

# DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII



Vol 7 (2022)  
ISSN 2531-4165

קרייז  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS



«Diciottesimo secolo» is the official international open access journal of the Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII (SISSD). It is committed to hosting critical debates covering a full range of eighteenth century subjects: from literature to history, from law to religion, from philosophy to science, from anthropology to the fine arts, from linguistics to ethics, from theatre to music. It is also intended as an instrument for providing updated information about current Italian research in eighteenth-century studies. Published annually and double blind peer reviewed, the journal is divided into three sections: “Essays”, “Critical Notes” and “Reviews”.

#### **Editors in Chief**

Andrea Gatti, Università di Ferrara, Italy  
Rolando Minuti, Università di Firenze, Italy

#### **Editorial Board**

Patrizia Delpiano, Università di Torino, Italy  
Alessandra Di Ricco, Università di Trento, Italy  
Marina Formica, Università di Roma “Tor Vergata”, Italy  
Giovanni Iamartino, Università di Milano, Italy  
Lucio Tufano, Università di Palermo, Italy

#### **Scientific Committee**

Beatrice Alfonzetti, Lodovica Braidà, Riccardo Capoferro, Alessia Castagnino, Gabriella Catalano, Domenico Cecere, Francesco Cotticelli, Walter Curzi, Rosamaria Loretelli, Chiara Lucrezio Monticelli, Sebastiano Martelli, Gianenrico Paganini, Pasquale Palmieri, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Anna Maria Rao, Silvia Tatti, Valeria G.A. Tavazzi, Duccio Tongiorgi, Corrado Viola

#### **Editorial Secretarial Staff**

Valentina Altopiedi, Lucia Berti *english language advisory*, Giuseppina D’Antuono, Massimo Galtarossa *manager editor*, Daniela Mangione, Laura Nicoli, Cinzia Recca, Debora Sicco, Danilo Siragusa, Valeria Tavazzi

**Journal Contact:** Rolando Minuti, E-mail: [rolando.minuti@unifi.it](mailto:rolando.minuti@unifi.it); Andrea Gatti, E-mail: [andrea.gatti@unife.it](mailto:andrea.gatti@unife.it)

# DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

Vol. 7 (2022)

Firenze University Press

***Diciottesimo secolo***

*Published by*

**Firenze University Press** – University of Florence, Italy

Via Cittadella, 7 – 50144 Florence – Italy

<http://www.fupress.net/index.php/ds/index>

ISSN 2531-4165 (online)

Direttore Responsabile: **Rolando Minuti**

**Copyright** © 2022 **Authors**. The authors retain all rights to the original work without any restriction.

**Open Access**. This issue is distributed under the terms of the [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY-4.0\)](#) which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made. The Creative Commons Public Domain Dedication (CC0 1.0) waiver applies to the data made available in this issue, unless otherwise stated.

## Ricordo di Alberto Postigliola / Remembrance of Alberto Postigliola (Biblioteca Angelica – Roma, 14 gennaio 2022)

Fondatore della Società italiana di studi sul secolo XVIII, Alberto Postigliola ci ha lasciati nell'agosto del 2021. E so di esprimere un sentimento comune nell'affermare che, con lui, abbiamo perso un amico, un consigliere solerte e appassionato che di certo sarebbe riduttivo definire soltanto come "socio".

Fine studioso del pensiero moderno e soprattutto del Settecento francese ed europeo, nonché dei rapporti tra cultura filosofica italiana ed europea, ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università Orientale di Napoli, Alberto è stato membro del Comitato direttivo dell'edizione critica delle Opere complete di Montesquieu (Voltaire Foundation, Istituto italiano per gli studi filosofici), cui ha collaborato attivamente curando le 'Correspondance', le 'Oeuvres et écrits divers', l' 'Esprit des lois'.

Vicepresidente della Société Montesquieu, ha profuso il suo impegno nel Comitato di redazione di 'Studi filosofici' e dei 'Cahiers Montesquieu' e nei comitati scientifici delle opere di Radicati di Passerano, di Pietro Giannone, di Antonio Labriola. Parte attiva del Comitato direttivo delle Archives internationales d'histoire des sciences, nonché di quello di 'Philosophia. Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia', ha partecipato altresì alla direzione del Centro interuniversitario di ricerca bioetica di Napoli. Una serie d'incarichi prestigiosi, dunque, al cui elenco ne potrei affiancare molti altri. Limitandomi invece a segnalare, tra questi ultimi, la partecipazione al Consiglio scientifico dell'Istituto italiano per gli studi filosofici (dal 2002) e all'Académie internationale d'histoire des sciences (dal 2006), a nome della Società italiana di studi sul secolo XVIII, che ho l'onore di presiedere, preferisco ricordare l'amicizia e i sentimenti di riconoscenza che gli dobbiamo in quanto settecentisti.

Di questa Società Alberto fu appunto segretario generale fin dagli esordi del sodalizio e per un lunghissimo tratto di vita. In questa veste lo conobbi tanti anni fa, quando, giovane neo laureata, partecipai a uno degli incontri annuali di Santa Margherita Ligure. Del tutto

inesperta e intimidita dalla presenza di un consesso di studiosi tanto rinomati, trovai in Alberto Postigliola un interlocutore prezioso e generoso, che seppe farmi inserire nel gruppo senza mai effettuare distinzioni di prestigio accademico, di discipline, di età e, tanto meno, di genere: tratti, tutti, che continuiamo ancora a preservare gelosamente come un nostro tratto identitario e un patrimonio imprescindibile. Fu appunto grazie a lui se presi poi a frequentare regolarmente gli appuntamenti di quella nota località negli anni successivi, ricavandone sempre nutrimento intellettuale, scambi d'idee, spunti, suggestioni, nonché i vantaggi derivanti da periodici aggiornamenti scientifici, opportunamente organizzati dal protagonista di queste pagine (penso a *Momenti e tendenze degli studi italiani sul secolo XVIII*, 1979, o a *Un decennio di storiografia italiana sul XVIII secolo*, 1995).

La sua disponibilità nei miei confronti era segno, come potei capire meglio in seguito, di una volontà quasi caparbia nel volere una massiccia presenza di giovani nell'ambito della Società italiana di studi sul secolo XVIII, una fiducia che certo non si estinse con la cessazione formale del suo incarico di segretario, visto che anche come onorario fino all'ultimo ci ha costantemente incitato a predisporre iniziative e borse di studio a favore dei cosiddetti "non strutturati" (premi che a ragione abbiamo dunque pensato d'intitolare, da quest'anno, alla sua memoria). Ma questo altro non è che solo uno tra i "debiti" che gli dobbiamo riconoscere. La storia della Società italiana di studi sul XVIII secolo s'intreccia talmente tanto inestricabilmente con quella di Postigliola che sarebbe impensabile delinearne l'evoluzione prescindendo dalla sua figura. Il fatto che, fino a pochi mesi fa, l'archivio della stessa fosse appunto gelosamente custodito da Alberto tra i suoi effetti più importanti si pone a indizio eloquente di un attaccamento sfociante nell'identificazione tra l'istituzione e la persona.

Né va dimenticato come fin dall'anno successivo alla costituzione della Società Postigliola avesse preso a curare la redazione di un "Bollettino" informativo

periodico. In tempi in cui Internet neppure esisteva, era lui che segnalava pazientemente le differenti iniziative di stampo settecentesco – convegni, seminari, incontri, pubblicazioni – di cui veniva a conoscenza, anticipazioni e avvisi di manifestazioni di respiro italiano e internazionale; monito implicito a sprovvincializzarsi nei temi di ricerca, a confrontarsi, a dialogare. Le sue nomine a delegato italiano, a primo-vicepresidente e poi a presidente (1999-2003) dell'ISECS (International Society for XVIIIth-Century Studies), nonché a membro del Comitato esecutivo avrebbero fornito un riconoscimento quanto mai autorevole di tali convincimenti e attitudini.

D'altronde, similari predisposizioni erano state pionieristicamente anticipate dalla pubblicazione di una collana editoriale volta a presentare lavori, ultimati o in itinere, sull'edizione critica di epistolari e carteggi, sui temi della storia del libro, sulle dinamiche tra i lumi, la nascente opinione pubblica e la Rivoluzione. Mi riferisco ai "Materiali", un'intitolazione indicativa della sensibilità del Nostro verso la materialità appunto dell'oggetto editoriale oltre che verso i suoi contenuti teorici, intellettuali, filosofici.

Propensioni analoghe si sarebbero successivamente riverberate parimenti nella Serie "Biblioteca del XVIII secolo", coordinata da Alberto e Anna Maria Rao. Nel 2006 usciva il primo volume sulle *Diversità e minoranze nel Settecento*, un tema "scivoloso" – si legge nell'Introduzione –, forse esposto alle insidie dell'anacronismo e pur tuttavia ritenuto centrale nel quadro di una conoscenza ancorata al presente e al futuro, oltre che al passato. Il sodalizio con le Edizioni di Storia e Letteratura si sarebbe a quel punto consolidato oltremodo, all'insegna sia di una perdurante attenzione verso le modalità e le forme di trasmissione del sapere settecentesco, senza rigidità accademiche (*Insegnare il Settecento*, curato con Rosa Maria Loretelli, 2002), sia di una ricerca condivisa su tematiche a lui particolarmente care, quali le ragioni del testo, il rapporto Uomo/Natura, il sensismo.

Non mi ero però prefissa di ripercorrere puntualmente il filo dei ricordi di Postigliola fondatore-segretario-collega-amico. Le parole di chi segue queste note introduttive saranno di certo ben più efficaci e circostanziate di quanto saprei fare io. Mi sentirei comunque in debito con la memoria di Alberto se trascurassi di ricordare la cura paziente profusa nello spiegarmi gli strumenti del mestiere di revisore, con cui feci le mie prime comparse, agli inizi degli anni Novanta, nel mondo, per me d'indubbio fascino, dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Qui, ove il Nostro era di casa come collaboratore del *Dizionario Biografico degli Italiani*, della *Piccola Treccani* e delle Attività culturali, iniziai ad apprendere l'arte di scovare refusi ed errori, supportata dalla vigile

esperienza di Alberto quale redattore capo per la pubblicazione di atti e convegni. Di frequente mi capita ancora di ripensare con gratitudine a quel magistero prezioso.

Altrettanto emblematica – seppur mai esibita e anzi quasi celata con pudore –, l'esperienza con i detenuti condivisa con Alberto. Negli anni del dopo pensione, egli prese infatti a insegnare ai reclusi del carcere di Regina Coeli, ove l'arte del filosofare gli prospettò nuove e impensabili vie. Forse richiamando alla mente l'*Apologia di Socrate* e il *Fedone*, egli prese a frequentare quei luoghi con crescente sistematicità e creò laboratori di pratica filosofica alieni da astratti intellettualismi, fatti di corpi, di condivisioni, di vissuti dagli esiti laceranti. Ne discesero incontri decisivi per la sua e per le altrui esistenze, incontri di cui il Nostro seppe avvalersi per condividere ragionamenti e pensieri, per rendere socriticamente conto dei limiti ermeneutici della verità, per denunciare le insidie della libertà e i confini invalicabili della sua assenza. Interrogando se stesso e gli altri sul senso della vita e della morte, con piglio di vero *philosophe éclairé* continuava a mantenere alto il confronto critico con la realtà senza mai indulgere a facili approssimazioni

Marina Formica  
Presidente della Società italiana  
di studi sul secolo XVIII



**Citation:** Lorenzo Bianchi (2022) Postigliola e Montesquieu: filosofia, politica e storia. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 5-11. doi: 10.36253/ds-13707

**Copyright:** © 2022 Lorenzo Bianchi. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Ricordo di Alberto Postigliola

## Postigliola e Montesquieu: filosofia, politica e storia

LORENZO BIANCHI

I. Tra i pensatori del secolo dei Lumi con cui Alberto Postigliola si è confrontato più direttamente – penso a Helvétius, a Rousseau o a Montesquieu – è certamente l'autore de *L'Esprit des lois* quello con cui ha interagito più strettamente per oltre quarant'anni<sup>1</sup>. Chi ritornasse oggi a sfogliare le pagine de *La città della ragione*, pubblicato nel 1992, coglierebbe immediatamente la rilevanza di uno scritto che nel rinviare – come enuncia il sottotitolo – a «una storia filosofica del Settecento francese», avanza anche un vero e proprio programma di ricerca<sup>2</sup>. Questa storia delle idee filosofiche considera alcuni scritti emblematici del secolo dei Lumi – in particolare *L'Esprit des lois* di Montesquieu, il *De l'esprit* di Helvétius e il *Contrat social* di Rousseau. Nell'analizzare queste tre opere apparse nell'arco di tre lustri (la prima nel 1748, e le altre due rispettivamente nel 1758 e nel 1762) Postigliola ritrova nella «città della ragione» – che è a tutti gli effetti una «città degli uomini» – un vero e proprio «laboratorio, o terreno privilegiato, in cui si moltiplicano le forme di razionalità»<sup>3</sup>. Si tratta di complesse modalità razionali – basti pensare al ruolo esercitato dalla presenza del pensiero malebranchiano<sup>4</sup> – che risultano intrinsecamente non sistematiche. Egli delinea in tal modo una pluralità di ipotesi e di modelli razionali che coesistono e che si intersecano tra di loro: una razionalità plurale che risulta il vero elemento costitutivo di un'età della cultura francese – ed europea – dove le opzioni etico-politiche si confrontano con le nuove metodologie scientifiche nella prospettiva di una «trasformazione dell'*opinion* e delle stesse coscienze»<sup>5</sup>.

In questo quadro l'ampio capitolo dedicato a Montesquieu – «Montesquieu. La ragione, la natura, i governi» – ripercorre gli elementi sia scientifici sia filosofici dell'opera maggiore del Presidente per ripensare in chiave unitaria il rapporto tra mondo fisico e mondo morale. Nel rileggere le

<sup>1</sup> Per un profilo culturale e scientifico di Alberto Postigliola rinvio a L. Bianchi, In memoriam. *Alberto Postigliola (1942-2021)*, «SFEDS – Bulletin», 3° s., 122, ottobre 2021, pp. 18-19; Id., *Per Alberto Postigliola*, «Studi filosofici», XLIV, 2021, pp. 5-10; Id., *Hommage à Alberto Postigliola (1942-2021)*, «La lettre clandestine», 30, 2022, pp. 293-296.

<sup>2</sup> A. Postigliola *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma 1992.

<sup>3</sup> Ivi, p. 41.

<sup>4</sup> Cfr. ivi, pp. 40-41: «Un quadro, questo, [...] all'interno del quale verrà ad assumere un ruolo consistente la presenza (non inattesa, anche se non nella misura in cui la si è registrata) del pensiero malebranchiano».

<sup>5</sup> Ivi, p. 37.

tensioni tra natura umana e politica, si ripercorre il ruolo svolto fin dagli anni giovanili dal meccanicismo cartesiano per procedere per analogia ad una estensione «da una certa immagine del mondo fisico all'insieme del mondo fisico e del mondo morale»<sup>6</sup>. L'approdo montesquieuiano sarà quello di strutturare un modello unitario dinamico-relazionale, dove l'intervento umano e la libertà politica interagiscono con le diverse forme di governo e con i differenti condizionamenti naturali e climatici<sup>7</sup>.

Ma Alberto doveva dare ampio spazio anche agli altri due autori che con Montesquieu sono al centro delle pagine de *La città della ragione*: Helvétius e Rousseau. Al primo egli dedica un ampio saggio – pubblicato in tre parti in tre diversi fascicoli della «Rivista di storia della filosofia» tra il 1970 e il 1971 –, mentre contemporaneamente cura, sempre nel 1970, un'edizione italiana del *Dello spirito*<sup>8</sup>. Sarà invece un fascicolo monografico da lui coordinato su Rousseau – l'altro autore che lo accompagnerà nel corso degli anni – quello che inaugura il primo numero della rivista «Studi filosofici» pubblicata a Napoli nel 1978. Sotto il titolo «Studi su Jean-Jacques Rousseau» egli raccoglie gli interventi di alcuni tra i più eminenti specialisti europei e italiani del pensatore ginevrino e dell'Illuminismo francese: da Jean Starobinski a Bronislaw Baczko, da André Robinet a Paolo Casini<sup>9</sup>. E già emerge dalla composizione di questo fascicolo quel ruolo di interlocutore culturale e di mediatore scientifico che Alberto eserciterà nel corso degli anni, se è vero che si è sempre mosso, dagli anni Settanta del secolo scorso, in stretto contatto con studiosi e colleghi di diverse aree

geografiche, culturali e linguistiche, pur con una esplicita preferenza per l'ambito francese o francofono.

II. È comunque Montesquieu l'autore di tutta una vita, quello con cui Alberto si confronta costantemente per molti decenni. Bastino alcune date per mostrare tale continuità temporale: egli pubblica nel 1973, nel primo fascicolo della rivista fiamminga «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting» – edita dal «Centrum voor de studie van de Verlichting» diretto da Jeroom Vercruyssen – un articolo su natura del governo e natura delle cose ne *L'Esprit des lois*<sup>10</sup>, mentre risalgono al 2018 e al 2019 gli ultimi due contributi montesquieuiani pubblicati in francese su due riviste italiane: «Philosophia» e «Studi filosofici»<sup>11</sup>.

Entro questi due estremi cronologici – dal 1973 al 2019 – egli darà alle stampe nel 1979 un'ampia antologia del pensiero politico di Montesquieu – *Le leggi della politica*<sup>12</sup> –, organizzerà nel 1984 a «L'Orientale» di Napoli – in collaborazione con la Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII – un importante convegno su «Storia e ragione» interamente dedicato alle *Considérations sur les Romains* in occasione dei duecentocinquanta anni dalla pubblicazione di questo scritto (1734)<sup>13</sup>, e contribuirà attivamente dopo questo incontro napoletano alla nascita della Société Montesquieu, fondata nel 1987. A partire da questa data la Société Montesquieu si impegnerà a diffondere con diverse iniziative – convegni di studio, seminari, riviste o pubblicazioni – penso alla «Revue Montesquieu» o ai «Cahiers Montesquieu» – il pensiero e l'opera dell'autore de *L'Esprit des lois*, nonché a coordinare la nuova edizione critica delle *Œuvres complètes de Montesquieu* a cui Alberto ha collaborato attivamente.

L'ampia antologia *Le leggi della politica* è per più ragioni un testo rilevante e innovativo, che ha avuto il merito di fare conoscere al lettore italiano della fine degli anni Settanta del Novecento un Montesquieu in

<sup>6</sup> Ivi, p. 105

<sup>7</sup> Cfr. ivi, pp. 106-107. E cfr. p. 106: «L'intervento umano in sostanza agisce assecondando la dinamica relazionale della fattualità umana, forzandola quel tanto che consenta, con artifici ed espedienti, di far muovere i poteri in un tale concerto da rendere possibile la libertà politica: prima condizione della piena esplicazione dell'umanità dell'uomo, per Montesquieu».

<sup>8</sup> Cfr. A. Postigliola, *Helvétius da Cirey al "De l'Esprit"*, «Rivista di storia della filosofia», XXV, 1970, 1, pp. 25-47; Id., *Helvétius da Cirey al "De l'Esprit"*, «Rivista di storia della filosofia», XXVI, 1971, 2, pp. 141-161; Id., *Helvétius da Cirey al "De l'Esprit"*, «Rivista di storia della filosofia», XXVI, 1971, 3, pp. 271-301; C.A. Helvétius, *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1970 (riedito più volte: 1976, 1994, 2019).

<sup>9</sup> Cfr. «Studi filosofici», I, 1978 (*Studi su Jean-Jacques Rousseau*, a cura di A. Postigliola). E cfr. l'indice del fascicolo: J. Starobinski, *Espace du jour, espace du bonheur (Remarques sur la Troisième Lettre à Malesherbes de Jean-Jacques Rousseau)*, pp. 7-18; B. Baczko, *La città e i suoi linguaggi*, pp. 19-37; A. Robinet, *Lexicographie philosophie et paléographie: à propos d'ORDRE dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard*, pp. 39-76; P. Casini, *Rousseau, il popolo sovrano e la Repubblica di Ginevra*, pp. 77-87; F. Valentini, *Problemi della democrazia rousoiana*, pp. 89-99; A. Postigliola, *Da Malebranche a Rousseau: le aporie della volontà generale e la rivincita del "ragionatore violento"*, pp. 101-129; K. Tenenbaum, *Rousseau* 1978, pp. 131-146.

<sup>10</sup> A. Postigliola, *Critique et lumières chez Montesquieu. Nature du gouvernement et nature des choses dans L'Esprit des lois*, «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting», I, 1973, pp. 192-234.

<sup>11</sup> A. Postigliola, «*Ces faibles lueurs de justice que la nature nous donne*», *Montesquieu, de la tolérance au respect*, «Philosophia», n.s., 2, 2018, pp. 125-142; Id., *À propos de Montesquieu et de l'Amérique Latine*, «Studi filosofici», XLII, 2019, pp. 223-230.

<sup>12</sup> Montesquieu, *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1979.

<sup>13</sup> Cfr. A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione. Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*, Atti del convegno internazionale (Napoli, 4-6 ottobre 1984) organizzato dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli e dalla Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII, Liguori, Napoli 1987 (Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica, 1): poi citato come *Storia e ragione*.



qualche misura nuovo: non solo l'autore delle *Lettere persiane*, delle *Considerazioni sui Romani* o de *Lo spirito delle leggi*, ma anche quello di altri importanti scritti quali le *Riflessioni sulla monarchia universale in Europa* o le *Considerazioni sulle ricchezze della Spagna*, nonché di testi 'minori' – ma non per questo meno significativi – quali la *Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione*, il *Discorso su Cicerone*, il *Dialogo tra Silla e Eucrate*, *Della politica* o il *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*. Così, egli traduce integralmente la *Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione*, letta da Montesquieu all'accademia di Bordeaux nell'agosto del 1716 e pubblicata postuma nel 1796 nell'edizione Plassan delle *Œuvres de Montesquieu*<sup>14</sup>. In questa antologia, dove i testi sono presentati nell'ordine cronologico della loro composizione, trovano inoltre spazio una serie di dissertazioni giovanili lette all'accademia di Bordeaux a fianco di ampi estratti tratti da opere più conosciute o ampiamente circolanti quali le *Lettere persiane*, le *Considerazioni sui Romani* o *Lo spirito delle leggi*. Le traduzioni sono condotte sull'edizione delle *Œuvres complètes* di Montesquieu curate da Masson (Paris, 1950-55) mentre, per quanto riguarda *L'Esprit des lois*, si utilizza l'edizione italiana curata da Sergio Cotta<sup>15</sup>. Inoltre nelle pagine finali si ritrovano alcuni brevi ma utili estratti delle *Pensées* – i *Pensieri* – la cui stesura aveva accompagnato Montesquieu per oltre tre decenni.

III. Per cogliere l'importanza di questa antologia pubblicata nel 1979 è utile ricordare alcune date. Se Nicola Matteucci dà alle stampe nel 1961 un'antologia di scritti politici di Montesquieu<sup>16</sup>, la classica traduzione de *Lo spirito delle leggi* curata da Sergio Cotta per la UTET risale al 1952, mentre quella di Beatrice Boffito Serra per Rizzoli, condotta sull'edizione Derathé, appare a stampa nel 1968, per essere poi riedita nella BUR nel 1989<sup>17</sup>. Per quanto riguarda invece le *Considerazioni sui Romani*, un'edizione

ne a cura di Gigliola Pasquinelli è pubblicata nel 1960 da Boringhieri, mentre l'esemplare traduzione einaudiana di Massimo Mori vedrà la luce solo nel 1980<sup>18</sup>.

Ma questa antologia, che si colloca in maniera originale nel panorama editoriale italiano, viene anche a restituire un'immagine unitaria ed insieme più completa e articolata del Presidente, dove coesistono lo storico e il politico, lo scienziato della società e il filosofo<sup>19</sup>. E non è un caso che questo volume sia stato ripubblicato di recente nel 2020<sup>20</sup>.

L'ampia introduzione dal titolo *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu* nel ricostruire geneticamente i momenti salienti dell'esperienza teorica e culturale di Montesquieu attraverso le sue opere propone una visione coerente e organica del suo pensiero. Ne emerge un Montesquieu filosofo e politico che pone al centro della sua opera maggiore tre componenti essenziali – «la politica, la storia e la scienza della società» –, le quali risultano «strettamente connesse e armonicamente interrelate nell'*Esprit des lois*»<sup>21</sup>.

