Regime: le buone maniere e il buon uso della parola possono “governare la natura degli uomini, educarla, darle forma e regola, *fides* e *veracitas*; sicurezza e onore”⁵. Una sfida in parte vincente, visto che arte della conversazione e buone maniere si sarebbero imposte nei secoli successivi come elementi distintivi delle *élites* europee e, pur non possedendo la facoltà di impedire le guerre, avrebbero contribuito ad agevolare il ritorno alla pace con il nuovo linguaggio della diplomazia⁶, e a ingentilire le usanze di una società adusa alle armi e impregnata di violenza, contrapponendo alla logica della forza quella del piacere.

Scritto nel neolatino degli umanisti, e dunque destinato a un pubblico ristretto, il *De sermone* apriva però la strada al successo dei tre grandi trattati pedagogici del Rinascimento, il *Libro del Cortegiano* di Baldesar Castiglione (1528), *Il Galateo* (pubblicato postumo nel 1558) di Giovanni della Casa e *La Civil Conversazione* (1574) di Stefano Guazzo. Scritti in italiano e subito tradotti in varie lingue, questi testi diffondevano in Europa il codice di comportamento – il *know how* diremo oggi – del gentiluomo moderno. Se il *Galateo* si rivolgeva a un pubblico il più possibile vasto e promuoveva l'educazione senza tenere conto delle diversità sociali, il *Libro del Cortegiano* e *La Civil Conversazione* possono essere letti come i momenti successivi di uno stesso ambizioso programma: insegnare alle *élites* come mettere in scena la propria identità sociale grazie a una perfetta padronanza della parola e dei gesti.

A distanza di vent'anni, Castiglione si appropria delle idee di Pontano, senza per altro mai farne il nome, le rielabora, le arricchisce e imprime loro una ampiezza e una coerenza nuove. Non siamo più nella Napoli travagliata dalla guerra ma nella piccola, splendida corte del duca di Montefeltro, a Urbino, e a tratteggiare la figura ideale del gentiluomo non è un uomo di lettere di professione, ma un gentiluomo autentico che si è fatto uomo di lettere. Il trattato ha forma dialogica, è incentrato sulla figura di Federico da Montefeltro, modello perfetto del capitano glorioso che sa essere intenditore di lettere e di arti, e mette in scena con Lorenzo il Magnifico, Pietro Bembo ecc. alcune delle personalità più eminenti della vita politica e culturale del tempo. Come già Pontano, Castiglione vuole che l'educazione della nobiltà prenda le distanze dalla vecchia etica cavalleresca e non si esaurisca nell'esercizio delle armi ma si modernizzi, aprendosi ai valori della cultura umanisti-

⁵ *Ivi*, p. 83.

⁶ Cfr. L. BELY, *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2007.

ca, alla pratica delle buone maniere, alla conversazione, alla letteratura, al collezionismo. Una pedagogia, la sua, improntata a una concezione estetica dell'esistenza dove la natura viene reinterpretata alla luce dell'arte.

Questa nuova *paideia* obbediva infatti a una "regula universalissima", all'ideale classico del *kalòs kai agathòs* dove arte e virtù procedevano strettamente associate. Un'arte che, come già aveva indicato Pontano, era innanzitutto competenza, padronanza perfetta delle tecniche e dei mezzi espressivi; e una virtù che corrispondeva al "giusto mezzo" aristotelico. L'educazione del gentiluomo puntava precisamente a questo controllo delle emozioni, dei discorsi e dei gesti attraverso l'uso più o meno sapiente della retorica. Quest'ultima aveva il compito di indicare il punto d'equilibrio, la giusta misura gestuale che il corpo doveva tenere quando si trovava a contatto con gli altri corpi, e insegnava a utilizzare le parole più adatte per favorire il miglior scambio possibile nell'economia dei rapporti sociali.

In questo processo di teatralizzazione dell'io, la conversazione assumeva un'importanza cruciale. Rappresentava il momento di massima esposizione sociale dell'individuo e esigeva un controllo sapiente di tutti i propri mezzi espressivi. Non diversamente dalla parola, a essere in gioco erano il tono della voce, i gesti, l'attitudine, l'espressione del viso. E quale che ne fosse la finalità, la conversazione doveva sempre tenere conto della regola generale della convenienza, dell'*aptum*, adattandosi alle persone, ai luoghi, alle circostanze. Senza queste premesse essa non poteva aspirare a essere né urbana, né civile, né cortese.

Ma il traguardo supremo della conversazione era un *quid* inafferrabile, un "certo non so che" di cui Castiglione faceva la chiave di volta della grazia mondana. Per indicare quest'arte nascosta, che sapeva dissimulare tutti i suoi sforzi e apparire natura, lo scrittore coniava un termine nuovo, la "sprezzatura". La parola sarebbe caduta in disuso ma la sua definizione – "Però si po dir quella essere vera arte che non pare esser arte; ne più in altro si ha da poner studio che nel nasconderla"⁷ – illustra a perfezione l'estetica che presiede alla conversazione classica.

Ritroviamo ugualmente la stessa dialettica tra arte e natura – è naturale "tutto ciò che la natura permette che si migliori e che si porti alla perfezione"⁸ – nella *Civil Conversazione* di Stefano Guazzo, ma le preoccupazioni del suo autore appaiono ormai molto diverse da quelle del Castiglione. Pubblicata quarantasei anni dopo il *Cortegiano*, e ambientata a Casale Monferrato, luogo di nascita di Guazzo, *La civil conversazione* era agli antipodi dello spirito cor-

⁷ BALDESAR CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, I, Torino, Einaudi, 1998, p. 59 (cap. XXVI).

⁸ S. GUAZZO, *La civil conversazione*, a cura di A. Quondam, II/1, Modena, Panini, 1993, p. 87.

tigliano, preferiva la città al palazzo, insegnava ai gentiluomini a essere se stessi, proponeva di arricchire il sapere e armonizzare i rapporti sociali attraverso la conversazione. Scritto al tramonto della civiltà italiana del Rinascimento e basato sulla convinzione che esisteva una nobiltà dell'anima, indipendente dalla nascita, che si forgiava nell'esercizio della virtù il libro di Guazzo guardava decisamente al futuro.

Su una cosa, tuttavia, Castiglione e Guazzo concordavano perfettamente; entrambi si mostravano indignati dell'ignoranza e della rozzezza dei francesi e li additavano a modello negativo dell'educazione nobiliare.

A cavallo tra Cinquecento e Seicento, erano, per altro, i francesi stessi a confermare il giudizio italiano. Fra le tante voci di deprecazione possiamo ricordare qui quella di un uomo d'armi come François de La Nue che attribuiva, appunto, il declino dei valori aristocratici alla "scarsa attenzione che i nobili ponevano a fare impartire ai figli un'educazione adeguata"⁹, o quella di Mademoiselle de Gournay, la "fille d'alliance" di Montaigne, che lamentava la brutalità e l'ignoranza dei costumi nobiliari¹⁰; o quella del duca di Nevers che, ancora nel 1624, scriveva a sua sorella, la duchessa di Longueville, che persino le dame di corte non sapevano conversare¹¹.

