



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

L'Illuminismo

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

L'Illuminismo / R. Minuti. - STAMPA. - (2011), pp. 789-825.

Availability:

This version is available at: 2158/322860 since:

Publisher:

Salerno

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

*STORIA D'EUROPA
E DEL MEDITERRANEO*

*II. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ
DELLA GLOBALIZZAZIONE*

Sezione V
L'ETÀ MODERNA (SECOLI XVI-XVIII)

A cura di
ROBERTO BIZZOCCHI

Volume XI
CULTURE, RELIGIONI, SAPERI

STORIA D'EUROPA E DEL MEDITERRANEO

Direttore: ALESSANDRO BARBERO

Condirettori: STEFANO DE MARTINO, MAURIZIO GIANGIULIO, GIUSTO TRAINA,
SANDRO CAROCCI, ROBERTO BIZZOCCHI, GUSTAVO CORNI

I. IL MONDO ANTICO

SEZIONE I. LA PREISTORIA DELL'UOMO. L'ORIENTE MEDITERRANEO

Volume I. DALLA PREISTORIA ALLA STORIA

Volume II. LE CIVILTÀ DELL'ORIENTE MEDITERRANEO

SEZIONE II. LA GRECIA

Volume III. GRECIA E MEDITERRANEO
DALL'VIII SEC. A.C. ALL'ETÀ DELLE GUERRE PERSIANE

Volume IV. GRECIA E MEDITERRANEO
DALL'ETÀ DELLE GUERRE PERSIANE ALL'ELLENISMO

SEZIONE III. L'ECUMENE ROMANA

Volume V. LA *RES PUBLICA* E IL MEDITERRANEO

Volume VI. DA AUGUSTO A DIOCLEZIANO

Volume VII. L'IMPERO TARDOANTICO

II. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE

SEZIONE IV. IL MEDIOEVO (SECOLI V-XV)

Volume VIII. POPOLI, POTERI, DINAMICHE

Volume IX. STRUTTURE, PREMINENZE, LESSICI COMUNI

SEZIONE V. L'ETÀ MODERNA (SECOLI XVI-XVIII)

Volume X. AMBIENTE, POPOLAZIONE, SOCIETÀ

Volume XI. CULTURE, RELIGIONI, SAPERI

Volume XII. POPOLI, STATI, EQUILIBRI DEL POTERE

SEZIONE VI. L'ETÀ CONTEMPORANEA

Volume XIII. AMBIENTE, POPOLAZIONI, ECONOMIA

Volume XIV. CULTURE, IDEOLOGIE, RELIGIONI

Volume XV. STATI, NAZIONI, POLITICA

*STORIA D'EUROPA
E DEL MEDITERRANEO*

*II. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ
DELLA GLOBALIZZAZIONE*

Direttore
ALESSANDRO BARBERO

Sezione V
L'ETÀ MODERNA (SECOLI XVI-XVIII)

Volume XI
CULTURE, RELIGIONI, SAPERI



SALERNO EDITRICE
ROMA

In redazione:

CHIARA LA ROCCA

Inseri iconografici:

GABRIELE DONATI

Traduzioni:

Giuseppe Marcocci ha tradotto il saggio di CATARINA MADEIRA SANTOS; Alessandra Villa ha tradotto il saggio di BERNARD HEYBERGER

Per le cartine n. 5 e n. 6 dell'inserto cartografico
© Istituto Geografico De Agostini S.p.A. Novara.

ISBN 978-88-8402-708-5

Tutti i diritti riservati - All rights reserved

Copyright © 2011 by Salerno Editrice S.r.l., Roma. Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, senza la preventiva autorizzazione scritta della Salerno Editrice S.r.l. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

L'ILLUMINISMO

di ROLANDO MINUTI

I. UN'IDENTITÀ COMPLESSA

Che cos'è l'Illuminismo? A questo interrogativo, che si pose alla riflessione del XVIII secolo – a partire dalla esplicita formulazione del problema che fu proposta sulle colonne della « *Berlinische Monatsschrift* » del 1784, aprendo un celebre dibattito –¹ e che non ha mai cessato da allora di presentarsi all'attenzione degli studiosi, è paradossalmente ancora più difficile dare oggi una risposta unitaria, che esprima adeguatamente tutta la complessità di valori, di tensioni e di idee che all'interno di questa nozione, e di un termine che assunse varie traduzioni nei diversi ambiti linguistici europei, risultano compresi. Il carattere paradossale di questa constatazione deriva innanzitutto da un approfondimento delle conoscenze sulla cultura della cosiddetta « età dell'Illuminismo » che, a partire soprattutto dal secondo dopoguerra, e con ritmo accelerato nel corso degli ultimi decenni, è andato sviluppandosi in maniera forte e articolata, investendo non solo i protagonisti canonici della cultura dei Lumi, ma estendendosi in modo particolarmente rilevante su figure e aspetti laterali o apparentemente “minori”, e soprattutto legandosi a prospettive metodologiche innovative e tuttora in evoluzione. L'articolazione della rete internazionale di società di studi sul XVIII secolo, la ricchezza delle iniziative editoriali e delle occasioni di confronto e di dibattito, di cui i periodici congressi internazionali sull'Illuminismo costituiscono solo il momento più vistoso, e lo sviluppo delle stesse modalità di ricerca e di comunicazione legate alle nuove tecnologie, ne offrono una testimonianza chiara e facilmente verificabile.²

Tutto questo ha innegabilmente arricchito in maniera sostanziale il livello di conoscenze sull'intera cultura del Settecento europeo, ma, appunto, ha reso parallelamente ancora più arduo indicare con sicurezza quell'identità omogenea e condivisibile che la nozione di “Illuminismo” dovrebbe esprimere. Un

1. Vd. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo? Con altri testi e risposte, di altri*, a cura di N. MERKER, Roma, Editori Riuniti, 1987.

2. Vd. in partic. il sito della *International Society for Eighteenth Century Studies (ISECS)*, <http://www.isecs.org/>.

indice particolarmente significativo di questa difficoltà credo possa essere colto nei tentativi di superamento delle grandi sintesi unitarie che hanno tradizionalmente marcato l'evoluzione degli studi sull'Illuminismo nel corso del Novecento – da Cassirer a Gay, da Crocker a Becker, da Koselleck a Venturi, per citare solo alcune delle voci di maggior rilievo – e nella proposta recente di opere collettive, o enciclopediche, che appaiono più adatte a esprimere sia l'arricchimento delle conoscenze sia la complicazione delle prospettive di indagine, i denominatori comuni e le rilevanti differenze tra autori e contesti nazionali, gli elementi di frattura e le continuità o le contaminazioni tra ambiti culturali che talora appaiono lontani.

Tenere conto della indiscutibile maggiore complessità che assume oggi il problema "Illuminismo" non deve peraltro comportare la rinuncia a cercare gli elementi che concorrono a una definizione della sua identità storica, dilatandone a tal punto i margini e i confini da rendere il suo significato equivalente a quello di un'età – e sostituendolo di fatto con l'asettica nozione di "cultura del XVIII secolo" –, o portando a un irrigidimento della pur importante rilevazione delle specificità degli ambiti nazionali per giungere alla definizione di contesti separati e autonomi, o infine proiettandone il significato su un piano di valori assoluti ed eterni, individuabili in ogni epoca e in ogni momento, funzionali forse al dibattito ideologico o politico corrente ma sicuramente meno efficaci in termini di conoscenza storica.³

Di fatto, "Illuminismo" non è solo un concetto storiografico, utile, finché ne sia percepita la necessità e l'efficacia, per spiegare e collegare tra loro processi ed eventi; uno strumento, dunque, la cui validità risulta legata a orientamenti e ipotesi interpretative e che può pertanto essere eliminato o sostituito quando lo sviluppo della ricerca lo riveli non più adeguato. Fu anche, e soprattutto, una realtà concreta, di cui i protagonisti ebbero chiara coscienza, e che in quanto tale deve essere assunta come problema storico, accogliendo tutte le maggiori complicazioni che lo sviluppo delle prospettive e gli approfondimenti della ricerca comporta, come materiale per riflessioni e valutazioni più convenienti, ma non per una rinuncia al riconoscimento della rilevanza del

3. Per una riflessione complessiva sul problema dell'Illuminismo nel quadro della periodizzazione della cultura del XVIII secolo, vd. G. RICUPERATI, *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per una introduzione storiografica*, in « Studi settecenteschi », a. xiv 1994, pp. 9-106; ID., *La storiografia sull'Illuminismo dagli anni Trenta a oggi*, Torino, Tirrenia, 1973. Per il tema dell'Illuminismo nei contesti nazionali vd. *The Enlightenment in National Context*, a cura di R. PORTER, M. TEICH, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981.

problema. Gli illuministi sono stati una realtà storica concreta e cosciente del proprio ruolo, una comunità intellettuale che condivideva, a fronte di differenze anche laceranti su obiettivi e contenuti specifici, la consapevolezza di un'appartenenza comune, che proprio nel riconoscimento delle differenze e nella centralità dello scambio e del dibattito libero trovava un denominatore comune essenziale; una comunità che nel ruolo dell'intellettuale, nella sua autonomia e nella sua funzione come artefice primario di un possibile progetto di maggiore felicità per tutti, e nella convinzione che l'umanità avesse gli strumenti – gli unici, nella loro parzialità e difficoltà – per capire il mondo e la natura, la società e la politica, e per tradurre questa conoscenza in strumenti di controllo e di costruzione di un mondo migliore, trovava un elemento di coesione forte, che superava le controversie, le appartenenze o le convinzioni profonde, religiose soprattutto, e consentiva di condividere un metodo di riflessione e di azione, e un'idea di umanità.

Ineliminabile dalla nozione di Illuminismo, da qualsiasi punto di vista la si voglia osservare, resta pertanto la coscienza della funzione civile dell'intellettuale, del suo potere e della sua responsabilità. L'incontro tra Illuminismo e istanze di riforma – economica, politica, sociale – trova in questa coscienza una spiegazione fondamentale. Se non tutte le iniziative di riforma possono essere automaticamente ricondotte a matrici illuministiche, riducendosi spesso alle esigenze di un migliore funzionamento della macchina di governo che non intendeva intaccare gerarchie e ordini, principi di autorità e rapporti sociali consolidati – la cultura delle riforme in area germanica ne è un esempio significativo –, l'identità dell'Illuminismo trova nell'idea stessa di “riforma”, nella volontà di rendere le idee strumento incisivo per mutamenti reali nella società, la sua espressione peculiare.⁴ Le radici teoriche dell'Illuminismo, o le sue matrici filosofiche, possono essere sicuramente ricondotte a epoche anteriori, e di volta in volta riportate, come è stato giustamente fatto da una grande tradizione di studi, all'umanesimo, al giusnaturalismo, al razionalismo in tutte le sue diverse articolazioni, ma è in questa dimensione attiva e strettamente legata agli effetti reali sulla vita collettiva, e nella consapevolezza chiara che essa ebbe per gli uomini dell'Illuminismo, che deve essere individuata la sua natura specifica e la sua complessa unità.

4. L'analisi del tema delle “riforme” nei diversi contesti dell'Europa settecentesca è affrontato nel contributo di M. BELLABARBA, *Le riforme del dispotismo illuminato*, presente nel vol. XII. *Popoli, stati, equilibri del potere*, della presente opera, a cui rinviamo.

Sono contenuti che troviamo variamente espressi in una molteplicità di autori nel corso della seconda metà del XVIII secolo, e che Kant vide lucidamente quando intervenne, nel 1784, in merito alla celebre disputa precedentemente richiamata. Cogliendo nel mutamento complessivo della società e delle forme di comunicazione e di partecipazione, proprio delle aree più dinamiche dell'Europa settecentesca, un presupposto essenziale per la maturazione della nozione di Illuminismo, e individuando nella « uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso »⁵ il suo contenuto essenziale, Kant evidenziava due aspetti centrali per una sua definizione efficace. Da un lato, il legame indissolubile della coscienza illuministica con una realtà sociale in mutamento, espressa dalla crescita sensibile di una opinione pubblica corrispondente all'estendersi di una comunità letterata e consapevole, e che trovava nelle nuove forme di sociabilità culturale – dagli sviluppi dell'editoria e della pubblicistica, alla centralità dei luoghi pubblici di incontro e di dibattito, all'evolversi di forme originali di sociabilità come la Massoneria – la sua dimensione peculiare. Dall'altro, la centralità della responsabilità e dell'autocoscienza degli illuministi come strumento primario per un processo collettivo di emancipazione. Da qui l'accento forte sull'« uso pubblico della ragione », che non eliminava peraltro il riconoscimento della legittimità del mantenimento di un « uso privato » della stessa, proprio di ogni cittadino nello svolgimento delle sue specifiche funzioni del militare come del funzionario o dell'ecclesiastico – e soggetto pertanto a regole e a codici che esigevano obbedienza, ma, individuandone il nucleo essenziale in una dispiegata libertà di pensiero e di dibattito, ne rivendicava al tempo stesso il diritto e l'estensione, con implicazioni evidenti anche sul piano politico, religioso, istituzionale; una libertà che non poteva essere considerata come un dato acquisito ma certamente come un processo avviato prepotentemente e per il quale, negli anni in cui scriveva queste pagine, Kant vedeva ancora un alleato sicuro in Federico II di Prussia. Formulazione certamente più avanzata di quella che, ad esempio, Moses Mendelssohn propose in risposta allo stesso quesito, accentuando i limiti necessari dell'*Aufklärung* e proponendo una lezione di moderatismo che guardava soprattutto alla salvaguardia dell'ordine costituito, e decisamente antitetica rispetto a quella che ancora in questo contesto Johan Georg Hamann propose, come avversario autentico dell'Illuminismo, avanzando critiche esplicite al valore stesso della razionalità e delle sue implicazioni culturali e sociali.