Il nesso tra indagine teorica, politica e storia costituisce in tal modo il nucleo del pensiero di Montesquieu. Senza ripercorrere analiticamente la ricostruzione operata in queste pagine, ci si limita a ricordare il ruolo centrale attribuito alle relazioni tra cause fisiche e cause morali e conseguentemente al libro XIX de *Lo spirito delle leggi*, dove viene formalizzata la nozione di «spirito generale» (XIX, 4), visto come «il fondamento della scienza della società di Montesquieu» in quanto rappresenta «la chiave per intendere la natura umana non già 'astrattamente', alla maniera dell'aprioristica fondazione giusnaturalistica, ma nella concretezza della sua storicità, della sua fattualità fisico-morale, e ciò al fine di far vigere concretamente [...] le leggi e le istituzioni che meglio garantiscano proprio certi principi propugnati dal giusnaturalismo»<sup>22</sup>. Inoltre, in relazione alla catego-

<sup>14</sup> Cfr. Montesquieu, *Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione*, in Id., *Le leggi della politica*, cit., pp. 153-163. E cfr. Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, in *Œuvres de Montesquieu*, t. IV, Plassan, Paris an IV-1796, pp. 193-207.

<sup>15</sup> Cfr. Montesquieu, *Le leggi della politica*, cit., *Avvertenza*, p. 141: «Le traduzioni sono state condotte sull'edizione delle *Œuvres complètes* diretta da André Masson (Paris, Nagel, 1950-55, 3 vv.); limitatamente all'*Esprit des lois*, si riproducono invece varie parti dell'edizione italiana di S. Cotta (*Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino 1965)».

<sup>16</sup> Montesquieu, *Antologia degli scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1961 (1977<sup>2</sup>).

<sup>17</sup> Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, UTET, Torino 1952 (riedito più volte: 1965, 1973, 1977, 1996, 2005; poi UTET-De Agostini, Torino-Novara 2015); Id., *Lo spirito delle leggi*, prefazione di G. Macchia, introduzione, cronologia, bibliografia e commento di R. Derathé, trad. it. di B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1968, 1979 (poi BUR, Milano 1989, 1996, 1997, 1999, 2004, 2007, 2013, 2019).

<sup>18</sup> Cfr. Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza e decadenza dei Romani*, trad. it. di G. Pasquinelli, Boringhieri, Torino 1960; Id., *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, a cura di M. Mori, Einaudi, Torino 1980.

<sup>19</sup> Cfr. l'ampia introduzione che precede l'antologia di scritti montesquieuiani: A. Postigliola, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, in Montesquieu, *Le leggi della politica*, cit., pp. 11-139.

<sup>20</sup> Montesquieu, *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 2020.

<sup>21</sup> Postigliola, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, cit., p. 89.

<sup>22</sup> Ivi, p. 91. Ma cfr. anche Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, cit., dove si afferma che «il programma politico di Montesquieu (nel senso più alto e sistematico), inteso a 'inverare', per così dire, i principi del giusnaturalismo (moderno, ma anche classico), nel momento stesso che vuol rilevarne/progettarne la reale, storica attuazione, finisce con l'uscire proprio da quell'orizzonte. [...] La filosofia dei rapporti, l'universo fisico-morale di Montesquieu, insomma, attua praticamente, storicamente, il giusnaturalismo proprio

ria di «spirito generale», si rinvia anche alle *Considerazioni sui Romani*, dove si sostiene che lo «spirito generale» deve essere in qualche misura «assecondato»<sup>23</sup>.

Centrali risultano anche le pagine sui tre tipi di governo che «hanno ciascuno una propria *natura* e un proprio *principio*»<sup>24</sup>, nonché quelle sulla libertà politica – e quindi sui tre libri ad essa dedicati, i libri XI, XII e XIII – entro i quali inevitabilmente emerge il libro XI, e all'interno di questo il capitolo sesto «Della costituzione dell'Inghilterra» o il terzo su «Che cosa è la libertà». In questo terzo capitolo Montesquieu ricorda che «la libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono; e se un cittadino potesse fare ciò che esse proibiscono, non sarebbe più libero, poiché tutti gli altri avrebbero anch'essi questo stesso potere»<sup>25</sup>. Quella di Montesquieu è allora definita una «libertà "negativa"», ovvero «una libertà che presuppone il regno della legge, e che consiste nello "spazio libero" da quella lasciato alla discrezione del cittadino; una libertà insomma intesa come discrezionalità e "non-impedimento" regolati»<sup>26</sup>. E non casualmente Postigliola recupera in rapporto a questa «libertà negativa» quella metafora della rete e dei pesci tratta dalle *Pensées*<sup>27</sup>, che viene poi riproposta in traduzione italiana nelle pagine finali dell'antologia. Si tratta della *Pensée* nr. 943 dove Montesquieu critica ogni astratta «libertà pura» – «la libertà pura, più che una condizione civile, è una condizione filosofica» – per sostenere che a suo avviso si potrebbero paragonare «le buone leggi alle grandi reti nelle quali i pesci sono catturati pur credendosi liberi, e le cattive leggi alle reti nelle quali essi sono così stretti che sentono subito di essere stati presi»<sup>28</sup>.

In queste pagine i grandi temi politici al centro dell'opera maggiore di Montesquieu così come i rapporti tra cause fisiche e cause morali si articolano in stretta connessione con gli avvenimenti umani (e naturali). Politica e storia appaiono allora i due nuclei teorici entro i quali si articola la filosofia di Montesquieu. Come suo-

---

gettando le basi epistemologiche dell'uscita dal 'fissismo antropocentrico' che di quello è condizione».

<sup>23</sup> Cfr. Postigliola, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, cit., p. 91: «In linea di massima lo spirito generale che, come abbiamo visto nelle *Considérations sur les Romains*, non può essere "urtato", deve, appunto, nella maggior parte dei casi, essere assecondato, e comunque vi si deve intervenire con estrema cautela, anche nel caso si vogliano correggere dei vizi morali». Sui rapporti – e sulle differenze – tra *LE-sprit des lois* e le *Considérations sur les Romains* in relazione alla categoria di «principio», cfr. *ivi*, pp. 95-96.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 92 e 92-103.

<sup>25</sup> Montesquieu, *Lo Spirito delle leggi*, XI 3, cit. in Postigliola, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, cit., p. 111.

<sup>26</sup> Postigliola, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, cit., p. 111.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Montesquieu, *Pensieri*, nr. 943 (1798), in *Id.*, *Le leggi della politica*, cit., p. 543.

nano le affermazioni finali di questo saggio introduttivo, Montesquieu ha delineato «una sua "politica", al servizio della quale mette anche una impegnativa indagine storica [...] costruendo una "scienza della società" che è anche una "sociologia del potere", mirabile per il suo tempo, e tuttavia in grado ancor oggi di indicare la realtà delle forze in gioco dietro l'apparenza del formalismo istituzionale»<sup>29</sup>.

IV. All'interno di questo quadro teorico, la ricerca di Alberto doveva privilegiare tre direzioni: una più analitica legata all'indagine del pensiero del Presidente, di cui sono testimonianza i suoi numerosi saggi e interventi, una seconda complementare alla prima, legata all'organizzazione scientifica di seminari e di convegni, e una terza, che in qualche misura rappresenta una sintesi delle prime due, e che verrà a formalizzarsi nella nuova edizione critica degli scritti di Montesquieu.

Tra queste diverse attività scientifiche merita almeno soffermarsi sul convegno internazionale «Storia e ragione» organizzato congiuntamente dall'«Orientale» di Napoli e dalla Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII nell'ottobre del 1984 nel 250° anniversario della pubblicazione delle *Considérations sur les Romains*. Come ricorda Postigliola nella *Nota introduttiva* agli atti del convegno, pubblicati nel 1987, quest'opera del 1734 «segna una tappa importante sia nella biografia intellettuale dell'autore, sia nella storia del pensiero *tout court*: la fine del provvidenzialismo à la Bossuet [...], la costruzione di una inedita teoria del divenire e della causalità storica, e la prefigurazione di un nuovo modello politico e costituzionale»<sup>30</sup>. L'intento di questo convegno risulta allora chiaro: focalizzare l'attenzione su uno scritto, centrale nella cultura settecentesca e nella produzione di Montesquieu, che pure al suo apparire fu accolto con moderata attenzione, per rileggere e riconsiderare le *Considérations* nella loro autonoma valenza e nel contesto culturale degli anni trenta del Settecento, sottraendole a quello «strano destino [...] toccato a quest'opera, ridotta, per così dire, quasi a 'momento di passaggio' tra le *Lettere persiane* (1721) e lo *Spirito delle leggi* (1748)»<sup>31</sup>. Né va trascurata la capacità di Alberto di evidenziare quelle tensioni radicali e talvolta eterodosse che percorrono più o meno sotterraneamente il pensiero di Montesquieu. Nella *Nota introduttiva* egli ricorda, infatti, come le *Considérations* permettano un riavvicinamento intellettuale tra Montesquieu e Denis Dodart (1698-1775), il *maître des requêtes* al parlamento di Parigi con cui il Presiden-

---

<sup>29</sup> Postigliola, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, cit., pp. 122-123.

<sup>30</sup> Postigliola, *Nota introduttiva a Storia e ragione*, cit. p. 9.

<sup>31</sup> *Ibid.*

te aveva avuto interessanti scambi epistolari tra il 1723 e il 1726 e che era stato «l'interlocutore o l'interprete forse più spregiudicato di certe prese di posizione di Montesquieu, all'epoca della sua più attiva partecipazione alla vita scientifica dell'Accademia di Bordeaux, in particolare del suo 'cartesianesimo rigido', prossimo in realtà a posizioni di carattere 'spinozistico' o, per meglio dire, 'tolandiano'»<sup>32</sup>. Ora, il 24 luglio del 1734 Dodart chiede a Montesquieu una copia delle *Considérations* e in una successiva missiva dell'8 di agosto, nel ringraziarlo per questo scritto ricco di spunti e di riflessioni, rinvia al Machiavelli dei *Discorsi* per ricordare il ruolo essenziale «della religione quale *instrumentum regni* nella costruzione della potenza e della grandezza di Roma». Una testimonianza, questa, di come Dodart avesse saputo più di altri «esplicitare e incoraggiare i temi e gli spunti 'libertini', e comunque filosoficamente più 'audaci', in Montesquieu»<sup>33</sup>.

Se dalla *Nota introduttiva* si passa a considerare la composizione di questo volume emergono dalle tre sezioni in cui esso è diviso – «Le immagini dell'antico», «Gli uomini e la loro società» e «Discussioni e incidenze» – altrettanti snodi teorici e problematici: ovvero la presenza e l'incidenza delle *Considérations* nei dibattiti settecenteschi su Roma; gli elementi teorici, filosofici e sociali che percorrono questo testo; e, infine, l'influenza e la fortuna di quest'opera.

Stupisce la qualità e la quantità degli interventi, nonché l'alto numero di specialisti stranieri. Tra questi ultimi vanno ricordati Robert Shackleton e Jean Ehrard, Georges Benrekassa e Simone Goyard-Fabre, Patrick Andrivet e Catherine Volpilhac-Auger, Pierre Rétat e Walter Kuhfuss, Michel Baridon, Jeannette Geffrieaud Rosso o Gustavo Costa che era allora, e lo sarà fino al 1991, professore di *Italian Studies* a Berkeley (University of California). Tra i numerosi italiani vanno almeno ricordati Corrado Rosso e Carlo Borghero – che nel suo intervento affronta la questione del rapporto tra fisico e morale nelle *Considérations*<sup>34</sup> – Eluggero Pii o Luciano Guerci. Da parte sua, Alberto doveva contribuire al volume con un intervento su *Roma, i poteri, le libertà tra le Considérations e l'Esprit des lois*<sup>35</sup>.

Il volume era dedicato a Robert Shackleton, mancato nel settembre del 1986, qualche mese prima della pubblicazione degli atti; un suo studio bibliografico sulle *Considérations* – che precede la prima sezione su «Le imma-

gini dell'antico» – inaugurava peraltro questo volume. In apertura del suo intervento Shackleton, nell'evidenziare l'importanza di questo incontro internazionale, ricordava come questo convegno fosse «le premier consacré à Montesquieu depuis celui de Bordeaux en 1955» e – nell'attesa delle celebrazioni che si sarebbero tenute nel 1989 in occasione del tricentenario della nascita del Presidente – ringraziava Postigliola per avere valorizzato questo anniversario e per avere curato la ristampa anastatica della traduzione delle *Considerazioni* apparsa a Venezia da Pitteri nel 1735<sup>36</sup>.

Shackleton, che era morto a Ravello il 9 settembre del 1986 ed è sepolto nel cimitero degli Inglesi di Napoli, era stato più volte e in anni diversi nella città partenopea dove aveva tenuto vari seminari presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Alberto era stato l'intermediario tra lo studioso inglese di Montesquieu e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Shackleton, già bibliotecario alla Bodleian Library di Oxford, poi professore di letteratura francese sempre a Oxford, nonché autore di un'importante biografia critica su Montesquieu apparsa nel 1961<sup>37</sup>, aveva fornito altri utili contributi specialistici sul Presidente, come quelli sulla genesi de *L'Esprit des lois*, sul manoscritto di quest'opera conservato alla Bibliothèque nationale de France o sui segreti di Montesquieu, o ancora sul tema della religione o sui rapporti tra Montesquieu e Machiavelli<sup>38</sup>. La frequentazione tra Alberto e Shackleton nel nome di Montesquieu, incentrata sulla possibilità di rilanciare a livello internazionale la figura e l'opera di questo autore, doveva certamente focalizzarsi anche sull'ipotesi di una nuova edizione dei suoi scritti che venisse a completare e a perfezionare la pur importante edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* in tre volumi condotta sotto la direzione di André Masson negli anni Cinquanta del Novecento<sup>39</sup> e a cui lo stesso Shackleton aveva collaborato.

V. Se la morte improvvisa di Shackleton doveva interrompere questo dialogo scientifico, il più ampio proget-

<sup>36</sup> R. Shackleton, *Les Considérations sur les Romains de Montesquieu: étude bibliographique*, in *Storia e ragione*, cit., p. 13. E cfr. Montesquieu, *Considerazioni sopra le cagioni della grandezza de' Romani, e della loro decadenza, tradotte dall'idioma francese*, Appresso Francesco Pitteri, Venezia 1735 (ristampa anastatica a cura di A. Postigliola, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1984).

<sup>37</sup> Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford University Press, Oxford 1961. E si veda la traduzione francese di Jean Loiseau: R. Shackleton, *Montesquieu: une biographie critique*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1977.

<sup>38</sup> Cfr. R. Shackleton, *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. by D. Gilson and M. Smith, The Voltaire Foundation, Oxford 1988, *passim*.

<sup>39</sup> Cfr. *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction d'A. Masson, 3 voll., Nagel, Paris 1950-1953-1955.

<sup>32</sup> Ivi, p. 10.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Cfr. C. Borghero, *Dal 'génie' all' 'esprit'. Fisico e morale nelle Considérations sur les Romains di Montesquieu*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 251-276.

<sup>35</sup> Cfr. A. Postigliola, *Une république parfaite: Roma, i poteri, le libertà tra le Considérations e l'Esprit des lois*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 311-336.

to legato al rilancio della figura e degli scritti di Montesquieu avrebbe invece mantenuto la sua validità. Il convegno napoletano sulle *Considérations* doveva fungere da volano per rilanciare una proposta scientifica di ampia portata che si formalizzerà pochi anni dopo nel 1987 con la fondazione della Société Montesquieu. Né deve stupire che al suo nascere la Société Montesquieu raccolga intorno a sé non pochi dei partecipanti a quel convegno del 1984: da Jean Ehrard – che ne sarà il primo presidente – a Pierre Réat, da Catherine Volpilhac-Augier – l'attuale presidente – a Georges Benrekassa, da Patrick Andrivet ad Alberto stesso. Postigliola fu infatti non solo uno fra i membri fondatori della Société Montesquieu, ma anche, fin dall'inizio, membro del *Comité de direction* che doveva presiedere alla nuova edizione critica delle *Œuvres complètes de Montesquieu*. Un'edizione alla quale egli ha collaborato nel corso degli anni, in particolare per la *Correspondance*, le *Œuvres et écrits divers* e *L'Esprit des lois* – la cui edizione è tuttora in corso<sup>40</sup>. Inoltre all'interno del primo volume delle *Œuvres et écrits divers* – t. 8 delle *Œuvres complètes de Montesquieu* – egli doveva curare alcuni scritti scientifici giovanili di Montesquieu e taluni *Mémoires* composti o discussi all'interno dell'accademia di Bordeaux tra il 1717 e i primi anni Venti – come il *Discours sur la cause de l'écho* (1718), il *Discours sur la cause de la pesanteur des corps* (1720) o il *Discours sur la cause de la transparence des corps* (1720), il *Mémoire sur l'extrait de l'optique de Newton* (c. 1720) o il *Mémoire sur le principe et la nature du mouvement* (1723)<sup>41</sup>. Si tratta

<sup>40</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois. Livres I et XIII (imprimé et manuscrit)*. Version imprimée sous la direction de A. Postigliola, texte et variantes établis par A. Postigliola, présentation et notes: A. Postigliola (livre I) et C. Larrère (livre XIII), avec la collaboration de D. Felice, saisie informatique du texte et des variantes: L. Cinquina. Version manuscrite texte établi par G. Benrekassa, avec la collaboration de G. Cafasso, présentation et notes: G. Benrekassa, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Oxford-Napoli 1998; Montesquieu, *Correspondance. I, Avant 1700-mars 1731. Lettres 1-364*, éd. par L. Desgraves, E. Mass, en collaboration avec C.P. Courtney, J. Ehrard, A. Postigliola, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 18, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Oxford-Napoli-Roma 1998.

<sup>41</sup> Montesquieu, *Discours sur la cause de l'écho. Suivi de deux résomptions* (1718), texte établi par P. Réat, présenté et annoté par A. Postigliola, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 8, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Oxford-Napoli 2003, pp. 147-156; Montesquieu, *Discours sur la cause de la pesanteur des corps. Suivi de deux résomptions* (1720), texte établi par P. Réat, présenté et annoté par A. Postigliola, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 8, cit., pp. 225-234; Montesquieu, *Discours sur la cause de la transparence des corps. Suivi de trois résomptions* (1720), texte établi par P. Réat, présenté et annoté par A. Postigliola, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 8, cit., pp. 235-242; Montesquieu, *Mémoire sur l'extrait de l'Optique de Newton*, texte établi, présenté et annoté par A. Postigliola, avec la collaboration de M. Mamiani, in Montesquieu, *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 8, cit., pp. 243-257; Montesquieu, *Mémoire sur le principe et la nature du mouvement* (1723), texte établi, présenté et annoté par A. Postigliola, in

di scritti minori e generalmente trascurati da cui emergono gli interessi naturalistici e scientifici del giovane Montesquieu, compresi quelli per l'*Ottica* di Newton – è del 1720 la traduzione francese di questo testo da parte di Pierre Coste<sup>42</sup> – o quelli per un cartesianesimo «rigido» nel quale non è possibile concepire il riposo un solo istante e dove il movimento è essenziale alla materia al pari dell'estensione<sup>43</sup>.

Si è già detto di come la stretta relazione tra politica, storia e scienza della società assuma per Alberto un ruolo centrale e irrinunciabile nel pensiero di Montesquieu. L'esperienza teorica che Alberto ha intrattenuto con Montesquieu – e, più in generale, con tutto il secolo dei Lumi – è inoltre una concreta testimonianza di come la storia intellettuale sia anche l'esito di incontri e di confronti personali, di trame teoriche e di passioni politiche, di discussioni erudite e di polemiche concettuali, di scambi e di rapporti scientifici e amicali capaci tutti di produrre nuovi stimoli per la ricerca.

Di questo impegno culturale articolato su vari piani, compreso quello editoriale, Alberto ci ha lasciato numerose testimonianze. Così, egli ha voluto che i «Cahiers Montesquieu» fossero stampati a Napoli da Liguori – inizialmente all'interno di una coedizione con Parigi (Universitas) e Oxford (Voltaire Foundation) – e ha promosso personalmente la coedizione dei primi undici volumi delle *Œuvres complètes de Montesquieu* tra la Voltaire Foundation di Oxford e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

VI. In conclusione, vorrei solo ricordare come la figura di Alberto sia strettamente legata alla nostra società – la Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII – dove è stato un costante punto di riferimento per rigore e generosità. All'interno della nostra società Alberto ha mostrato una disponibilità continua e una non comune apertura intellettuale – lontana da inutili settarismi o da preconcetti – nella convinzione che in una comunità scientifica caratterizzata da differenti ambiti disciplinari e da diverse aree di ricerca andassero evitate prevaricazioni settoriali o preconcetti di 'scuola'. Così, pur difendendo il ruolo della storia della filosofia, si è costantemente impegnato per una rappresentatività scientifica paritaria

*Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 8, cit., pp. 259-266.

<sup>42</sup> *Traité d'Optique ... Par M. le Chev. Newton. Traduit de l'Anglois par Mr. Coste. Sur la seconde Edition, augmentée par l'Auteur*, Chez Pierre Humbert, À Amsterdam 1720.

<sup>43</sup> Cfr. Montesquieu, *Mémoire sur le principe et la nature du mouvement*, cit., p. 266: «Nouvelles littéraires, 15 janvier 1724 [p. 134] Monsieur le Président de Montesquieu, Académicien ordinaire, lut ensuite un Memoire sur le Mouvement, dans lequel il prouva qu'il est essentiel à la matière, jusques-là qu'il est impossible qu'il y ait une seule portion de matiere qui ne soit pas en mouvement...».

delle varie discipline, sottolineando ad esempio l'utilità e l'importanza della storia della scienza, che per motivi diversi – sia storici, sia accademici – è stata spesso – e lo è tuttora – poco rappresentata.

L'impegno istituzionale di Alberto doveva comunque esprimersi – come tutti sappiamo – anche con incarichi internazionali: era stato infatti segretario generale dell'ISECS / SIEDS dal 1999 al 2003. Purtroppo, la sua elezione nel corso del 10° congresso internazionale tenutosi a Dublino nel luglio del 1999 doveva coincidere con la grave malattia che lo avrebbe costretto a interrompere ogni attività per molti mesi e con cui avrebbe dovuto convivere per oltre vent'anni. Una malattia che doveva condizionarlo ma insieme produrre anche nuovi interessi. Non è un caso che negli ultimi anni egli venisse affrontando questioni legate alla bioetica, considerando problemi connessi alla cura, all'analisi delle relazioni tra sapere medico e pratica clinica, o ai diritti del malato<sup>44</sup>. Nel considerare queste tematiche Alberto, pur senza dichiararlo esplicitamente, doveva riprendere e rielaborare la propria personale esperienza.

Tale capacità di riattivare teoricamente il proprio vissuto mostra uno degli aspetti salienti del carattere di Alberto, legato alla sua determinazione e alla sua capacità di vivere da *philosophe* – come si sarebbe detto nel Settecento – le diverse situazioni, anche le più difficili. Ma accanto a questa attitudine 'filosofica' vorrei ricordare le sue qualità umane, la sua disponibilità e la sua apertura intellettuale e, non ultimo, il suo costante e ininterrotto senso dell'umorismo e la sua spiccata predilezione per i giochi di parole e per i *calembours*.

---

<sup>44</sup> Cfr. *Bioetica e cura. L'alleanza terapeutica oggi*, a cura di L. Chieffi e A. Postigliola, Mimesis, Milano 2014; *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, a cura di L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola e P. Valerio, Mimesis, Milano 2016. Ma si veda in particolare A. Postigliola, *Sull'etica della cura. I soggetti e la comunicazione*, «Studi filosofici», XXXIII, 2010, pp. 283-295.