Ma, allora, in virtù di quale clamoroso ribaltamento, un critico autorevole come il Père Dominique Bouhours poteva, ne *Les Entretiens d'Ariste et Eugène* scritti tra il 1662 e il 1666 e pubblicati nel 1671, iscrivere tra i primati culturali della Francia, diventata con la Pace dei Pirenei la maggiore potenza europea, anche quello dello stile e delle buone maniere? "Le siècle présent [afferma infatti Bouhours], est pour la France ce que le siècle passé était pour l'Italie on dirait que tout l'esprit et toute la science du monde sont maintenant parmi nous, et que tous les autres peuples soient barbares en comparaison des Français. Ce n'est pas un avantage et un mérite en France que d'avoir de l'esprit, parce que tout le monde en a. Il n'y a presque personne qui n'ait un peu d'éducation, qui ne parle bien et qui ne parle poliment"¹². Dunque, non solo la *translatio imperii* e la *translatio studiorum*¹³ erano un fatto compiuto e l'Italia, diventata terra di occupazione delle grandi potenze, aveva perduto la sua egemonia culturale, ma anche le Grazie, l'*urbanitas*, la *civilitas* la

⁹ Cit. in M. MOTLEY, *Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1990, p.3.

¹⁰ Cit. in M. MAGÉNDIE, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, I, PUF, Paris, 1925, p. 66 (Genève, Slatkine Reprints, 1970).

¹¹ *Ivi*, p. 199.

¹² D. BOUHOURS, *Le bel esprit* [entretien IV], in *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671), pres. di F. Brunot, Paris, A. Colin, 1962, p. 135.

¹³ La storia della *translatio studiorum* dall'Italia alla Francia è stata ricostruita da F. Waquet in *Le modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des Lettres (1660-1750)*, Roma, École française de Rome, 1989.

Benedetta Craveri L'arte della conversazione e le sue metamorfosi nella civiltà europea d'Antico Regime

facetudo di Pontano, la sottigliezza, l'arguzia, la sprezzatura di Castiglione avevano lasciato la penisola per emigrare in terra di Francia.

2. *La conversazione francese: il modello mondano*

Possiamo rintracciare le origini di questa spettacolare metamorfosi tanto nel processo di modernizzazione e di centralizzazione della monarchia francese nel corso del XVII secolo, quanto nella profonda crisi di identità¹⁴ che, alle soglie del Seicento, aveva colpito la casta dei privilegiati.

Uscita, con la fine dei conflitti religiosi, da una lunga e sanguinosa guerra fratricida, la nobiltà francese si era infatti confrontata con la necessità di smussare la violenza dei rapporti sociali, di frapporre tra sé e gli altri lo scudo invisibile di un corpo di regole in grado di garantire la dignità di ciascuno, e di sublimare l'aggressività in gioco. Ma questa esigenza civilizzatrice, che avrebbe incominciato a farsi strada a partire dai primi decenni del XVII secolo, non era dettata soltanto da una necessità pratica, si ricollegava a una riflessione più vasta e complessa, legata all'identità nobiliare, alla sua rappresentazione sociale e al diverso ruolo che le era consentito di esercitare nel nuovo quadro della monarchia dei Borbone.

Allontanati da Richelieu dalla sfera del potere politico e richiamati a una stretta obbedienza al sovrano, privati dell'esercizio permanente delle armi, ridotti a rango di ufficiali del re in eserciti in cui il progredire delle tecniche militari imponeva un grado crescente di professionalità, tagliati fuori per la loro mancanza di preparazione dal pubblico impiego nelle corti di giustizia e nell'amministrazione locale e provinciale e soppiantati in queste mansioni dalla nobiltà di toga e da oscuri funzionari del Terzo Stato, i nobili erano spinti a interrogarsi sulla propria identità di classe e a difendere il loro prestigio adattandosi ai tempi nuovi.

L'educazione e lo studio, considerati fino ad allora irrilevanti per una casta guerriera, acquistavano dunque nel Seicento una importanza crescente¹⁵. La preparazione tecnica diventava, in effetti, necessaria alla nobiltà di spada, sia per difendere le sue posizioni nell'esercito e a corte, sia per distinguersi dalla nobiltà di toga che privilegiava la carriera nella magistratura¹⁶. E il fatto stesso che l'ideologia nobiliare ridefinisse ora la propria appartenenza, spostando l'accento dal valore – che non poteva più esercitarsi pienamente – all'incon-

¹⁴ Cfr. O. RANUM, *Richelieu and the Great Nobility*, "French Historical Studies", III, 1963, pp. 184-204, e *Courtesy, Absolutism, and Rise of the French State, 1630-1660*, "Journal of Modern History", LII, 3, 1980, pp. 426-451. D. BITTON, *The French nobility in crisis, 1560-1640*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1969.

¹⁵ Vd. il classico studio di R. BADY, *L'homme et son "Institution", de Montaigne à Brulle, 1580-1665*, Paris, Belles Lettres, 1964.

¹⁶ Cfr. M. MOTLEY, *Becoming a French Aristocrat*, cit.

testabile purezza del lignaggio¹⁷, conduceva paradossalmente a una nuova esigenza di cultura. La credenza in una superiorità naturale, dovuta alla nascita, implicava, infatti, un'attenzione sempre maggiore all'educazione, perché erano in pochi a voler sostenere che la superiorità sociale potesse svilupparsi automaticamente, senza il sostegno dell'istruzione. Le predisposizioni ereditarie andavano sviluppate, coltivate, perfezionate tanto con l'insegnamento che con l'esempio dei modelli familiari e con la pratica sociale. In quest'ottica l'educazione fungeva da complemento alla nascita e promuoveva una riconciliazione armoniosa tra l'inclinazione naturale e i segni distintivi dello stile nobiliare.

Era precisamente all'eccellenza dello stile che la nobiltà francese in crisi affidava ora l'evidenza della propria superiorità all'interno della società d'ordini. Per manifestarsi, la nuova importanza assunta dalla purezza del linguaggio aveva bisogno di un sistema di segni che andasse a rafforzare l'autorità declinante di quelli tradizionali. Da quando erano diventati oggetto di mercimonio tra la corona e gli uomini nuovi, i titoli, le cariche, le terre, i palazzi, i vestiti, i gioielli non potevano più indicare incontrovertibilmente l'appartenenza di diritto a una classe. Così, davanti a un contesto storico inedito, in cui le prerogative tradizionali avevano perso i connotati dell'esclusività, la nobiltà di spada avrebbe scelto di distinguersi sul terreno insidioso dello stile¹⁸. D'ora in avanti sarebbe stato il modo di vivere, di parlare, di atteggiarsi, di divertirsi, di stare insieme a conferire alle *élites* nobiliari l'inconfondibile certezza della propria superiorità; sarebbero state le *benséances*, il corpo di leggi non scritte ma più potenti di qualsiasi norma, a fornire loro il banco di prova che un tempo era riservato alle armi.

Era la nascita di un nuovo ideale, l'ultimo che avrebbe consentito alla nobiltà francese di erigersi ancora una volta a emblema e modello di tutta la nazione. Un ideale di socievolezza sotto il segno dell'eleganza e della cortesia che contrapponeva alla logica della forza e alla brutalità degli istinti un'arte di stare insieme basata sulla seduzione e sul piacere reciproco. Ed è precisamente sulla spinta di questo ideale che la Francia diventava l'incontestabile erede di quell'arte di vivere nobilmente di cui l'Italia era stata maestra e ne assumeva rapidamente il primato.