5. KANT, op. cit., p. 48.

Anche nella limpida formulazione kantiana risulta peraltro difficile individuare con sicurezza una sintesi complessiva e risolutiva del “problema Illuminismo”, se, a partire dal riconoscimento di una dimensione nuova del rapporto tra cultura e società nel mondo settecentesco e dalla centralità dell’esercizio critico della ragione – il *Sapere aude* oraziano, colto come chiave di lettura di un nuovo clima culturale collettivo – intendiamo ricavare, da quelle pagine e in generale dal pensiero del suo autore, la totalità dei contenuti e delle valenze proprie della cultura illuministica. Questi restano diversificati, e spesso conflittuali, nell’intero contesto culturale europeo e all’interno degli stessi ambiti nazionali. L’osservazione attenta della loro specificità, su cui ci soffermeremo, è sicuramente importante, ma è egualmente importante cogliere nella stessa diversità delle posizioni la dinamica complessiva di un processo di autocoscienza che è un denominatore comune dell’intera cultura illuministica e che, evidenziando tensioni sofferte, problemi e dibattiti anche aspri tra i suoi protagonisti, ci pone di fronte a una realtà diversa e più complessa rispetto all’autocompiacimento ottimistico sulle virtù dispiegate della ragione e del progresso che è spesso proposto in ricostruzioni affrettate e che ha da sempre costituito il pretesto per confutazioni e attacchi volti fondamentalmente a corrodere i contenuti e le implicazioni, ritenuti ancora oggi pericolose, del patrimonio critico espresso dagli illuministi.⁶

2. ORIENTAMENTI E TENSIONI DEL PENSIERO ILLUMINISTICO

Se dunque intendiamo rilevare quei connotati metodologici e concettuali che ci consentano di cogliere valori comuni e identità condivise, il primo elemento che merita di essere posto in evidenza è la convinzione del primato dell’indagine razionale ed empirica sopra ogni altro livello di autorità. Al di là dei contenuti specifici della scienza settecentesca, e del contributo particolare che singoli autori legati alle matrici della cultura illuministica diedero su versanti particolari della ricerca scientifica – come Antoine-Laurent Lavoisier per quanto riguarda soprattutto la chimica, forse l’ambito nel quale più rilevante fu il contributo della scienza settecentesca –, ciò che deve essere rilevato è in primo luogo il valore diffuso e condiviso di un paradigma scientifico che investe ogni ambito del sapere.

6. Vd. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2005, in partic. pp. 245 sgg.

È questo il presupposto essenziale che spiega il successo del modello epistemologico e metodologico newtoniano nella cultura illuministica, e l'accentuazione in essa del primato di una conoscenza empirica in grado di tradursi, attraverso l'applicazione del metodo matematico, in astrazioni e in leggi universali. La dilatazione di questo paradigma al di là degli ambiti circoscritti delle scienze del mondo fisico e naturale costituisce un dato peculiare dell'identità culturale illuministica, investendo direttamente la politica e determinando conseguenze complessivamente rilevanti per quanto riguarda la religione. Ciò si manifesta in un contesto culturale nel quale, non dobbiamo dimenticarlo, le distinzioni e le stesse denominazioni disciplinari, che successivamente diverranno correnti, non erano affatto rigide, e in cui la compenetrazione di linguaggi, esperienze e saperi costituiva il connotato peculiare e affascinante di una nozione di cultura destinata in seguito alla scissione.

L'Esprit des Lois di Montesquieu (1748) è da questo punto di vista un testo che assume un valore centrale per l'identità dell'Illuminismo, come tentativo di giungere a una scienza della società e della politica attraverso strumenti analitici e comparativi, e prescindendo radicalmente da ipotesi di spiegazione che non facessero unico riferimento alla realtà effettiva delle società umane, ai rapporti interni propri delle diverse comunità, alla giustificazione di usi, costumi e credenze religiose, spiegati nella loro ragion d'essere specifica e non misurati con il metro di una verità trascendente o di criteri esplicativi aprioristicamente accolti. La nozione di « *esprit général* », formulata nel libro XIX dell'*Esprit des Lois*, e cardine dell'intera costruzione montesquieuiana, è l'espressione al tempo stesso di questa complessità di contenuti e della possibilità di coglierli razionalmente per offrire, della diversità estrema delle forme di organizzazione sociale e politica, un ordine di spiegazione coerente.

La posizione subordinata – e sottomessa – della teologia, che emerge nello splendido frontespizio della prima edizione dell'*Encyclopédie*, è una testimonianza iconografica particolarmente significativa di una convinzione che è propria della cultura illuministica complessivamente intesa, e che rifiuta l'accettazione di una verità superiore a quanto gli strumenti della ragione e della filosofia siano in grado di cogliere. Ciò non toglie che per il problema religioso sia mantenuta un'attenzione rilevante, e che non sia da vedere solo nel radicalismo materialista e ateo il contenuto dell'Illuminismo. Sicuramente la dimensione di pensiero atea e materialista costituisce una componente importante nella cultura illuministica, soprattutto francese, da d'Holbach a Helvétius, a Diderot, a La Mettrie, ma non fu certo l'unica, e a fianco di essa debbo-

no essere poste in evidenza posizioni che non rinunciarono alla nozione di un Dio regolatore o artefice di un ordine complesso, che gli strumenti della ragione erano in grado di rivelare, seguendo le premesse e i metodi della scienza newtoniana. Nelle stesse religioni storiche, e in particolare nel cristianesimo, nonostante le manifestazioni di ingiustizia, di oppressione e di intolleranza che ne caratterizzavano la vicenda, era inoltre possibile cogliere un contenuto profondo di verità morali universali, che da un lato consentivano di metterle in luce la “ragionevolezza”, dall'altro la compatibilità con i contenuti profondi di altre appartenenze religiose, contribuendo a dare alla tolleranza, come Voltaire illustrò in pagine formidabili del *Traité sur la tolérance*, il valore di « apanage de l'humanité ». ⁷ Sono questi i contenuti principali di una nozione di religione naturale che costituisce il nucleo principale di quell'orientamento diffuso nella cultura illuministica, molto più delle posizioni atee, che fu il deismo.

Al fondo, e come connotato uniforme dell'intera cultura illuministica, si pone dunque un valore profondamente laico che, anche nel riconoscimento dell'importanza delle convinzioni e delle appartenenze religiose, ne colloca la rilevanza all'interno di una cornice più ampia, che tende a ricondurle a un piano di conoscenza che non si limita alla rilevazione delle differenze, ma ne riporta la comprensibilità al livello della ricerca antropologica, storica e sociale, sottolineando la natura esclusivamente “umana” del fenomeno religioso e ponendo in questo concetto il fondamento della sua analisi. Non è in altri termini la religione in sé che viene attaccata dall'intellettuale illuminista, come espressione ed esigenza della natura dell'uomo che trova risposte diverse in tutte le forme di società conosciute, bensì la legittimità dell'autorità religiosa e dell'istituzione ecclesiastica, e di una sorta di monopolio della “verità” arbitrariamente stabilito.

La molteplicità delle letture che gli intellettuali illuministi diedero della nozione di ragione – molto più tema centrale di discussione che dogma accolto come sostitutivo della verità religiosa – e la ricchezza delle riflessioni che su questo problema furono sviluppate, sono espressione di una ricerca che, alla base di differenze anche profonde tra le ipotesi empiristiche lockiane, l'approfondimento delle matrici sensoriali dei fenomeni psicologici in Condillac, la centralità del problema dell'immaginazione in Hume e in Diderot, la critica

7. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, a cura di R. POMEAU, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 362.

dell'equivalenza tra sensazione e sentimento in Rousseau, vede l'imporsi di un modello conoscitivo per il quale il raggiungimento della verità si pone come acquisizione precaria e progressiva, in quanto unicamente dipendente dalle possibilità razionali umane, e pertanto suscettibile di verifica e sostituzione.

Al tempo stesso, l'accoglimento di questo modello si salda immediatamente alla funzione pratica delle conoscenze, alla loro necessaria traduzione in risultati che possano concorrere all'utilità sociale, legandosi strettamente all'individuazione delle finalità della politica e a quello che per l'intera cultura illuministica esprime un obiettivo primario: la maggiore felicità per tutti. Anche se sulla possibilità che la felicità costituisse oggetto pertinente della progettualità politica Kant avrebbe espresso dubbi importanti, di fatto, per i versanti più estesi della cultura illuministica, la felicità resta un tema centrale, e la sua presenza nel preambolo della *Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America* (1776) e nella *Dichiarazione dei diritti dell'Uomo e del Cittadino* (1789) è una chiara testimonianza del nesso stretto che si pone tra identità dei Lumi e progettualità costituzionale settecentesca.

La rilevanza del progetto dell'*Encyclopédie* emerge in maniera particolarmente incisiva nel nesso tra affermazione del valore eminente dell'indagine scientifica estesa a ogni ambito, necessità di una diffusione ampia delle conoscenze – con un rilievo primario attribuito ai saperi tecnici, liberati dal monopolio di corporazioni e ambiti separati di gestione –, e riconduzione dell'intera sfera della politica, nel suo significato più esteso, a un livello di laboratorio in grado di produrre risultati efficaci e diretti per l'intera umanità associata. Evitando di cercare nell'*Encyclopédie* l'espressione di una specifica teoria politica individuabile come esito unitario, è piuttosto questa connotazione di cantiere sperimentale di riflessione che costituisce il suo valore più significativo e che trova nelle diverse voci che contribuirono allo svolgimento dei temi politici dell'*Encyclopédie* una sua espressione chiara.

È questo il dato di fondo che occorre tenere presente quando consideriamo la varietà delle opzioni che sul terreno della progettualità politica emersero nel contesto della cultura illuministica. Varietà che ci pone indubbiamente di fronte a differenze di grande rilievo.

Con Montesquieu ci troviamo di fronte a un'interpretazione che mette al centro l'importanza dei freni da porre all'autorità sovrana e la necessità di mettere il cittadino al riparo dagli abusi del potere, guardando per questo con simpatia alla distribuzione dei poteri – legislativo, esecutivo, giudiziario – espressa soprattutto dall'esperienza costituzionale inglese, e accentuando l'importanza

dei “poteri intermedi”, radicati nella storia e nella tradizione giuridica francese, che stabilivano un argine solido ai possibili scivolamenti del potere monarchico verso il dispotismo. Voltaire sosterrà invece l'idea di un governo libero da regaggi e ostacoli di origine “feudale”, e tendenzialmente assoluto nella misura in cui l'assolutismo risultasse guidato dalla voce illuminata dei filosofi e consentisse pertanto un'azione piú diretta e incisiva. Posizione sostanzialmente condivisa dai fisiocratici e coerente con una nozione di “dispotismo legale”, formulata in particolare nell'*Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* di Le Mercier de la Rivière (1767), che nell'evidenza delle leggi dell'economia, scoperte e diffuse da una nuovo approccio di indagine scientifica ai problemi della produzione e della ricchezza, formalizzato da Quesnay nel *Tableau économique* (1758), trovava il fondamento di una corretta e incisiva azione del legislatore. Altri, come Diderot o d'Holbach – soprattutto nell'importante voce *Représentants* dell'*Encyclopédie* –, richiameranno piuttosto la necessità di pensare a un corpo rappresentativo che costituisse un bilanciamento stabile dell'autorità monarchica e affermasse un modello di “monarchia temperata”, che guardava ancora all'esempio inglese. Posizioni antiassolutistiche connotate da simpatie repubblicane furono espresse da Mably nella critica esplicita del « dispotismo legale » proposto dai fisiocratici (*Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre essentiel des sociétés politiques*, 1768) e nell'utilizzazione diretta del mito di Sparta,⁸ e ipotesi ancora piú radicali di ricostruzione egualitaria delle basi della convivenza sociale, che assunsero talvolta i colori della rappresentazione utopica, furono testimoniate negli scritti di Morelly, Dom Deschamps, Meslier.