**Citation:** Paolo Quintili (2022) Letture postigliolane. Helvétius, il materialismo e la città dell'uomo. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 13-17. doi: 10.36253/ds-13412

**Copyright:** © 2022 Paolo Quintili. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Ricordo di Alberto Postigliola

## Letture postigliolane. Helvétius, il materialismo e la città dell'uomo\*

PAOLO QUINTILI

### 1. LE RICERCHE GRAMSCIANE E LA LETTERATURA ETERODOSSA MATERIALISTA

Ho conosciuto Alberto Postigliola durante gli anni della mia tesi di laurea a «Tor Vergata» sui moralisti francesi e l'Illuminismo, nel lontano 1986, quando incontrai i suoi studi su Helvétius, il materialismo del '700 e Rousseau. E incontrai soprattutto la sua prima edizione del *De l'Esprit* di Claude-Adrien Helvétius che resta ancora oggi l'unica, la migliore, per quanto parziale<sup>1</sup>. Più tardi ho incontrato personalmente Alberto nel 1991 al convegno ISECS di Bristol, quando già risiedevo a Parigi per il dottorato in Sorbonne sotto la guida di Olivier Bloch, e da quel momento siamo diventati amici. Mi reclutò nella SISSD e grazie a lui mi iscrissi alla Società. Da quel momento non abbiamo mai più smesso di frequentarci e di dialogare sui temi d'interesse comune: Rousseau, Montesquieu, i *Philosophes* materialisti.

Alberto Postigliola è stato tra i primi, in Italia, a introdurre in ambito universitario, insieme a Paolo Rossi e a Paolo Casini (per Diderot e l'*Encyclopédie*), i testi di autori come Helvétius, e degli esponenti di una tradizione materialista assai poco (a quei tempi nulla) considerata in Italia. Un altro autore di cui Alberto si occupò, in quegli stessi anni, è infatti il monaco benedettino maurista Dom Léger-Marie Deschamps (1716-1774), di cui allora non si conosceva quasi nulla in Italia, a parte una prima edizione, parziale, del *Vrai système, ou Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, preparata da Franco Venturi e Jean Thomas nel lontano 1939 (Paris)<sup>2</sup>. Era un intervento al primo convegno internazionale dedicato a Dom Deschamps, nel 1972, a Poitiers sotto la direzione di Jacques D'Hondt, dal titolo *Dom Deschamps et l'Italie*<sup>3</sup>. Questo studio resta ancora oggi l'unico del genere ad aver affrontato l'argomento della recezione italiana della singolare metafisica materialista (e

---

\* Intervento presentato alla Giornata in memoria di Alberto Postigliola, svoltasi presso la Biblioteca Angelica, a Roma, il 14 gennaio 2022, organizzata dalla SISSD.

<sup>1</sup> Se si eccettua una recente edizione, senza nome di curatore, poco filologicamente attendibile, dove l'opera del *philosophe* è del resto presentata come «il primo trattato organico sull'ateismo dell'età moderna» (il che è falso): C.-A. Helvétius, *Dello spirito*, PGreco/I Nasi, Roma 2012.

<sup>2</sup> Poi riedito: Droz, Genève 1963.

<sup>3</sup> A. Postigliola, *Dom Deschamps et l'Italie*, in J. D'Hondt (éd.), *Dom Deschamps et sa métaphysique. Religion et contestation au XVIII<sup>e</sup> siècle*, P.U.F., Paris 1974, pp. 105-129.

«riéniste») del monaco francese, che per tanti aspetti si avvicina, in chiave critica, alle posizioni dei *philosophes* materialisti suoi contemporanei. Oggi se ne sta occupando la mia allieva dottoranda Eleonora Alfano, autrice di un libro: *Dieu est rien* (Paris, L'Harmattan, 2020), che Alberto Postigliola ha ospitato e coordinato in una *Table ronde* all'ultimo convegno ISECS di Edimburgo nel 2019.

Anzitutto Helvétius e il materialismo. Sono le ricerche inaugurali svolte da Postigliola appena ventottenne nei primi anni '70 del secolo scorso. Alberto in quegli anni, tra il 1968 e il 1970-71, com'è noto, stava già lavorando, sotto la direzione di Valentino Gerratana, alla monumentale edizione dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, terminata nel 1975<sup>4</sup>. Fu un apprendistato, anzi direi proprio un magistero, la cui lezione si percepisce in filigrana dietro questi primi lavori sul Settecento francese, che hanno impresso un segno sulle ricerche avvenire di Postigliola. Ad esempio, nell'accuratezza delle «bibliografie materiali»<sup>5</sup>, che tengono conto delle edizioni e dei testi (libri) di un autore come oggetti propriamente materiali (nello specifico i *Quaderni* di Gramsci), poi estese e applicate ad altri autori: a Montesquieu in particolare. Ma non solo. La stessa prospettiva interpretativa degli scritti degli illuministi materialisti – certo ancora immatura e, per certi versi, un po' ingenua – era quella di chi assumeva il punto di vista gramsciano della filosofia della praxis e del materialismo storico di Marx e Engels, per leggere meglio quell'Illuminismo che oggi chiamiamo «radicale»<sup>6</sup>. Un limite, certo, ma era anche un vantaggio e un pregio, direi, in quanto Helvétius, come Dom Deschamps (e in parte anche il secondo Rousseau), erano tolti così da quel limbo di autori minori o di second'ordine in cui erano stati fino ad allora relegati.

<sup>4</sup> Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Ed. critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll. Torino, Einaudi, 1975, *Prefazione*, vol. I, pp. XLI-XLII.

<sup>5</sup> Cfr. D. Varry, *Qu'est-ce que la bibliographie matérielle?*, dans <http://dominique-varry.enssib.fr/node/31>: «La bibliographie matérielle est, en fait, une archéologie du livre imprimé. Elle s'intéresse à la façon dont le livre, en tant qu'objet porteur d'un texte a pu être fabriqué et transmis. Dans ses objets comme dans ses méthodes, elle 'cousine' avec la codicologie que pratiquent ceux qui étudient les manuscrits. L'expression 'bibliographie matérielle' apparaît déjà dans certaines publications du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi en est-il, par exemple, de l'*Encyclopédie des gens du monde* (...) dont l'article 'bibliographie' publié au tome III (Paris, Librairie de Treuttel et Würtz, 1834, en particulier aux pages 467 et 470) comporte une rubrique qui précise: 'La bibliographie matérielle tient note de toutes les circonstances qui se rattachent à un livre et à son auteur, à l'impression, aux gravures, aux éditions, etc.'» (cons. 07-01-2022).

<sup>6</sup> Cfr. oggi J.I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, University Press, Oxford 2001; trad. fr. *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, trad. fr. par P. Hugues, Ch. Nordmann et J. Rosanvalon, Éditions Amsterdam, Paris 2005, su Helvétius, che vi occupa tuttavia un posto marginale, pp. 792-796; *infra*, n. 17.

La lezione gramsciana non fu dunque inutile, e gli veniva da quel Valentino Gerratana, autore nel 1968 di un lungo saggio introduttivo alla sua edizione del secondo *Discorso* di J.-J. Rousseau<sup>7</sup>, che si staglia sullo sfondo della lettura che Postigliola offre del *De L'Esprit* di Helvétius. La sua traduzione è basata sul testo edito da Guy Besse, nella celebre collana «Les Classiques du Peuple» delle Éditions Sociales – legate alla sinistra francese e al PCF, come i nostri Editori Riuniti (e che han fatto la stessa fine) – pubblicato nel 1968<sup>8</sup>. Postigliola aggiunge all'antologia francese il capitolo IX del III *Discorso* «Sull'origine delle passioni» e un'Appendice, contenente due lettere, a Montesquieu e a Saurin, che danno il «tono» alla lettura del testo. Partiamo dalle lettere. Nella prima, un giovanissimo Helvétius, negli anni '40 del secolo XVIII, già intriso della filosofia di Cirey, in dialogo con Voltaire e Madame du Châtelet, contesta al barone di La Brède, presidente del parlamento di Borgogna, la celebre teoria dei climi e il determinismo geografico, in quanto si tratterebbe, secondo il giovane «radicale», in entrambi i casi, di una sorta di giustificazionismo storico, che non intende cambiare lo stato di cose presente, e così facendo, osserva il giovane Helvétius, «scende a patti con il pregiudizio»:

*Voi ci dite: ecco come il mondo si è governato, e come si governa ancora. E gli attribuite spesso una ragione, una saggezza che in fondo non è che la vostra, rendendogli così degli onori di cui sarà piuttosto sorpreso. Voi scendete a patti con il pregiudizio: vi atteggiate allo stesso modo in cui un giovane, entrando in società, si comporta con le vecchie signore che hanno ancora delle pretese, e al cui cospetto non vuol essere che gentile e sembrare ben educato. Ma così non le adulate troppo? Passi per i preti. Concedendo la loro fetta di torta a questi cerberi della chiesa, li fate tacere sulla vostra religione; per il resto non vi capiranno. [...] Concludo, mio caro presidente, confessandovi che io non ho mai capito bene le sottili distinzioni, ripetute in continuazione, sulle differenti forme di governo. Io non ne conosco che di due specie: le buone e le cattive: le buone, che sono ancora da fare; le cattive, quelle nelle quali tutta l'arte consiste, con mezzi differenti, nel far passare il denaro dalla parte governata nella borsa della parte governante».*

<sup>7</sup> Cfr. V. Gerratana, *Leresia di J.-J. Rousseau*, in Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 10-72.

<sup>8</sup> C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, Introduction et notes par G. Besse, Éditions Sociales, Paris 1968.

<sup>9</sup> C.-A. Helvétius, *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 2019<sup>3</sup> [1970<sup>1</sup>], pp. 218-220 (corsivo nostro). La recentissima edizione della *Correspondance* di Helvétius, a cura di G. Stenger (Honoré Champion, Paris 2020, pp. 303-304), ha espunto questa lettera e la successiva, all'amico Saurin, in quanto considerate dei falsi postumi, fabbricati dall'esecutore testamentario del philosophe: l'abbé Martin Lefebvre de La Roche, nel 1789, durante la Rivoluzione. Tuttavia, a parte i toni anti-inglesi che percorrono la prima delle due lettere, sono concorde con quanto già osservò lo stesso Postigliola, nel presentarle: «Il Koebner,



Nella seconda lettera all'amico drammaturgo e poeta Bernard-Joseph Saurin, Helvétius reitera in modo assai più esplicito la critica di giustificazionismo a Montesquieu, affermando: «Accanto allo spirito proprio di Montaigne, egli ha mantenuto i suoi pregiudizi di magistrato e di nobile: questa è la fonte di tutti i suoi errori. [...] il barone s'è dato più da fare a giustificare le idee accettate che a formulare idee nuove e più utili. Il suo stile è meraviglioso. È con l'arte più geniale che egli ha connesso insieme verità e pregiudizi. Molti tra i nostri filosofi l'ammireranno come un capolavoro [...] Lo spirito di corpo ci assale da tutte le parti, e il nome di corpo sta per un potere che viene eretto alle spese della società intera. Noi siamo governati da usurpazioni ereditarie. Sotto il nome di Francesi non v'è altro che corporazioni di individui, e non un solo cittadino che meriti questo titolo»<sup>10</sup>.

Postigliola rilevava, in queste critiche di Helvétius al sistema montesquieviano, che «in ogni caso prese insieme costituiscono una delle più 'moderne' tra le confutazioni dell'*Esprit des lois* apparse nel Settecento»<sup>11</sup>. Confutazione svolta, aggiungeremmo, «da sinistra», cioè dalla parte di quel radicalismo politico che Postigliola individua bene nella coterie enciclopedica, trovando una delle più appropriate definizioni del rapporto che vi fu, in effetti, tra Helvétius e il gruppo degli autori riuniti attorno a Diderot e d'Alembert. Afferma Postigliola:

De l'esprit è l'opera di un «fiancheggiatore» dell'*Encyclopédie*, di un amico abbastanza potente dei suoi redattori, e philosophe egli stesso, che ritiene, confidando nel suo rango (meno prudentemente del barone d'Holbach, in attesa di tempi migliori), di poter rendere al massimo espliciti e «pubblici» alcuni dei temi più «audaci» della philosophie, che venivano sapientemente riposti nelle voci secondarie dell'*Enciclopedia*: idee che prima d'allora avevano per lo più circolato in opere manoscritte (diffuse clandestinamente) di autori in genere oscuri, ovvero coperte dall'anonimato, abbastanza efficace, degli scritti dei philosophes «ufficiali»<sup>12</sup>.

Qui tocchiamo, a mio avviso, uno dei pregi interpretativi maggiori dell'edizione Postigliola (che non riscontriamo nell'edizione originale di Besse), quello di aver messo in rilievo il collegamento stretto e organico

mancando tra l'altro gli originali di queste lettere, ne ha messo seriamente in dubbio l'autenticità, avanzando l'ipotesi che siano state contraffatte dal La Roche stesso (R. Koebner, *The Authenticity of the Letters on the «Esprit des lois» attributed to Helvétius*, in *Bulletin of the Institut of Historical Research*, maggio 1951, XXIV, pp. 19-43). Esse sono state comunque incluse in questa *Appendice* (tradotte dall'ediz. Didot) in quanto le affermazioni in esse contenute non avrebbero affatto stonato sulle labbra di Helvétius» (p. 217).

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 223-224.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>12</sup> Helvétius, *De l'esprit*, cit., pp. 12-13.

tra il materialismo più «avanzato» di Helvétius, D'Holbach e Diderot (con l'*Encyclopédie*) e l'immensa galassia della letteratura filosofica clandestina, eterodossa e politicamente sovversiva, che alla metà del secolo XVIII stava assumendo la dimensione di una «pubblica opinione», uscendo così dalla clandestinità. Postigliola userà la metafora dell'iceberg e del fiume, del fondo sommerso (i filosofi clandestini) e la punta (i più noti *Philosophes*). Nel 1970 non era una piccola novità, riportare Helvétius alle filosofie clandestine, che dopo il 1762 (soppressione della *Societas Iesu*) accedevano alla luce delle lotte politiche aperte, precedenti la Rivoluzione del 1789.

Il capitolo IX del «Terzo Discorso» del *Dello spirito*, aggiunto da Postigliola all'Antologia francese, dal titolo «Sull'origine delle passioni», tratta di un altro degli argomenti che più avvicinava la filosofia di Helvétius al pensiero dei clandestini: la tesi del primato della sensibilità fisica e dei due sentimenti fondamentali ad essa legati nell'uomo, il piacere e il dolore, «passioni naturali» da cui si producono, per una sorta di degenerazione etico-politica, le passioni che Helvétius definisce «artificiali»: l'invidia, l'orgoglio, l'avarizia e l'ambizione (argomenti dei cap. X-XIV), alla base della società dei privilegi. La prospettiva è quella di un determinismo universale della natura umana, o «fatalismo», che è il presupposto di fondo del materialismo etico del *Dello Spirito*. La nuova *philosophie* si oppone, coscientemente oramai, alla *métaphysique* non dei soli scolastici, ma a quella cartesiana, come alla pascaliana. Chiosa Postigliola: «Così come Feuerbach nella sua prima decisa presa di posizione contro Hegel, ha contrapposto alla speculazione ubriaca la filosofia sobria» (pp. 43-44), richiamando il celebre giudizio di Marx sul materialismo francese del Settecento, nella *Sacra famiglia*<sup>13</sup>.

## 2. DALLA CITTÀ DELLA RAGIONE ALLA CITTÀ DELL'UOMO

Qui Postigliola avanza l'interpretazione del pensiero di Helvétius – e con lui degli autori «radicali» della letteratura clandestina – come di un umanesimo inte-

<sup>13</sup> Sulla lettura marxiana del materialismo settecentesco sono in seguito apparse importanti ricerche. Prima tra tutte quella di O. Bloch, Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme, «La Pensée», 191, 1977, pp. 3-42, riedito in Id., *Matières à histoires*, Vrin, Paris 1997, pp. 384-441, in cui si scopre che la famosa «Battaglia critica contro il materialismo francese», contenuta nella *Sacra Famiglia* (ed. it. a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 162-176), non è propriamente di Marx, ma è per lo più un centone del Manuel de philosophie moderne (Paulin, Paris 1842) del filosofo massone e neocriticista Charles Renouvier (1815-1903); P. Rumore, Marx e il materialismo del Settecento, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», VII s., a. XCVIII, vol. XV, 2019, 3, pp. 572-586, prosegue e raffina, aggiustandone il tiro, l'analisi filologica di Bloch.

grale che supera la critica semplicemente filosofica (e non anche sociale, etica e politica) della metafisica classica. L'uomo è un essere fondamentalmente, essenzialmente sociale e politico, non tanto o solo naturale. La «città della ragione» – e riprendo il titolo dell'opera del Postigliola del 1988<sup>14</sup> – è una «città dell'uomo» fondata anzitutto sulla politica e sull'economia, due discipline che Helvétius tiene unite nell'analisi della condizione umana del *De l'esprit*. È questo uno dei motivi originali dell'interesse direi senza dubbio gramsciano di Alberto Postigliola per Helvétius e, più tardi, per Rousseau e Montesquieu, la triade che forma il contenuto del volume *La Città della ragione*.

Sono, del resto, i tre autori di elezione della ricerca postigliolana. Negli anni in cui preparò l'edizione del *De l'Esprit*, Postigliola pubblicò nella «Rivista critica di storia della filosofia» (vol. 26/1-2-3), tra il 1970 e 1971, tre lunghi saggi sotto lo stesso titolo: «Helvétius da Cirey al 'De l'Esprit'», oltre settanta pagine di approfondimento delle ricerche legate alla contemporanea traduzione dell'opera elveziana che rappresentarono un punto fermo degli studi di quell'epoca sull'autore, in Italia. Studi che verranno poi ripresi e ampliati nel capitolo 3 della *Città della ragione*, dedicati a «Helvétius. Il disincanto e la felicità». Costituiscono il cuore del volume, preceduto dal «2. Montesquieu. La ragione, la natura, i governi» e seguito da «4. Rousseau. Il trionfo della ragione possibile».

Mi soffermerò qui brevemente sui punti salienti di questa lettura che mi paiono ancora oggi di sicuro interesse. Anzitutto la sottolineatura dell'attitudine *libertina* e erudita di Helvétius, di attingere senz'ordine, e nel non rispetto di ogni coerenza «metafisica», a ogni tipo di fonte: da Locke a Malebranche, da Leibniz a Mandeville e al Père André gesuita, appunto con spirito del tutto libero e disincantato. *Le beau désordre libertin* (O. Bloch), che tuttavia Helvétius rigioca in modo nuovo rispetto alla tradizione del *Libertinage érudit* (R. Pintard), cioè in funzione precisamente emancipativa e, senz'altro, democratica, a vantaggio delle *Lumières* di tutti, del *bonheur universel*. Di qui l'interesse, centrale in Helvétius, per la questione educativa: «l'*éducation fait tout*» – donde la polemica celebre con il Diderot della postuma *Réfutation* (redatta nel 1773-1774) – e se veramente l'*«éducation fait tout»*, allora le disuguaglianze sociali non sono «naturali» bensì il prodotto di una compagine sociale inegualitaria e iniqua che occorre urgentemente trasformare<sup>15</sup>. Postigliola osserva con

acutezza il motivo preciso a causa del quale l'opera di Helvétius segnò uno spartiacque, con lo scandalo che l'affaire della pubblicazione produsse, insieme alla diffusione dell'*Encyclopédie* di Diderot, e il terremoto che provocò:

*Qui si può solo accennare ancora al perché della 'sfortuna', sia immediata sia tardiva, del pensiero di Helvétius. Si son ricordate più sopra le circostanze, in parte peculiari, che hanno facilitato le condanne. Resta il fatto che il particolare 'riduzionismo' filosofico di Helvétius, tanto gnoseologico quanto morale, era (è ancora?) difficile da sopportare... (p. 195) L'esito liberatorio era infatti smorzato dall'effetto deprimente di veder considerate le peculiarità umane come qualcosa di 'oggettivo' e non più di 'irriducibile' e 'fuori discussione'. D'altro canto, la nuova immagine dell'uomo in società appariva come una mina che poteva esplodere da un momento all'altro: al punto da incutere il timore che potesse incrinare non solo la legittimità del privilegio, ma forse anche quella emergente del merito. Che gli dei siano partiti e abbiano abbandonato il mondo fisico e naturale era stato difficile proclamarlo e assimilarlo; sostenere che hanno abbandonato del tutto anche il mondo dell'uomo era francamente intollerabile (p. 196).*

Su quest'ultima osservazione delle conseguenze eversive del determinismo 'oggettivo' dell'essere umano nel mondo sociale, si innesta un ultimo punto dell'interpretazione postigliolana che mi sembra saliente. Il conflitto, o meglio, la tensione interna tra questo «fatalismo» o necessitarismo oggettivo dell'essere umano – un'ontologia della limitatezza, dell'eteronomia e della storicità ad un tempo dell'essere umano: il materialismo *tout court* – e l'umanesimo integrale della libertà, che lo ispirava dal profondo. «Il superamento dell'impasse fatalismo-umanesimo», secondo Postigliola, viene realizzato da Helvétius tentando di «connettere insieme l'*esprit* e il *cœur*, considerati ancora separatamente dall'enigmatico Morelly [autore di un *Essai sur le Cœur humain, ou principes naturels de l'Éducation*, 1745], forse allievo di Du Marsais. Si trattava insomma di dar corpo al razionalismo malebranchiano, a quella che egli chiamava l'*«imagination sans image»* dell'Oratoriano. La 'gnoseologia' malebranchiana diviene così una 'psicologia' nella quale non c'è più distinzione tra intelletto e affetti [Materia e mondo dell'uomo (ossia 'fisico' e 'morale', o 'natura' e 'cultura', hanno il loro punto d'incontro nella sensibilità]] (pp. 184-185).

A questo punto Postigliola svolge un'accurata analisi – e gli argomenti che avanza sono ancora oggi, a mio avviso, convincenti – del debito che Helvétius ha con-

<sup>14</sup> A. Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma 1988 [1992].

<sup>15</sup> Mi permetto di rinviare alla recente edizione: D. Diderot, *Confutazione dettagliata dell'opera di Helvétius intitolata «L'uomo»*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Bompiani,

Milano 2019, pp. 642-891; sul senso della polemica e sull'accordo di fondo tra i due philosophes, riguardo la necessità «democratica» di un'educazione aperta al «popolo», vd. Nota Introduttiva (ivi, pp. 637-641).

tratto nei confronti di Malebranche e della gnoseologia della *Recherche de la vérité*. Infine, su questa strada, si giunge al grande tema del *bonheur*, tema che dà il titolo a una delle maggiori opere postume del *fermier général*, il poema *Le Bonheur*, recentemente (e finalmente) pubblicato in edizione critica, presso Honoré Champion, da G. Stengers nelle *Cœuvres complètes*<sup>16</sup>. Il *philosophe* materialista opera un'«esteriorizzazione dell'individuo interiore» nel sociale, esteriorizzazione, in ultima istanza, della morale nella politica, che è «condizione per una considerazione politica (e non moralistica) dell'uomo in società», così riducendo o piuttosto riconducendo il *bonheur* a un fatto oggettivo, ossia a un costrutto sociale collettivo, che è il *bonheur de tous*, o quanto meno il *bonheur du plus grand nombre*.

Postigliola mostra bene che è questa la reale soluzione dell'impasse di fatalismo e umanismo, il suo superamento più concreto e compiuto. E la parte finale del capitolo dedicato a Helvétius nella *Città della ragione*, che, ripeto è una *Città dell'uomo* coscientemente costruita a specchio invertito rispetto alla *Civitas Dei* agostiniano-giansenista (perché anche i giansenisti sono tra le «fonti» elvezie, ci mostra Postigliola), ha per titolo «L'arte di dare la felicità agli uomini». Ed è qui realizzato quello che Helvétius definì «*le chef d'oeuvre de l'administration*» (nel *De l'homme*, 1772, postumo): far perseguire agli uomini l'utile proprio, l'utile egoistico (dunque il *bonheur*), precisamente nello stesso momento in cui questi stanno facendo, nello stesso atto, l'utile generale della società. È l'ultima frontiera dell'emancipazione dei Lumi democratici, che Postigliola ha saputo mettere bene a fuoco, in modo senz'altro più pertinente e preciso – lasciatemelo dire – di quanto non abbia fatto J.I. Israel, nel suo recente *Democratic Enlightenment* (2011), in cui Helvétius è quasi sempre relegato a «compagno di strada» o di «battaglie» dei più noti Diderot e D'Holbach – Dom Deschamps, ad esempio, è del tutto assente in tale sintesi<sup>17</sup> – senza una fisionomia precisa propria.

<sup>16</sup> C.-A. Helvétius, *Cœuvres complètes*, Édition publiée sous la direction de G. Stengers, tome III, *Poésie, Recueil de notes, Correspondance*, Textes édités, présentés et annotés par G. Stengers, D. Smith et J. Steffen, avec l'assistance de T. Dupieux, Honoré Champion, Paris 2020, pp. 115-188: «*Trouver son Bonheur personnel dans le Bonheur de tous*»; *supra*, n. 9.