Tradotti, assimilati e assai raramente citati, i tre grandi trattati pedagogici italiani esercitavano il loro magistero in un contesto storico diverso e in una prospettiva nuova. Il libro di Nicolas Faret, *L'honnête homme ou l'art de*

¹⁷ Cfr. E. SCHALK, *From Valor to Pedigree. Ideas of Nobility in France in Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1986.

¹⁸ Sulla nozione chiave di distinzione e sulla sua applicazione tanto nella sfera sociale che in quella etica ed estetica cfr. A. FAUDEMAY, *La Distinction à l'âge classique. Emules et Enjeux*, Paris, Champion, 1992.

plaire la cour, pubblicato nel 1630, ne è l'illustrazione evidente. Pur saccheggiando a piene mani il *Cortegiano* senza mai menzionarne l'autore, Faret ne cambiava il pensiero di fondo. Lo scrittore non voleva iniziare una piccola *élite* di cortigiani a un ideale di perfezione estetica e morale, si proponeva piuttosto di insegnare a un gruppo sociale tutt'altro che omogeneo, costituito da nobili e borghesi, il prontuario per fare carriera a corte.

Non era d'altronde nelle sale affollate del Louvre, in una corte tanto diversa da quella di Urbino, dove il cerimoniale e l'etichetta annunciavano l'assolutismo monarchico e dove tutto era finalizzato all'esaltazione del sovrano, che la nobiltà francese poteva pensare di celebrare se stessa. Nei primi decenni del XVII secolo, l'*élite* aristocratica parigina scopriva, dunque, l'esistenza di un territorio fino ad allora inesplorato, a uguale distanza dalla Corte e dalla Chiesa, ne disegnava i confini e lo dotava di leggi autonome e di un codice di comportamento improntato al culto rigoroso delle forme. Non ci si preoccupava di dargli un nome, utilizzando per esso l'appellativo generico di *monde*¹⁹. In breve, il termine non avrebbe più indicato soltanto la sfera dell'umano contrapposta a quella del divino, ma avrebbe evocato una realtà sociale circoscritta, dove una piccola schiera di privilegiati si cimentava in un progetto etico ed estetico rigorosamente laico per il quale sarebbe stato coniato il nome – per altro intraducibile in qualsiasi altra lingua – di *honnêteté*. Una morale che, a detta del suo maggiore teorico, il cavaliere di Méré, consisteva essenzialmente “nel vivere e comunicare in modo umano e ragionevole”²⁰.

Da oltre un secolo l'Italia, lo abbiamo visto, aveva già offerto all'Europa un modello pedagogico superiore, improntato a un'ideale “forma del vivere che investiva le categorie della morale, della metafisica, dell'estetica”²¹, ma nel raccoglierne l'eredità, la nobiltà francese lo adattava alle proprie esigenze e gli conferiva un carattere nuovo e originale.

Fino ad allora il dibattito teorico sulle maniere e i discorsi del vivere civile era stato appannaggio di grandi umanisti e il loro insegnamento, al di là delle caratteristiche contingenti delle piccole corti italiane a cui l'uno o l'altro trattato facevano riferimento, si voleva universale. In Francia, invece, malgrado la proliferazione di manuali di buone maniere, non incontriamo niente di equivalente per complessità e importanza ai grandi libri di Castiglione e di Guazzo, e la “regula universalissima”, l'ideale “forma del vivere” da prendere a modello non procedeva dall'alto ma si elaborava via via, all'interno stesso

¹⁹ Sul termine *monde* e la pluralità dei suoi significati cfr. *La notion de “monde” au XVIIe siècle*, “Littératures classiques”, 22, automne, 1994.

²⁰ MÉRÉ, *Discours I, De la vraie Honnêteté*, in *Œuvres complètes*, a cura di Ch.-H. Boudhors, III, Paris, Fernand Roches, 1930, p. 72.

²¹ A. PONS, *La rhétorique des manières au XVIe siècle en Italie*, in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, a cura di M. Fumaroli, Paris, PUF, 1999, p. 412.

delle *élites* mondane, per poi imporsi come tratto costitutivo del carattere nazionale. Si trattava in ogni caso di un fenomeno senza precedenti.

Per la prima volta, nella storia della civiltà occidentale, tutta una società si guardava allo specchio, si studiava, si analizzava e rifletteva in modo sistematico sul proprio apparire e sui problemi della comunicazione, facendone l'elemento distintivo della propria identità. La posta in gioco era un'arte della parola capace di stemperare l'aggressività, favorire il consenso e la coesione sociale attraverso uno scambio armonioso. Un'arte capace di uniformare e al tempo stesso di distinguere, come pure di produrre svago, piacere, informazione, cultura.

È precisamente da questa riflessione collettiva che prendeva forma la conversazione *à la française*²² che, per la molteplicità delle sue funzioni, doveva imporsi come il rito centrale della società aristocratica di Antico Regime. Vediamo, dunque, le peculiarità che ne avrebbero fatto un fenomeno unico in Europa.

In primo luogo la conversazione mondana francese prevedeva la partecipazione del gentil sesso²³. Fin dai tempi della civiltà cortese, la morale nobiliare aveva riservato alle donne un'ammirazione e un rispetto che conferiva loro una posizione centrale nella vita di società. A differenza di quanto avveniva nei paesi protestanti, dove vigeva la segregazione dei sessi, o dei paesi ultracattolici come la Spagna e l'Italia, dove la Controriforma incoraggiava a delimitare l'azione femminile nell'ambito della sfera familiare e domestica, le donne della nobiltà francese godevano di una notevole libertà e di un'autorità indiscussa. Erano loro a dettare legge in fatto di buone maniere, di buon gusto e di divertimento,

²² A partire dagli anni Settanta si è andato delineando nel mondo degli studi, in Europa come negli Stati Uniti, un interesse crescente per la conversazione francese d'Antico Regime. Mi limito qui a segnalare alcuni degli studi più significativi: B. BEUGNOT, *L'Entretien au XVII^e siècle*, Montréal, Presses de l'Univ. de Montréal, 1971; J.-P. DENS, *L'art de la conversation au XVII^e siècle*, "Lettres romanes", 27, 1973, pp. 977-90; C. HENN-SCHMOLDERS, *Ars conversationis*, "Arcadia", 10, 1975, pp. 16-33; *La conversation*, "Communications" 30, 1979 (Pres. di R. Barthes e F. Berthet); CH. STROSETZKI, *Rhétorique de la conversation*, Tübingen, G. Narr, 1984; E.C. GOLDSMITH, *Exclusive Conversations: the Art of Interaction in Seventeenth-Century France*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1988; P. BURKE, *The art of conversation*, Ithaca, Cornell Univ. Press, N.Y., 1993; D. DENIS, *La Muse galante. Poétique de la conversation dans l'œuvre de Madeleine de Scudéry*, Paris, Champion, 1998; A. MILON, *L'Art de la Conversation*, Paris, PUF, 1999; *La conversation. Un'art de l'instant*, a cura di G. Cahen, Paris, Autrement, 1999; B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001; E. GODO, *Histoire de la conversation*, Paris, PUF, 2003. Tra i numerosi contributi di Marc Fumaroli, che più di chiunque altro ha contribuito negli ultimi due decenni a rinnovare gli studi sulla conversazione "alla francese", ci limitiamo a ricordare l'ormai classico saggio *La Conversation*, in *Les Lieux de mémoire*, III/II, Paris, Gallimard, 1992, pp. 679-743, poi in *Trois institutions littéraires*, Paris, Folio Gallimard, 1994 e *L'art de la conversation ou le Forum du royaume*, in *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, 1994, pp. 283-320.