La “diversità” di Rousseau e la sua problematica collocazione all'interno del quadro della riflessione filosofico-politica illuministica hanno a lungo alimentato posizioni contrastanti e sono tuttora al centro di dibattiti che rispecchiano la particolare densità e articolazione di un pensiero complesso, che è stato posto di volta in volta all'origine di eredità contrastanti.⁹ Il carattere tormentato dell'esperienza personale e intellettuale di Rousseau, il suo distacco netto e clamoroso rispetto alla rappresentazione positiva della storia civile fondata sul

8. Vd. soprattutto, su questo tema, L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i “philosophes” nella Francia del '700*, Napoli, Guida, 1979.

9. Ne è stata una testimonianza particolarmente vistosa la sua collocazione alle origini della corrente definita come « democrazia totalitaria » (vd. J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 1967) che coglie sicuramente aspetti rilevabili nel pensiero rousseauiano ma ne stravolge il senso complessivo e ne interpreta unilateralmente il contenuto e gli esiti. Per un esame complessivo, nel quadro di una letteratura critica sterminata, vd. A. BURGIO, *Eguaglianza interesse umanità. La politica di Rousseau*, Napoli, Bibliopolis, 1989.

tema del progresso delle scienze e delle arti e propria di larga parte del pensiero delle *lumières* (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750), la sua polemica aperta, infine, con le figure piú rappresentative del pensiero dei *philosophes*, da Diderot a Voltaire, non devono tuttavia far trascurare l'adesione stretta ai problemi e al lessico intellettuale illuministici, e soprattutto la dimensione storico-filosofica della sua analisi dell'umanità, che trova soprattutto nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) la sua manifestazione piú vigorosa e innovativa.

Dall'esigenza fondamentale di comprendere le radici dei mali della modernità, delle istituzioni politiche storicamente determinate e dell'infelicità dell'uomo, deriva, nel secondo *Discours*, la proposizione di una parabola evolutiva che a partire dall'isolamento dell' "uomo naturale" disegna una storia ipotetica della società civile le cui fasi risultano solidamente ancorate a parametri materiali. L'origine della proprietà, l'invenzione della metallurgia e dell'agricoltura – e con esse della divisione sociale del lavoro –, circostanze occasionali derivanti dalla natura e dal clima, emergono in questo caso come cause fondamentali di scansioni essenziali che assumono i connotati di fasi storiche dell'evoluzione dell'umanità associata, il cui percorso è segnato da quella progressiva lacerazione e disumanizzazione in cui sono colti i tratti drammatici della contemporaneità. In questa straordinaria sintesi filosofica della storia dell'umanità, in cui emergono con chiarezza affinità di linguaggio e di metodo con il contesto della riflessione illuministica sulla storia della società civile, pur nella differenza sostanziale di giudizio, stanno le premesse del problema politico fondamentale che per Rousseau si pone con riferimento alla contemporaneità, che consiste nel dare una soluzione definitiva al problema storico dell'ineguaglianza e nel fare della libertà – patrimonio originario e peculiare dell'umanità e condizione della sua stessa perfettibilità – il cardine stabile e garantito di una politica radicalmente rinnovata. Questa soluzione sarà trovata nella teoria del contratto (*Contrat social*, 1762) e nella nozione di "volontà generale", espressione di una sovranità collettiva che supera la sfera della libertà individuale e al tempo stesso offre a essa, con il primato della legge, il maggior grado di compatibilità possibile con il corpo sociale, presentandosi non come la proposizione artificiale e utopica di un modello ma come l'esito di un percorso analitico in cui l'inevitabilità dell'evoluzione storica delle società umane risulta centrale, offrendo una variante dirompende e radicale, ma non per questo estranea in termini di premesse metodologiche, delle tensioni proprie della riflessione politica illuministica.

Posizioni certamente diverse, e spesso conflittuali, dunque, ma che trovano nella coscienza di un'autonomia progettuale interamente ricondotta alle possibilità di analisi razionale dei fenomeni e delle esigenze dell'umanità associata, e alla loro traduzione in forme capaci di produrre effetti concreti per la realizzazione della maggiore felicità possibile per il genere umano, la loro cornice unitaria.

Da questo punto di vista l'importanza dell'attenzione alla storia acquista un rilievo primario. Nonostante le critiche ai limiti della comprensione storica illuministica a lungo alimentate dalla tradizione romantica e idealistica, nell'attenzione verso un'indagine sul passato intesa non come accumulo di conoscenze erudite ma come ricerca delle ragioni delle dinamiche complessive della società, nelle sue varie articolazioni sul versante dell'economica, delle istituzioni, della cultura o delle religioni, deve essere colto un dato essenziale dell'identità illuministica e un aspetto importante della sua originalità.

Ciò ebbe rilevanza tanto in termini concettuali, orientando la riflessione verso la ricerca di gerarchie di cause proponibile come metodo di analisi di processi riconosciuti uniformi – come l'idea, maturata soprattutto in ambito scozzese, di un cammino universale dell'umanità attraverso “stadi” coerenti di sviluppo, caratterizzati dall'interazione stretta tra economia, istituzioni e forme della cultura –, quanto dal punto di vista dell'estensione dei campi di interesse dello storico, sollecitando una rilettura complessiva della storia universale e un'attenzione maggiore alle storie e alle culture “altre”; come propose soprattutto Voltaire nell'*Essai sur les mœurs* (1753), in termini provocatori rispetto alla tradizione ortodossa e alla lettura provvidenzialistica della storia universale espressa in particolare nel *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet (1681). Ne emergeva la centralità di una nozione di *civilisation* che costituisce il nucleo problematico fondamentale della riflessione storica illuministica e che si tradusse in opere di straordinario rilievo, prodotte particolarmente nel contesto culturale britannico: dalla *History of England* di Hume (1754-1762), alla *History of Charles V* (1769) e alla *History of America* (1777) di Robertson, al maestoso affresco della *History of the decline and fall of the Roman empire* di Gibbon (1776-1788), per citare solo i vertici di una produzione ricca e diffusa in diversi contesti culturali. La stessa *Wealth of Nations* di Adam Smith (1776), con cui i fondamenti teorici dell'economia risultarono riesaminati, trova nel linguaggio della storia, e più in generale nel metodo di indagine illuministica sulla natura dell'uomo e la società, una componente essenziale del proprio tessuto argomentativo.

La centralità della nozione di *civilisation* e il suo connotato tendenzialmente

omogeneo e universalizzante poneva peraltro di fronte ai problemi della collocazione di società e culture “altre” all’interno di un cornice unitaria, e al tempo stesso sollevava la questione del ruolo responsabile, richiamato dallo stesso valore dinamico e attivo della parola, delle nazioni “civili”, il cui connotato distintivo era dato dallo sviluppo delle arti, delle scienze e delle lettere, nei confronti di una diversità, selvaggia o barbara, la cui lettura, da parte di molti autori dell’Illuminismo, assunse connotati razziali chiari, legandosi a teorie poligenetiche espresse dalla precedente tradizione culturale. Anche su questo terreno la cultura illuministica produsse orientamenti diversi e non univoci, che confluirono da un lato in dottrine a sostegno dello sviluppo dell’attività coloniale, dall’altro in espressioni fortemente critiche nei confronti degli esiti del colonialismo e di rivendicazione dei diritti dell’umanità contro pratiche inumane quali la schiavitù, come quelle formulate da Diderot nelle note alla terza edizione dell’*Histoire des deux Indes* di Raynal (1780) e riprese alcuni anni dopo in termini particolarmente energici dall’*abbé* Grégoire. Si tratta di tensioni che non è legittimo trascurare – la pratica dello schiavismo nella realtà uscita dalla guerra d’indipendenza delle colonie americane, che a molti apparve come estensione chiara del modello europeo di civiltà e affermazione di principi illuministici condivisi, le evidenziava chiaramente – all’interno di un quadro complesso che nella prospettiva di un’estensione universale della civiltà proponeva contraddizioni, oscillazioni, contrasti.

Così come non è lecito eludere un problema su cui la storiografia più recente ha posto grande attenzione, ossia il ruolo delle donne nel contesto della cultura illuministica. Da questo punto di vista è inevitabile rilevare che nonostante l’emergere, nel quadro della nuova sociabilità culturale settecentesca, di figure intellettuali femminili che ebbero grande importanza soprattutto nella regìa di quegli autorevoli centri di aggregazione culturale che furono i *salons*, in gran parte della cultura illuministica prevalse un orientamento che, pur cogliendo occasionalmente contraddizioni e incongruenze nella valutazione del ruolo femminile nella società e nella storia, non alterò in modo significativo un giudizio che, in quanto legato al riconoscimento di una differenza fisica che la scienza medica settecentesca aveva fortemente contribuito a sancire, ne legittimava e ne giustificava – dalla voce *Femme* dell’*Encyclopédie* a Rousseau, che a questo proposito diede un contributo destinato ad avere notevole influenza – un ruolo sostanzialmente subordinato al primato maschile e strettamente connesso alle differenti funzioni, biologiche e sociali, assegnate dalla natura ai due sessi. Ciononostante emersero anche idee più energicamente volte a ri-

baltare l'ordine tradizionale della gerarchia di genere, com'è il caso soprattutto delle posizioni radicali ed egualitarie espresse da Helvétius, da Condorcet, da Hippiel, per giungere all'autentico manifesto sui diritti della donna che fu la *Vindication of the Rights of Woman* di Mary Wollestonecraft (1792), e a proporre con vigore il problema di un'uguaglianza di diritti che trova esso stesso le proprie radici nella riflessione sulla natura, la morale, la politica illuministica. Anche per questo aspetto, piuttosto che cercare un'identità univoca dell'Illuminismo, è da rilevare il livello di tensione su un problema che è posto dalla cultura illuministica in forte evidenza, producendo non solo linee che riconducono alla riaffermazione di una separazione di ruoli, e a una subordinazione femminile consolidata dalla tradizione medica, giuridica, filosofica, ma anche sollecitazioni che per le generazioni successive costituiranno fermenti ideali e politici importanti.

3. TEMPI E CONTESTI DELLA CULTURA ILLUMINISTICA

Se riconosciamo la realtà storica complessiva del movimento culturale illuminista, e non isoliamo al suo interno alcuni contenuti o linee di pensiero specifiche astraendole dal contesto, i problemi relativi alla periodizzazione o ai tempi e alle forme della diffusione – la cronologia e la geografia dell'Illuminismo, per usare i termini di Franco Venturi –¹⁰ non possono essere elusi, e sicuramente anche da questo punto di vista le risposte non sono facili.

Sicuramente non è proponibile una scansione temporale che faccia riferimento esclusivo agli eventi politici che hanno segnato la vita istituzionale e sociale di alcune grandi aree culturali, l'Inghilterra o la Francia soprattutto, ed estenderne il valore periodizzante come espressione di una "età dell'Illuminismo" complessivamente intesa, nonostante il particolare rilievo che il contesto culturale inglese ebbe per la maturazione delle idee e dei problemi degli illuministi, e che il contesto francese mantenne per l'emergere di autori e testi che dell'Illuminismo offrirono l'espressione più incisiva. Richiamare la Rivoluzione Gloriosa inglese, ad esempio, e la Rivoluzione francese come eventi epocali in cui possono essere colti i momenti di inizio e di fine dell'età dell'Illuminismo, non appare una soluzione adeguata.

La natura fortemente cosmopolita della cultura illuministica, e la centralità della circolazione delle idee nel suo contesto, induce a cogliere in termini più

10. Vd. F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, cap. v.

fluidi la gestazione e l'emergere della cultura e dell'autocoscienza dell'Illuminismo, e a considerare come proposta interpretativa ancora efficace l'individuazione di un'età della "crisi della coscienza europea", che percorre i diversi ambiti del mondo europeo tra gli anni '80 del Seicento e i primi due decenni del Settecento. Sicuramente la formulazione che di questa proposta diede Paul Hazard non mette al riparo da difficoltà e da critiche, che sono state variamente espresse e che in alcuni casi pongono al centro la nozione stessa di "coscienza europea" utilizzata da Hazard.¹¹ Ciononostante, e con tutte le possibili correzioni di cui può essere suscettibile questa formula, la realtà di un processo che percorre le principali aree della cultura europea tra fine Seicento e primo Settecento e che si unisce alla maturazione, nella società, di condizioni generali in cui lo scambio e la circolazione delle idee si intensificano, per determinare una nuova sensibilità critica, è un dato che ci pare incontestabile.