<sup>17</sup> J.I. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights. 1750-1790*, University Press, Oxford 2011, che può considerarsi il seguito di *Radical Enlightenment*, in cui il giovane Helvétius non vi trovava, come non vi trova qui, un ruolo significativo, se non come generico esponente (manco a dirlo) dello *Spinosisme* francese; *supra*, n. 6. Maggiore attenzione è prestata invece da Israel a Helvétius – sempre però sotto la «lente» dello *Spinosisme* – in *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, trad. it. di F. Tassini e P. Schenone, Einaudi, Torino 2011 [2009<sup>4</sup>]. Qui appare tra i pensatori delle «origini intellettuali della moderna democrazia» anche Dom Léger-Marie Deschamps (pp. 201-203), ma letto (male) come pensatore *anti-philosophes* e niente affatto

È quella fisionomia che Alberto Postigliola seppe dargli, già mezzo secolo fa, con i suoi lavori pionieristici su uno degli esponenti senza dubbio più originali del *Radical Enlightenment*.

Roma, 14 gennaio 2022

«radicale», anzi «moderato» o addirittura conservatore (p. 223), perché anti-spinozista; sull'insieme di questa querelle sulle *Lumières radicales*, rinvio al mio: *Diderot dans les Lumières radicales, selon J.I. Israel. De quelle 'radicalité' parle-t-on ?*, in M. García-Alonso (éd.), *Les Lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*, Honoré Champion, Paris 2016, pp. 263-280.





**Citation:** Anna Maria Rao (2022) Alberto Postigliola e la Società italiana di studi sul secolo XVIII. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 19-25. doi: 10.36253/ds-13622

**Copyright:** © 2022 Anna Maria Rao. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Ricordo di Alberto Postigliola

## Alberto Postigliola e la Società italiana di studi sul secolo XVIII

ANNA MARIA RAO

Nella sua ampia ricostruzione della storia della Società italiana di studi sul secolo XVIII, pubblicata nel 2016 nel primo numero della rivista della Società, «Diciottesimo secolo», Danilo Siragusa ricorda il ruolo decisivo svolto da Alberto Postigliola per la nascita della Società e nei suoi svolgimenti. La ricerca di Danilo Siragusa era stata sollecitata e guidata da Antonio Coco, antico e partecipe socio fin dai tempi delle prime riunioni a Santa Margherita Ligure, oltre che amico carissimo per molti di noi. E fu resa possibile dalla consultazione della documentazione custodita dallo stesso Alberto, recentemente depositata presso la Biblioteca Angelica grazie all'impegno dell'attuale presidente, Marina Formica, e alla disponibilità dell'attuale direttore, Umberto D'Angelo.

Credo però riduttivo parlare – come molti hanno fatto alla notizia della sua scomparsa – di un «contributo» o di un «apporto» di Alberto alla vita della Società. Alberto non ha «svolto una funzione» dentro la Società italiana di studi sul secolo XVIII: Alberto 'è stato' la Società italiana di studi sul secolo XVIII, fin da quando ne promosse la fondazione, avvenuta poi il 18 marzo 1978 presso questa stessa Biblioteca Angelica che ci ospita oggi, dove per molti anni si sono tenute le riunioni dei suoi organi istituzionali.

Di Alberto vorrei richiamare subito – altri lo hanno già fatto, altri lo faranno ancora – la leggerezza, lo spirito, l'ironia, il gusto per i giochi di parole e i *calembours* (come alcuni ricordano, li chiamava 'camembert'): per crearli si scatenava in nobili e irresistibili gare con Giuseppe Ricuperati, particolarmente al tempo della sua presidenza. Rimpiango di non averne preso nota nel corso dei decenni trascorsi insieme nella Società. Vorrei ricordare subito il suo riuscire a non prendersi mai del tutto sul serio, il suo gusto per il gioco (al gioco fu dedicato uno degli incontri della Società, nel 2006), la socievolezza che ce lo faceva sentire e vedere pienamente nel suo ambiente naturale in occasione degli incontri internazionali, dei dibattiti scientifici e delle occasioni ludiche, lanciandosi talora, quando se ne presentava l'occasione, anche nel ballo. Alberto incarnava non solo la Società del XVIII secolo, ma il gusto di starvi dentro, la piacevolezza del viverci, del ritrovarsi insieme.

Ciò non gli impediva certo di prendere sul serio – e molto – gli scopi della Società e il loro conseguimento: dalle questioni amministrative e finanziarie a quelle più propriamente scientifiche e culturali. Vorrei ricordare alcuni dei principi ispiratori della vita della Società che ritenne sempre di dover difendere come irrinunciabili.

In primo luogo, la pluridisciplinarietà, o multidisciplinarietà o interdisciplinarietà che dir si voglia. Comunque la si chiami, la presenza di ambiti disciplinari diversi che dialogassero fra di loro la considerò sempre come caratteristica essenziale della Società italiana, che la contrassegnava fortemente rispetto ad altre associazioni culturali nate per collegare settori specifici e difenderne i peculiari interessi non solo scientifici ma anche accademici. Nel «XVIII secolo» dovevano incontrarsi e si incontrarono studiosi del XVIII secolo: *dix-huitièmistes* li chiamavano i colleghi francesi e Alberto, naturalmente, traduceva «diciottimisti». La pluridisciplinarietà non la intendeva come un insieme di caselle da riempire all'insegna di una sorta di 'manuale Cencelli' della cultura o di logiche accademiche, una giustapposizione di ambiti o settori in base a calcoli meramente numerici. Al suo nascere, e per molti anni a venire, la Società si articolava intorno a un forte nucleo storico-filosofico, che corrispondeva a una importante tradizione italiana di studi sul Settecento, ben nota nel panorama internazionale. Intorno a questo nucleo storico-filosofico – quasi personificata da Paolo Alatri e Alberto Postigliola, rispettivamente il primo presidente e il primo segretario – erano presenti una pluralità di voci, a loro volta fortemente connotate sul piano storico: dalla storia della letteratura a quella delle scienze, delle istituzioni e del pensiero politico, del diritto, della letteratura e delle lingue francese, inglese, tedesca. Erano presenze numericamente disperate, ma tutte attivissime e significative sul piano culturale: ne bastava una a assicurare la circolazione delle idee all'interno di un dibattito sempre vivo e fruttuoso e l'organizzazione di incontri scientifici destinati a durare. Come non ricordare l'apporto (testimoniato anche da pubblicazioni che hanno lasciato il segno) di figure come Lionello Sozzi, Giorgio Cusatelli, Gennaro Barbarisi e Giovanna Gronda, Bartolo Anglani, Roberta Turchi, Lia Formigari, Paolo Casini, Raffaele Ajello, Eluggero Pii, Antonello Mattonne, Italo Birocchi, Carlo Borghero? Vogliamo ricordare a quali ambiti corrispondevano questi nomi, che riversavano le loro conoscenze e il loro prestigio dentro la Società? Francesistica, germanistica, italianistica, filosofia del linguaggio, storia della scienza, del diritto, del pensiero politico, delle istituzioni politiche, della filosofia. Non mancavano musicologia e storia della musica, a lungo presenti con Cecilia Campa. E i diversi volti della storiografia settecentesca italiana, Furio Diaz, Giuseppe Giarrizzo, Beppe Ricuperati, Vittor Ivo Comparato, Gianni Francioni, Luciano Guerri... Più tardi e per breve tempo, ma un tempo densissimo, ci avrebbe accompagnato nella storia dell'arte Orietta Rossi Pinelli.

Era questa varietà di voci che permetteva di discutere da punti di vista diversi e con diverse metodologie

i tanti aspetti e problemi della storia del XVIII secolo. E questa varietà caratterizzava fortemente la Società italiana rispetto ad altre società 'sorelle', in particolare a quella dei colleghi francesi, che – osservava Alatri nella sua relazione del 31 maggio 1980 – lamentavano «di avere una Società composta, se non proprio esclusivamente, almeno prevalentemente, di studiosi di storia della letteratura»<sup>1</sup>. Di qui anche l'introduzione, negli anni Novanta, dello strumento della cooptazione, per garantire che vi fossero nel Consiglio scientifico settori poco o nulla rappresentati.

Assicurare la presenza internazionale della Società italiana nel suo insieme fu un altro degli obiettivi fortemente perseguiti da Alberto Postigliola. Nata come articolazione della Società internazionale voluta da Theodore Besterman, frutto di esigenze vivamente sentite e diffuse, soprattutto Alberto volle e riuscì a renderla sempre partecipe di riunioni, congressi, organismi, di quella Società internazionale. Maria Grazia Bottaro Palumbo, Giuseppe Ricuperati furono relatori e presidenti di sessione nei suoi Congressi quadriennali, Lorenzo Bianchi fu a lungo, generosamente, nel suo Consiglio scientifico. Non solo Alberto, convinto che il segretario mai dovesse mancare, ma anche i presidenti – e per suo decisivo impulso –, rinunciando a impegni personali o familiari, parteciparono costantemente agli incontri preparatori dei congressi, che solitamente si svolgevano in periodi estivi: consuetudine poi allentatasi nel corso degli ultimi anni.

Erano le sue personali reti scientifiche che Alberto portava dentro la Società italiana, non viceversa<sup>2</sup>: in particolare quelle legate alla Société Montesquieu e ai gruppi di lavoro sui manoscritti clandestini, dei quali facevano parte anche altri membri della SISSD, da Gianni Paganini a Lorenzo Bianchi. Insieme ad Alatri, Alberto assicurò la partecipazione della Società al Comitato nazionale per le celebrazioni della Rivoluzione francese – del quale fu segretaria – istituito in Italia con DPR del 25 giugno 1987 e in attività fino al 1991.

Alberto mai volle accettare la presidenza della Società italiana, preferendo dedicarsi appieno all'azione di segreteria. Fu però presidente della Società internazionale, dal 1999 al 2003. In quel 1999 il Congresso internazionale doveva tenersi a Dublino. Il presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi filosofici, Gerardo Marotta, aveva cercato di ottenere che si svolgesse a Napoli, data la coincidenza con il ricorrere del secondo centenario del-

<sup>1</sup> Relazione citata da D. Siragusa, *La repubblica dei settecentisti. Storia della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII (1978-2015)*, «Diciottesimo secolo», 1, 2016, pp. 192-262: 211-212.

<sup>2</sup> Su queste relazioni, e in particolare sul 'suo' Montesquieu, rinvio a L. Bianchi, *Per Alberto Postigliola*, «Studi filosofici», 44, 2021, pp. 5-10.

la Repubblica napoletana del 1799, che era al centro della sua passione storica e civile. Alberto – che era anche membro del Comitato scientifico dell'Istituto – riuscì a ottenere che almeno due giornate si svolgessero a Napoli. E già nel 1994 annunciava che il X Congresso Internazionale dell'Illuminismo si sarebbe tenuto «con nuova, interessante procedura» parte a Dublino e parte a Napoli<sup>3</sup>.

La parte napoletana del X Congresso si tenne dal 5 al 7 agosto, con l'intervento del presidente uscente, Jochen Schlobach, e la partecipazione di tanti esponenti del panorama internazionale degli studi settecenteschi, da Jean Ferrari a Roland Mortier, ai più giovani Jesús Astigarraga e Javier Usoz, Laurence Macé, Marco Platania, in un clima di grande commozione: proprio allora Alberto era stato colpito dalla dura malattia che riuscì a superare, ma vivendone le conseguenze per tutti gli anni a venire, fino alla fine. Così, dell'organizzazione di quelle giornate napoletane, tanto fortemente volute da Gerardo Marotta e da Alberto, ci occupammo Lorenzo Bianchi e io, con il sostegno fondamentale di Nadia Boccaro.

Altri aspetti ancora vorrei ricordare della Società 'di Alberto', cioè dei principi che Alberto riteneva dovesse ispirarne le attività, oltre alla dimensione pluridisciplinare e al respiro internazionale. Ugualmente importante era per lui tutelarne l'autonomia rispetto ad altre istituzioni, in particolare a quelle universitarie, pur coltivando relazioni intense di collaborazione scientifica. Si trattava di autonomia finanziaria, in primo luogo, tranne in occasione di convegni svolti in collaborazione, che permettevano anche di superare le croniche ristrettezze della Società. Lungo, lunghissimo, sarebbe l'elenco di questi convegni e delle pubblicazioni cui diedero luogo. Alberto teneva, naturalmente, a che fosse esplicitamente dichiarato l'impulso o il contributo della Società (dispiacendosi molto quando, in qualche caso, ciò non avvenne, per una qualche 'svista' degli organizzatori). Vorrei ricordarne almeno alcuni, in primo luogo quello organizzato a Napoli nel 1984, in collaborazione con l'Istituto Universitario Orientale, per i 250 anni dalla pubblicazione delle *Considérations* di Montesquieu. Il convegno riunì i principali esponenti della ricerca internazionale sull'opera del *président*, esaminata, come notava Alberto nella sua *Nota introduttiva* agli *Atti*, da una grande «ampiezza dei punti di vista: le fonti, l'immagine della storia romana, la teoria politica, il modello di causalità storica, gli aspetti letterari, i rapporti con le altre opere di Montesquieu e con la produzione dei contemporanei, la storia bibliografica e la fortuna del testo»<sup>4</sup>. Esempio

fin dal titolo anche il volume *La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero (1700-1815)*, *Atti del convegno della Società italiana di studi sul secolo XVIII* (Roma, 25-26 maggio 1992), uscito nel 1994 a cura di Paolo Alatri e Silvia Grassi presso le Edizioni Scientifiche Italiane di Napoli. Il convegno si era svolto a Roma in collaborazione con l'Unione delle comunità ebraiche italiane e gli *Atti* furono pubblicati, spiegava Paolo Alatri, «grazie al generoso intervento dell'Università di Perugia» (p. VII). Da ricordare poi gli *Atti del V Colloquio italo-francese della Società italiana e della Société française promosso da Lionello Sozzi e svoltosi a Torino il 17-19 febbraio 1994*, pubblicati nel 1995 dalle Edizioni dell'Orso e da Champion-Slatkine, su *Francia e Italia nel XVIII secolo: immagini e pregiudizi reciproci*. O, ancora, il grande convegno internazionale *L'Europe de Montesquieu* tenutosi a Genova il 26-29 maggio 1993 in collaborazione con la Société Montesquieu, i cui *Atti* Alberto pubblicò insieme a Maria Grazia Bottaro Palumbo<sup>5</sup>.

Publicare gli *Atti* degli incontri e dei convegni della Società fu fin dall'inizio preoccupazione costante di Alberto, a partire dal primo, che fu quasi il suo certificato di nascita: quello su *Momenti e tendenze degli studi italiani sul secolo XVIII*, svoltosi dal 18 al 20 maggio 1979 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma a villa Mirafiori e presso la Biblioteca Angelica, i cui *Atti* furono pubblicati nel 1980 nella *Biblioteca di cultura moderna* di Laterza col titolo *Immagini del Settecento in Italia*. La Società ne firmava nel suo insieme l'*Avvertenza* (con i nomi dei membri del Comitato esecutivo, Paolo Alatri, Paolo Casini, Luigi De Nardis, Agostino Lombardo, Alberto Postigliola), che spiegava come fosse stata la prima iniziativa della Società creata il 18 marzo 1978. Era stato un incontro «memorabile» avrebbe scritto Alberto quasi 15 anni dopo, in cui per la prima volta una associazione di carattere interdisciplinare aveva offerto un panorama dei diversi ambiti di ricerca sul Settecento; e che era stato seguito da uno sviluppo della Società inimmaginabile al tempo, anche grazie alla grande risonanza che aveva avuto il V Congresso internazionale tenutosi a Pisa anch'esso nel 1979<sup>6</sup>.

tesquieu nel 250° della pubblicazione. *Atti del Convegno internazionale organizzato dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli e dalla Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII*, Napoli, 4-6 ottobre 1984, a cura di A. Postigliola, Liguori, Napoli 1987, pp. 9-12: 11.

<sup>5</sup> *L'Europe de Montesquieu, Actes du Colloque de Gènes (26-29 mai 1993) organisé par la Société Montesquieu, la Società italiana di studi sul secolo XVIII, l'Istituto italiano per gli studi filosofici et le Centro di Studio sull'Età Moderna*, réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo, préface de A.M. Lazzarino Del Grosso, postface de J. Ehrard, Liguori, Napoli 1995.

<sup>6</sup> A. Postigliola, *Avvertenza*, in *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII. Atti del Convegno organizzato dalla Società italiana di studi sul secolo XVIII e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con il patro-*

<sup>3</sup> A. Postigliola, *Ripensare l'Illuminismo?*, «Studi filosofici», 17, 1994, pp. 170-181: 170.

<sup>4</sup> A. Postigliola, *Nota introduttiva*, in *Storia e ragione. Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence di Mon-*

Uguale se non maggiore cura Alberto dedicò, personalmente, a rendere pubblici i risultati degli incontri annuali della Società. Oggi che si assegna molta più importanza – in maniera a volte esclusiva, se non ossessiva – alla dimensione comunicativa, alle sue forme e ai suoi strumenti, alle modalità, procedure informatiche, digitalizzazioni e così via, può apparire straordinariamente artigianale il lavoro certosino che Alberto svolse in quasi totale solitudine per pubblicare i *Bollettini* e i *Materiali*, fin da allora con l'insegna tipografica «La felicità delle lettere». Nei primi, la rubrica *Vita della Società*, con gli accuratissimi verbali delle assemblee e delle riunioni degli organi e i bilanci finanziari, era seguita da bibliografie, informazioni su convegni e congressi nazionali e internazionali, su incontri e seminari, anche iniziative musicali e concerti. In veste quasi 'familiare' usciva il *Bollettino*, redatto presso il suo indirizzo personale, con Nadia Boccara e Silvia Grassi nella Segreteria di redazione, e Paolo Alatri come Direttore responsabile. Proprio nel *Bollettino* (il n. 14) scriveva che un vero «momento di 'svolta'» nella vita della Società si era verificato a partire dal convegno di Vico Equense sulla storiografia sul Settecento degli anni Ottanta, tenutosi nell'ottobre del 1990, del quale aveva dato conto nel bollettino n. 13. Un momento di «svolta» nel senso, appunto, di una maggiore «cooperazione con altre associazioni e istituzioni culturali». Il convegno di Vico Equense si era svolto in collaborazione con l'Istituto italiano per gli studi filosofici e a cura dello stesso Istituto gli Atti uscirono nel 1995 presso l'Officina tipografica, con il titolo *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*: Alberto lo dedicò alla memoria di Franco Venturi. Tra le molte istituzioni con le quali Alberto instaurò rapporti di collaborazione per la Società va ricordato anche l'Istituto dell'Enciclopedia italiana.

Forma artigianale, dunque, ma grande ricchezza dei contenuti esposti – al contrario di quanto troppo spesso accade nell'attuale sbandieramento delle forme della comunicazione – si può vedere da un *Bollettino* all'altro e poi, nei *Materiali*, che più compiutamente avrebbero esposto, sia pure in forma sintetica, i contributi offerti nel corso degli Incontri di Santa Margherita Ligure: incontri che definiva come «sensori particolarmente acuti e rivelatori delle tendenze profonde, per così dire degli 'umori', della ricerca italiana sul diciottesimo secolo». Questo, appunto, il compito che doveva svolgere la Società, fare da rivelatore di tutto «un formicolio di iniziative e un fermento di studi»<sup>7</sup>, in un continuo aggiornamento degli

interrogativi e di temi e fonti cruciali nello studio del XVIII secolo: epistolari e carteggi, stampa periodica, la "memoria" (diario, autobiografia, relazione di viaggio...) come scrittura e come fonte, il libro e l'editoria, le edizioni di testi e la bibliografia materiale (tema, questo, al quale Alberto fu sempre personalmente molto sensibile), l'opinione pubblica tra Lumi e rivoluzione (nel 1989, anno del bicentenario)<sup>8</sup> e via via «i temi delle forme di associazione intellettuale (1991), quello delle periodizzazioni e delle categorie storiografiche (1992), nonché argomenti quali lo stato degli studi e delle edizioni dei testi settecenteschi (1994), il ripensamento della categoria storiografica dei Lumi (1995), la costituzione e la deformazione dell'immagine dei Lumi tra Rivoluzione e Restaurazione (1996), il rapporto tra storiografia e narrativa (1997)»<sup>9</sup>. Alberto aggiornava costantemente il catalogo (per così dire) delle iniziative della Società, con giustificato senso di orgoglio, ogni volta sottolineando l'importanza dei risultati conseguiti, pur tra varie difficoltà. Quest'ultima elencazione la presentava introducendo i *Materiali* in cui riuscì a raccogliere e a pubblicare solo nel 1998 almeno una parte dei contributi che erano stati presentati a Napoli il 6 e il 7 ottobre del 1994 in un Convegno organizzato in occasione della riunione del Comitato esecutivo della Société internationale, con la collaborazione dell'Istituto Italiano per gli Studi filosofici, dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Incontri spesso un po' d'occasione quelli che accompagnavano le riunioni del Comitato esecutivo della Société internationale, e che questa volta invece offriva una riflessione quasi a tutto campo sulle tendenze della ricerca in corso nel panorama internazionale, dall'Italia (Giuseppe Ricuperati) alla Francia (Michel Baridon) alla Spagna (Domenico Castro e Carmen Gonzales), Portogallo (Maria Helena Carvalho Dos Santos), al Maghreb (Tayeb Chenntouf), Germania (Jochen Schlobach), Ungheria e regione danubiana (István György Tóth), Russia (Sergueï Karp), Svezia (Marie-Christine Skuncke), Gran Bretagna (Haydn Mason), Stati Uniti (R.G. Peterson), Canada (David Smith), Irlanda (Andrew Carpenter): una ricognizione sintetica ma ancora oggi preziosa sul piano comparativo, a distanza di quasi trent'anni, rispetto alle tendenze attuali.

Il *Bollettino* aggiornava continuamente sulle iniziative internazionali, con una continuità e densità invidia-

cinio dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana (Vico Equense, 24-27 ottobre 1990), a cura di A. Postigliola, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1995, p. 5.

<sup>7</sup> Ivi, p. 6.

<sup>8</sup> E qui ricordava: «La nostra associazione fu parte attiva nel Comitato Nazionale che coordinava le iniziative promosse in ogni angolo del Paese» (ivi, p. 7).

<sup>9</sup> A. Postigliola, *Introduzione*, in *La ricerca sul XVIII secolo. Un panorama internazionale*, Società italiana di studi sul secolo XVIII, l'Officina tipografica, Roma 1998.



bili perfino ora che tutto o quasi tutto viene pubblicato su siti e portali. Va notata nel convegno napoletano del 1994 la presenza di un contributo sulla storiografia spagnola. Ma già nel *Bollettino* del n. 14 in cui annunciava quel convegno, segnalava «tra le grandi manifestazioni internazionali ... il prossimo convegno di Salamanca (maggio 1994) su *Il mondo ispanico*». Eppure fu lunga l'assenza di rapporti diretti tra la Società italiana e la Società spagnola di studi sul secolo XVIII, oltre che della cultura e della lingua spagnole all'interno degli organismi della Società, che Alberto molto lamentava, auspicandone il superamento. Un'assenza che aveva anch'essa ragioni profondamente radicate nelle tradizioni culturali e nei contesti storico-politici. Dapprima, la chiusura verso l'esterno che aveva forzatamente caratterizzato la cultura spagnola negli anni del franchismo ma poi, e a lungo, anche i pregiudizi delle altre storiografie nazionali nei confronti di un Settecento spagnolo ritenuto a sua volta privo di Lumi o comunque isolato e a parte rispetto alle grandi correnti innovative del XVIII secolo. Pregiudizi ormai largamente superati e smentiti grazie agli studi che almeno negli ultimi cinquant'anni hanno dato contributi fondamentali non solo al Settecento spagnolo ma a tutto il Settecento europeo e americano. E proprio a Salamanca si è svolto nel marzo 2022 il secondo incontro bilaterale fra la Società italiana e la Società spagnola, a quattro anni di distanza dal primo, tenutosi a Napoli il 22-24 ottobre 2018.