²³ Sulla parte avuta dalle donne nella creazione della nuova cultura mondana e sul loro posto in società, oltre a segnalare il prezioso studio di L. TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Champion, 1993, mi permetto di rinviare a Craveri, *La civiltà della conversazione*, cit.

erano loro le maestre e le guide della società mondana. Erano loro, dunque, a presiedere alla conversazione, a deciderne gli argomenti, a orientarne il tono. E poiché la loro educazione era limitata e non studiavano né la retorica, né la filosofia, né le lingue antiche, esse chiedevano ai letterati che accoglievano nei loro *cercles* di parlare e di scrivere degli argomenti che le riguardano più direttamente: il buon uso della lingua, la psicologia, la morale, l'amore. È una nuova categoria di "dotti"²⁴, ansiosi di avere successo, rinunciavano allo specialismo della *République des Lettres* e si mostravano pronti a rispondere alle esigenze del nuovo pubblico "civilizzando la dottrina"²⁵ e privilegiando i generi alla moda come la poesia d'occasione, il teatro, la scrittura aforistica, il romanzo.

Ispirata dalle donne e all'insegna della galanteria²⁶ questa nuova conversazione *à la française* prendeva così le distanze dalla tradizione umanistica, rifugiava dall'erudizione e aveva in orrore i pedanti. La sua vocazione ludica non le impediva tuttavia di svolgere una funzione formativa e di costituire una autentica scuola di mondo, che insegnava a spaziare dall'osservazione dei dettagli più futili allo studio sapiente dell'universo psicologico e morale. Ma attraverso la pratica quotidiana di una riflessione collettiva incentrata sulla propria identità di casta e sui propri *loisirs*, una *élite* che faceva dell'ozio un'arte prendeva le distanze dal potere politico (la Corte), dall'autorità religiosa (la Sorbonne) e dal sapere specialistico dei dotti (la *République des lettres*) e si arrogava il diritto di decidere da sola quello che doveva pensare in fatto di arte, di letteratura, di gusto, di morale, di religione e di politica. A riprova dell'importanza assunta dal suo giudizio è sufficiente ricordare che era precisamente per raggiungere questo nuovo pubblico di uomini e donne digiuni di studi umanistici che Descartes e Pascal abbandonavano il latino d'uso nei trattati di filosofia e di teologia e sceglievano il francese per il *Discours de la méthode* e le *Provinciales*. Era la prefigurazione di quella società civile che avrebbe giocato un ruolo di primo piano nel secolo successivo e il peso della cui opinione appariva già evidente nella formazione del gusto classico come nella controversia giansenista o nella *querelle* degli Antichi e dei Moderni.

Oltre alla posizione di preminenza delle donne e alla partecipazione dei letterati, un altro tratto distintivo della conversazione francese era il suo carattere di rito nazionale. A differenza di quanto accadeva negli altri paesi d'Europa, dell'Italia e della Germania divise in tanti piccoli regni, dell'Inghilterra dove

²⁴ Su questa nuova tipologia di scrittori e sul loro pubblico cfr. A. VIALA, *Naissance de l'écrivain*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

²⁵ E. BURY, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme (1580-1750)*, Paris, PUF, Paris, p. 75.

²⁶ Gli studi più recenti hanno visto nella galanteria, intesa come l'insieme dei valori e dei comportamenti costitutivi dello stile di vita mondano, una delle categorie interpretative dell'estetica classica. Per una messa a punto del problema cfr. D. DENIS, *Le Parnasse galant. Institution d'une catégorie littéraire au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2001.

buona parte della nobiltà continuava a vivere sulle sue terre, la centralizzazione promossa dalla monarchia francese nel corso del Seicento aveva fatto convergere le *élites* del regno in un raggio di poche miglia tra Parigi e Versailles e aveva permesso loro di elaborare uno stile di via comune. L'alta nobiltà che, come abbiamo visto, perseguiva una esistenza mondana indipendente dalla vita di corte, non rinunciava per altro a occupare il posto che gli era dovuto accanto al sovrano, da cui solo dipendevano le cariche, gli onori, le ricchezze. Così, generazione dopo generazione, gli esponenti delle stesse grandi famiglie si sarebbero divisi tra *la ville et la cour*²⁷, alternando al ruolo del cortigiano quello di uomo di mondo. Ma questo va e viene continuo aveva inevitabilmente creato un'osmosi nei comportamenti che, con l'installazione della corte a Versailles e i trent'anni di egemonia di quest'ultima sotto Luigi XIV, avrebbe portato a una fusione tra modello mondanico e modello di corte. Una sintesi spettacolare che faceva delle *bienséances*, della socievolezza e dell'arte della conversazione francese uno stile di vita nazionale e al tempo stesso un modello superiore da proporre all'imitazione degli altri paesi.

3. *Gli interrogativi della conversazione: attualità di un modello?*

Il mio proposito qui non è di evocare in tutte le sue molteplici sfumature il complesso corpo di regole che hanno connotato la conversazione francese d'Antico Regime e ne hanno fatto l'emblema di tutta una civiltà, ma di vedere se quest'arte effimera della parola legata a un mondo – quello dei privilegiati – definitivamente scomparso con la Rivoluzione francese, abbia ancora qualcosa da insegnarci.

Essa rappresenta innanzitutto un modello archetipico di referenza che ci consente di acquisire la consapevolezza delle ragioni che a partire dal secolo scorso, e in particolare modo dalla frattura delle due guerre mondiali, ci hanno allontanato sempre di più dalla sua pratica viva. Non solo l'avvento della società di massa ha portato al tramonto delle *élites*, ma sono le stesse regole fondamentali