Di questo clima sono espressione tanto i *freethinkers* inglesi, da John Toland ad Anthony Collins, a Matthew Tindal e a molti altri – pur nelle articolazioni e nelle differenze anche sensibili che presentano –, la cui inquietudine intellettuale si tradusse soprattutto in un'analisi critica dei contenuti della religione e in una nozione di religione naturale e di cristianesimo ragionevole scissi dalla rivelazione e liberati dall'autorità ecclesiastica, quanto un autore di notevole importanza per l'intera cultura illuministica come Pierre Bayle, sia per la fondamentale lezione di metodo critico che propose nelle *Pensées sur la comète* (1682) e soprattutto nel *Dictionnaire historique et critique* (1690), sia per la nozione di tolleranza che formulò nel *Commentaire philosophique* (1686), traducendola in quella di una libertà di coscienza che superava radicalmente l'accezione tradizionale di sopportazione e si estendeva ai diritti della "coscienza errante". Documento esemplare di un clima di dubbio e di inquietudine che è proprio di un'intera epoca sono le *Lettres persanes* di Montesquieu (1721), dove la perdita di punti fermi e di certezze è resa esplicita dalla metafora del viaggio, costituendo la premessa di un ripensamento complessivo e sistematico sulla scienza della società e della politica che sarà affidato, molti anni dopo, alla grandiosa architettura teorica dell'*Esprit des Lois*.

Sarebbe certamente rischioso cercare in uno specifico orientamento filosofico la linea diretta che porta alla cultura illuministica matura e consapevole della metà del secolo, e vedere, ad esempio, in Spinoza il punto di riferimento

11. Vd. P. VERNIÈRE, *Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?*, in *Letà dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene, 1985, 1 pp. 59-78.

esclusivo di un "Illuminismo radicale" che tende ad assumere integralmente i connotati propri e tipici dell'intera cultura illuministica, separandolo nettamente da un "Illuminismo moderato", proprio soprattutto dell'area britannica, che altre interpretazioni hanno insistentemente richiamato nella sua specificità e differenza. Se Spinoza ebbe un ruolo di grande importanza – con l'*Ethica* (pubblicata postuma nel 1677) e soprattutto con il *Tractatus theologico-politicus* (1670) – per la proposizione di temi centrali come la natura storica e non rivelata dei testi sacri, e di soluzioni dirimpenti quali la confutazione radicale dell'autorità ecclesiastica fondata sulla separazione netta tra fede e ragione, vedere solo nella sua lezione il filo che porta all'autentico Illuminismo non risulta convincente.¹²

L'importanza di Newton o di Locke è egualmente essenziale, per l'intera cultura dell'Illuminismo e non solo per il versante "moderato", poiché entrambi contribuirono a quella crisi complessiva della cultura europea, all'apertura di nuovi interrogativi e alla ricerca di nuove soluzioni, che è il connotato saliente della cultura europea tra tardo Seicento e primo Settecento.

La trasformazione del metodo di lettura della realtà fisica, centrato sul nesso tra calcolo matematico e analisi empirica, che propose Newton con i *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) e con l'*Opticks* (1704), pur nella differenza sostanziale con le posizioni di molti illuministi, soprattutto dal punto di vista del riconoscimento dell'accordo tra fede e ragione, fu decisiva per l'evolversi della nozione di scienza nella cultura illuministica, e il suo ruolo fu largamente ed esplicitamente riconosciuto; basti ricordare il nome di Voltaire, che di Newton fece uno degli eroi della nuova cultura in un capitolo celebre delle *Lettres Philosophiques* (1734). Difficile è al tempo stesso ridimensionare la rilevanza assoluta e l'incidenza del pensiero di Locke, sia dal punto di vista strettamente filosofico, legato alla teoria della conoscenza e alla nuova definizione di una nozione di ragione centrata sul rifiuto dell'innatismo e sul primato dell'esperienza (*Essay concerning Human Understanding*, 1689), sia dal punto di vista politico, per l'elaborazione della teoria del contratto che diede nei due *Treatises on Government* (1690) e per la formulazione del problema della tolleranza, orientato alla separazione netta tra autorità ecclesiastica e autorità civile (*Epistola de Tolerantia*, 1689).

12. Vd. C. BORGHERO, *I ritmi del moderno. Discussioni storiografiche su continuità e discontinuità nella storia del pensiero europeo tra Cinquecento e Settecento*, in « Archivio storico italiano », a. CLXII 2004, pp. 313-45, con particolare riferimento a J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, pp. 339 sgg.

Piuttosto che cercare, con il rischio quasi inevitabile di incorrere in forzature, identità separate nelle categorie di “Illuminismo moderato” e “Illuminismo radicale”, e vederne la ragion d’essere in matrici distinte, piú fruttuoso risulta accettare la complessità stessa delle linee di pensiero e degli apporti, che in un generale contesto di inquietudine critica e di ricerca di nuovi schemi di analisi della realtà trova la propria dimensione e che la cultura illuministica tradurrà in proposte di azione concreta. L’Illuminismo non fu, da questo punto di vista, né integralmente radicale né univocamente moderato, e le oscillazioni, o il tono prevalente dell’uno o dell’altro versante risultano una caratteristica peculiare della sua complessità, che è propria anche del percorso intellettuale personale di alcuni dei suoi grandi autori.

3.1. *Il mondo britannico: un Illuminismo “conservatore”?* Sulla natura peculiare dell’Illuminismo inglese, per esempio, è stata piú volte richiamata l’attenzione, fino a dubitare che nel contesto inglese una vera e propria cultura illuministica, intesa come movimento cosciente di intellettuali e considerando soprattutto le forme di espressione che questa assunse soprattutto nel contesto francese, si sia effettivamente prodotta. Per spiegare la natura di quella che può ancora apparire una strana anomalia nella geografia dell’Illuminismo si è pertanto sottolineata fortemente l’importanza delle condizioni sociali e politiche che caratterizzano il mondo britannico nel primo Settecento, la maturazione di una stabilità, raggiunta anche con il concorso della componente religiosa, che si poneva come obiettivo la definizione di criteri condivisi di convivenza e di armonia sociale che stabilissero un argine sicuro al riemergere delle conflittualità laceranti di un recente passato – la memoria della Rivoluzione puritana e dell’età di Cromwell era ancora viva – e disinnescassero la forza eversiva dell’“entusiasmo”. A questo obiettivo concorsero tanto i vari atti che consolidarono il *Revolution Settlement*, quanto contributi di pensiero volti alla critica del fanatismo e alla proposizione dei valori della convivenza civile, in termini di ottimismo sulle possibilità concrete che potesse determinarsi l’accordo tra le potenzialità positive dei valori individuali e la funzionalità complessiva del corpo sociale, mediato da istituzioni in cui i termini del rapporto tra autorità religiosa e autorità civile risultassero chiaramente definiti. A fianco di Locke, è allora importante porre in evidenza il rilievo di Shaftesbury, che alla contestazione dell’entusiasmo diede un contributo notevole con la *Letter concerning Enthusiasm* (1708) e che dell’etica della società “illuminata” offrì una sorta di manuale, in quelle *Characteristicks of Men, Manners, Opi-*

nions, *Times* (1711) che ebbero grande fortuna anche sul versante francese; così come è opportuno ricordare, per fare un altro esempio particolarmente significativo, Bernard Mandeville (*The Fable of the Bees*, 1714), che sull'incontro naturale tra pulsioni individuali e utilità sociale, in un quadro di espansione progressiva del benessere collettivo, centrava la propria analisi, proponendo una chiave di lettura importante per una società e un'economia in evoluzione. A idee che ebbero una chiara valenza critica soprattutto sul versante etico e religioso¹³ si univa poi la dinamica intensa della sociabilità culturale, che proponeva forme e contenuti di dibattito innovativi e complessivamente polemici nei confronti di una tradizione culturale legata all'erudizione, all'accademia, alle forme tradizionali della fruizione culturale; basti ricordare a questo proposito l'opera di Joseph Addison e in generale il giornalismo culturale inglese, che costituì un modello per l'esperienza dell'intero Illuminismo continentale. Lo stesso Gibbon, il cui ruolo come vertice della cultura illuministica inglese è talvolta collocato in una posizione di isolamento e di più stretto legame con la cultura continentale, è profondamente immerso in questo contesto, così come la circolazione di idee e di esperienze tra le due sponde della Manica, ben lungi dall'evidenziare l'insularismo come tratto distintivo del mondo inglese, sono intense e centrali per molti altri autori importanti; pensiamo all'incidenza di autori che provengono dalla diaspora ugonotta e che contribuiscono al dibattito politico costituzionale – la prima storia d'Inghilterra nel contesto uscito dalla Rivoluzione Gloriosa è, ad esempio, opera di un emigrato, Paul de Rapin-Thoyras, prima che Hume pubblicasse la *History of England* –, o a un autore come Bolingbroke, i cui rapporti con la cultura dell'altra sponda della Manica furono intensi.

Gli esempi possono essere numerosi e il tema della circolazione, delle traduzioni e degli scambi ci pare ancora, da questo punto di vista, terreno fertile per la ricerca. Di fatto, la dinamica del dibattito culturale e civile si svolse in Inghilterra in forme non conflittuali e non laceranti per la vita istituzionale, proprio in virtù di una forza istituzionale che si mostrò per molti decenni in grado di garantire stabilità e confronto, e che neanche gli anni della Rivoluzione americana e della Rivoluzione francese misero seriamente in crisi, consentendo agli intellettuali un'integrazione adeguata nell'ambito della vita istituzionale e la possibilità di offrire un apporto costante e utile al funzionamento del

13. Vd. a questo proposito J. CHAMPION, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and Its Enemies, 1660-1730*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

rapporto tra istituzioni e società; ed è soprattutto questo a segnare la specificità dell'Illuminismo in area britannica.

Una specificità che acquisisce maggior risalto se volgiamo l'attenzione a quel versante particolarmente dinamico della cultura britannica settecentesca – in cui maturano i contributi di maggior rilievo dal punto di vista filosofico, storico, politico – che fu la Scozia, dove l'interazione tra ambito ecclesiastico, istituzioni accademiche e sviluppi della riflessione teorica si esprime in forme che sono state ben messe in evidenza da molti studi.¹⁴ Un Illuminismo, quello scozzese, espresso soprattutto da chierici e da universitari – da William Robertson, *leader* della Chiesa presbiteriana, a Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar e altri –, personalità ben integrate nel mondo accademico scozzese, dove solo David Hume, tra i massimi esponenti di questa straordinaria stagione della cultura settecentesca, ebbe maggiori difficoltà di inserimento, per i caratteri inquietanti di una filosofia scettica e materialistica che esprimeva una voce dissonante con il tono prevalente del contesto culturale cui apparteneva, ma che non gli impedì di mantenere uno stretto rapporto con tutti gli altri versanti dell'intellettualità del suo tempo, alimentando un dibattito fecondo.¹⁵ La centralità dei temi della civiltà, dell'economia, del mutamento sociale e del progresso costituisce il nucleo forte della riflessione illuministica scozzese, e sulle ragioni di questa straordinaria fioritura e del ruolo di una “periferia” che può essere considerata tale solo mantenendo forzatamente criteri di articolazione che guardano esclusivamente al valore irradiante dei Lumi francesi, sono state date risposte che fanno riferimento in modo convincente alla dinamica istituzionale e sociale; dall'unione dei parlamenti (1707) al tramonto del pericolo giacobita, alle riforme che investono l'intero mondo scozzese. È il contrasto tra il passato e il presente, e i problemi prodotti da una realtà in movimento, che determinano interrogativi e sollecitano risposte nuove e importanti, come già sottolineava Hugh Trevor-Roper, e che definiscono il tratto saliente della riflessione illuministica scozzese.¹⁶ Una spinta che trova dunque

14. Vd. in partic. R.B. SHER, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literature of Edinburgh*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1985. Per gli aspetti ideologici della storiografia scozzese settecentesca vd. C. KIDD, *Subverting Scotland's Past. Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity 1689-c. 1830*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

15. Sul pensiero storico e politico di Hume vd. soprattutto D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1975.

16. Vd. H. TREVOR-ROPER, *The Scottish Enlightenment*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », a. LVIII 1967, pp. 1635-58.

nelle istituzioni un alleato e non un avversario, esprimendo una dinamica culturale sensibilmente diversa da quella propria di altre aree importanti della cultura illuministica continentale. Diversa, e meno accettabile, ci appare la definizione, per questa cultura, di “Illuminismo conservatore”,¹⁷ che porterebbe a non cogliere il valore critico e innovativo, indipendentemente dalle valenze politico-ideologiche specifiche e dal ruolo istituzionale dei singoli protagonisti, di una ricerca sulla scienza sociale che costituisce il contributo forte dell'intera cultura dell'Illuminismo scozzese e la sua importante eredità lasciata alla cultura ottocentesca.