Accanto al *Bollettino* e ai *Materiali*, Alberto tentò spesso altre strade per rendere pubblici i lavori di Santa Margherita. Nel 1984 l'importante volume curato da Lia Formigari su *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento* uscì presso Il Mulino come numero I di una serie intitolata *Annali della Società italiana di studi sul secolo XVIII*. Nella *Presentazione*, firmata dal Comitato esecutivo e dal Consiglio Scientifico, si spiegava che gli *Annali* intendevano essere «piena e diretta espressione della Società» e si annunciava l'uscita di un secondo volume su *Le immagini della natura nel XVIII secolo*: ma un seguito non vi fu. Altri tentativi di superare la fase 'artigianale' dei *Materiali* furono condotti facendo ospitare su riviste i risultati degli incontri annuali: per esempio, grazie anche ai rapporti personali e scientifici con Bernardo Razzotti e Mario Agrimi che erano nella sua direzione, fu «Itinerari», la rivista quadrimestrale del Dipartimento di studi filosofici, storici e sociali dell'Università degli studi di Chieti, a ospitare nel numero 3 del 2002 gli Atti del Convegno della Società tenutosi a Roma il 7-9 maggio 1999, *Insegnare il Settecento*, a cura di Rosamaria Loretelli e Alberto Postigliola. Un tema fortemente sostenuto da Giuseppe Ricuperati, sempre impegnato a riflettere sui rapporti con la scuola e con l'Uni-

versità. Grazie alla collaborazione di Gianni Francioni, altri Atti furono poi ospitati da «Studi settecenteschi»: quelli su *Pace e guerra nella cultura italiana ed europea del Settecento*, svoltosi a Viterbo dal 1° al 3 giugno 2000 grazie alla collaborazione di Nadia Boccara e su *Il Mediterraneo nel Settecento: identità e scambi*, svoltosi a Sassari e Alghero il 19-21 maggio 2005 e curati da Piero Sanna.

Fu infine durante la mia presidenza che riuscimmo a realizzare l'obiettivo di una sede editoriale che accogliesse gli Atti degli incontri annuali e dei convegni organizzati dalla Società o, talora, con il suo patrocinio: la serie della collana delle Edizioni di Storia e Letteratura intitolata *Biblioteca del XVIII secolo*, accanto a quella sul Settecento italiano allora diretta da Carlo Capra e Nicoletti. Proprio a Carlo Capra e a Gennaro Barbarisi risalivano i primi contatti presi con la casa editrice, che si lanciava così su un terreno 'illuministico' che non era certo stato al centro degli obiettivi del suo fondatore, Giuseppe De Luca. Non fu una scelta facile, soprattutto per l'impegno finanziario che richiedeva, ma a convincerci furono l'indubbio prestigio della sede, oltre che la disponibilità dei nostri interlocutori. Va anche sottolineata l'importanza attribuita da Alberto all'autonomia che in questo modo le edizioni della Società assumevano rispetto a sedi universitarie o riviste ospiti, obiettivo che lo aveva portato ad accantonare un'altra opportunità, quella delle edizioni Liguori, presso le quali aveva una sua collana il Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Istituto Universitario Orientale.

E di nuovo, nel presentare insieme a me il primo volume di questa collana, che raccoglieva gli Atti dell'incontro di Santa Margherita Ligure del 2003 su *Diversità e minoranze nel Settecento*, Alberto teneva a riprendere e aggiornare l'elenco degli incontri succedutisi dal 1979 in poi: «Pace e guerra nella cultura italiana ed europea del Settecento» (Viterbo, 1-3 giugno 2000), «L'Antico nel Settecento» (Alghero, 14-16 giugno 2001), «Vivere la morte nel Settecento» (30 settembre-2 ottobre 2002), «Diversità e minoranze nel Settecento» (Santa Margherita Ligure, 2-4 giugno 2003), «Spazi e tempi del gioco nel Settecento» (26-28 maggio 2006). Ai precedenti momenti di riflessione sullo stato delle ricerche si era aggiunto il convegno organizzato nel 2004, in occasione del venticinquesimo anniversario della fondazione dell'associazione, su «Il Settecento negli studi italiani: problemi e prospettive» (Siracusa, 16-19 giugno), di cui era in corso la raccolta degli atti<sup>10</sup>. Così davamo atto del progressivo ampliarsi e complicarsi degli studi, confermando al tempo stesso l'intento di promuovere ancor più il dialogo e

<sup>10</sup> *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, a cura di A.M. Rao e A. Postigliola, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

gli scambi: «Di fronte a uno sviluppo di studi specialistici ancora più accentuato, si è scelto in quella sede di articolare l'incontro solo intorno ad alcuni dei possibili nuclei tematici e problematici, che consentissero però di evitare la semplice accumulazione di bilanci settoriali degli studi e di fare invece dialogare fra di loro i diversi ambiti disciplinari, metterne in rilievo gli approcci, le tendenze, le peculiarità metodologiche ma anche gli intrecci e le prospettive comuni»<sup>11</sup>.

Carteggi ed epistolari, giornali, libro, editoria, edizioni di testi.... Ogni volta Alberto teneva a precisare che nostro compito, nei nostri dibattiti, era cogliere le specificità settecentesche dei temi volta a volta affrontati<sup>12</sup> ed esortava a fare i conti anche col quantitativo, notando come inventari e repertori stentassero «a decollare»<sup>13</sup>. Di nuovo in apertura di *Diversità e minoranze* ricordavamo le peculiarità settecentesche di questo tema, insidioso, scivoloso, esposto a rischi continui di anacronismo e che comunque andava certamente considerato su un più lungo periodo: «il Settecento costituisce uno snodo di particolare rilievo, non solo, ma la riflessione sul rapporto tra diversità e minoranze si rivela particolarmente significativa delle tante contraddizioni, ambiguità, esitazioni del 'secolo dei Lumi'. A questa, si aggiungeva una riflessione sulle diverse reazioni dei diversi ambiti disciplinari ai temi che andavamo via via proponendo: «Pur con tutte le cautele già segnalate, è comunque un ulteriore elemento di riflessione sul panorama degli studi settecenteschi, da un lato, e, dall'altro, sugli ambiti disciplinari più presenti nella vita della Società, il fatto che le proposte di contributi si collocino prevalentemente sul terreno della storia filosofica, intellettuale, politica, letteraria, religiosa, e molto meno o quasi per niente su quello della storia sociale, giuridica, artistica»<sup>14</sup>.

Serietà e umorismo, dunque, di Alberto. Aggiungevi, anche, una tenacia che diventava a volte vera e propria cocciutaggine. Con questa ebbi a confrontarmi in particolare durante il periodo in cui fui presidente: non fu un rapporto sempre facile, non mancarono momenti al limite del litigio, che però mai hanno potuto scalfire un'amicizia profonda, inalterabile, lo sappiamo, quando sia fondata su solidi rapporti di stima e di affetto. L'attrito emergeva costantemente su due punti. Il primo era quello della creazione del sito informatico, che fin dall'i-

nizio con pari cocciutaggine volli sostenere, sollecitando l'ingresso negli organi della Società di studiosi che avessero anche un'esperienza nel campo delle cosiddette *digital humanities* e premendo perché ci si rivolgesse a degli esperti, magari a dei veri professionisti, per superare la fase, anche in questo caso, artigianale, che Alberto riteneva di poter gestire da solo. L'altro era quello della divulgazione sul sito stesso dei nomi dei soci: in molti lo ricorderanno, Alberto era irremovibile su questo punto, riteneva che si trattasse di un «tesoretto» – come amava definirlo – che non doveva essere disperso. Strana convinzione in un'era di sempre maggiore divulgazione di notizie; o forse proprio per questo riteneva che dovessimo costituire una sorta di splendida eccezione. Malgrado ciò, fu sempre con grande soddisfazione che vide poi crescere le capacità comunicative della Società, dotatasi non solo di un sito, ma anche di una propria rivista, quel «Diciottesimo secolo» dal quale ho preso le mosse, e dal 2016 realizzato grazie all'impegno di Rolando Minuti e Andrea Gatti.

Serietà, umorismo, cocciutaggine di Alberto, dunque. Tenace rimase la sua riflessione sul significato del secolo che tutti insieme studiavamo. Un secolo tutt'altro che lineare manifestazione di ragione e di progresso, come ricordavamo a conclusione della *Prefazione a Diversità e minoranze*: «Anche quella del Settecento è storia di persecuzioni e di discriminazioni, di riforme dei costumi imposte con la forza e con la delazione, di demonizzazione dell'altro ... Ma è anche la storia di una lenta, faticosa e tutt'altro che lineare costruzione di uno sforzo di emancipazione dalla paura di sé e dell'altro, di una contrastata transizione dalla tolleranza all'uguaglianza: processi, come sappiamo, ben lontani da una loro piena realizzazione. A questa storia questo volume intende offrire il suo piccolo contributo»<sup>15</sup>.

Storia e ragione, come dettava il titolo dato al Convegno del 1984 sulle *Considérations* di Montesquieu, era il filo ricorrente della ricerca settecentesca di Alberto dentro le tante anime della Società. Per anni nei suoi incontri, in dibattiti e tavole rotonde, si discusse se studiare il Settecento significasse oppure no identificarlo con l'Illuminismo e di questo Illuminismo rivendicare l'attualità, come tendeva a sostenere, in particolare, Giuseppe Ricuperati; altri, come Giuseppe Giarrizzo, tendevano piuttosto a segnalare i rischi di anacronismo di un Illuminismo studiato e vissuto come una *philosophia perennis*. Ma lo stesso Giarrizzo, in occasione dell'incontro annuale tenutosi a Siracusa nel 2004, invitava a «fare i conti col Settecento» nel senso di «chiedere al Settecento in che misura e con quale consapevolezza ha conqui-

<sup>11</sup> A. Postigliola e A.M. Rao, *Prefazione*, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di M. Formica e A. Postigliola, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. VII-XIV: VIII.

<sup>12</sup> Si veda ad esempio l'*Introduzione* ai 'Materiali' su *Epistolari e carteggi del Settecento*. Edizioni e ricerche in corso (1985).

<sup>13</sup> *Avvertenza*, in *Un decennio di storiografia italiana*, cit., p. 8.

<sup>14</sup> Postigliola, Rao, *Prefazione*, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, cit., pp. XI-XII.

<sup>15</sup> Ivi, p. XIV.

stato per sé e per noi un'idea di civiltà che non si identifica brutalmente con la trasmissione tecnologica del patrimonio naturale (...) e faccia dipendere la 'felicità' in quanto esito del proprio progresso dal diritto universale alla 'felicità'»<sup>16</sup>. Per poi ricordare l'appello dei Lumi a una filosofia fatta per rendere l'uomo «migliore e più felice»<sup>17</sup>.

Questi i dibattiti che Alberto amava e sollecitava, insieme alla ricerca concreta su libri, periodici, edizioni, inventari, bibliografie materiali.... Il 24 ottobre 1994 presentò a Halle, in occasione del terzo centenario della fondazione della Martin-Luther-Universität, una conferenza dal titolo *'Aufklärung' – ein noch tragfähiges Forschungskonzept?* Ne pubblicò il testo nel numero XVII di «Studi filosofici», dello stesso anno, con il titolo *Ripensare l'Illuminismo?* Un titolo lievemente diverso da quello tedesco, più difficile da tradurre ma più impegnativo, perché metteva direttamente in discussione che il concetto stesso di Illuminismo fosse ancora 'praticabile', per così dire, o 'percorribile' sul piano della ricerca. Riprendeva qui considerazioni e interrogativi che aveva più ampiamente svolto qualche anno prima nel suo *La città della ragione*, fin dalle prime pagine, anzi dalle prime righe: «Illuminismo in forse?»<sup>18</sup>. Questo «ripensare» conferma quanto per lui la ricerca sul Settecento fosse indissolubilmente legata all'esistenza e alle pratiche di incontro e di scambio delle idee della Società internazionale e delle Società affiliate, in primo luogo quella italiana. Era proprio dall'esistenza di queste Società che prendeva le mosse, dalla cultura storica che le aveva originate e che ne ispirava gli studi e i Congressi internazionali. I Congressi – sottolineava –, mentre le Società prendevano nome dagli 'studi sul Settecento', erano invece esplicitamente dedicati all'Illuminismo, erano congressi sull'*Enlightenment*, sulle *Lumières*<sup>19</sup>. Se il 'bisogno' di Illuminismo si era manifestato con particolare vigore alla metà del Novecento, dopo guerre, fascismo e nazismo, ancora negli anni Settanta – osservava Alberto – il dibattito era proseguito animatamente su che cosa fosse il Settecento, da Chartier in Francia a Casini in Italia a Bahr in Germania, mentre proprio nel 1970 venivano pubblicate le lezioni su *Utopia e riforma nell'Illuminismo* che Franco Venturi aveva tenuto a Cambridge. Da Cassi-

rer a Peter Gay a Koselleck a Lester Crocker ripercorreva le oscillazioni che avevano via via fatto del Settecento una *età dei Lumi* o una *età di crisi*, o un mero contenitore cronologico di fatti, idee, culture. Costatava però il costante ampliarsi, dalla seconda metà degli anni Ottanta, degli studi e delle ricerche nei vari ambiti, dalla storia economica a quella sociale a quella politica, filosofica, o culturale: un arricchimento quantitativo che aveva continuato ad accompagnarsi alla riflessione di fondo sulla razionalità illuministica e il suo 'osar di sapere'. «Siamo insomma alla fine del concetto storiografico di Illuminismo, che avrebbe quindi una vita effimera di pochi decenni? È forse presto per dirlo, e comunque la storiografia attuale vive un momento di convulsione e forse di svolta profonda dagli esiti ancora imprevedibili ... e comunque per saperlo bisogna attendere che la storiografia sul Settecento esca dalle profonde turbolenze che sta attualmente attraversando»<sup>20</sup>.

Oggi altri sembrano gli interessi dominanti fra ricercatori giovani e meno giovani, condizionati del resto da decisioni calate dall'alto: procedure comunicative, valutazioni determinate in maniera opinabile e 'fasce' di riviste, cavilli statuari .... A distanza di quasi trent'anni i bilanci e gli interrogativi di Alberto possono apparire quanto mai lontani. Ma riproporli alla nostra riflessione è forse il modo migliore per averlo ancora con noi.

<sup>16</sup> G. Giarrizzo, *Fare in conti col Settecento*, in *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, a cura di A.M. Rao e A. Postigliola, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. XIII-XVIII: XVII-XVIII.

<sup>17</sup> G. Giarrizzo, *Illuminismo*, Guida, Napoli 2011, p. 9. Rinvio in proposito a A.M. Rao, *La felicità del Settecento in Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A.M. Rao, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. IX-XXIX: XV.

<sup>18</sup> A. Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma 1992, p. 7.

<sup>19</sup> A. Postigliola, *Ripensare l'Illuminismo?*, cit., pp. 170-171.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 180-181.





**Citation:** Giuseppe Ricuperati (2022) Ricordo di Alberto Postigliola. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 27-29. doi: 10.36253/ds-13706

**Copyright:** © 2022 Giuseppe Ricuperati. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Ricordo di Alberto Postigliola

## Ricordo di Alberto Postigliola

GIUSEPPE RICUPERATI

Credo che sia Paolo Alatri che poi io abbiamo avuto la fortuna di avere, come segretario della neonata Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII, Alberto Postigliola, che ha reso entrambe le presidenze possibili, pagando forse questo impegno, che era diventato dominante, con un rallentamento delle ricerche personali – non a caso legate a due libri di buona qualità nella sua disciplina e ad una più frammentata produzione, pur sempre di notevole qualità, di contributi più brevi –, dominate da una notevole competenza su quello che era stato l'autore della sua giovinezza, Montesquieu. Il resto è la sempre puntuale raccolta di studi e ricerche, un lavoro che non era solo di edizione, ma anche fortemente creativo. Questo lo aveva legato intensamente al mondo francese, verso il quale egli aveva orientato in modo intenso le sue ricerche. È forse onesto dire che la sua energia di organizzatore superava la sua possibilità di essere quel grande studioso che avrebbe potuto diventare.

Quando in Francia era emersa l'idea di dar vita a una società internazionale di studi sul Settecento e l'Illuminismo, Postigliola non solo ne aveva fatto parte, ma aveva immediatamente cercato di creare una parallela società italiana analoga, coinvolgendo diversi studiosi, fra i quali era emerso in particolare Paolo Alatri, che ne sarebbe stato il primo presidente. Io sono entrato più tardi, su segnalazione di Pietro Rossi, e per tutto il tempo della presidenza di Alatri, durata oltre un decennio, il vicepresidente. Alla morte di Alatri ne sono diventato presidente per due mandati. Della Società Alberto è stato a lungo il segretario, poi sostituito da un ottimo studioso di Firenze a sua volta protagonista di ricerche filologicamente corrette su Montesquieu, Rolando Minuti.

Devo confessare che ho imposto a me stesso la regola di non superare i due mandati, per rendere più ricca di presenze diverse una Società che ha poi potuto avvalersi, per la carica di presidente, di alte presenze femminili – da me fortemente sostenute –, che certamente l'hanno arricchita: da Rosamaria Loretelli, che vi ha portato la sua esperienza di anglista e le sue relazioni internazionali in particolare con l'Inghilterra e gli Stati Uniti, ad Anna Maria Rao, notevole storica, studiosa di Napoli con forti legami con intellettuali italiani ed europei, a Beatrice Alfonzetti e a Marina Formica, attualmente presidente al suo secondo mandato, una studiosa che ha ridato più volte identità alla sua città, che non è solo una Capitale, ma anche il centro della vita politica italiana e forse anche di quella culturale. Quando la Società ha avuto il coraggio di avviare un cambiamento profondo, la regola di attenersi a due mandati, che corrispondeva ai miei intenti, è stata stabilita e ha consentito diverse presidenze successive che ad essa si sono attenute. Questo inevitabilmente doveva riguardare tutte le cariche, da quella di vicepresidente-

te a tutte le altre, compresa quella di segretario, che non poteva durare all'infinito. Io ho continuato a partecipare solo agli incontri scientifici della Società, coltivando con intensità l'amicizia con la prima e poi con l'ultima presidente, Marina Formica, ma mi sono astenuto da ogni scelta di politica culturale, sicuro del resto nei risultati che l'impegno di donne colte ed impegnate creativamente in quel grande momento che è stato anche il Secolo dei Lumi avrebbe determinato, come poi è stato. Alberto invece era rimasto presente come una roccia, anche con responsabilità gestionali, pur riconoscendo che la guida della Società era passata in altre mani.

Ad Alberto Postigliola, che ha concluso la sua carriera a Napoli, la storia della Società italiana di studi sul secolo XVIII deve molto, in particolare come responsabile, per lungo tempo, della raccolta degli atti dei convegni della Società, svolti spesso in città diverse, fra i quali spicca *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, edito nel 1995, che è ancora oggi un prezioso strumento di consultazione; o, per ricordarne un'altra, la ricchissima raccolta degli atti di un convegno su Montaigne tenutosi a Genova del 1993. Direi che la sua presenza è stata attiva fino agli ultimi convegni, anche se tra di noi i contatti sono stati meno frequenti. Alla notizia della sua morte ho avuto solo un rimpianto, quello di non averlo cercato di più quando mi recavo a Roma per i Lincei. Ho invece il ricordo, e forse anche la nostalgia, di lunghissime telefonate che erano un continuo scambio di battute. La notizia della sua morte è stata insieme un rimpianto e un dolore, anche per aver perso da troppo tempo i contatti.

Io e Isa eravamo stati suoi ospiti a Napoli, e a me era poi capitato di seguire con vera angoscia una sua lunga e minacciosa malattia, che aveva costretto la Società Internazionale, di cui era diventato presidente, a sostituirlo con una storica della letteratura svedese e poi con un ottimo storico tedesco. Avevo partecipato giornalmente al suo doloroso ricovero ospedaliero, da cui credevo si fosse poi rimesso, anche se la prima volta che allora lo avevo visto mi era sembrato quasi spettrale. Avevo visto come lui soltanto Franco Venturi, dopo la morte della moglie, che andavo a trovare quasi giornalmente. Venturi era scettico, ma anche curioso della Società, alla quale non aveva aderito, per ragioni che io non dividevo, tanto che fui invitato a parteciparvi da Alatri, che ne era presidente.

Credo che siamo stati in molti a soffrire della sua scomparsa improvvisa, quando sembrava ormai aver dimenticato i lunghi e tragici mesi d'ospedale, compresa Isa, mia moglie, che lo aveva visto sia a Roma che a Napoli, dove eravamo stati suoi ospiti. Recentemente gli avevo scritto una lunga lettera per riprendere i contatti,

ma stranamente non avevo avuto risposta. Gli ricordavo le bollette telefoniche, soprattutto sue, dovute a conversazioni che non tralasciavano un rapido spazio ai giochi di parole in cui aveva trovato in me un rivale forse altrettanto bravo.

È così scomparso uno dei migliori organizzatori di cultura che il nostro Paese abbia avuto e credo che al nostro dolore si siano uniti molti studiosi e studiose del mondo, con cui aveva stabilito un rapporto non solo di dialogo, ma anche di profonda amicizia, che lo ricorderanno come presidente, pur per un breve tratto, della Società internazionale di studi sul XVIII, un'avventura interrotta da una lunga e dolorosa malattia che era tuttavia riuscito a superare. Questa volta invece la morte non lo ha perdonato. Resta nelle nostre biblioteche personali tutta la serie di volumi che egli aveva curato accanto alle presidenze di cui era segretario, con passione e competenza, che erano il frutto della sua religione civile, forse diversa dalla mia. Da laico che crede solo nella sopravvivenza del ricordo, non posso che rivolgergli con profonda e dolorosa commozione un addio, e sentire la sua mancanza. Io, dopo l'esperienza della presidenza della Società, ho immediatamente ripreso a studiare e a scrivere, anche se credo di aver speso quei miei due anni di presidenza con buoni risultati. Non a caso, a difendere la mia memoria di storico laico e non senza amicizie ed allievi, che ancora mi cercano e che in certi settori ormai mi hanno anche superato, aprendo nuove strade, ho imparato a lasciare sempre ad altri quello che forse avevo anche rinnovato. Credo di aver dato una delle mie anime a due riviste, «Studi storici» e la «Rivista storica italiana», che ho anche diretto per una quindicina di anni, grazie a Emilio Gabba che mi ha voluto come successore. Nel periodo di Venturi ero una presenza costante ma senza ruolo se non quello di collaboratore e di aiuto, accettato, ma non definito.

La morte di Alberto è avvenuta in un momento tragico, non solo per il nostro Paese. Ho partecipato al suo ricordo pubblico, ma dicendo solo poche e commosse parole. L'uomo e l'intellettuale avrebbe da parte mia meritato forse di più per cui sono grato di poterlo ricordare in un contesto di vita che ancora mi coinvolge. Posso solo concludere che ho avuto la fortuna di avere a fianco per lunghi anni un uomo che aveva doti organizzative straordinarie, relazioni internazionali senza limiti, restando con profondo equilibrio fedele ad un progetto nazionale ed internazionale che per un momento lo aveva visto alla direzione della società internazionale. L'improvvisa e grave malattia non gli aveva consentito di portare a termine quell'esperienza, ma egli aveva saputo poi reagire e a poco a poco ritornare ad essere uno dei protagonisti europei. Questa ultima volta quella forza

vitale che fra le altre cose lo aveva portato ad insegnare non solo all'università di Napoli, ma per lunghi decenni anche ai detenuti di Roma e nel contempo ad essere sempre attento alle vicende della Società italiana di studi sul secolo XVIII, non è riuscita a resistere. Credo che tutti coloro che hanno goduto, nella direzione della Società, delle sue qualità di organizzatore, siano particolarmente legati alla sua memoria, al suo coraggio esistenziale, al suo talento, non possano non sentire un doloroso vuoto.

Quanti gli sono stati vicini per anni e magari hanno giocato con lui a scambiare creativi giochi di parole, ma soprattutto avvalendosi del suo talento organizzativo, hanno come me perso qualcosa che ormai resta solo ricordo e rimpianto desolato.