²⁷ Esistono due linee interpretative sulle origini della civiltà mondana. Una prima linea adotta per il XVII secolo la celebre tesi illustrata da Norbert Elias in *Über den Prozess der Zivilisation*, I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der zivilisation* (1936) che individua nella corte l'unico centro di irradiazione del buon gusto e delle buone maniere e il modello della *politesse* nella cultura classica francese. Sulla genesi e l'articolazione di questa tesi, si veda la Prefazione di Roger Chartier a *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985. Alla linea interpretativa di Elias se ne contrappone una diversa che, pur riconoscendo l'importanza del modello di corte, ne contesta l'esclusività e ne affianca un altro, quello della nuova cultura mondana, quale fenomeno autonomo e non privo di connotazioni polemiche nei confronti della corte. Mi limito qui a ricordare il celebre saggio di Erich Auerbach, *La cour et la ville* (1951) e i diversi studi di Marc Fumaroli. Per una messa a punto di queste due prospettive e una presa di posizione a favore della seconda, si veda il saggio di D. GORDON, *The civilizing process revisited*, in *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

della buona educazione, che della conversazione costituivano l'indispensabile premessa, a essere venute meno: la cortesia, l'attenzione agli altri e, di conseguenza, la capacità di porgere loro ascolto, i freni inibitori che impedivano una troppo sfacciata esibizione dell'io. Si tratta, in realtà, di tentazioni antiche e ben note ai teorici della conversazione mondana. La Rochefoucauld e La Bruyère ricordavano non a caso, che i migliori conversatori erano coloro che lasciavano la parola ai loro interlocutori e, da Mademoiselle de Scudéry a Madame Necker, non ci si stancava di mettere in guardia dagli errori più grossolani da evitare nello scambio mondano: monopolizzare la conversazione, esibire il proprio sapere o, peggio ancora, parlare di sé, dei propri affari domestici, dei figli, dei possedimenti e dell'antichità del proprio casato, esibire il nome delle conoscenze importanti – il nostro attuale *names dropping* – e via dicendo. Persino la raccomandazione di Mademoiselle de Scudéry di guardarsi bene dal restituire gli inviti ricevuti nel corso di un anno in una volta sola, mettendo insieme, con una riunione rumorosa e disordinata, un'accozzaglia di persone che non si conoscono tra loro e che non sanno cosa dirsi, mostra come l'idea del *cocktail-party* affondi le sue radici lontano nel tempo.

Tuttavia, se queste tentazioni apparivano per loro natura incongrue in una società gerarchica che non aveva bisogno di declinare la propria identità e bastavano le sole *bienséances* a palesare la propria appartenenza, lo stesso non si può dire della situazione attuale. In una società fluida, mutevole, destrutturata come la nostra, in cui i segni di riconoscimento cambiano con la velocità delle mode, è venuto ormai meno un codice di riferimento condiviso sufficientemente forte da annunciare l'identità sociale della gente. Non è dunque così sorprendente che, in preda all'ansia di non essere identificate, siano numerose le persone che si servono della conversazione per declinare le informazioni giudicate più utili ad assicurarsi la considerazione che ritengono loro dovuta.

A permanere sorprendentemente attuali sono, piuttosto, i problemi e gli interrogativi che sottendono la riflessione di natura psicologica, morale, sociale e politica che ha accompagnato la civiltà della conversazione lungo il suo plurisecolare percorso.

Sia l'umanesimo italiano che l'*honnêteté*²⁸ francese avevano creduto tanto nella forza utopica della parola che nella sua capacità pacificatrice e questa convinzione costituisce ancora oggi per molti una irrinunciabile speranza. Se mi è permesso di indulgere a un ricordo personale, vorrei raccontare come, invitata di recente a Bogotà per presentare un mio studio su *La civiltà della*

²⁸ Nella vastissima letteratura critica sull'*honnêteté*, tra lo studio inaugurale di MAGENDIE, *La politesse mondaine* cit., apparso nel 1925, a cui fa seguito *Morales du Grand Siècle* di Paul Bénichou (1948), e quello di Bury, *Littérature et politesse* cit. che ne costituisce l'ultima autorevole sintesi, ricordo almeno tra i vari studi dedicati da Jean-Pierre Dens all'argomento il suo *L'honnête homme et la critique du goût*, Lexington (Kentucky), French Forum, 1981.

conversazione, sia rimasta letteralmente senza parole quando il giornalista che mi intervistava mi ha spiegato che riteneva l'argomento del libro di estrema importanza per l'educazione di un paese come la Colombia confrontato alla violenza quotidiana.

Tra il 1630 e il 1660 l'*honnêteté* aristocratica aveva anche creduto nella autonomia della sfera mondana e nella possibilità di realizzare "un'arte di essere se stessi" dove perfezione estetica e perfezione morale coincidevano pienamente. Strumento essenziale di questa scommessa utopica, la conversazione si rivelava, dunque, per sua stessa natura egualitaria, e contraveniva alla diversità delle condizioni giuridiche e sociali dando ai partecipanti – gentiluomini, gentildonne e letterati – lo stesso diritto d'espressione.

La conversazione si preoccupava, infatti, di generare consenso e di rafforzare la coesione di gruppo ma, allo stesso tempo, consentiva la promozione e l'integrazione sociale di persone di più modesta estrazione in base al solo merito personale, vale a dire in base alla capacità dei singoli individui di condividere i valori dell'*honnêteté*. E se il rispetto dell'etichetta e della diversità delle condizioni era parte integrante delle buone maniere, prendendo atto delle differenze, la conversazione sapeva quantomeno addolcirle, attenuarle, fare in modo che ciascuno si sentisse oggetto di una considerazione totale e che nessuno provasse un'impressione di inferiorità o di disagio. A torto o a ragione, l'egualitarismo democratico ritiene di potere fare a meno di questi accorgimenti.

Nata sotto il segno dello svago, la conversazione aveva, inoltre, una finalità ludica e sapeva creare un clima di benessere, un'atmosfera euforica – il famoso *enjouement* di Madame de Sévigné – capace di esorcizzare per la durata di qualche ora i molteplici drammi della vita. Essa non era, tuttavia, soltanto una fuga dal mondo, costituiva anche una educazione al mondo, a incominciare dalla conoscenza di sé e degli altri.

Méré era il primo a segnalare la necessità di intuire la personalità di colui con cui si conversava per meglio entrarvi in sintonia, incoraggiarlo a prendere a sua volta la parola e metterlo in valore. E non contento di penetrarne la psicologia per meglio sedurlo gli faceva scoprire delle qualità che non credeva di possedere. In uno scambio tra eguali, questo dono dello "svelamento" non poteva che essere reciproco. Se la società di corte non consentiva il lusso della sincerità e imponeva la dissimulazione²⁹, la società civile aveva delle oasi felici dove si poteva rinnovare, di conversazione in conversazione, il piacere di riconoscersi nei pensieri del proprio interlocutore, la gioia di capirsi al volo e di sapere anticipare le parole dell'altro.

²⁹ Cfr. TORQUATO ACCETTO, *Della dissimulazione onesta* (1641) e BALTASAR GRACIÁN, *Oracolo manuale e arte della prudenza* (1647). Sull'immagine della corte nella letteratura, vd. A. COUPRIE, *De Corneille à La Bruyère: Images de la Cour*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1984.

Se in un'epoca come la nostra, in cui la parola sembra ridotta a obiettivi essenzialmente funzionali, non può non essere benefico ricordarsi della molteplicità di risorse della conversazione e della sua capacità di abbellire e arricchire il reale, altrettanto istruttivo appare il lavoro critico di quanti ne avevano messo in evidenza le ambiguità e i pericoli.