3.2. *La cultura francese, il movimento dei Lumi e la Rivoluzione.* L'equilibrio e l'armonia proprie del mondo britannico non si produssero nella Francia settecentesca, che a lungo guardò alla realtà d'Oltremania come a un modello di equilibrio, di esercizio libero della critica e di dispiegamento della cultura in un rapporto non conflittuale con le autorità e le istituzioni. Voltaire ne dipingerà un'immagine esemplare nelle *Lettres philosophiques* del 1734; Montesquieu – dopo aver offerto con le *Lettres persanes* un documento di straordinaria efficacia sulle molteplici tensioni di un'età di crisi – fece della costituzione inglese un tema centrale della propria riflessione sulla libertà politica nell'*Esprit des Lois* del 1748; la grande impresa dell'*Encyclopédie* nacque come tentativo di ripresa e di sviluppo di una forma di diffusione libera delle conoscenze, soprattutto tecniche e scientifiche, che già in Inghilterra aveva offerto esempi significativi, in particolare con la *Cyclopaedia* di Ephraim Chambers. Più in generale l'“anglomania” è un connotato diffuso nella cultura francese del primo Settecento, prima che la guerra dei Sette anni e poi la rivolta delle colonie americane introducano gli elementi per una correzione rilevante dei giudizi. Ma è proprio la diversità delle premesse, e la coscienza di un diverso ruolo degli intellettuali, a produrre il carattere specifico dei Lumi francesi, e a determinare una tensione che è alla base di una straordinaria fioritura di letteratura filosofica, storica, politica. È il dialogo difficile con le autorità politiche ed ecclesiastiche a determinare l'innalzamento del tono e la radicalizzazione degli accenti, che corrispondono al prestigio e al successo di cui gli intellettuali vennero a godere presso i centri autentici del dibattito politico e culturale settecentesco: dai circoli – la fucina del *dub de l'Entresol*, che nasce in un momento di grande ri-

17. Vd. J.G.A. Pocock, *Clergy and Commerce. The Conservative Enlightenment in England*, in *L'età dei lumi*, cit., 1 pp. 523-62.

apertura degli interrogativi politici dopo la conclusione dell'epoca di Luigi XIV, è un esempio significativo di ricerca di nuclei di aggregazione e di dibattito in un'età di crisi –,¹⁸ ai *salons*, in cui personalità femminili di grande rilievo (Geoffrin, du Deffand, du Tencin, Lespinasse, d'Épinay, Helvétius, du Châtelet e altre) trovano le condizioni per esprimere un ruolo di organizzazione culturale escluso in altri ambiti della vita civile e politica, al complesso mondo dell'attività editoriale che si muoveva ai margini della clandestinità.

Una società che pone ostacoli ma che non chiude ogni spazio, che non consente un libero esercizio della critica alle istituzioni e alla società ma che non lo opprime in maniera assoluta e che anzi, proprio per questo, ne sollecita indirettamente l'iniziativa; sono queste condizioni, proprie di una realtà in cui il prestigio dell'intellettuale è particolarmente elevato e la percezione degli ostacoli alla sua azione risulta pertanto particolarmente intensa, che producono l'effervescenza delle *lumières* e che conferiscono forza e pervasività alla stessa metafora del duello tra luce e tenebre che rappresenta l'icona stessa dell'Illuminismo.

Espressione sintetica di questo particolare clima culturale e sociale, e di un'autocoscienza dell'autorità dell'intellettuale confortata dal successo internazionale degli uomini di lettere francesi e dal grande prestigio da essi goduto presso le corti straniere – sovrani come Federico II di Prussia o Caterina II di Russia divengono autentici sponsor dell'attività degli illuministi francesi –, è la mutazione che investe la nozione di “filosofo” e la sua trasformazione in *philosophe*, di cui diede un'illustrazione celebre uno scritto di Du Marsais, pubblicato nel 1743 e ripreso successivamente nel tomo XII dell'*Encyclopédie*. Il *philosophe* non è più l'intellettuale che si appaga del lavoro critico, anche orientato verso soluzioni eversive e dissacranti, nella chiusura e nell'isolamento del suo studio e nella limitata circolazione delle proprie idee tra un nucleo di studiosi volutamente appartati e vincolati a un linguaggio inevitabilmente distante rispetto alle possibilità di ricezione della società complessivamente intesa; è un intellettuale che, al contrario, guarda in primo luogo alla società civile e alle sue esigenze, intende adottare un metro comunicativo che risulti a essa adeguato, vuole divulgare e al tempo stesso far crescere le coscienze e la sensibilità culturale e civile complessiva. Le grandi opere storiche voltairiane, a partire dall'*Essai sur les mœurs* del 1753, sono in primo luogo grandi opere di divulgazione sto-

18. Vd. N. CHILDS, *A Political Academy in Paris: 1724-1731. The Entresol and its Members*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

rica, esplicitamente distanti, e per questo suscettibili di critiche, rispetto ai rigori e alle angustie dell'erudizione, così come risulta coerente con questo obiettivo il contenuto progettuale dell'*Encyclopédie* o la diffusione delle numerose opere di divulgazione scientifica e tecnica prodotte in questi stessi anni. Il *philosophe* di Du Marsais vuole, in sintesi, essere una presenza attiva nella società del suo tempo al fine di una crescita civile complessiva, sulla base di un dialogo anche aspro tra posizioni e progetti diversi, resi tuttavia omogenei dalla convinzione che l'obiettivo della maggiore felicità per tutti sia reale e concretamente perseguibile; e questo ruolo, come ricorderà D'Alembert nell'*Essai sur la société de gens des lettres* (1753), deve avere come unico metro di valutazione il merito individuale, indipendentemente da ordini e gerarchie, esprimendo un valore di libertà intellettuale che, nonostante tutte le critiche che possono essere avanzate ad applicazioni schematiche di categorie sociologiche derivanti dal materialismo storico, è difficile non ricondurre a una dimensione sostanzialmente "borghese". Il nesso stretto tra i valori della società mercantile e i valori di libertà di cui il nuovo intellettuale illuminista si fa portatore è chiaro nei testi e nel profilo intellettuale di molti dei protagonisti dell'Illuminismo, e Voltaire, ancora nelle *Lettres philosophiques*, ne diede una formulazione lapidaria con il richiamo alla borsa di Londra intesa come metafora di libertà, di competizione virtuosa, di tolleranza.

Se risulta azzardato far derivare da questa tensione complessiva un effettivo *parti des philosophes*, che rischia di esagerare i termini di omogeneità e di compattezza, soprattutto dal punto di vista delle opzioni politiche, di fatto il carattere militante di questo nuovo profilo di intellettuale-filosofo è indiscutibile, e impone di accogliere pienamente nel suo ambito anche una voce per molti aspetti dissonante e duramente critica nei confronti delle posizioni di altri *philosophes*, come quella di Rousseau.

Le speranze nella possibilità di una traduzione rapida delle ambizioni di un nuovo orientamento intellettuale in mutamenti concreti della vita istituzionale, economica, sociale francese andarono in gran parte deluse, e la breve stagione del riformismo, incarnata nell'esperienza di governo di Turgot tra 1774 e 1776, è spesso presentata come momento saliente di una scansione importante nella periodizzazione dei Lumi in Francia; culmine di un processo di crescita problematica e inizio di una fase di riflusso e di crisi, corrispondente al venir meno dell'ottimismo e all'emergere di interrogativi più angosciati. Gli scritti dell'ultimo Diderot ne anticipano le tensioni e offrono documenti di particolare significato, testimoniando – dalle *Pages contre un tyran*, alla *Réfutation*

d'Helvétius, ai contributi per l'*Histoire des deux Indes* di Raynal, all'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* – una radicalizzazione dei termini della riflessione politica che è conseguente al disincanto nei confronti delle possibilità di un incontro armonico tra la *philosophie* e i troni – ultima grande illusione sarà quella nutrita nei confronti di Caterina II – e alla maturazione di uno scetticismo complessivo nei confronti della nozione stessa di riforma.

Segnali di tramonto, di fine di una stagione, premesse di un mutamento che dalla disillusione porta all'affievolirsi dei Lumi e al sorgere dei bagliori della rivolta, e che complessivamente preparano il teatro della Rivoluzione. È uno schema, spesso ripetuto in ricostruzioni generali, suggestivo ed efficace nella sua semplicità, ma che a sua volta non risulta privo di problematicità, e che ripropone più in generale la questione spinosa del rapporto tra Illuminismo e Rivoluzione.

Leggere gli sviluppi della Rivoluzione in Francia come esito di un'arroganza della ragione che non aveva trovato modo di imporsi in altra maniera, e indicare negli illuministi i responsabili autentici di un rivolgimento portatore di conseguenze catastrofiche per l'intera società europea, fu la linea che gli avversari della Rivoluzione, collocati su posizioni estremamente diverse, seguirono: dal recupero dei valori della tradizione e della continuità costituzionale, che ha profonde radici nella stessa cultura illuministica, espresso da Edmund Burke nelle *Reflections on the Revolution in France* (1790), alla tesi del complotto massonico-illuminista proposta energicamente da Augustin Barruel nei *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797), alle accuse alla setta degli enciclopedisti che proporrà Chateaubriand nello stesso anno, per citare alcune delle voci più significative. Fu in questo modo alimentato un arsenale di argomenti ostili all'identità stessa della tradizione europea dei Lumi, che ebbe un seguito importante nel corso del secolo successivo, nonostante i contributi di rilettura storica del nesso Illuminismo-Rivoluzione che emersero precocemente e di cui in particolare Mme De Staël offrì un documento di singolare intelligenza (*Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, edizione postuma del 1818). Non è certamente improprio, da questo punto di vista, richiamare il carattere drammatico che assunse l'esperienza rivoluzionaria per gli uomini dei Lumi, e il valore specifico di una riflessione sulla repubblica e la costituzione che fa parte di un versante importante della riflessione illuministica europea e che in certo modo subì la rapida deriva rivoluzionaria risultandone per molti aspetti mortificata. Il rischio è tuttavia che anche questa lettura, nell'intento esplicito di recuperare il valore forte e autonomo della

riflessione costituzionale illuministica, induca a confermare il carattere catastrofico attribuito alla Rivoluzione francese dagli avversari di essa e dell'Illuminismo, inteso come sua pre-condizione essenziale, e a non cogliere i nessi piú profondi e fecondi che di fatto esistono tra l'intera esperienza politica illuministica, di cui la riflessione costituzionale è certamente parte rilevante, e la Rivoluzione stessa.

Certamente gli illuministi non furono gli ideatori o i promotori della Rivoluzione, che avvenne per dinamiche complesse e in larga parte imprevedibili. Certamente non è a essi immediatamente riconducibile un progetto rivoluzionario di rifondazione politica e sociale, il cui legame con la supposta astrattezza e con il finalismo attribuiti al discorso illuministico, complessivamente inteso, è stato piú volte richiamato, con molte forzature, nella storia della letteratura critica dell'Ottocento e del Novecento. Ma al tempo stesso l'interesse vivo e la partecipazione attiva con cui gli illuministi seguirono i processi rivoluzionari del tardo Settecento, dalla rivolta delle colonie americane alla Rivoluzione francese, è testimonianza del fatto che tali processi furono da essi colti come occasione importante di intervento per il conseguimento di obiettivi che nel contesto rivoluzionario trovavano una nuova e diversa possibilità di successo. La biografia di molti protagonisti dell'ultima generazione della grande stagione illuministica francese, i cui personaggi di maggior spicco – da Voltaire a Rousseau, da Mably a Condillac, da Diderot a d'Alembert, a Buffon – erano scomparsi tra la fine degli anni '70 e gli anni '80, ne è una testimonianza chiara. Si ricorda spesso, a conferma della frattura rappresentata dalla Rivoluzione rispetto alla tradizione illuministica, la vicenda tragica di Condorcet, e il valore dell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) come documento drammatico e accorato di un'utopia illuministica che proietta immagini di un futuro di felicità e di progresso – il frammento della X epoca – in un momento in cui ogni margine di libertà sembrava definitivamente chiuso nella cornice violenta del dispotismo giacobino. Ma non si deve dimenticare che di questo processo, di cui occorre sempre cogliere con precisione le differenze tra congiunture e progetti, tra i tempi brevi e drammatici della politica e i piú complessi profili intellettuali e morali degli attori, lo stesso Condorcet fu protagonista e non solo vittima, partecipando in maniera non certo secondaria alla progettualità costituzionale rivoluzionaria e producendo nel febbraio del 1793 un progetto di costituzione che appare come uno dei documenti costituzionali piú avanzati dell'epoca rivoluzionaria. Lo stesso può dirsi per Brissot, cosí profondamente legato alla cultura della precedente generazione illumini-

stica, o per Sieyès, o per l'intero gruppo dei cosiddetti « idéologues », da Cabanis a Destutt de Tracy, da Volney a Daunou a molti altri, per i quali non ci appare persuasiva l'immagine di "tramonto" dell'Illuminismo¹⁹ e che più efficacemente dovrebbero essere identificati come protagonisti di una nuova stagione della cultura dei Lumi, in una realtà sicuramente mutata ma in grado di esprimere una forza propositiva che non è propria di una cultura in declino. Questa cultura politica, storica e filosofica entra profondamente dentro il processo rivoluzionario, partecipa alla sua progettualità, alle sue tensioni e ai suoi risultati, e ne viene anche travolta, come è frequente in tutti i processi rivoluzionari, ma non per questo deve esserne considerata estranea; la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, come la precedente dichiarazione americana, sono inegabilmente documenti che maturano sul terreno della cultura illuministica.