Enlightenment and extra-European cultures

## Introduction

PATRIZIA DELPIANO

**Citation:** Patrizia Delpiano (2022) Introduction. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 31-34. doi: 10.36253/ds-13480

**Copyright:** © 2022 Patrizia Delpiano. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

The relationship between Enlightenment and non-European cultures is currently the object of historiographical debate. Many scholars see the *philosophique* movement as expressing a Eurocentric ideology based on Europeans/Westerners' alleged superiority over other cultures<sup>1</sup>. This critical perspective is especially evident in post-colonial studies<sup>2</sup>, where the concept of 'Orientalism' has been expanded progressively in space and time far beyond the geographical and chronological boundaries Edward Said originally identified in his 1978 book<sup>3</sup>. Said's hypothesis of a European identity built on the exclusion of the Other beginning in the eighteenth century, or perhaps even earlier, contrasts starkly with the views expressed by opponents of Enlightenment in the eighteenth century. As a matter of fact, these anti-Enlightenment critics saw the *philosophique* body of thought as embodying an interest in and propensity for other civilizations, an attitude that was problematic in their opinion because it risked jeopardizing the central role of Christianity as the only true religion. Contemporary scholars inclined to view Enlightenment thought as harboring an attitude of openness towards other cultures thus stress these very aspects of attention towards and sensitivity in approaching other worlds that make the eighteenth century the century of dialogue with the Other *par excellence*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Regarding the concept of eurocentrism, cf. among others, A. Stanziani, *Eurocentrism and the Politics of Global History*, Palgrave Macmillan, Cham (CH) 2018; M.J. Wintle, *Eurocentrism: History, Identity, Man's Burden*, Routledge, London-New York 2021. A summary of the Enlightenment stance is available in A. Stanziani, *Les entrelacements du monde: histoire globale, pensée globale, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, CNRS Éditions, Paris 2018, pp. 59 and ff.

<sup>2</sup> For orientation see J. Pouchepadass, *Subaltern et Postcolonial Studies*, in *Historiographies: concepts et débats*, sous la direction de C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, N. Offenstadt, Gallimard, Paris 2010, 2 voll.: I, pp. 636-646.

<sup>3</sup> E.W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978. The volume was re-edited with an Afterword by the author (Penguin, New York 1995). As is well known, Said invited readers to critically think about the image of the East as developed in Europe/the West (the two terms coincided because they were used in a cultural rather than geographical sense): that image, based on the contrast between a civilized West and a barbaric East, was in his opinion nothing more than the expression of Western domination. For a review of Said's work and critique of Eurocentrism, cf. P. Delpiano, *Dall'eurocentrismo alla provincializzazione dell'Europa. Gli studi postcoloniali e la storia*, «Meridiana», 100, 2021, pp. 77-95; R. Minuti, *Oriental patriotism? Eighteenth-century French representations of Nadir Shah*, in *Persia and the Enlightenment*, ed. by C. Masroori, W. Mannies and J.C. Laursen, Voltaire Foundation, Oxford 2021, pp. 101-124.

<sup>4</sup> The various studies contributing to this line of argumentation include R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Marsilio, Venezia 1994; Id., *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, L.S. Olschki, Florence 2006; K. O'Brien, *Narratives of Enlightenment. Cosmopol-*

It is this debate that the current issue of «Diciottesimo Secolo» engages, presenting a research laboratory on the subject through the analysis of various cases examined by scholars from across the international scientific community. Their essays represent different disciplinary fields, from history in a stricter sense to the history of literatures and different study approaches, from the history of ideas to the social history of ideas. As such, they represent a chorus made up of many voices that I seek to briefly outline in this introduction.

To begin, I would like to say a few words about space-time coordinates. As far as geography is concerned, while all of the authors focus on the European continent, their gaze originates from a number of different countries; at the same time, the interweaving of connections running across Europe was such that it is impossible to distinguish between national and European phenomena. Guido Abbattista privileges English and French production (from Adam Smith to Raynal and Diderot) while Marc André Bernier chooses a periodical published in Paris, the «*Mercurie galant*», to analyze an incident involving Nouvelle France. Mónica Bolufer examines Spanish authors, beginning with Benito Jerónimo Feijoo and his *Defensa de las mujeres* of 1726 and the way his ideas were nourished by Pierre Bayle's *Dictionnaire historique et critique* and Barthélemy d'Herbelot's *Bibliothèque orientale*, as well as by Muslim sources including the *Koran* (although read in translation, not the original). Christophe Martin focuses on the work of Jean-Jacques Rousseau (from *Discours sur les sciences et les arts* to *Discours sur l'origine de l'inégalité*, from *Essai sur l'origine des langues* to *Julie ou la Nouvelle Héloïse* and *Émile*), while Reinier Salverda focuses on *Histoire des deux Indes* and therefore Raynal and Diderot. Ann Thomson gives voice to well-known figures such as Pierre Bayle who moved between France and Holland, even while also privileging lesser-known figures whose texts in French and English enjoyed broad circulation at the time. Although all the works analyzed in the various articles were the fruit of the circulation

of ideas within Europe and internationally, this aspect stands out in a particularly evident way in Nadejda Plavinskaia's article dealing with Catherine II's *Nakaz*. This book, published in Russian in 1767, derived from readings of the European classics, especially French ones (from the *Esprit des lois*) or those mediated through the French language (Morellet's translation of Beccaria's *Dei delitti e delle pene*, for instance); later on, *Nakaz* was published in dozens of editions in various languages (German, English, French, Italian, Dutch, Polish, Romanian, Swedish, Greek and Latin).

The protagonists of these investigations are men of letters, clergy and laity, monarchs, statesmen, officers, diplomats, ambassadors, and journalists; mainly men, but also women such as Mary Montagu. Readers will encounter numerous classic figures of the crisis of the European mind and the Enlightenment – Bayle, the Marquis d'Argens, Diderot, Gibbon, Raynal, Rousseau, Smith, John Toland, Volney, and Voltaire – but also lesser-known authors, from Adriaan Reeland, professor of Oriental languages at Utrecht, to Simon Ockley, professor of Arabic at Cambridge, or the French diplomat Jean-Philippe Laugier de Tassy. The sources underlying the various articles are varied: books, travel reports and manuals, and periodicals such as «*La Pensadora Gaditana*» or the «*Chinese Repository*». The authors examine both the content of these historical, philosophical, literary works as well as their editorial stories; they also study the circulation of these sources by analyzing new editions and translations, the latter of which clearly constituted a fundamental channel for constructing international cultural circuits.

The various authors of the texts chosen as case studies in these articles are also oriented in different directions. One such direction is the Islamic world, appearing in Bolufer's article analyzing the past of the Iberian peninsula and in Thomson's article focused on North Africa. While Abbattista's analysis revolves around China, the focus of Bernier's work is relations between the governor of Nouvelle France and representatives of the natives. By unpacking the editorial trajectory of *Nakaz*, Plavinskaia is able to show the linguistic and cultural interweavings behind the conception of this book as well as the events surrounding its circulation that cast it into European space. Salverda looks at European colonial expansion in various contexts by examining the *Histoire des deux Indes*, while Martin's investigation of Rousseau's thought suggests a historical rather than geographical form of alterity.

As far as chronology is concerned, this issue focuses on a long eighteenth century, spanning from the last decades of the seventeenth century where Thomson's

---

*tan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York 1997; J.J. Clark, *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*, Routledge, London-New York 1997. Concerning the relationship among European culture, the Middle East and India, cf. M. Curtis, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, Cambridge 2009. M.S. Dodson likewise emphasizes that there were a variety of different European gazes on the Indian world in *Orientalism. Empire and National Culture-India, 1770-1880*, Foundation Books, New Delhi 2010. Concerning the relationship with Asia, see U. App, *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010; S. Aravamudan, *Enlightenment Orientalism: Resisting the Rise of the Novel*, University of Chicago Press, Chicago 2012.

analysis sets out to the first decades of the nineteenth century with Abbattista's research. The various authors engage with the concept of Enlightenment in different ways: in some cases they use and compare it to categories currently occupying a central position in historiographic debate (Jonathan Israel's *Radical Enlightenment*, in particular), while in other cases they employ it as a chronological key to refer to the eighteenth century more generally. Some articles place the Enlightenment at the center of their investigation in that they analyze well-known texts attributed to the *philosophique* school, whereas others focus on the eighteenth century with its various intellectual stances.

The editor posed the question of how the *philosophes* thought about other parts of the world, and the authors invited to speak to this question in this issue of «Diciottesimo secolo» do so, more or less explicitly. The point that clearly emerges from reading their articles, however, is that figures representing the seven case studies selected for investigation took on a wide variety of positions on this question. Thomson in particular invites readers to adopt a historical approach to the problem, taking into account the times, spaces and changes that unfolded during the eighteenth century, both in terms of the political and military events that conditioned relations between civilizations and in terms of cultural events, from the establishment of Arabic professorships (the first at Oxford in 1697) to George Sale's translation of the Koran into English in 1734. Her article clearly illustrates this variety of positions, from the desire for conquest to feelings of fear, from Edward Gibbon's openings towards Islam to Humphrey Prideaux's closures. It also shows the total absence of linearity in Enlightenment culture, as evidenced by the contradictions visible in the various works of authors such as Voltaire. After all, relations with other cultures took on divergent meanings. The dissenting minority that Thomson describes looked at the Islamic world with genuine intellectual interest and opposed anti-Islamic hostility, hostility so widespread among the elite and lower classes alike that the author describes it using the concept of Islamophobia. This dissenting minority was made up of men living between the late seventeenth and eighteenth centuries who viewed Islam as a more tolerant and rational religion than Christianity and one more in line with deism.

Bolufer's article also focuses on Islam, in this case analyzed in the context of Age of Enlightenment Spanish Arabism. As Bolufer points out, Islamism understood as both language and religion was part of the history of the Iberian Peninsula. It was woven into everyday life and, not surprisingly, foreign travelers thus developed an exotic image of the country in which Spaniards were

identified with Islam. In Spain, therefore, Islam was not a separate, other world; it was part of the country's own history. This article by Bolufer gives voice to men of letters and statesmen such as Campomanes with his policy of patronage towards the Arabists, but even this analysis reveals a wide variety of positions. Some thinkers were genuinely interested in Islam, believing that it provided an important contribution to the formation of European civilization; others instead accepted the common stereotypes of the time, including the idea that the Muslim world was uncivilized. Studying the role that gender played in constructing the image of Islam, the author underlines equally widespread *clichés* framing Islam as responsible for denigratory views of women (female indolence, sensuality and slavery). Indeed, Spain's belonging to a civilized Europe characterized by complementarity between the sexes and the containment of passions was held up as laudatory precisely against the background of the country's Islamic past.

Abbattista likewise rejects the dichotomy between admiration or debasement of the Other exemplified in the commonly-used historiographical categories of 'Sinophilia' and 'Sinophobia'. In fact, the author shows how European views of China evolved as part of the changes in international politics taking place over the course of the century. He identifies a turning point in the last decades of the eighteenth century, a moment that saw the appearance of new perspectives defined as 'prescriptive': in earlier centuries, many men of letters had wanted to change China, first of all by spreading Christianity there. The views expressed by Adam Smith and Diderot – thinkers who were well aware of China's centrality in the international economic framework – testify to a renewal of this desire to transform that world by including it in global relations. It was only thanks to the civilizing (albeit corrupting) power of trade, they held, that China could overcome a state of immobility they saw as stemming from historical and political-institutional processes rather than natural or anthropological factors.

In an article demonstrating that engaging with the Other may entail a shift in time rather than space, Martin shows how impossible it is to reason in dichotomous terms about the relationship between Europe and other worlds. In the work of Rousseau with his search for the state of nature, the engagement or comparison was not between the European world and non-European world; this does not enjoy a central position in his thought. Rather, it is between the present and a past encompassing Romans, Spartans and prehistoric humans. In asking whether Rousseau's work was Eurocentric, Martin compares the contrasting theses of Claude Lévi-Strauss and Jacques Derrida. On one hand,

he highlights Rousseau's critiques of *homo europaeus* for being conditioned by prejudices and incapable of deeply understanding any other peoples lacking in a literary culture; on the other hand, however, Martin sheds light on Rousseau's efforts to educate his ideal man, the character Émile whom the Genevan author had chosen as his ideal model among Europeans but who required an education to perfect his abilities and grow up without prejudice. Above all, Martin shows, Rousseau's Émile had to believe in the unity of mankind while also broadening the frontiers of the human, traveling constructively as befitted a true *philosophe*.

Salverda's article also illustrates the variety of positions voiced in the culture of the Enlightenment: in this case, divergent views around a specific text. With its complex editorial history, *Histoire des deux Indes* is indeed a highly interesting case study for uncovering Raynal's and Diderot's different attitudes on various issues having to do with relations between Europe and other cultures. Salverda interrogates the text in light of Jonathan Israel's categories of 'moderate' and 'radical' Enlightenment, noting that there were different gazes towards the Chinese («wise rulers» according to Raynal and «violent despots» according to Diderot) and Hotentots, a people Diderot viewed positively. On a number of general issues and in particular the question of slavery, however, Diderot's thought was aligned with that of colonial administrators such as Pierre-Victor Malouet when stating that «slavery might be unjustifiable and an abomination, but alas, it is a necessity». Salverda's effort to read Diderot with a focus on his analysis of the intertwining of gender and other cultures through a discussion of the condition of women in various civilizations is also significant.

Plavinskaia's article reconstructs the linguistic and intellectual genesis of *Nakaz*, identifying its *philosophiques* roots and successfully showing that we cannot think dichotomously about what is European and what is non-European, beginning from the well-known question of the identity (European or Asian?) of Russia. In reality, what gave rise to *Nakaz* and caused the book to circulate (including in the periodical press) was the fusion of different cultures and languages. The editorial story of the text and its translations, remakes, counterfeits and even censorship speak to a fundamental element of the history of the European Enlightenment, the introduction of this body of ideas in Russia and its recirculation in the public sphere of Europe.

Taking an interest in the Other did not always entail appreciating or validating other cultures, however. As Bernier points out when considering the colonial imagery of the topical press, one of the variety of stances in

this period was a fascination with exoticism; in the eighteenth century, such fascination was staged as part of a realm of frivolity and playfulness that must be taken into account to understand the construction of the Other. Examining *Accommodement fait entre les Iroquois et les Outaouais en 1705* published in the 1706 «*Mercure galant*», the author questions how such negotiation was represented. The analysis of the text and, above all, oratorical style allows him to highlight that the Amerindians' speech, to which the journalist gave much space, was represented in such a way as to hide the strategy of Nouvelle France's governor aimed at mediating with the representatives of the Iroquois and Ottawa nations. Indeed, this article shows the inability of the two cultures, French and native, to really understand each other enough to make political use of the Other. Bernier thus hypothesizes a fictitious rapprochement concealing a «transvestism that is both amusing and 'piquant'» because staging this wild style certainly did not mean that the French had any real desire to change their way of life.

National cultures thus intertwined with those of other European countries (France, above all) to delineate a cosmopolitan cultural sphere apparently free of internal barriers; at the same time, European gazes towards other worlds were characterized by such a multiplicity of stances that we cannot possibly read this period according to a dichotomous vision of an eighteenth century bent on constructing Eurocentric categories vs. one characterized by love for other civilizations. The eighteenth century stands out instead as a century of heterogeneity in which thinking about the Other expressed fear or the will to dominate in some cases but a genuine desire for knowledge or the need to rethink one's own culture in others; in still other cases, such thinking reflected an intention to find ways for other civilizations to enter into the international context as well. It remains to be seen whether this is a specificity of the eighteenth century or early modern age or whether it holds true for many eras<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> In relation to this point, see R. Minuti, *China and world history in Italian nineteenth century thought. Some remarks on Giuseppe Ferrari's work*, «*Journal of Modern Italian Studies*», 26, 2021, pp. 208-219 (DOI: 10.1080/1354571X.2020.1866293)



**Citation:** Guido Abbattista (2022) European perspectives on China: a prescriptive turn. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 35-44. doi: 10.36253/ds-13341

**Copyright:** © 2022 Guido Abbattista. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

## European perspectives on China: a prescriptive turn

GUIDO ABBATTISTA

*Università di Trieste*

**Abstract.** From the mid-1770s onwards there was a clear shift in perspective in the way European commentators looked at China, a subject that, especially in an era defined by Paul Hazard as the crisis of European consciousness, had long appealed to Western culture as both a cognitive and more generally an intellectual challenge. The contrast between sinophilic and sinophobic attitudes, which often characterized the evolution, even temporal, of the eighteenth-century perception of Chinese reality, cannot alone explain the shifts in interest and changes of opinion that occurred towards the end of the eighteenth century. What this contribution aims to highlight is how, in some key observers of and commentators on China between the end of the eighteenth and the beginning of the nineteenth century – from Adam Smith, Abbé Raynal and Denis Diderot, to Lord Macartney and John Barrow – one can detect perspectives and reflections that cannot be due to a simple descriptive register or to attempts at apologia or devaluation, but rather to approaches tending to include China in global comparative historical or socio-economic reasoning. And how, with that reasoning, the assumption of the superiority of the European model leads to China being seen no longer as a mere object of admiration or a source of inspiration, but as a new actor with a new role in global history. The discourse thus tends to take on, in various ways, prescriptive overtones, aimed at identifying the internal and external changes necessary for the part that, from a Western perspective, China could play in a connected world.

**Keywords.** Europe, China, missions, Enlightenment, Sino-western relations.

---

In his 1969 book *To Change China. Western Advisers in China*, Jonathan Spence argued that the idea of ‘change’ – naturally referring to particular moments and aspects of Chinese history – has often inspired Western action towards China<sup>1</sup>. He advanced his argument by considering individuals who he felt played an important role in this sense and who could be considered examples of the European push for ‘change’, for ‘changing’ China. He started with the Jesuit missionary Adam Schall von Bell, active in China from 1618 to 1666, continued with Peter Parker, an American evangelical missionary, doctor and diplomat in China from 1834 to 1857, and then moved on to other figures such as the American adventurer Frederick Townsend Ward

---

<sup>1</sup> J. Spence, *To Change China. Western Advisers in China 1620-1960*, Little, Brown and co., Boston-Toronto 1969.

at the time of the Taiping revolt, Charles George ‘Chinese’ Gordon, the British officer later known as ‘Gordon pasha’, protagonist of the Second Opium War, and Robert Hart, who would become head of the imperial customs service. These were all figures who in various ways had profoundly influenced events in the late Qing period in China, helping to change its course. However, for Westerners who have had to deal with China in the modern era, what more specifically could ‘changing’ this immense country have entailed, what might this goal of change have variously consisted of, and what kind of mental and practical attitude was required to set such an ambitious goal? And above all, in the history of relations between Europe and China, when and how can one discern a drive in the will of the former to induce changes in the latter? We believe that by applying Spence’s perspective to the re-reading of various Western testimonies, especially those from the eighteenth century and at the turn of the nineteenth century, these questions can help clarify the evolution of how Europe has seen China, focusing on the problem of the relationship between China and the Western vision of modernity, time and history<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> For a general overview of the problem, see D.E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (1999), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (MD) 2012<sup>4</sup>. In this essay I elaborate and develop reflections on the evolution of European knowledge and representations of China between the eighteenth and nineteenth centuries that I had the opportunity to form during 2000s. I therefore draw extensively on my previous works such as G. Abbattista, ‘*Quand a commencé leur sagesse? Il Journal des Sçavans e il dibattito su antichità e civiltà della Cina (1754-1791)*’, in *Saggi in onore di Antonio Rotondò*, ed. by H. Méchoulan, et al., Olschki, Firenze 2001, vol. III, pp. 975-1007; Id., *At the Roots of the Great Divergence. Europe and China in an eighteenth Century Debate*, in *Cultural Transfers in the Global eighteenth Century*, ed. by M. Middell, Leipzig University Press, Leipzig 2014, pp. 113-162; Id., *China, the West and the “Commercial Enlightenment”* (unpublished paper for the conference «Global Perspectives in a European “Long Enlightenment” 1750 to 1850», Turin, Accademia delle Scienze and Fondazione Luigi Einaudi, 24-25 March 2016); Id., *Europe, China and the Family of Nations 1780-1840*, in *China’s Development from a Global Perspective*, ed. by M.D. Elizalde and J. Wang, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2017, pp. 122-192; Id., *Chinese Law and Justice: George Thomas Staunton (1781-1859) and the European Discourses on China in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in *Law, Justice and Codification in Qing China. European and Chinese Perspectives. Essays in History and Comparative Law*, ed. by G. Abbattista, EUT, Trieste 2017, pp. 1-135; Id., *How to deal with China. New questions in the 1780 edition of the Histoire des deux Indes*, in *Autour de l’abbé Raynal: genèse et enjeux politiques de l’Histoire des deux Indes*, éd. par A. Alimento and G. Goggi, Centre international d’étude du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire 2018, pp. 171-187; Id., *The Despotism of the Plough Throne and Tradition. Commercial Enlightenment and China in the Histoire des Deux Indes*, in *Qu’est-ce que les Lumières? Nouvelles réponses à l’ancienne question*, Kurator tematičeskoj časti S.Ā. Karp, Naouka, Moscou 2018, pp. 84-109. The English text has been revised by Vanessa Di Stefano, whom I would like to thank for her careful and competent work.

## 1. HOPES AND ATTEMPTS AT CHANGE

That the Catholic missionaries intended to change China profoundly is quite obvious<sup>3</sup>. That their Protestant emulators, when they went into action in the early 1800s, wanted to do the same, with even greater determination, is beyond dispute. They wanted to bring China into the realm of world Christianity, defeating paganism and ousting Buddhism, the doctrines of Lao Tze, and at most tolerating aspects of Confucianism. They differed, the former also among themselves, and the latter in terms of methods, also because of the different periods and historical circumstances in which they found themselves operating. The Catholics had either no or very limited freedom of movement in the country, while the Jesuits were focused on dialogue with the top mandarin class from the end of the sixteenth century onwards. By contrast, from the early nineteenth century the Protestants, both British and American, had a much greater possibility of social and territorial interaction with the Chinese reality and much more intense and diversified forms of enterprise in different sectors of social and cultural life. The fact that the primary desire to convert the Chinese was the driving force behind all activities in both communities and the inspiration for all their initiatives in areas that were not strictly religious – scientific, cultural, technical, medical, welfare – is clear. No matter how many important intellectual contributions they may have made to the knowledge and understanding of Chinese civilisation, stimulating attitudes of

<sup>3</sup> There is an extensive bibliography on the history of Catholic and Protestant missions in China. A very up-to-date discussion of sources and critical literature is R. Po-chia Hsia, *Imperial China and the Christian Mission*, in *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, ed. by R. Po-chia Hsia, Brill, Boston 2018, pp. 344-364; two important general accounts are D.H. Bays, *A New History of Christianity in China*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, and P.A. Cohen, *Christian missions and their impact to 1900*, in *Cambridge History of China. X: Late Ch’ing 1800-1911*, part 1, ed. by J.K. Fairbank, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 543-590. Two classic studies are J. Gernet, *Chine et Christianisme: action et réaction*, Éditions Gallimard, Paris 1982, and D.E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989. On Protestant missions, especially British and American, see J. Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, Routledge, London, 2007; A.N. Porter, *Religion Versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester University Press, Manchester 2004; M.A. Rubinstein, *The Origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China, 1807-1840*, Scarecrow Press, Lanham (MD) 1996; D. Cheung, *Christianity in Modern China. The Making of the First Native Protestant Church*, Brill, Boston 2004; *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880-1914*, ed. by A. Porter, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids (Mich.), Cambridge (UK) 2003.

respect or even admiration for China, their fundamental aim remained that of changing one of its most important aspects, that is, its beliefs, rituals and religious life, trying to convince the Mandarin elite of the monotheistic potential of Confucianism and to undermine idolatrous religion and magic cults.

What constituted a real design for radical change, even more daring and long term, was the «*empresa de China*», that is the Spanish plans for military conquest from Mexico or the Philippines, which, not surprisingly, involved enterprising Jesuits in the 1580s, such as Alonso Sánchez<sup>4</sup>. Had they been successful, a great change for China would most probably have followed, and the Chinese would most likely not have been able to do with the Spaniards what they had done with the Mongols and later with the Manchus, that is to keep their institutions and their social and cultural foundations substantially unchanged. However, the plans for conquest were not followed through and China never knew, not even in the ‘century of humiliation’, a European territorial domination of a properly colonial type, with the partial exception of Hong Kong and some extraterritorial urban areas<sup>5</sup>.

From the mid-seventeenth to the mid-eighteenth century, relations between Europe and China offered no possibility for Westerners to bring about any change in the Chinese reality. Furthermore, with the Russian and Dutch embassies having been sent to Beijing during that period, they could only obtain some temporary relaxation of the regulations for trade relations, compared to the consolidated practices of tributary relations between the Middle Kingdom and foreign ‘barbarians’. The missionaries, divided among themselves and with Rome over the question of Chinese rites, achieved swinging progress, and conversions concerned only a very limited proportion of the Chinese population until the formal banning of Christianity in 1724. The possibility of exerting any influence on the court in Peking, while theoretically feasible given that the Jesuits were in Peking as advisors to the emperor, was limited to secondary practical aspects such as astronomy, painting, architecture and cartography.