Già a partire dalla seconda metà del XVII secolo, con l'inizio della politica di *grandeur* di Re Sole e la progressiva centralizzazione della vita intellettuale e mondana a Versailles, nel momento stesso in cui la conversazione definiva, con estremo lusso di dettagli, la sua missione etica ed estetica, le sue stesse finalità iniziavano ad apparire sospette. La prima pubblicazione delle *Maximes*, nel 1665, e la prima rappresentazione del *Misanthrope*, l'anno successivo, sembravano, in effetti, rimettere radicalmente in discussione quell'arte di piacere che "diventata legge sociale, permetteva di costituire una società armoniosa"³⁰. Nelle *Maximes*, La Rochefoucauld riduceva le virtù aristocratiche a "vizii mascherati" e la vita morale all'esercizio esclusivo dell'"amor proprio"; con *Alceste*, Molière denunciava l'impostura della cortesia e dell'adulazione, invocando un'ideale di trasparenza di cui, un secolo dopo, Jean-Jacques Rousseau si sarebbe fatto l'apostolo:

Je veux que l'ont soit homme, et qu'en toute rencontre
Le fond de notre cœur dans nos discours se montre;
Que ce soit lui qui parle, et que nos sentiments
Ne se masquent jamais sous des vains compliments.³¹

I due scrittori cercavano in primo luogo di piacere e la loro morale era sommamente ambigua. La società mondana amava contemplarsi allo specchio e anche un'immagine deformata poteva esser un'occasione eccellente di tornare a parlare di sé. Il gusto della demistificazione non era, come ha rilevato Jean Starobinski³², un'altra forma di mistificazione che finiva per legittimare il sistema di vita nobiliare?

Nel lungo cammino che restava loro ancora da percorrere, gli esponenti del bel mondo sarebbero stati i primi a esaminarsi con una implacabile lucidità, senza tuttavia dimenticare la natura della posta in gioco. Ultima e tragica incarnazione di *Alceste* prima della Rivoluzione, Chamfort registrava l'aneddoto seguente: "Domandarono a M... – Cos'è che rende più amabile in società? Rispose: – Piacere"³³.

³⁰ J. MESNARD, *Le Misanthrope*, in *La culture du XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, p. 523.

³¹ MOLIÈRE, *Le Misanthrope*, atto I, scena I.

³² J. STAROBINSKI, *Sur la flatterie*, in *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 90.

³³ CHAMFORT, *Caractères et anecdotes*, in *Produit de la civilisation perfectionnée, Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, Prefaz. di A. Camus, a cura di G. Renaux, Paris, Gallimard, 1980, p. 271 (n. 968).

Avendo come obiettivi irrinunciabili il piacere e il divertimento, la conversazione obbediva in effetti a delle scelte strategiche precise – la cortesia, l'*esprit*, la galanteria, la compiacenza, la gaiezza, l'adulazione –, ma ciascuna di esse si annunciava disseminata di trappole.

Vi era innanzitutto il problema della sincerità, denunziato con crescente veemenza dai moralisti. Pur considerandola la virtù per eccellenza, l'*honnête homme* sapeva che essa andava praticata con misura e adattata alle esigenze della vita mondana. Ma l'*honnête homme* stesso, passata la prima stagione idealizzante della mondanità, non si era forse rassegnato a pensarsi come un essere scisso, abituato a sdoppiarsi tra personaggio pubblico e foro interiore, e a mettersi in scena come un attore? D'altronde, in una società altamente teatrale come quella francese d'Antico Regime, il compito dell'uomo di mondo poteva legittimamente limitarsi a quello di apparire persuasivo nell'interpretazione della parte che gli riveniva d'obbligo. Ora, questa finzione era ipocrisia? Falsità? Cinismo? O non rispondeva piuttosto a un rispetto rigoroso delle forme intese come baluardo irrinunciabile dell'ordine sociale? Anche se la cortesia era ridotta a involucro vuoto³⁴, quest'ipocrisia era pur sempre un omaggio che il vizio rendeva alla virtù³⁵.

Se la recita mondana prescindeva dalla sincerità, per essere credibile non poteva, invece, fare a meno di penetrazione psicologica e di qualità come la misura, il tatto, la delicatezza. Prendiamo due casi, l'adulazione e la compiacenza, con cui non si è certo smesso di fare i conti, perché la lezione che se ne può ricavare può non apparire inutile.

Bersaglio favorito dei moralisti, l'adulazione era uno degli ingredienti essenziali della vita di società: come avrebbero potuto cortesia e galanteria illeggiadrire i rapporti quotidiani senza il soccorso provvidenziale della menzogna? Al tempo stesso l'adulazione poteva diventare il più vergognoso dei vizi. Quale era, dunque, la frontiera fra amabilità e ipocrisia? Le risposte variavano a seconda delle situazioni e dei casi, ma una cosa era certa: la sola adulazione consentita era quella che non aveva altra finalità che se stessa, vale a dire rendersi gradevole senza il proposito di ricavarne vantaggio. Il miglior giudice, in ultima istanza, era l'amor proprio della persona che ne era l'oggetto e che doveva potersi riconoscere nell'ammirazione altrui.

Ugualmente necessaria in società, la compiacenza poneva problemi non meno spinosi. In una situazione di superiorità o di perfetta uguaglianza, piegarsi graziosamente alle opinioni e ai desideri degli altri era un segno di atten-

³⁴ Cfr. LA BRUYERE, *Les Caractères* ("De la société et de la conversation", 32): "La politesse n'inspire pas toujours la bonté, l'équité, la complaisance, la gratitude; elle en donne du moins les apparences, et fait paraître l'homme au dehors comme il devrait être intérieurement".

³⁵ Cfr. LA ROCHEFOUCALD, *Maximes* (massima 218).

zione e di cortesia. Nel caso contrario, bastava una sfumatura leggera perché la compiacenza si trasformasse in adulazione, con tutti i rischi a essa connessi, o, peggio ancora, in degradante servilismo.

Con l'avvento dei Lumi, la riflessione sulla conversazione cambiava, tuttavia, di natura; non si limitava più alle preoccupazioni estetiche di una *élite*, ma investiva i problemi fondamentali della nuova cultura. La parola doveva essere al servizio della verità e non più del semplice divertimento. Nel dibattito del Settecento, “la conversazione era concepita come una attività di gruppo che doveva favorire i progressi della ragione offrendo un metodo d'inchiesta aperto e attento ai migliori argomenti, assicurare la coesione sociale, e dunque rafforzare la preoccupazione del bene pubblico”³⁶. I grandi salotti intellettuali dell'epoca dalla marchesa di Lambert a Madame Necker, passando per le riunioni di Madame de Tencin, Helvétius, d'Holbach, Julie de Lespinasse, possono essere considerati come il ventaglio delle varianti possibili di questo unico e ambizioso progetto.