Il valore periodizzante della Rivoluzione francese resta pertanto inalterato, nella misura in cui il mutamento profondo del contesto del dibattito politico e culturale determinò una progettualità radicale e orientamenti nuovi della sintassi del discorso politico e civile, determinando lacerazioni e provocando, in Francia come nelle altre aree continentali investite dall'ondata rivoluzionaria e dal confronto militare con le armate napoleoniche, accelerazioni e reazioni che segneranno profondamente la lettura stessa dell'eredità illuministica; ma le continuità e le permanenze con la grande stagione della cultura europea dei Lumi non vanno trascurate, restano forti all'interno della stessa cultura del Romanticismo e dei primi decenni dell'Ottocento, e sollecitano a cogliere con maggiore cautela, evitando schematismi eccessivi, i contenuti complessi del mutamento. È un aspetto importante, questo, soprattutto in relazione all'estensione dell'influenza della cultura illuministica oltre l'ambito delle aree principali della società europea, come vedremo, perché anche nelle periferie e oltre i confini dell'Europa la cultura illuministica ebbe sicuramente un'incidenza rilevante, ma in forme e seguendo tempi e modalità di diffusione che variano sensibilmente.

3.3. *Le molteplici aree di diffusione dell'Illuminismo: specificità e influenze.* Nell'area germanica, ad esempio, la forte differenziazione culturale derivante dalla particolare frammentazione politico-istituzionale del territorio tedesco, dove la contiguità di aree legate alla matrice religiosa protestante e di aree cattoliche

19. Vd. S. MORAVIA, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968.

rappresenta un aspetto importante, corrisponde a orientamenti della cultura illuministica e a rapporti con le autorità vigenti che assumono connotazioni diverse. In alcuni casi essi producono atteggiamenti di rifiuto, in altri di accettazione e di integrazione, in un quadro complessivo in cui la dinamica della vita intellettuale – sostenuta da una crescita forte delle forme della comunicazione sociale, della stampa, dei centri di aggregazione culturale – rappresenta un dato oggettivo rilevante. Da questo punto di vista la frammentazione della struttura politica del mondo tedesco, invece che rappresentare un ostacolo offrì piuttosto importanti opportunità per l'intellettualità illuministica. La possibilità per gli intellettuali tedeschi di trovare presso corti o sedi universitarie vicine l'accoglienza e l'ascolto che presso altre sedi erano loro rifiutati è espressione significativa della mobilità e dell'articolazione dell'Illuminismo in area germanica, parallele alle difficoltà di controllo da parte delle autorità più ostili alla critica e alle sollecitazioni al mutamento.

L'espulsione di Christian Wolff dall'Università di Halle, nel 1721, non gli impedì, ad esempio, di affermarsi in seguito come campione acclamato della *Aufklärung* e del razionalismo (i *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, del 1712, furono ristampati numerose volte durante la vita dell'autore); e la stessa voce radicale di un Lessing, il cui linguaggio è tra i più vicini alle forme dell'intellettuale militante più diffuso nel contesto francese, ebbe modo di esprimersi, pur tra molte difficoltà, e di giungere alla pubblicazione di alcuni dei documenti più forti di critica religiosa e di affermazione dei valori della libertà di coscienza prodotti dall'intera cultura illuministica; dai *Fragmente eines Ungenannten* (1774-78) – edizione commentata del testo di un altro importante deista radicale a lui contemporaneo, nonché prestigioso accademico, Hermann Samuel Reimarus – a *Nathan der Weise* (1779), al *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), alle varie composizioni teatrali in cui Lessing tradusse i contenuti della propria riflessione. Si tratta di esempi di particolare rilievo in un panorama di straordinaria ricchezza e mobilità, il cui tessuto connettivo non è dato solo dall'apertura delle corti, che peraltro in molti casi agirono concretamente come sostegno del lavoro intellettuale degli illuministi, specie quando venivano intesi, come nel caso della Prussia di Federico II, come essenziale alleato in un'opera complessiva di modernizzazione culturale e civile. Esso è segnato anche, in maniera significativa, da una dimensione della vita culturale in cui la crescita delle forme di comunicazione e di aggregazione, e la volontà di manifestarsi come componente attiva e non subordinata da parte degli strati colti e borghesi della società, rappresentano il dato di maggiore rilevanza.

Il moderatismo che è proprio di ambiti estesi della cultura dell'*Aufklärung*, la sua compatibilità con l'autorità ecclesiastica e le forme peculiari di una riflessione sulla religione e la politica che consentì un'interazione forte con le istituzioni accademiche e che si espresse in grandi cantieri di critica filologica e storica, come soprattutto quello che maturò presso l'Università di Göttingen, è pertanto compresente a forme molto più libere e radicali di espressione, che maturano al di fuori degli ambiti istituzionali e che trovano in particolare nella fitta rete delle logge massoniche un contesto di aggregazione di particolare importanza.

È alla Massoneria, nella forma particolare che assunse nell'area meridionale cattolica con il movimento degli "illuminati di Baviera", che si deve tra l'altro ricondurre, tra anni '70 e anni '80, un programma esplicito di intervento politico volto al mutamento istituzionale. Il risultato fallimentare di questo tentativo può essere letto in termini paralleli rispetto alla dimensione che la cultura illuministica assunse nel territorio austriaco, dove le forti esigenze di modernizzazione e di riforma, di cui i governi di Maria Teresa e di Giuseppe II furono espressione, si tradussero in atteggiamenti che pur attaccando duramente soprattutto l'istituzione ecclesiastica, il monopolio dell'istruzione, l'autorità dei gesuiti, non produssero tuttavia un orientamento politico radicalmente antireligioso e potenzialmente eversivo. Qui la diffusione delle idee illuministiche non manifestò i connotati propri di versanti dominanti nella cultura francese, evidenziando piuttosto una linea di mutamento interno della cattolicità, delle sue espressioni e delle sue istituzioni, con una forte incidenza di posizioni gianseniste e con una marcata ostilità al primato della Chiesa di Roma.

Fu questo terreno che consentì l'incontro con le istanze di riforma dell'autorità sovrana, e rese compatibile l'affermazione di posizioni giurisdizionalistiche all'interno di un quadro che mantenne una forte connotazione cattolica. Che sia possibile parlare di "Illuminismo cattolico" a questo riguardo, e se, più in generale, questa nozione possa avere una giustificazione oggettiva, appare problematico. Se come connotato condiviso dell'Illuminismo riconosciamo, come riteniamo necessario, un atteggiamento nei confronti della "verità" che ne esalta la dimensione precaria ed empirica, opponendosi a una sua accezione come valore assoluto, legata a un dettato ultraterreno e all'autorità dei suoi interpreti, e se è questo che qualifica complessivamente l'Illuminismo come movimento laico, pur nell'attenzione mai marginale o indifferente prestata al problema religioso in termini storici, antropologici, politici, la coerenza di questo affiancamento di termini ci appare fragile. Più opportuna ci sembra l'u-

tilizzazione della formula di “cattolicesimo illuminato”, in quanto in grado di cogliere quanto all'interno della cattolicità poteva essere recepito di idee e orientamenti emersi nell'ambito dell'Illuminismo, e sulla cui importanza – in termini di critica interna, di correzione di eccessi e difetti riconosciuti dal punto di vista delle pratiche del culto, dell'insegnamento, del rapporto con la diversità religiosa – sarebbe illecito assumere atteggiamenti liquidatori.

Difficile riconoscere in Ludovico Antonio Muratori, rappresentante eminente dei nuovi orientamenti che la cultura cattolica esprime nel corso del XVIII secolo, il profilo dell'intellettuale illuminista; un autore che si oppose esplicitamente ai pericoli del libero pensiero e alle conseguenze del razionalismo lockiano, che ripropose il valore ortodosso dei limiti necessari della tolleranza, che rimase sempre profondamente un uomo della certezza religiosa confermata dalla tradizione tridentina. Ma sarebbe egualmente inopportuno non valutare adeguatamente non solo quanto l'immensa erudizione e cultura storica muratoriana (dai *Rerum Italicarum Scriptores* del 1723-1738, alle *Antiquitates Italicae Medii Aevi* del 1738-1743, agli *Annali d'Italia* del 1744-1749) offrì alla riflessione storica illuministica, ma soprattutto quanto la sua sensibilità civile e le sue idee di riforma – delle forme della cultura e dell'insegnamento, della pratica religiosa e della giustizia (*Dei difetti della giurisprudenza*, 1742) – si legano a linee di riflessione e tensioni proprie della cultura illuministica.²⁰

La complessità dell'Illuminismo italiano è anch'essa legata alla frammentazione e alla differenza delle radici sociali, istituzionali, civili, degli antichi stati. Al di là della rilevanza specifica e della circolazione europea che ebbero singoli autori, da Beccaria a Genovesi, da Galiani a Filangieri, le cui voci sono collocabili ai livelli alti della riflessione europea settecentesca, è soprattutto la spinta complessiva al cambiamento, sollecitata dal confronto con le aree più mobili della cultura europea del tempo, dalla ricezione di nuove idee e dalle nuove forme della comunicazione sociale – il giornalismo in primo luogo, e più in generale lo sviluppo intenso dell'attività editoriale –,²¹ che offre una connotazione complessiva della cultura dei Lumi in Italia. Istanze cosmopolite e centralità dell'attenzione ai temi della trasformazione istituzionale, del rinnovamento

20. Su Muratori vd. in partic. S. BERTELLI, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Ist. Croce, 1960, e *Atti del Convegno internazionale di studi muratoriani*, Modena, 1972, a cura del Centro di studi muratoriani, 4 voll., Firenze, Olschki, 1975. Vd. anche C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni: prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, Olschki, 1999.

21. Vd. R. PASTA, *Editoria e cultura nel Settecento*, Firenze, Olschki, 1997; M. INFELISE, *L'editoria veneziana nel Settecento*, Milano, FrancoAngeli, 1989.

civile, della correzione sostanziale delle basi dell'organizzazione e della gestione dell'economia, sono i tratti salienti, come evidenziò Franco Venturi in un'opera che resta tuttora un contributo critico essenziale,²² dell'Illuminismo italiano e del suo nesso stretto con la nozione di "riforma". I ritmi, le forme e le conseguenti possibili periodizzazioni della stagione dei Lumi sono sicuramente variabili nei diversi contesti dell'area italiana, e direttamente connessi con mutamenti dell'equilibrio politico internazionale che, come esito soprattutto delle guerre di successione del XVIII secolo, ebbero conseguenze rilevanti sugli assetti istituzionali e sugli orientamenti civili e culturali della penisola.