The goal of exerting even limited changes in both trade and diplomatic relations with China naturally continued to inspire the few unsuccessful European initiatives during the eighteenth century. The well-known

Macartney mission (1792-1794) aimed to establish relations with China that were different from the traditional ones and that were based on European concepts such as the stability and residency of diplomatic representation and the regulated freedom of trade, aligning the two countries on a level of mutual recognition. Of course, what Britain wanted by way of a diplomatic agreement would have been a significant departure from centuries of Chinese relative closure to the West, if not to other Asian countries. It would also have entailed the Chinese abandoning established practices, moreover at the high cost of opening their doors to Western foreigners whose naval and military strength was feared and who had been importing Indian opium on a massive scale for the last twenty years<sup>6</sup>. In fact, Macartney’s mission completely missed its mark, as did the subsequent ones by William Amherst (1816-1817) and William Napier (1833-1834), as well as the Dutch one by Isaac Titsingh (1794-1796) and the Russian one by Timkovski (1820-1821). No change came about through negotiation, even in the limited sphere of trade and diplomatic relations, let alone in spheres that would involve China opening itself up to a more widespread and pervasive Western cultural influence. This, however, did not mean that Europe, and Great Britain in particular, did not persist in trying to obtain a change aimed – in short – at getting China to accept, by hook or by crook, full adherence to what was officially described as a recognised system of international economic and political relations. Indeed, it mattered little if afterwards, when the facts came to light, China’s forced entry into this system did not take place through recognition, equal dignity, exchange and reciprocity. China was forced to change, a change that certainly could not be seen as a voluntary participation in the global world of a Montesquieuan ‘*doux commerce*’, regulated by the «gentle civiliser of nations»<sup>7</sup>, but rather as subservience, limited sovereignty and economic and financial subjugation.

## 2. RENEWED ATTEMPTS AND EVOLVING IDEAS IN THE LATE EIGHTEENTH CENTURY

Far from being able to bring about changes in China that would achieve the desired objectives – be it con-

<sup>4</sup> M. Ollé, *La empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Editorial Acatilado, Barcelona 2002, and Id., *La invención de China: percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, O. Harrassowitz Verl., Wiesbaden 2000.

<sup>5</sup> V.J. Osterhammel, *Semi-Colonialism and Informal Empire in Twentieth-Century China: Towards a Framework of Analysis*, in *Imperialism and After: continuities and discontinuities*, ed. by W.J. Mommsen et al., Allen & Unwin, London 1986, pp. 290-314.

<sup>6</sup> H. Harrison, *The Qianlong Emperor’s Letter to George III and the Early-Twentieth-Century Origins of Ideas about Traditional China’s Foreign Relations*, «*American Historical Review*», 122, 2017, 3, pp. 680-701; F. Wood, *Britain’s first view of China: The Macartney Embassy 1792-1794*, «*RSA Journal*», 142, 5447, 1994, pp. 59-68: see p. 61.

<sup>7</sup> M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

version to Christianity or the opening up of ports and Chinese internal market – it was the Europeans in the seventeenth and eighteenth centuries that felt the influence of China deeply rather than the other way round. China was at the heart of a long and instrumental cultural process of discovery and mythization by Jesuits and sectors of the Enlightenment, especially French opinion. The Middle Kingdom, as we well know, was proposed by many as a model of political, administrative and economic organisation, worthy of appreciation and even imitation. Not only was there no question of changing China, but if anything, it was the Chinese example that fed critical readings of the European reality and acted as a reference for hoped-for changes in Europe, for example in the field of agrarian policies or the care of public works. In this sense, the cosmopolitan intellectual attitude of the Enlightenment culture certainly played a role, as it was open to receiving stimuli from outside that questioned several religious, social or economic aspects of Western society and gave it useful reference models to highlight the shortcomings, limits and defects of the Christian West. So, it was Europe that had to learn how to change in the light of the Chinese example, and not the opposite. However, this attitude gradually fell out of favour towards the end of the eighteenth century, driven away by new questions, new perspectives, new ways of looking at the ‘China’ issue, no longer motivated by admiration or even a sense of inferiority, but rather induced by a growing sense of diversity, divergence and superiority in favour of Western Europe with respect to a Chinese empire that was looked upon with diminishing favour and increasing impatience. It should not be forgotten that, in parallel with all this, knowledge of China – of its cultural traditions and its historical past more than of its present conditions – built up significantly throughout the eighteenth century. This was thanks mainly to the progress of a nascent sinology, especially in France, but also in Germany and Russia, which added to the impressive flow of materials fed by the Jesuits until the end of the century, and thanks to which knowledge on many aspects of Chinese civilization became available, independently of any apologetic intentions. However, it is not within this sphere – which continued to produce extraordinary results from the time of Fréret and Fourmont to that of de Guignes, and up to Rémusat and Julien in the first decades of the nineteenth century – that we should look for the signs of the shift in opinions that interests us here.

This change in attitude and perspective has been described, for example by Etiemble<sup>8</sup>, as a shift from the

sinophilia of the early eighteenth century to the sinophobia of the later part of the same century. Sinophilia and sinophobia have become established categories to describe the different attitudes and the evolution of the Western view of China during the eighteenth century. What we want to highlight, however, is more the specific content and meaning than the general outlook of these intellectual attitudes and, above all, how, in the wake of a growing intolerance and accompanied by much more critical than admiring opinions of the Chinese empire, distinctly new elements appeared, firmly rooted in some of the most advanced European cultural expressions and such as to produce a real relational turning point. It was not China to inspire Europe, but Europe, due to its peculiarities and its now clearly visible divergence from China, that had both a duty and the right to induce changes in the latter, even of epochal proportions. When and how did such a point of view emerge?

To address this question correctly, it is essential to keep in mind the changes that took place in the overall historical context of relations between Europe and East Asia in the second half of the eighteenth century. After the Seven Years’ War, Britain established itself as the leading commercial, naval and military power on the Asian scenario, towards which it progressively redirected its interests, especially after the end of the American War of Independence. First India and then China, linked by a circularity of strategic commercial and financial interests, became and remained for a long time the focus of British engagement. The volume of business with China multiplied exponentially in the final twenty years of the century, led by tea and opium, and there was growing impatience with the trade restrictions and obstacles to accessing the Chinese domestic market imposed by the imperial government of the Qing, which were perceived as unduly restricting trade between peoples. The change of heart in European opinion towards China cannot be understood without taking this larger picture into account.

The increasingly widespread criticism of China in the second half of the eighteenth century, especially of its political-administrative system, was part of the Western split between apologists and detractors. These were divided between «extravagant praise and exaggerated blame», to use Herder’s words, and tended to construe positively or negatively aspects such as the so-called ‘paternal’ nature of the imperial government, the industriousness of the population, the great regard for agricultural work, the respect for ancestors, the meritocratic principles underlying the administrative hier-

<sup>8</sup> R. Etiemble, *L’Europe chinoise*, I. *De l’Empire romain à Leibniz*, Gallimard, Paris 1988; Id., *L’Europe chinoise*, II. *De la sinophilie à la sinopho-*

*bie*, Gallimard, Paris 1989.



archies and the absence of hereditary nobility. Or they might highlight other aspects, such as the delays in scientific knowledge, the closure to the outside world, the corruption of justice and administration, the obstacles that a difficult language might pose to the advancement of knowledge. Or they might focus on the despotic nature of the government and the paralysing effects it had on the conditions of individuals, stifling all initiative, hindering relations with the outside world and generating widespread uncertainty about private fortunes and wealth. These criticisms could be expressed with effective and imaginative metaphors, such as those offered by Herder, Volney or Benjamin Constant, which certainly contributed to fixing in European opinion an image of China as a static, immobile reality, outside of history, inserted in a time flow of its own, separate and different from that of Western Europe. For Volney, the Chinese were a «civilisation avortée [...] immuable», the people, «un peuple automate»<sup>9</sup>. An «embalmed mummy wrapped in silk and painted with hieroglyphics» or even «a dormouse in its winter's sleep» for Herder<sup>10</sup>. Prisoner of an «immobilité effrayante» for Constant. A «living fossil», was Marx's later oxymoron. Observers of lesser literary prestige, but capable of influencing public opinion thanks to their own direct experience on Chinese soil, had long continued to use expressions revealing a widespread point of view, evoking «the stagnant pool of Chinese life [that] has poisoned all the springs of human conduct and passions»<sup>11</sup>.

Condorcet had not reserved any space for China in the future of progress he envisaged. He could not conceive how China could take part in it. The Middle Kingdom was out of time and history: despotism and immobility, a «honteuse immobilité», were its destiny. Some, like Herder, linked this destiny to a complexity of factors that we could define as racial, to what he referred to as a «genetic character», an «innate character» resulting from «race» and «natural conformation», referring to the Mongolian and Tatar elements, concluding simply that «Chinese they were, and will remain»<sup>12</sup>. However, there were those who tried to go beyond mere rhetorical representations and catchphrases, who questioned the

occasional or remote causes of China's stagnation and tried to imagine possible ways of change: what did China being in a state of stagnation and immobility actually mean? And how could it get out of it? What kind of change could be imagined? Induced by whom and by what? And above all, why?

Prospects for change could take on different scopes, meanings and consequences. As mentioned above, a limited and relatively superficial form of change could relate to the modalities of commercial relations between the West and China; and one might think, not entirely erroneously, that it could be achieved through normal diplomatic practices, consolidated in international relations, at least from the West's point of view, that is, without violent pressure, without threats of force. However, none of these, either during the eighteenth century or at the beginning of the nineteenth, could work. Nevertheless, different perspectives of change could be envisaged, based, for example, on endogenous factors, rooted in the socio-political foundations of the empire or deriving from the particular historical conditions in which it found itself at the end of the eighteenth century.

Who, for example, had something interesting to say about change in China was Lord Macartney, considering the essential characteristics of China and without thinking of hetero-induced change. In his travel report, George III's ambassador clearly expressed his understanding of the conflictual relationships between the Chinese Han and the Manchus. The government of the empire was certainly despotic, but while for the Manchus it was a «domestic despotism», for the former, used to an ancient tradition of «government by the law», it was the «tyranny of a handful of Tartars over more than three hundred million Chinese»<sup>13</sup>. He saw this dichotomy as a potential factor leading to the collapse of the empire, for which he foresaw a future full of uncertainties. He believed that the Qing had been able to assert themselves both because of the inability of the Chinese to recover from the violent Manchurian conquest and the immediate establishment of despotic rule, and because of the great skills of four successive emperors who had been able to maintain control over the great structure of the Middle Kingdom. However, that control now seemed to him to be on the verge of breakdown due to insurrections in provinces further away from the centre, such as Sichuan, the flourishing of secret societies and riots fomented by the Chinese Han. The Chi-

<sup>9</sup> C.F. Volney, *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, Desenne, Volland, Plassan, Paris 1791 p. 120.

<sup>10</sup> J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, bei J.F. Hartknoch, Riga und Leipzig 1784-1791, 4 vols. I quote from the English translation by T. Churchill, J.G. Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, Printed for J. Johnson, London 1800, book XI. «China», p. 296.

<sup>11</sup> J. Slade, *Notices on the British Trade to the Port of Canton; with Some Translations of Chinese Official Papers*, Smith, Elder, & Company, London 1830, p. 43.

<sup>12</sup> Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, cit., p. 293.

<sup>13</sup> G. Macartney, *Journal of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, in J. Barrow, *Some Account of the Public Life, and a Selection from the Unpublished Writings, of the Earl of Macartney*, printed for T. Cadell and W. Davies, London 1807, vol. II, pp. 441 and ff.

nese seemed to have recovered and regained a spirit of independence, while the empire had swelled, including demographically, to the point where it had become difficult to keep under the control of a single, centralized government: a situation that inspired Macartney to make the following consideration: «I should not be surprised if its dislocation or dismemberment were to take place before my own dissolution. Whenever such an event happens, it will probably be attended with all the horrors and atrocities from which they were delivered by the Tartar domination»<sup>14</sup>.

Macartney imagined that the empire might be shaken by a violently anti-despotic Chinese reaction against the Manchu rulers. He believed no positive consequences could be expected from such an abrupt change, since without due preparation no quick transition from slavery to freedom could take place without terrible convulsions that would be worse even than the evils it was supposed to remedy. So, although it might be desirable that Manchu despotism should cease and the Chinese recover their freedom, such a prospect seemed to him full of very serious dangers – as the cases of France and St. Domingo clearly demonstrated – unless it resulted from a slow process of maturation, for which he seemed to vaguely imagine an external guiding force.

*[...] the Chinese, if not led to emancipation by degrees, but let loose on a burst of enthusiasm, would probably fall into all the excesses or folly, suffer all the paroxysms of madness, and be found as unfit for the enjoyment of freedom as the French and the negroes*<sup>15</sup>.

Elsewhere in his *Journal*, Macartney used an effective seafaring metaphor to describe the likely near future of the Chinese empire in terms of disintegration. He likened it to a large man-of-war, old and «crazy», kept afloat only by the temporary skill of a few commanders, but at great risk of falling prey to indiscipline and disorder, without necessarily sinking immediately, but perhaps drifting like a wreck, only to be broken upon the shore<sup>16</sup>. This metaphor led to two hypotheses for change, both based on the conviction that, in any

<sup>14</sup> *Idem*, p. 448.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> «The empire of China is an old crazy first-rate man of war, which a fortunate succession of able and vigilant officers has contrived to keep afloat for these hundred and fifty years past; and to overawe their neighbours, merely by her bulk and appearance; but whenever an insufficient man happens to have the command upon deck, adieu to the discipline and safety of the ship. She may perhaps not sink outright; she may drift some time as a wreck, and will then be dashed in pieces on the shore; but she can never be rebuilt on the old bottom» (Macartney, *Journal of an Embassy*, cit., p. 398. The following quotations come from the same Macartney's text).

case, China would not emerge from the present crisis in the same condition as before. The first was that China would undergo a «breaking up of power»: not an unlikely event, but not a desirable one either. According to Macartney, who must be credited with a remarkable capacity for global vision, the result would be not only a profound disruption of trade in Asia, but «a very sensible change in the other quarters of the world». The balance of power between the many participants in trade with China would be shifted, resulting in a real assault on the Chinese market. Britain would probably end up being the main beneficiary of such a «revolution», maintaining its role as the «first political, marine and commercial power on the globe». Abandoning the realm of speculation and probability, and moving into the realm of actual reality, Macartney felt that it was in no way advisable to take any initiative that would hasten a «revolution» which would be full of uncertainties. In words that ought to be weighed carefully, in his view «interests», «reason» and «humanity» suggested that any «offensive» action should be avoided. It was absurd to even think of establishing a territorial dominion on the Chinese continent, of the kind Robert Clive had achieved in India. The second hypothesis, instead, held that it was necessary to continue to hope for a «quiet» change, produced by «gentle» measures. In short, even in the face of the failure of his mission, he still trusted in the positive effects of the personal exchange that had begun in Peking, in the reciprocal knowledge that had resulted from it and in the dialogue and negotiations that could continue.

Similar opinions in terms of diagnosis, but less optimistic in terms of forecasts, were expressed a few years later by the authoritative voice of another eyewitness, the companion and treasurer of the Macartney mission and future high official of the Admiralty, John Barrow, who also penned one of the most read and influential books on China of his time<sup>17</sup>.

Although it was true that China had suffered «commotions» throughout its history, mainly in the form of revolts or «partial insurrections» due to the extreme poverty of the inhabitants, Barrow reported on the information he had received – evidently from the same source as Macartney – about the existence of secret societies that planned the overthrow of the «Tartar» government in the name of ancient Chinese national glory. However, Barrow went beyond a mere political evalu-

<sup>17</sup> J. Barrow, *Travels in China: Containing Descriptions, Observations, and Comparisons, Made and Collected in the Course of a Short Residence at the Imperial Palace of Yuen-Min-Yuen, and on a Subsequent Journey Through the Country from Peking to Canton*, Printed for T. Cadell and W. Davies, London 1804, p. 396.

ation of the immediate situation and developed a more historical reasoning than Macartney, whose caution he shared in any case. As we know, he argued in no uncertain terms that there was a graduated scale of civilisation, with Britain at the top and China languishing at the bottom. Despotism, lack of individual freedom, lack of a middle class capable of pursuing its economic and political initiatives in safe conditions were the causes of this backwardness. It was certainly desirable that this distance be bridged. Without developing a systematic or even programmatic discourse, his perspective took on normative overtones. What was needed was a change in the Chinese political and institutional system that would bring China into line with Western Europe and, above all, encourage free trade and cultural exchange with the outside world. Barrow did not offer any suggestions on how this could happen and, as we have seen, he was very cautious about any radical changes in the political regime in China. But certainly his point of view was increasingly taken up and articulated in Britain in the first two or three decades of the nineteenth century by the free-trade, interventionist and evangelical opinion.

The Canton-printed journal «Chinese Repository» (1832-1850), which was the most important periodical of the Sino-Western Macao-Canton community at the beginning of the nineteenth century, the voice of free-trade and missionary circles and the proponent of a true civilisation project for China based on free trade, education and assistance, expressed this concept effectively in 1836: «The pressure of civilization was until two centuries ago, perhaps from China outwards; it is now from other countries into China»<sup>18</sup>.

China's long-standing charisma and influence due to the attractiveness of its civilisation had ended, and so had its ability to offer positive examples for reflection. In the «Chinese Repository» these ideas were underpinned by a representation of China based on the opposition between a despotic and oppressive Manchu government, a veritable Chinese *ancien régime*, and the people, the civil society who, unlike the former, would be ready and eager to see profound changes in their relations with the West. Ideas similar to those already present in Macartney and Barrow, but now embedded in interventionist perspectives based on modernizing plans for China. However, before such prospects could reach the dangerous extreme of invoking military conflict, how else, other than by diplomatic action, had thoughts about a possible, necessary change in the relations between

the West and China previously been expressed? And in what contexts of reflection? The two cases that seem particularly significant in this regard, and which have not always been perceived as such, are those of Adam Smith and Diderot. Almost contemporaries and, unlike Macartney and Barrow, neither personally involved in Chinese affairs in any public role, Smith and Diderot both reveal uncommon, very interesting original perspectives on the historical processes underway in the relations between Europe and China, such as to overcome the sterile comparison between admiration and contempt. In their writings, they show that they are able to ask new and important questions and to offer very lucid and acute answers, each according to his own position as a man of letters and a European observer capable of tackling high-level problems.

### 3. LATE-ENLIGHTENMENT CONCERN FOR CHANGING CHINA

What makes the words that Smith and Diderot dedicated at almost the same time to China so interesting is the very fact that they both placed themselves in a problematic perspective revolving around the theme of change, deriving from the very clear perception of the absolute centrality that Europe-China relationships had assumed in a truly global economic and historical framework<sup>19</sup>. It can be summed up in the questions of 'what would have to change' in the relations between Europe and China and 'how China itself would have to change' for this relational transformation to take place.

In his *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, published in 1776, right at the beginning of the period that witnessed a noticeable change of opinion on China, Smith repeatedly makes very interesting remarks about the latter, based on an extensive knowledge of relevant European literature<sup>20</sup>. He was one of the first, if not the first, to declare China's economic condition literally «stationary» and to address

<sup>19</sup> On the complexity of European discussions on Chinese economy and specifically on Chinese trade during the Enlightenment, see A.E. Millar, *A Singular Case: debating China's Political Economy in the European Enlightenment*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2017; more particularly on Adam Smith and China, Ead., *Your beggarly commerce! Enlightenment European views of the China trade*, in *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture*, ed. by G. Abbattista, EUT, Trieste 2011, pp. 205-222.

<sup>20</sup> A. Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, ed. by R.H. Campbell and A.S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis 1981, 2 vols. On China: book I, chap. 3, 7, 9, vol. I, pp. 110-111 ff.; book III, chap. 1, vol. I, p. 311; book IV, chap. 4, vol. I, p. 404; book IV, chap. 9, vol. II, p. 104 ff.

<sup>18</sup> R.I. [Robert Inglis], *Notices of Modern China: the influence of foreign commerce considered, first in connection with European Nations, and then with those coterminous with this empire*, «Chinese Repository», V, 1836, 5, pp. 202-212, see p. 206.

the idea that this could be remedied by embarking on a path of economic development according to the mechanisms he considered natural, based on the European experience. That China was a country of great size and population, one of the most fertile and best cultivated in the world, industrious, prosperous, with enormous economic potential, was not in doubt. However, Smith declared that it had long been «stationary»: not progressing nor declining, but stationary, «still»<sup>21</sup>. This meant that the country's resources were used exclusively to reproduce themselves, without growth. In this he saw a clear divergence from a Europe that had been expanding for more than two centuries. The causes of this phenomenon were neither natural nor anthropological, and did not lie in the characteristics of the language, traditionalism or the supposed Chinese inability to develop the arts and sciences. The causes were instead all historical and political-institutional. China, in his view, «had probably long ago acquired that full complement of riches which is consistent with the nature of its laws and institutions»<sup>22</sup>. This phrase, with its complex implications, clearly stated that Chinese institutions were not suited to sustaining the development of society and the economy beyond mere reproduction and subsistence, in other words to encouraging the creation and use of any surplus for investment in economic progress. More specifically, the excessive parcelling out of land ownership, agricultural production at the level of mere subsistence for the population, low remuneration for labour, that is, limited domestic demand, and usurious interest rates all contributed to this effect. In short, the low income of agricultural workers, which, unlike Malthus later<sup>23</sup>, Smith did not attribute to demographic causes, did not allow for the growth of manufacturing and was rooted in economic, political, legal and financial causes such as excessive inequality, the high cost of economic risk and inadequate protection of contracts and property. A real possibility of breaking this vicious circle could come from opening up to foreign trade. China's future economic development depended on external trade and shipping, which would add the global market to the domestic one, allowing for growth in manufacturing production as well as favouring the formation of

an entrepreneurial class and increasing the circulation of goods, people and knowledge. This would certainly have required broader institutional and cultural changes, as opening up to commercial relations with the rest of the world meant that China would have to abandon its traditional attitude of hostility towards foreigners. In conclusion, for Smith the stationary condition of China certainly demanded 'change', a change of an overall economic, institutional and social nature clearly shaped on a European model of development, but for which the Scottish philosopher did not venture to conjecture the springs, methods or mechanisms. There was little doubt, however, that the breakthrough, according to Smith, would come from what today we call 'globalisation':

*A more extensive foreign trade, however, which to this great home market added the foreign market of all the rest of the world – especially if any considerable part of this trade was carried on in Chinese ships – could scarce fail to increase very much the manufactures of China, and to improve very much the productive powers of its manufacturing industry. By a more extensive navigation, the Chinese would naturally learn the art of using and constructing themselves all the different machines made use of in other countries, as well as the other improvements of art and industry which are practised in all the different parts of the world. Upon their present plan they have little opportunity except that of the Japanese*<sup>24</sup>.

Denis Diderot, too, thought of China in terms of 'change', as can be seen from his contributions to the *Histoire des Deux Indes*<sup>25</sup>. Merely taking a stand in the controversy between approval or disapproval of the features of Chinese civilisation was clearly not enough to deal with problems that were not simply a sterile intellectual dispute at all, but concerned the structures of the great global trade, the balance of world power and the role that China might play in them. That he had no patience with sinophilic forms of admiration is clear from his repeated declarations of opinion and especially from the addition he made to the third, 1780 edition of the *Histoire* of a specific chapter dedicated to China's «detractors» that would act as a counterbalance to the openly sinophilic pages present in the two previous, 1770 and 1774 editions of the work. This intervention of completion and enrichment is in itself indicative not only of

<sup>21</sup> Ivi, book I, chap. 7, vol. I, pp. 110-111: «China has been long one of the richest, that is, one of the most fertile, best cultivated, most industrious, and most populous countries in world. It seems, however, to have been long stationary».

<sup>22</sup> Ivi, book I, chap. 9, vol. I, p. 126; same concept in chap. 8, p. 111: «It had perhaps, even long before this time, acquired that full complement of riches which the nature of its laws and institutions permits it to acquire».