Nata come sfida utopica, la conversazione, in effetti, aveva via via forgiato un sistema di comunicazione che, affidandosi esclusivamente al rispetto delle buone maniere, permetteva ora alla società civile di dotarsi del suo proprio foro, “una libera assemblea a porte chiuse”, luogo di espressione dei propri giudizi. La parola privata veniva così a supplire all'assenza della parola rappresentativa e si apriva alle forme ugualitarie del dialogo e al confronto delle idee. In seno allo Stato assoluto, e in contrasto più o meno esplicito con esso, “la vita di società diventava l'orizzonte ultimo di tutte le aspirazioni individuali, il solo luogo dove la natura umana potesse svilupparsi”³⁷. Per i *philosophes* e gli uomini di lettere che avevano assimilato i codici di questa vita di società a cui partecipavano oramai a parte intera, la conversazione non aveva più come solo obiettivo di promuovere i Lumi, ma costituiva la dinamica stessa della riflessione intellettuale. Nessun caso appare più emblematico di quello di Diderot. Per il responsabile dell'*Encyclopédie* era prima di tutto una necessità intellettuale, una maieutica del pensiero. “Vous me demandez si j'ai lu l'abbé Raynal. Non. Mais pourquoi? Parce que je n'ai plus le temps ni le goût de la lecture. Lire tout seul, sans avoir à qui parler, avec qui discuter ou briller ou écouter ou se faire écouter, c'est impossible”³⁸, confidava a un amico. Autentico metodo di pensiero, la conversazione era ugualmente per lui lo

³⁶ J.-P. SERMAIN, *La conversation au XVIII^e siècle; un théâtre pour les Lumières?*, in *Convivialité et politesse. Du gigot, des mots et autres savoir-vivre. Études rassemblées et présentées par Alain Montandon*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Univ. Blaise Pascal, 1993, pp. 105-130 (fasc. 39).

³⁷ Gordon, *Citizens without Sovereignty*, cit., p. III.

³⁸ Cit. in M. GLOTZ - M. MAIRE, *Salons du XVIII^e siècle*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1949, p. 7.

strumento di diffusione più efficace delle idee che intendeva promuovere. “L’opinion, ce mobile dont vous connaissez toute la force pur le bien et pour le mal, [scriveva sempre Diderot a Necker il 22 giugno 1775] n’est à son origine que l’effet d’un petit nombre d’hommes qui parlent après avoir pensé, et qui forment sans cesse, en différents points de la société, des centres d’instruction d’où les erreurs et les vérités raisonnées gagnent de proche en proche, jusqu’aux derniers confins de la cité, où elles s’établissent comme des articles de foi. [...] Nos écrits n’opèrent que sur une certaine classe de citoyens, nos discours sur toutes”³⁹.

Nessuno ha illustrato meglio di Madame de Staël, che lo aveva sperimentato di persona negli anni a ridosso della Rivoluzione, il potere di coinvolgimento psichico e intellettuale della conversazione aristocratica francese giunta al suo *zenith*.

Le genre de bien-être qui fait éprouver une conversation animée, ne consiste pas précisément dans le sujet de cette conversation; les idées ni les connaissances n’en sont pas le principal intérêt: c’est une certaine manière d’agir les uns sur les autres, de se faire plaisir réciproquement et avec rapidité, de parler aussitôt qu’on pense, de jouir à l’instant de soi-même, d’être applaudi sans travail, de manifester son esprit dans toutes les nuances par l’accent, le geste, le regard, afin de produire à volonté comme une sorte d’électricité qui fait jaillir des étincelles, soulage les uns de l’excès même de leur vivacité, et réveille les autres d’une apathie pénible.⁴⁰

Questo piacere di pensare ad alta voce, di forgiare le proprie convinzioni attraverso un libero scambio di idee con un gruppo scelto di amici, vale a dire con gli esponenti più brillanti della società più colta e sofisticata d’Europa, Madame de Staël lo avrebbe pagato a caro prezzo. Per lei la conversazione non era un fine in sé e la parola privata aveva il compito di contribuire a preparare e a orientare l’opinione pubblica, come era avvenuto nel corso della sua ultima e più brillante stagione, sotto la monarchia d’Antico Regime. Tuttavia la scrittrice sarebbe stata obbligata a prendere atto che la Francia nata dal 1789 tardava a essere un paese libero.

Negli anni del Terrore Madame de Staël era stata costretta all’esilio ma si era mantenuta fedele ai principi della Rivoluzione e, tornata a Parigi alla caduta di Robespierre, aveva tentato di opporsi all’autoritarismo crescente di Napoleone facendo del suo salotto un pericoloso centro di opposizione. A più riprese il Primo Console le aveva fatto sapere che sarebbe stato meglio per lei non immischiarsi di politica, ma si trattava di una richiesta impossibile. Come

³⁹ *Choix de lettres du XVIII^e siècle, publiées avec une introduction, des notices et des notes par Gustave Lanson*, Paris, Hachette, 1891, p. 211.

⁴⁰ *De l’Allemagne*, a cura di S. Balayé, I, Paris, Garnier Flammarion, 1968, pp. 101 s.

ella avrebbe più tardi confidato a sua figlia, “se mêler de politique, c'est poésie, religion et morale”⁴¹.

Per metterla a tacere Napoleone le avrebbe interdetto di vivere a Parigi e poi avrebbe esteso la proibizione alla Francia, segregandola a Coppet, facendo il vuoto intorno a lei e separandola dai suoi amici più intimi. Nei lunghi anni di questa persecuzione che la condannava alla solitudine – lei che “per esistere aveva bisogno di essere in compagnia”⁴² –, Madame de Staël era tornata spesso con il pensiero a ciò che era stata la conversazione d'Antico Regime, ma dopo avere celebrato con dovizia di dettagli le sue virtù nel *De l'Allemagne*, ella aveva sentito anche l'esigenza di interrogarsi sulle sue intrinseche debolezze. Perché, nonostante la sua meravigliosa fioritura, la conversazione parigina non aveva dato i frutti desiderati, perché i francesi non avevano saputo farne una scuola di libertà?

Non a caso Madame de Staël si sarebbe posta l'interrogativo nei *Dix années d'exil*, l'opera incompiuta scritta tra il 1811-1812, al tempo di quella lunga, drammatica fuga attraverso l'Europa che l'avrebbe infine sottratta alla tirannide di Napoleone, permettendole di raggiungere la libera Inghilterra.

Anche nei *Dix années d'exil*, il rito della conversazione è evocato come il più insostituibile dei piaceri perduti. Non solo perché esso poteva avere luogo soltanto a Parigi, non solo perché Napoleone ne aveva di fatto proibito la pratica – “la seule raison pour ma disgrâce c'était que quelques personnes lui avaient dit que je possédais plus qu'une autre le talent *de la conversation*”⁴³, ella scriveva –, ma perché, in ultima analisi, quest'arte era il prodotto di una civiltà che, senza la deriva liberticida di Napoleone, non avrebbe avuto motivo di sopravvivere nelle sue specifiche forme alla caduta dell'Antico Regime.

Se, infatti, nella monarchia assoluta il libero scambio di idee praticato dalle *élites* nelle cerchie mondane aveva avuto, tra le altre funzioni, quella di aggirare la censura che pesava sulla parola scritta e, surrogando all'assenza di luoghi istituzionali in cui le fosse permesso di esprimersi, aveva consentito all'opinione pubblica di affermarsi, le conquiste della Rivoluzione francese avrebbero dovuto rendere questo stratagemma obsoleto. In un paese retto da una libera costituzione – non era questo il modello politico per cui Madame de Staël si batteva? – dovevano essere non già i salotti bensì i giornali, i partiti, il parlamento a fungere da pubblica palestra al confronto aperto delle idee. Ma nell'attesa di un futuro migliore, era inevitabile che in lei fosse la nostalgia ad avere il sopravvento.

⁴¹ Cfr. MME NECKER DE SAUSSURE, *Notice sur le caractère et les écrits de Mme de Staël*, in N. KING, *Mme de Staël et la chute de Napoléon*, in *Madame de Staël et l'Europe*, Colloque de Coppet (18-24 juillet 1966), Paris, Editions Klincksieck, 1970, p. 66.