Nell'area meridionale l'ascesa al trono di Carlo di Borbone nel 1734 ebbe ad esempio un rilievo decisivo nell'avvio di una stagione di speranze e di progetti, di partecipazione e di volontà di cambiamento, che dalla protesta giannonica contro l'ingerenza del potere ecclesiastico e i mali della feudalità²³ condusse a quella che legittimamente è stata colta come l'espressione esemplare dell'Illuminismo meridionale, ossia l'opera di Antonio Genovesi. Contributo di energica riflessione sui contenuti di una "filosofia" che si esprimesse nel rapporto diretto con la società e i suoi problemi, che assumesse come prioritari, ad esempio, i temi dell'economia (*Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, 1765-1767), superando l'ambito tradizionale di un sapere astratto e metafisico, e di questa nuova concretezza facesse la base di un insegnamento in grado di produrre mutamenti significativi nella mentalità e nella coscienza civile, l'insieme degli scritti e dell'attività educativa di Genovesi è documento esemplare di contenuti essenziali dell'Illuminismo: la diversa concezione del sapere, della sua utilità e del "mestiere" di filosofo, la vocazione pedagogica, la valenza cosmopolitica, la volontà di tradurre la conoscenza in mutamenti concreti della realtà. Una tradizione importante di studi e di ricerche sulla cultura dell'Illuminismo meridionale ci ha illustrato le scansioni, le tensioni e le delusioni di una cultura delle riforme e di un'intensa riflessione sulla società, la politica e la storia, che trova forse il momento di maggiore sintesi e di più vasto respiro europeo nella *Scienza della Legislazione* di Gaetano Filangieri, e ha posto in luce i termini controversi dell'impatto drammatico delle vicende rivoluzionarie di fine Settecento su Napoli e l'intero Mezzogiorno.

Di fatto, nell'arco di tempo che possiamo ricondurre all'esperienza di Anto-

22. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, 5 voll., Torino, Einaudi, 1968-1989.

23. Per l'opera di Giannone vd. soprattutto G. RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970.

nio Genovesi, la volontà di rinnovamento, di intervento, di apertura di problemi e di dibattito, è riscontrabile in molti altri contesti dell'area italiana. La ritroviamo vigorosamente espressa nella Lombardia austriaca, dove il *Caffè* e l'*Accademia dei Pugni* rappresentano l'icona di una cultura giovane e intraprendente, avversa alle forme tradizionali e pedanti del mestiere delle lettere e intesa a fare della letteratura uno strumento di rinnovamento culturale e civile complessivo, avvalendosi per questo di nuovi strumenti della comunicazione sociale che recepissero i modelli del giornalismo inglese e della pubblicistica enciclopedica francese. È in questo contesto che Cesare Beccaria affrontò il problema del diritto di punire in uno scritto decisivo (*Dei delitti e delle pene*, 1764) che, raccogliendo sollecitazioni che provenivano soprattutto dalla cultura d'Oltralpe, definiva la separazione radicale tra delitto e peccato, introduceva i termini della necessità di un calcolo utilitaristico delle pene che guardasse in primo luogo alla società e alle sue esigenze e stabiliva su questa base il criterio di misura dell'efficacia e della tipologia della pena, sanciva infine la condanna della tortura e della pena di morte. La prima applicazione concreta di questi valori avverrà nel Granducato di Toscana, con la riforma della legislazione criminale di Pietro Leopoldo del 1786, vertice civile di un'opera di riforma amministrativa, economica, fiscale, che costituisce forse l'esempio più significativo dell'incontro tra cultura illuministica e istanze di cambiamento istituzionale e amministrativo che provenivano dai vertici del governo. Se nell'area asburgica della penisola italiana questo incontro fu possibile e diede frutti significativi, altrove, e nonostante la diffusione significativa delle idee illuministiche, come nel caso della repubblica di Venezia o del Piemonte sabauda, o dello Stato della Chiesa, esso risultò difficile e in molti casi impraticabile, determinando orientamenti e tensioni diverse, la cui varietà è l'espressione stessa della ricchezza e dell'articolazione dell'Illuminismo italiano.

È legittimo cogliere nelle diverse aree di attività dell'Illuminismo italiano valenze che ci portano verso specifici contesti europei, e sottolineare ad esempio quanto forte sia stata la rilevanza della riflessione economica fisiocratica per la cultura delle riforme della Toscana leopoldina, o richiamare le analogie tra lo stile comunicativo degli illuministi lombardi e la cultura dei *philosophes*, o cogliere l'affinità stretta di tensioni e temi di discussione sulla riforma economica e istituzionale che lega l'area culturale meridionale e l'area spagnola, dove analoghe radici istituzionali, religiose e civili produssero spinte e tensioni di cambiamento importanti, di cui l'opera del conte di Campomanes, di Floridablanca, di Jovellanos, e soprattutto l'intensità della riflessione sui temi

dell'economia sono stati posti in evidenza. Ed è questo un aspetto che ancora una volta sollecita l'attenzione sulla necessità di cogliere la diversificazione dei contesti dell'Illuminismo e di osservarne la complessità specifica.

Nell'area settentrionale del mondo europeo, e in particolare in Svezia, la forza di attrazione dei modelli, soprattutto letterari, proposti dalla cultura francese risultò forte e, particolarmente grazie alla mediazione di intellettuali e diplomatici in stretto contatto col mondo francese, ebbe un rilievo importante nella formazione di Gustavo III e nei suoi orientamenti, presentati dal sovrano come l'espressione di una sua chiara adesione ai valori civili e politici dei Lumi, in favore della libertà di stampa e della tolleranza. Se le simpatie illuministiche del sovrano andarono attenuandosi nel corso degli anni, e se complessivamente il movimento "francesizzante" in Svezia rimase limitato a una cerchia sociale e intellettuale circoscritta, la circolazione di testi, di un lessico della politica e della scienza sociale, di un dibattito sull'economia che riguardò soprattutto la diffusione, promossa da Carl Fredrik Scheffer, delle idee fisiocratiche, sono testimonianze significative di un ambito importante nella circolazione europea del movimento illuministico.

In Russia, la complessità del passaggio da quello che è stato individuato come il "protoilluminismo" dell'epoca di Pietro il Grande, di cui Voltaire costruì un'immagine esemplare di sovrano civilizzatore nell'*Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759-1763), alla fase di maggiore diffusione del movimento illuministico al tempo di Caterina II, è stata più volte sottolineata dalla letteratura critica. Se nell'epoca petrina la volontà del vertice di attuare un rafforzamento del potere dello stato attraverso una modernizzazione dall'alto della macchina burocratica e amministrativa, e di promuovere pertanto un'occidentalizzazione orientata soprattutto all'affermazione dell'autorità statale su quella ecclesiastica, aveva determinato una convergenza tra i vertici del potere e l'*intelligencja*, l'emergere di una separazione e delle premesse di un rapporto che risulterà conflittuale saranno chiare nella seconda metà del secolo, al tempo in cui, durante il regno della "Semiramide del Nord", la cultura russa diviene « un laboratorio di esperimenti intellettuali », ²⁴ per il quale soprattutto i legami con la cultura francese e tedesca risultano importanti. Legami che peraltro vengono rielaborati in termini che portano anche a una critica diretta dei modelli francesi, come documenta in particolare l'opera di uno dei maggiori

24. V. STRADA, *Russia*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. FERRONE, D. ROCHE, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 411.

rappresentanti della nuova cultura, Nikolai Novikov, e che da un lato insistono sulla specificità delle radici della cultura russa, dall'altro pongono in risalto il ruolo di uno strumento essenziale di organizzazione e diffusione di nuove idee di società civile, di progresso, di educazione, quale fu la Massoneria. Il destino infelice di Novikov, che subirà pesantemente l'ostilità del potere sovrano e rimarrà in carcere dal 1789 alla morte della zarina, nel 1796, è una testimonianza chiara di un rapporto difficile tra autorità sovrana e libera articolazione del cantiere di idee promosso dalla cultura illuministica, che porterà molti ammiratori aperti del governo di Caterina, come Diderot, a rivedere radicalmente le proprie posizioni, e che ci offre una chiave di lettura per la complessiva esperienza intellettuale e civile dell'autore che forse esprime ai livelli più elevati l'identità e le tensioni dell'Illuminismo russo, ossia Aleksandr Radiscev. Nel suicidio dell'autore del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* (1790), in cui la denuncia dell'autocrazia e dei mali della società russa – a partire dalla servitù dei contadini – apriva scenari che non sembravano lasciare più spazio alla praticabilità di idee di riforma e di collaborazione tra intellettualità illuminata e governo, non è illecito individuare l'immagine stessa dell'esito drammatico di una fase importante di speranze e di delusioni, di progettualità e di conflitti, che esprime il contenuto delle vicende del movimento illuminista in Russia.

Alla periferia sud-orientale dell'Europa illuminista, le esperienze dei rapporti culturali, delle contaminazioni e delle dinamiche attivate dal contatto con gli orientamenti più incisivi della cultura europea presentano un laboratorio di riflessione ricco di sollecitazioni. L'attenzione posta dalla letteratura critica sul cosiddetto « illuminismo neo-greco » ne ha messa in luce la rilevanza, ponendo l'accento su una tensione verso la modernizzazione e il rinnovamento culturale che, a partire dalle iniziative riconducibili, nella seconda metà del Seicento, all'aristocrazia dei Fanarioti e all'opera della famiglia dei Maurocordato, riceve nel corso dei decenni successivi apporti diversificati, che evidenziano la diffusione di autori importanti della tradizione razionalistica e illuministica, da Locke a Voltaire, e vedono l'emergere di intellettuali di notevole spessore – da Eugenios Voulgaris a Demetrios Katartzes, fino a Rigas Velestinlis e a Adamantios Korais, per citare solo alcune figure eminenti in un panorama ricco e diversificato – che documentano il nesso stretto che viene a porsi nel contesto culturale greco tra i materiali di riflessioni mediati dalla cultura illuministica e le istanze nuove del movimento nazionale ellenico.

La circolazione di idee e sollecitazioni che provenendo dai cantieri maggiori dell'elaborazione teorica e concettuale europea – l'Inghilterra, la Francia, la

Germania – si traducono nei diversi contesti del mondo europeo in combinazioni originali è, come abbiamo già richiamato, un dato essenziale per una comprensione complessiva del movimento dei Lumi. Coglierele in modo adeguato comporta non solo di accettare esiti che spostano sensibilmente, soprattutto dal punto di vista politico, i contenuti propri dei modelli – ne è un esempio l'accentuazione del problema dell'identità nazionale e della patria che matura in particolare nelle aree dell'Est europeo e che offre elementi spesso contraddittori rispetto alla rilevanza del cosmopolitismo illuministico – ma induce a scandire in modi diversi i termini della periodizzazione. In molti casi, saranno la Rivoluzione francese e le sue ripercussioni a determinare l'affermazione di istanze di modernizzazione e di cambiamento che recuperavano i contenuti della tradizione illuministica, la cui stagione si prolunga pertanto, in questi ambiti, ben oltre la cesura del secolo.

3.4. *Il problema dei rapporti tra mondo islamico e Illuminismo.* L'osservazione delle dinamiche politiche e culturali del mondo ottomano risulta a questo proposito di particolare interesse, in quanto implica una considerazione sulla compatibilità e l'effettiva incidenza delle idee e dei valori proposti dalla cultura illuministica nel contesto del mondo islamico, sollevando problemi su cui la riflessione critica contemporanea è sollecitata dalle tematiche imposte da una realtà in rapida, e spesso drammatica, evoluzione.

La cultura illuministica si fermò con attenzione sul mondo islamico, che fu al centro di un dibattito complesso in cui a fianco delle linee tradizionali del pregiudizio antiislamico legate alla tradizione cristiana emersero posizioni diverse e più articolate che, parallelamente agli sviluppi dell'erudizione orientalistica tra Sei e Settecento, videro sia l'utilizzazione dell'argomento islamico in funzione del dibattito filosofico-religioso e politico settecentesco, sia l'emergere di posizioni di apertura caratterizzate da una diversa e più positiva considerazione dell'Islam sul piano storico e politico.²⁵ Ma non è questo l'unico versante di un rapporto complesso che riguardò non solo le interpretazioni che la cultura illuministica propose della storia musulmana, ma anche, significativamente, gli orientamenti della cultura e della politica di alcune aree del mondo islamico nei confronti dell'Occidente illuminista.

25. Vd. M. RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspero, 1980; A. GUNNY, *Images of Islam in Eighteenth-Century Writings*, London, Grey Seal, 1996; A. THOMSON, *Islam*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, dir. M. DELON, Paris, PUF, 1997, pp. 600 sgg.