⁴² J. STAROBINSKI, *Mme de Staël et le suicide*, in *Madame de Staël et l'Europe*, cit., p. 244.

⁴³ *Dix années d'exil*, éd. critique par S. Balayé et M. Vianello Bonifacio, Paris, Fayard, 1996, p. 365.

Eppure, a ben vedere, alcune delle ragioni che avevano contribuito a fare della conversazione francese d'Antico Regime un'arte in sé dovevano rivelarsi, nell'emergenza politica, motivi di debolezza. L'euforia "contagiosa"⁴⁴ della parola, l'"ardore imitativo"⁴⁵ che essa generava e la necessità dei francesi di "penser et sentir en commun"⁴⁶ sconfinavano facilmente con il conformismo, mentre il gioco astratto delle idee incoraggiava la pratica della discussione fine a se stessa e, peggio ancora, del sofisma. È indubbiamente il genio malefico di Napoleone aveva saputo utilizzare tutto ciò a suo vantaggio.

Negli anni del Direttorio, osservava infatti Madame de Staël,

Le général Bonaparte se prêtait volontiers à ces discussions, parce qu'il savait que les Français aiment encore mieux soutenir leur opinion que la faire admettre. Il laissait ces hommes accoutumés à la tribune dissiper leur énergie en parole, mais quand ils allaient par la théorie trop près de la pratique, il terminait toutes les difficultés en les menaçant de ne se plus mêler de leurs affaires, c'est à dire de les terminer par la force⁴⁷.

Confrontata così alla violenza, l'arte maieutica della parola che "eccitava a pensare"⁴⁸ rinunciava alla sua vocazione alla verità e si prestava a mascherare una vergognosa menzogna: "Car en France, on a malheureusement des phrases pour tout et l'on n'a pas du mons la pudeur de se taire quand on sacrifie sa conscience à son intérêt"⁴⁹.

Come se non bastasse, con astuzia perversa, Napoleone aveva saputo utilizzare ai suoi fini una componente essenziale della conversazione aristocratica di Antico Regime, il gusto sottile della presa in giro, servendosene per coprire di ridicolo i suoi nemici.

Fin dalle origini della civiltà mondana e, prima ancora, di quella italiana del Rinascimento, l'*honnête raillerie* era stata al cuore della conversazione degli *honnêtes gens*: essa consisteva in una adulazione giocosa che prendeva spunto da un tratto comportamentale tipico di chi si voleva mettere in valore. I rischi impliciti in quest'arte delicata della presa in giro erano palesi a tutti, bastava un passo falso, una parola in più per trasformare la *raillerie* in caricatura e offendere la persona a cui si intendeva piacere. A rendere questa preoccupazione ancora più necessaria concorrevano, inoltre, il culto aristocratico dell'onore e il terrore del ridicolo. "Il ridicolo disonora più del disonore"⁵⁰, aveva detto La Rochefoucauld, esprimendo un'angoscia collettiva. E in effetti, in una società come nessun'altra consapevole dell'importanza della propria autorap-

⁴⁴ *Ivi*, p.147.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p.177.

⁴⁷ *Ivi*, p. 75.

⁴⁸ *Ivi*, p. 159.

⁴⁹ *Ivi*, p. 127.

⁵⁰ LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes* (massima 326).

presentazione, il ridicolo era un imperdonabile passo falso, un peccato di stile che rivelava l'esistenza di una discrepanza tra l'individuo e il personaggio che interpretava. Madame de Staël aveva già denunciato questa debolezza morale nel suo saggio *De la littérature*. "In Francia – ella scriveva – la società aveva armato il ridicolo di un tale potere che nemmeno il più grande degli uomini si sarebbe arrischiato a sfidarlo"⁵¹. Ma ora che la scrittrice era costretta a constatare che "une chose bien bizarre et que Bonaparte a pénétrée véritablement avec une grande sagacité, est que les Français, qui saisissent le ridicule avec tant d'esprit, ne demandent pas mieux que de se rendre ridicules eux-mêmes dès que leur vanité y trouve son compte d'une autre manière"⁵². Facendo leva sulla loro fatuità, egli avrebbe ugualmente screditato i propri avversari servendosi dell'uso sistematico della satira e della caricatura: "Il sent qu'il faut en France touer par l'ironie ceux qu'on veut perdre d'une autre manière et il manie cette arme un peu lourdement, il est vrai, mais toujours de façon à faire beaucoup de mal. Car, lorsqu'il est défendu de répondre, tous les coups portent"⁵³. Ma questa strategia omicida, Madame de Staël ben lo sapeva, non avrebbe potuto essere perpetrata senza la complicità di quella che era stata la *bonne compagnie* più ammirata d'Europa: "On ne saurait trop le répéter, ce que les Français aiment en toute chose, c'est le succès, et la puissance peut aisément réussir dans ce pays à rendre le malheur ridicule"⁵⁴.

Madame de Staël ne faceva le spese per prima. Troppo appassionata, troppo brillante, troppo intelligente, troppo intransigente, troppo imperiosa, troppo poco memore del ritegno necessario al suo sesso, ella era il bersaglio ideale per una campagna denigratoria sistematica all'insegna del sarcasmo e Napoleone non avrebbe perso occasione per metterla alla gogna.

Fin da giovane la scrittrice era stata consapevole dei rischi a cui il suo temperamento la esponeva nella sola società in cui desiderava vivere e in cui si era formata, ma non era disposta, per il timore di un ridicolo "che paralizzava ogni slancio, spegneva l'entusiasmo, mortificava la sensibilità", a rinunciare a "tutto ciò che costituiva la grandezza dell'uomo, della letteratura e del vivere civile"⁵⁵. A maggior ragione non avrebbe ceduto alla satira volgare di Napoleone continuando a tenergli testa, fedele soltanto a se stessa e al suo insopprimibile bisogno di libertà.

Ultima straordinaria interprete della conversazione d'Antico Regime, Madame de Staël ne tracciava ugualmente, giunta alle soglie del XIX secolo, il

⁵¹ *De la littérature*, a cura di G. Gengembre e J. Goldzink, Paris, Flammarion, 1991, p. 304.

⁵² *Dix années d'exil*, cit., p.185.

⁵³ *Ivi*, p. 83.

⁵⁴ *Ivi*, p. 139.

⁵⁵ J.-P. SERMAIN, *Conversation et écriture chez Madame de Staël*, in *Madame de Staël, sagesse et folie*, "Cahiers Staëliens. Madame de Staël et le Group de Coppet", n.s., 52, 2001, pp. 74-93.

bilancio storico conclusivo. Un bilancio estetico, morale e politico che ne metteva in luce le virtù come le debolezze e che, accomiatandosi dal passato, prefigurava al tempo stesso quelli che sarebbero stati i suoi interrogativi per l'avvenire. Come conciliare esigenza di sincerità e cortesia, libertà di giudizio e conformismo sociale, piacere del gioco e responsabilità morale? Quali che siano oggi le risposte, è certamente da quel bilancio della conversazione d'Antico Regime che qualsiasi moderno discorso sulla conversazione troverebbe vantaggio a ripartire.