Istanze di modernizzazione e di apertura alle influenze occidentali sono di fatto presenti nella realtà ottomana del XVIII secolo, e sono testimoniate già al tempo della cosiddetta « Era dei Tulipani », corrispondente al periodo del visirato di Damat İbrāhīm Paşā (1718-1730), quando l'esigenza di avviare un processo di riforme, soprattutto sul piano militare, che rispondessero ai problemi aperti dalla fine della fase espansiva dell'impero verso occidente, dopo Passarowitz, si unì a interessanti innovazioni sul piano culturale, come testimonia in particolare l'avvio di un'attività editoriale, precedentemente vietata, e l'attenzione per lo sviluppo di una formazione tecnico-scientifica. Ma si trattò di mutamenti parziali, che dovettero scontrarsi con la forte resistenza dell'autorità religiosa e che non produssero risultati stabili, soprattutto sul versante fondamentale della critica alle basi religiose dello stato islamico. Furono sicuramente la Rivoluzione francese e l'epoca napoleonica a segnare un momento di più forte impatto tra cultura europea e mondo islamico ottomano, e a produrre effetti più significativi, aprendo un problema di "riforma" – evidente soprattutto all'epoca del sultano Selīm III (1789-1807) – i cui connotati debbono peraltro essere colti in termini complessi, e diversi da una semplice accettazione e diffusione delle idee dei Lumi. Al centro, nei primi decenni del XIX secolo, stanno infatti le esigenze di una modernizzazione volta a cogliere nella superiore potenza occidentale le ragioni profonde della sua affermazione, e a sviluppare, come iniziativa diretta dall'alto, forme di adeguamento che da un lato guardavano al modello degli stati europei, dall'altro intendevano avvalersi dei loro stessi strumenti per meglio contrastarne la forza e l'espansione. È in questo quadro che debbono ad esempio essere collocate le riforme di Muhammad 'Alī Paşā in Egitto (1805-1848), la sua opera per il mutamento del sistema educativo, più orientato in senso tecnico-scientifico rispetto alla tradizione legata alla gestione degli *'ulamā'*, e la grande diffusione di testi occidentali che si ebbe al suo tempo. Ed è significativo, in questo contesto di maggiore mobilità e apertura, che non solo la cultura tecnico-scientifica europea risultasse considerata con attenzione, ma anche le opere più significative della riflessione filosofico-politica illuministica. Le opere di Montesquieu, di Voltaire e di Rousseau furono ben note dall'egiziano Rifā'a al-Tahtāwī (1801-1873), e la sua complessiva riflessione sui fondamenti della politica e sui rapporti tra scienza e progresso è un documento di notevole interesse di un incontro – testimoniato anche dall'opera di altri intellettuali che nel corso dell'Ottocento, in Egitto, in Turchia, in Persia, mettono in luce le possibilità di un dialogo tra la cultura riconducibile alla matrice illuministica ed il pensiero islamico – che

costituisce un aspetto di particolare importanza per la ricostruzione delle radici e delle tensioni del riformismo islamico.

Seguirne le vicende e le complesse articolazioni esce dai limiti del presente lavoro, ma è tuttavia importante, come è stato messo in luce,²⁶ richiamare il fatto che i termini di questo incontro con l'Occidente illuminista non siano complessivamente colti come condizioni di rottura, soprattutto dal punto di vista della secolarizzazione e di un superamento radicale dell'ancoramento ai fondamenti religiosi della società e delle istituzioni, quanto prevalentemente in termini di continuità e di complementarietà tra i principi della religione e le esigenze di riforma – l'opera di Khayr al-Dīn²⁷ ne è una testimonianza di particolare significato – che inevitabilmente producono un contrasto con le istanze di laicità che stanno al fondo della cultura dei Lumi. Oltre ai problemi di periodizzazione dell'età dell'Illuminismo che l'osservazione dei rapporti tra mondo islamico e cultura illuministica propone, è dunque l'identità stessa di un "illuminismo islamico" che appare discutibile,²⁸ ancora più di quanto lo sia quella di un "illuminismo cattolico", parallelamente a una ricezione di temi e idee proposte dalla cultura illuministica che sicuramente ebbe incidenza, che produsse riflessioni e tensioni significative e che tuttora può essere individuata come un aspetto di notevole importanza nell'evoluzione complessiva della società e della cultura dell'area musulmana.

4. BIBLIOGRAFIA

Lo sviluppo della ricerca sulla cultura illuministica rende particolarmente ardua la presentazione di una bibliografia che intenda documentare esaurientemente le sue molteplici articolazioni. Nel presente repertorio ci limitiamo pertanto ad alcune indicazioni che possono risultare utili per approfondire temi e problemi affrontati nel testo e per avviare ulteriori ricognizioni.

Una guida efficace è costituita da opere collettive pubblicate soprattutto in anni recenti. Si segnalano a questo proposito: *Luomo dell'Illuminismo*, a cura di M. VOVELLE, Roma-Bari, Laterza, 1992; *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. FERRONE, D. ROCHE, ivi, id., 1997; *Dictionnaire européen des Lumières*, dir. M. DELON, Paris, PUF, 1997; *Encyclopedia of the Enlightenment*, a cura di A.C. KORS, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003; *The En-*

26. Vd. H. DJAIT, *La crise de la culture islamique*, Paris, Fayard, 2004.

27. Vd. K. ED-DIN, *Essai sur les réformes nécessaires aux états musulmans*, a cura di M. MORSY, Aix-en-Provence, Edisud, 1987 (1ª ed. 1867).

28. Per un'analisi complessiva del problema vd. R. SCHULZE, *Was ist die islamische Aufklärung?*, in «Die Welt des Islams», a. xxxvi 1996, pp. 276-325.

lightenment World, a cura di M. FITZPATRICK et al., London, Routledge, 2004; *Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. PAGANINI, E. TORTAROLO, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Per le opere di sintesi e di riflessione complessiva, a partire dai momenti principali della rivalutazione dell'Illuminismo nella cultura della prima metà del Novecento, vd. in partic. C.L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale Univ. Press., 1932; D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-1787)*, Paris, Colin, 1933; E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932 (trad. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1935); P. HAZARD, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935 (trad. it. *La crisi della coscienza europea*, Torino, UTET, 2007); ID., *La pensée européenne de Montesquieu à Lessing*, ivi, id., 1946; L.G. CROCKER, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1959; R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, K. Alber, 1959 (trad. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972); F. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1959; A. COBBAN, *In Search of Humanity. The Role of Enlightenment in Modern History*, London, Cape, 1960; F. DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962; G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, Payot, 1966-1985, in partic. voll. iv-viii; F. DIAZ, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973; P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 voll., London, Weidenfeld and Nicholson, 1967-1969; F. VENTURI, *Settecento riformatore*, 5 voll., Torino, Einaudi, 1968-1989; ID., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, ivi, id., 1970; P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971; I.O. WADE, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1971; B. BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978; M. JACOB, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, Allen and Unwin, 1981; *Letà dei Lumi: studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, 2 voll., Napoli, Jovene, 1985; F. DIAZ, *Dal movimento dei Lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1986; J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001; ID., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, ivi, id., 2006; T. TODOROV, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Laffont, 2006 (trad. it. *Lo spirito dell'Illuminismo*, Milano, Garzanti, 2007).

Risultano ancora utili la raccolta di contributi critici *Interpretazioni dell'Illuminismo*, a cura di A. SANTUCCI, Bologna, Il Mulino, 1979, e per un quadro introduttivo generale, da aggiornare sulla base della produzione piú recente, P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1973. Una buona sintesi sui problemi della cultura illuministica nel quadro della recente storiografia è offerta da E. TORTAROLO, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999. Vd. anche D. OUTRAM, *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, che pone un accento particolare sul tema del rapporto tra Illuminismo e identità di genere, per il quale vd. anche: P. HOFFMANN, *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Ophrys, 1977; R. GOLDBERG, *Sex and Enlightenment. Women in Richardson and Diderot*, Cambridge, Cambridge

Univ. Press, 1984; L. GUERCI, *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento. Aspetti e problemi*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1987-1988; ID., *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, ivi, id., 1988; D. GOODMAN, *The Republics of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca-London, Cornell Univ. Press, 1994.

Sui temi specifici affrontati nel presente contributo vd. in partic., per il contesto culturale francese, R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950 (*Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993); R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956; R. MAUZI, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1961; J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1962; J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, ivi, id., 1962; J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, SEV-PEN, 1963; M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*, Paris, Maspero, 1971; P. RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971; A.M. WILSON, *Diderot*, New York, Oxford Univ. Press, 1972; K.M. BAKER, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago-London, Univ. of Chicago Press, 1975; N. BROU, *La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Paris, Ophrys, 1975; R. DARNTON, *The Business of Enlightenment: a Publishing History of the Encyclopedie 1775-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press., 1979 (trad. it. *Il grande affare dei Lumi. Storia editoriale dell'Encyclopédie. 1775-1800*, Milano, Sylvestre Bonnard, 1998); C.C. GILLISPIE, *Science and Politics in France at the End of the Old Regime*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1980; G. BENREKASSA, *La Politique et sa mémoire. Le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983; D. ROCHE, *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988; ID., *La France des Lumières*, ivi, id., 1993; *Voltaire et ses combats*, dir. U. KÖLVING, C. MERVAUD, 2 voll., Oxford, Voltaire Foundation, 1997; *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. FELICE, Napoli, Liguori, 1998.

Per gli studi sulla cultura illuministica in area britannica, che in anni recenti hanno avuto significativi sviluppi, vd. in partic. J.C.D. CLARK, *English Society 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Régime*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985; *Gibbon: Bicentenary Essays*, a cura di D. WOMERSLEY, Oxford, Voltaire Foundation, 1997; B.W. YOUNG, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England: Theological Debate from Locke to Burke*, Oxford, Clarendon Press, 1998; J.G.A. PO-COCK, *Barbarism and Religion*, 4 voll., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999-2005; R. PORTER, *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*, London, Allen Lane, 2000; J. ROBERTSON, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005. Per un primo approccio al tema della diffusione di idee illuministiche nella cultura americana vd. H. MAY, *The Enlightenment in America*, New York, Oxford Univ. Press, 1976.

Per la cultura illuministica in area italiana resta fondamentale la grande opera di VENTURI, *Settecento riformatore*, cit. Vd. inoltre, per un iniziale quadro di riferimento sui diversi ambiti problematici della realtà italiana settecentesca, R. AJELLO, *Arcana juris: di-*

ritto e politica nel Settecento italiano, Napoli, Jovene, 1976; A. ROTONDÒ, *Introduzione a C. AMIDEI, Opere*, Torino, Giappichelli, 1980; D. CARPANETTO-G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento. Crisi, trasformazioni, lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1986; V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, ivi, id., 1989; G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi: la cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989; E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo: politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992; C. CAPRA, *I progressi della ragione: vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino, 2002; V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Sulle altre aree di diffusione della cultura illuministica, per un orientamento generale sulle linee di articolazione della ricerca, vd. in partic., per l'ambito germanico, N. MERKER, *L'illuminismo tedesco: età di Lessing*, Bari, Laterza, 1968; P.H. REILL, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley, Univ. of California Press, 1975; *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, a cura di E. KOVACS, München, Oldenbourg, 1979; H. MÖLLER, *Vernunft und Kritik. Die Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986; E. TORTAROLO, *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'Illuminismo berlinese*, Bologna, Il Mulino, 1989.

Sulla diffusione dei Lumi nell'Europa settentrionale vd. *Influences. Relations culturelles entre la France et la Suède*, a cura di G. VON PROSCHWITZ, Göteborg, Société royale des sciences et des belles lettres, 1988.

Per il contesto culturale iberico vd., tra i contributi recenti, *El mundo hispánico en el siglo de las luces*. Coloquio Internacional de Salamanca, 9-11 junio 1994, 2 voll., Madrid, Editorial Complutense, 1996; *Razón, tradición y modernidad: revisión de la Ilustración hispánica*, a cura di F. LA RUBIA PRADO, J. TORRECILLA, Madrid, Editorial Tecnos, 1996; J. ASTIGARRAGA, *Los ilustrados vascos. Ideas, instituciones y reformas económicas en España*, Barcelona, Crítica, 2003.

Per la Russia nell'età dell'Illuminismo: I. DE MADARIAGA, *Russia in the Age of Catherine the Great*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1981; E. DONNERT, *Russia in the Age of Enlightenment*, Leipzig, Edition Leipzig, 1986; *Russia and the World of the Eighteenth Century*, a cura di R.P. BARTLETT, A.G. CROSS, K. RASMUSSEN, Columbus, Slavica Publishers, 1988.

Sulla diffusione dei lumi in area balcanica: K.T. DIMARAS, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, Droz, 1969; G.P. HENDERSON, *The Revival of Greek Thought 1620-1830*, Albany, State Univ. of New York Press, 1970; P. KITROMILIDES, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Aldershot-London, Variorum, 1994.

Per il problema della ricezione di idee illuministiche in area islamica, vd. B. LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, London, Oxford Univ. Press, 1961; A. HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, ivi, id., 1962; P. BRANCA, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Genova, Marietti, 1991; *The Modern Middle East: a Reader*, a cura di A. HOURANI, P. KHOURY, M.C. WILSON, London-New York, Tauris, 1993.