<sup>23</sup> A. Bashford, *Malthus and China*, «The Historical Journal», 63, 2020, 1, pp. 63-89.

<sup>24</sup> Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., book IV, chap. 9, vol. II, p. 105.

<sup>25</sup> The question of Diderot's contribution to the famous work of the abbé Raynal is presented in a systematic and definitive way in the critical edition of Abbé G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, critical ed. ed. by A. Strugnell et al., Centre international d'étude du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire 2010, vol. I.

Diderot's thought, but also of his desire to record, in a widely known and vastly circulated work, a change in European opinion about China that he was able to grasp very well<sup>26</sup>. What interested Diderot above all, however, was to try to ascertain and explain the same paradox noted by other observers of his time: that is, the unique example of a country with an ancient and precocious civilisation that seemed, however, to have stopped in its historical development. To realize this turn of affairs it was sufficient to make a comparison with the history of the European West that for at least two centuries had been steadily proceeding along a road of intellectual and civil progress. In Diderotian terms, it seemed to be a twofold problem: theoretical, needing an adequate explanation, but also practical, because it concerned a system of trade relations on a global scale and how this would evolve in the future.

For Diderot, the basic explanation lay in China's closure, in its refusal to open up and take part in the network of international trade and, in general, to receive stimuli from outside. He likened China to a cloister shrouded in darkness, into which external light could not penetrate. Not that the metaphor of an isolated, closed, darkened China, deprived of external light was in itself original: it can be found in various commentators, from the Jesuit Le Comte to the authors of the English *Universal History* (1736-1765), from de Pauw to Grimm. Mably went even further in his anti-physiocratic *Doutes proposés aux philosophes économistes* (1768), even forecasting destabilising consequences of a possible «enlightenment» of China from outside<sup>27</sup>. However, it is clear, first of all, that for Diderot 'a light', or, in other words, a factor of change necessarily had to come from outside: on its own China would never have changed, and only an unpredictable «hasard que le tems peut amener ou ne pas amener»<sup>28</sup> could draw it from its «médiocrité». Secondly, the impetus for change could only come from the civilising energy of trade, exchange and intercourse, of what he had elsewhere called the «esprit d'Occident»

as opposed to the «esprit d'Orient»<sup>29</sup>. There was a risk of importing corruption from outside through trade, of course, but the history of Europe was there to prove that the 'barbaric' Western nations had taken that risk and eventually reaped the benefits of prosperity and civilised development<sup>30</sup>. For Diderot, then, as for Smith, Europe provided the key to understanding China's possible fate. But there was more in Diderot's pages on China.

In other texts that he contributed to the *Histoire* (but already present in the 1774 edition), Diderot posed a question he considered very important for the future of relations between Europe and the East: «Que deviendra le commerce de l'Europe avec la Chine?»<sup>31</sup>. The restrictions imposed on trade with the West by the Qing administration – what came to be known as the “Canton system” – constituted in his eyes «gênes humiliantes», something unnatural and unacceptable, which led him to ask «Quels moyens pourroit-on employer contre un état dont la nature nous a séparés par un espace de huit mille lieues?». What could be done to remedy an intolerable situation? And indeed, what could be done «against» – this is the exact preposition Diderot uses – a state like China? That conquest or violent coercion were out of the question was clearly stated from the first edition of the work, even if for technical-logistical reasons rather than legitimacy<sup>32</sup>. Yet it was appropriate to raise

<sup>29</sup> Diderot, s.v. «Chinois, philosophie des», in *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. III, Paris 1753, pp. 347-348.

<sup>30</sup> «On imagineroit sans peine que ce dédain d'un peuple pour les connoissances d'un autre peuple est un des principaux caractères de la barbarie, ou peut-être même de l'état sauvage. Cependant, il est aussi le vice d'une nation policée. Un sot orgueil lui persuade qu'elle sait tout, ou que la chose qu'elle ignore ne vaut pas la peine d'être apprise. Elle ne fait aucun progrès dans les sciences; & ses arts persistent dans une médiocrité dont ils ne se tireront que par un hasard que le tems peut amener ou ne pas amener. Il en est alors d'une contrée comme d'un cloître; & c'est une image très-juste de la Chine que la lumière environne, sans pouvoir y percer: comme s'il n'y avoit aucun moyen d'en bannir l'ignorance, sans y laisser entrer la corruption. Où en seroient les nations de l'Europe, si infectées d'une vanité masquée de quelque préjugé, elles ne s'étoient éclairées réciproquement? Celle-ci doit à celle-là le germe de la liberté; l'une & l'autre à une troisième, les vrais principes du commerce; & cette espèce d'échange est bien d'une autre importance pour leur bonheur que celui de leurs denrées»: Raynal, *Histoire des deux Indes*, cit., book V, chap. 24; see the critical ed., cit., vol. I, p. 542 (my italics).

<sup>31</sup> Ivi, chap. 32; see the critical ed., vol. I, p. 564.

<sup>32</sup> «Si les ports de la Chine étoient une fois fermés, il est vraisemblable qu'ils le seroient pour toujours. L'obstination de cette nation, ne lui permettroit jamais de revenir sur ses pas, & nous ne voyons point que la force pût l'y contraindre. Quels moyens pourroit-on employer contre un état dont la nature nous a séparés par un espace de huit mille lieues? Il n'est point de gouvernement assez dépourvu de lumières, pour imaginer que des équipages fatigués osassent tenter des conquêtes dans un pays défendu par un peuple innombrable, quelque lâche qu'on suppose une nation avec laquelle les Européens ne se sont pas encore mesurés. Les coups qu'on lui porteroit se réduiroient à intercepter sa navigation dont elle s'occupe peu, & qui n'intéresse ni ses commodités ni sa subsistance»

<sup>26</sup> G.-T. Raynal, *Histoire des deux Indes*, Pellet, Genève 1780, book II, chaps. 20-21: see now in the above mentioned critical edition, vol. I, pp. 102-124. On Diderot's opinions on China see H. Cohen, *Diderot and the Image of China in Eighteenth-Century France*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century», 242, 1986, reprinted in *Facing Each Other: the World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*, ed. by A. Pagden, Aldershot, Avebury 2000, pp. 421-432.

<sup>27</sup> «Permettez aux Chinois d'acquérir de nouvelles lumières, & de juger avec justesse de leur situation & vous verrez sur le champ le despotisme devenir soupçonneux; ensuite timide, & enfin furieux», G.B. de Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes, sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Nyon Veuve Durand, Paris 1768: I quote from Id., *Œuvres complètes de l'Abbé de Mably*, London 1789, vol. XI, p. 107.

<sup>28</sup> Raynal, *Histoire des deux Indes*, cit., t. I, book V, chap. 24, p. 645: see now in the above mentioned critical edition, vol. I, p. 542.

the issue of a change that would lead to an opening up, and Diderot explicitly acknowledged this when he considered the traditional Chinese viewpoint – which tended to consider other peoples only in terms of China's interests – and suggested its replacement with the opposite one, synthesized by the question «à quoi les Chinois sont-ils bons pour le reste de la terre?»<sup>33</sup>. This question very clearly assumed a state of affairs in which China was, willingly or unwillingly, an integral part of a system of global relations from which, in the name of the «commun avantage du genre humain» recently evoked by Vattel, it could not escape, except for exceptional reasons<sup>34</sup>. Therefore change was necessary for the good and general interest of mankind. However, if coercion was to be ruled out and the «hazard» was most evidently unpredictable, how could such a change be achieved? Diderot was openly doubtful about the ability of the Chinese to open themselves up to change and to emerge from what elsewhere – again referring to China – he had called the «état stationnaire»<sup>35</sup>. All that remained was to trust in the effect of time, that is, of history: a solution that appeared to be interlocutory, but which went hand in hand with Diderot's conviction that the impulse, the light, could only come from outside, meaning, in all likelihood from Europe, from the civilising, albeit dangerously corrupting, force of commerce, or rather of the great global trade, exchange and intercourse. Ultimately, China was not going to change on its own, it had to 'be changed' and, either way, it had to come out of its condition of closure and immobility.

Although they did not have a direct, personal involvement and were observers from a distance, commentators of uncommon insight such as Adam Smith and Denis Diderot, when reflecting on the state of the

Chinese empire and its relations with Western Europe, considered China a protagonist – admittedly, still reluctant – of global trade relations by the late 1770s. And they both believed that, in the near future, the great Middle Kingdom should undergo changes that would make it a full participant in a world trade system. In this sense, we believe we can speak of a perspective on China that is distinctly different from the one that, in the decades between the end of the seventeenth century and the second half of the eighteenth century, had given rise to the production of new, original knowledge but also of mythical representations: a new outlook was emerging that expressed a change of opinion and that we can define as 'prescriptive'.

As we have shown, a relatively short time later other commentators with direct – however limited in time and space – experience of China were able to discern the existence of even more complex dynamics of change in the Manchu empire of the late eighteenth century and the early nineteenth century. Inducing change in China became an absolutely tangible and immensely important objective in the decades that immediately followed for the commercial powers operating in the East, especially for Great Britain. This was pursued by different means: approaches made through various forms of legal and illegal trade, repeated diplomatic initiatives, the propaganda action of free-traders and the adventurism of Protestant missionaries. For all these actors, the agenda was not simply to increase knowledge – an objective that never failed to be achieved in any case<sup>36</sup> – but to change a reality as complex as China and to suggest possible means of attaining that. Initially, these means consisted in changing, preferably in a peaceful way, Chinese traditional forms of external political and economic relations, and later, as the nineteenth century progressed, changing various aspects of its economic, social and cultural life, even by means of aggression and less peaceful means. Western pressure to change China was one of the contradictory and controversial aspects of nineteenth century globalisation and of what was and has long remained and still is for the Chinese people the 'century of humiliation'.

(Raynal, *Histoire des deux Indes*, cit., book V, chap. 24; see the critical ed., t. I, p. 565).

<sup>33</sup> Ivi, book I, chap. 21; see the critical ed., vol. I, p. 120.

<sup>34</sup> E. de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, London 1758, vol. I, book I, chap. VIII. «Du commerce», par. 88-93, pp. 83-88: «Observons seulement que les Nations, comme les particuliers, sont obligées de commercer ensemble, pour le commun avantage du genre humain, à cause du besoin que les hommes ont les uns des autres (Prélim. §§ 10. 11. & Liv. I. §. 88.): Mais cela n'empêche pas que chacune ne demeure libre de considérer, dans les cas particuliers, s'il lui convient de cultiver, ou de permettre le Commerce: et comme les devoirs envers soi-même l'emportent sur les devoirs envers autrui; si une Nation se trouve en de telles circonstances qu'elle juge le Commerce avec les Étrangers dangereux pour l'État, elle peut y renoncer, & l'interdire. C'est ainsi que les Chinois en ont usé pendant longtemps. Mais encore un coup, il faut que ses devoirs envers elle-même lui prescrivent cette réserve, par des raisons sérieuses & importantes; autrement elle ne peut se refuser aux devoirs généraux de l'humanité».

<sup>35</sup> Diderot, *Sur les Chinois*, in *Œuvres de Denis Diderot. Mélanges de littérature et de philosophie*, J.L.J. Brière, Paris 1871, t. III, pp. 492-497: p. 493.

<sup>36</sup> On this I permit myself to refer to my *Chinese Law and Justice: George Thomas Staunton (1781-1859) and the European Discourses on China in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in *Law, Justice and Codification in Qing China*, cit.



**Citation:** Marc André Bernier (2022) «Be sure to enter, Sir, into the style: you will become savage by reading this». News periodicals, short historical time, and shaping the Other. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 45-52. doi: 10.36253/ds-13329

**Copyright:** © 2022 Marc André Bernier. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

## «Be sure to enter, Sir, into the style: you will become savage by reading this». News periodicals, short historical time, and shaping the Other\*

MARC ANDRÉ BERNIER

*Université du Québec à Trois-Rivières*

**Abstract.** The February 1706 issue of the «*Mercure galant*» offered its readers the account of an agreement made between the Iroquois and the Ottawa in 1705. Given the context in which this negotiation was received, the «*Mercure*»'s journalist decides to render each party's remarks, as he writes, in «savage style». This style's characterization and the function it plays within the article's overarching narrative invite us to question received notions on the colonial imaginary of Ancien Régime news periodicals. Moreover, this article rethinks the essential role played by *mondain* fashions' short historical time and the present moment in the construction of the figure of the Other.

**Keywords.** New France, News periodicals, Native American nations, Rhetoric, Native eloquence.

---

In the 17<sup>th</sup> century, the periodical press' emergence, a major social phenomenon, established a novel relationship to news' circulation. New forms of media found their way to avid readers, be they gazettes – «a loose leaf that is given to the public on certain days of the week and that contains news from various countries» [«feuille volante qu'on donne au public à certains jours de la semaine et qui contient des nouvelles de divers pays»]<sup>1</sup> –, or more substantial monthly publications. France's most famous periodical was titled the «*Mercure galant*». Created in 1672 and published on a regular basis from

---

\* This article originally appeared in French in the Summer-Fall 2022 issue of the «*Revue d'histoire de l'Amérique française*», 76: *Écrire l'Amérique au temps du Mercure galant*. Translated here into English by P. Sarrasin Robichaud, it is originally titled «“Entrez bien, Monsieur, dans le style, vous allez devenir sauvage en lisant ceci”: presse d'actualité et rôle du temps présent dans la construction de la figure de l'Autre». A note on the choice of the word «savage»: in the texts we analyze, «savage» is closer to the etymological sense of *salvaticus*, «inhabitants of the forest» [«peuples qui vivent ordinairement dans les bois»; *Dictionnaire de l'Académie française*, Veuve Brunet, Paris 1762, t. 2 L-Z, p. 499)], and farther from connoted acceptations such as «untamed, cruel» or «uncivilized, barbarous, untaught» that also appear in Johnson's *Dictionary* (1755) alongside «wild, uncultivated».

<sup>1</sup> *Dictionnaire de l'Académie française*, cit., t. 1 A-K, p. 810.

1678, the «*Mercure*» immediately put itself at the service of Louis XIV's politics. While it enjoyed a monopoly, its undeniable popularity and its wide distribution throughout Europe also showed that it was able to reflect the concerns of elegant European society in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. The monthly «*Mercure galant*» covered a wide range of subjects likely to appeal to an eclectic public: social life, literature, science, and religion, but also politics and the wars led by the Sun King. It is therefore not surprising to find news and relations from or about the Americas. A meticulous review initiated in 2018 of more than 500 of its issues and supplements published between 1672 and 1715 (the death of Louis XIV) has so far uncovered a corpus of some 60 relations and more than 200 short stories about the New World<sup>2</sup>. These texts allow us to rediscover America as it was presented to the «*Mercure*'s» readers: through its places, its daily events, its battles and, of course, its great diplomatic events.

Take, for instance, the February 1706 issue of the «*Mercure galant*», which offered its readers the account of an «*Accommodation made between the Iroquois and the Ottawa in 1705*» [«*Accommodement fait entre les Iroquois et les Outaouais en 1705*»]<sup>3</sup>. We first learn that this agreement was reached in Montreal in the presence of representatives of the Iroquois and Ottawa nations and the Governor General of New France, the Marquis de Vaudreuil. We then discover the details of a negotiation where the three speakers intervene, each pleading the cause of the parties they represent. The speakers' words are reported in direct style and typographically arranged as if they were tirades within a dramatic text. The interventions [«*Paroles*»] follow one another: first, those of the Iroquois spokesman, then those of the Ottawa spokesman and, finally, those of 'Onontio', alias the Marquis of Vaudreuil<sup>4</sup>. Such formatting is immediately familiar to European readers: it reproduces a layout typically associated with the rituals of judicial eloquence, where lawyers' arguments are recorded consecutively. However, the scene is preceded by a remark, cited in this article's title, to which we would like to draw attention from the outset. The negotiation account's anonymous author<sup>5</sup> challenges his correspondent and, by extension,

the readership of the «*Mercure galant*» in these terms: «*Be sure to enter, Sir, into the style: you will become savage by reading this*» [«*Entrez bien, Monsieur, dans le style, vous allez devenir sauvage en lisant ceci*»]<sup>6</sup>. Surely, given the rest of the article's tone, flippant humour was out of the question. What, then, might the remark mean? First, an invitation to 'enter into' the style of this story beckons the reader to sympathise with its idiosyncrasies, to make its particularities their own. Used with a moral object, the French 18<sup>th</sup>-century idiom '*entrer dans*' even implies adopting a shared point of view shaped by affinities of taste, as when one says «*figuratively, to enter into someone's feelings*, meaning, to conform to someone's feelings» [«*on dit encore figurément, entrer dans les sentiments de quelqu'un, pour dire, se conformer aux sentiments de quelqu'un*»]<sup>7</sup>. Requesting someone 'enter' this style then has the effect of directing their reading of the whole account of the negotiation between the Marquis de Vaudreuil and the representatives of the Iroquois and Ottawa nation. The request also stanchly insists on the main interest of the account: oratory art, as illustrated in the brilliant diplomacy deployed by means of the indigenous spoken word.

Moreover, the interest – the fascination, even – that this art rouses for French travellers have nothing particularly original. In fact, the taste of the natives for the ceremonies of the word struck the spirit of the French very early on, and it is thus that, as early as 1616, Father Biard wrote: «*These people, I believe, are the greatest*

---

Charles de Monseignat (1652-1718) penned the article. Between 1689 and 1698, Monseignat was the secretary of Governor Frontenac and, in 1705, he was controller of New France's navy and fortifications. More importantly, he was also councillor-secretary and chief clerk of the *Conseil supérieur*. In favour of this hypothesis, let us first point out, following Catherine Broué, that it was Frontenac who, under the title «*Paroles*», inaugurated the practice of sending minutes reporting the «*diplomatic discussions between various native groups [...] and the governor of the colony*» [«*discussions diplomatiques entre divers groupes autochtones [...] et le gouverneur de la colonie*»] to Versailles. See: C. Broué, *Paroles diplomatiques autochtones en Nouvelle-France: un artefact polyphonique éloquent*, in *Penser l'Amérique de l'observation à l'inscription*, éd. par N. Vuillemin et T. Wien, Oxford University Studies in the Enlightenment, Oxford 2017, pp. 105-120, and p. 111 for this quotation. Let us also recall, with Peter N. Moogk, that Monseignat also wrote «*the celebrated "Account of the most remarkable occurrences in Canada" which credited the deliverance of New France from her enemies in 1689-90 to the governor [Frontenac]*». Let us add finally that Monseignat was at ease when addressing a worldly public, since, as Moogk reports about the «*Account*», Monseignat had then «*composed it in the form of a private letter*» whose recipient, it was suggested, was «*the Marquise de Maintenon*». See: P.N. Moogk, s.v. «*Monseignat (Monseignat), Charles de*», in *Dictionary of Canadian Biography*, <[http://www.biographi.ca/en/bio/monseignat\\_charles\\_de\\_2F.html](http://www.biographi.ca/en/bio/monseignat_charles_de_2F.html)> (11/2021).

<sup>6</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., p. 100.

<sup>7</sup> *Dictionnaire de l'Académie française*, Veuve Brunet, Paris 1762, t. 1 A-K, p. 642.

<sup>2</sup> See the Introduction of S. Côté *et al.*, in *Écrire l'Amérique au temps du Mercure galant*, cit.

<sup>3</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, «*Mercure galant*», Chez Michel Brunet, Paris February 1706, pp. 75-128, and p. 101 for this quotation. We modernize the French spelling of all the passages taken from this text.

<sup>4</sup> «*Onontio*» is a title first given to Charles de Montmagny (1601-1657) and subsequently applied to all later French governors; it is a Mohawk literal translation of «*Montmagny*» («*Mons Magnus*», i.e. «*Great Mountain*»).

<sup>5</sup> Although we can only formulate limited hypotheses regarding the author's identity, it would not be amiss to consider the possibility that



haranguers in the entire world. There is nothing they undertake without it» [«Ces gens, je crois, sont les plus grands harangueurs de toute la terre. Ils ne feront rien sans cela»]<sup>8</sup>. It is therefore not surprising that since André Vachon's pioneering 1968 work on what he then called «Indian eloquence» [«l'éloquence indienne»]<sup>9</sup>, articles and commentaries on this subject have proliferated. As Normand Doiron has observed in 1998,

*[e]ven a cursory examination of travel literature in New France leads to the following observation: these accounts give great importance to the representation of Amerindian speech, they report, in translation, the numerous harangues of the native captains, to such an extent that they are sometimes on the verge of being oratory anthologies. [Un examen, même superficiel, de la littérature de voyage en Nouvelle-France permet de formuler l'observation suivante: ces récits accordent une grande importance à la représentation de la parole amérindienne, ils rapportent, en traduction, les très nombreuses harangues des capitaines sauvages, à tel point qu'ils versent parfois dans l'anthologie oratoire]<sup>10</sup>.*

This wealth of primary sources was naturally matched by an abundance of scholarly criticism to which we shall return. For now, let us recall the most recent book devoted to this question, *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France* (2019). This collective work assembles the findings of the Research Chair on Native Speech at the Université du Québec à Chicoutimi, held by Luc Vaillancourt. Its introduction announces the Chair's approach in no uncertain terms:

*This book [...] marks the launch of a multi-year research project of the Research Chair on Native Speech, whose objective is to examine the place given since New France to Native voices in the French-Canadian discursive space and imagination, paying particular attention to the linguistic and rhetorical processes that have [...] conditioned their staging. [Le présent ouvrage [...] marque le lancement d'un chantier de recherche de plusieurs années de la*

<sup>8</sup> Quoted by A.I. Valero Peña, *Le pouvoir de la parole dans les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle*, «Globe», 6, 2003, 1, pp. 151-169, and p. 158 for this quotation. See also: M.-C. Gomez-Géraud, *L'entrée de l'Indien dans la littérature française. Genèse d'un stéréotype*, «Revue Europe», 70, 1992 (*L'invention de l'Amérique*), pp. 65-75, and p. 66 for this quotation: «The first travellers to reach New France seem to have been sensitive to a spectacular form of Indian eloquence» [«Les premiers voyageurs en Nouvelle-France semblent avoir été sensibles à une forme spectaculaire de l'éloquence indienne»].

<sup>9</sup> A. Vachon, *Éloquence indienne, textes choisis, présentés et annotés*, Fides, Montréal et Paris 1968.

<sup>10</sup> N. Doiron, *Genèse de l'éloquence sauvage: la renaissance française de Tacite, in La recherche littéraire: objets et méthodes*, éd. par C. Duchet et S. Vachon, XYZ, Montréal 1998, pp. 217-228, and p. 217 for this quotation.

*Chaire de recherche sur la parole autochtone, ayant pour objectif d'examiner la place faite depuis la Nouvelle-France aux voix autochtones dans l'espace discursif et l'imaginaire canadien-français, en portant une attention particulière aux procédés linguistiques et rhétoriques ayant [...] conditionné leur mise en scène]<sup>11</sup>.*

The pages that follow will largely adopt this linguistic turn in that they will be essentially focused on rhetoric. Indeed, only such a perspective seems able to shed light on an unavoidable question: why might the editor of a publication like the «*Mercurie galant*» choose to stage the narration of a diplomatic negotiation by casting French and indigenous voices in what he dubs «savage style» [«style sauvage»]<sup>12</sup>? All the same, as we shall see, perhaps a satisfying answer to this initial question can only be reached if we also answer a second, more delicate question: why, if they agreed to 'enter into' this style, would the exceptionally sophisticated readership of the «*Mercurie galant*» be likely to entertain the desire to become «savage»?

#### WHY CHOOSE TO WRITE IN «SAVAGE STYLE»?

To answer the first question, we must briefly recall the general context in which these negotiations took place and the nature of the agreement finally reached. As we know, in 1701, the Great Peace of Montreal put an end to the incessant wars that had been waged over the course of the 17<sup>th</sup> century between the Iroquois, on the one hand, and the French and their Aboriginal allies, on the other<sup>13</sup>. However, in 1705, an incident contravened the Great Peace's treaty. As a prelude to the main account, the «*Mercurie galant*»'s editor reported it in the following manner:

*The Iroquois were living peacefully on their mats [Editor's note: That is, to remain in peace.] at Kataracoui [Editor's note: That is, Fort Frontenac, about 80 leagues from the island of Montreal] with the Ottawa [...], when the Ottawa, having suddenly thrown themselves on the Iroquois, killed a few of them and took thirty prisoners. An unfortunate incident, embarrassing and all the more difficult because it happened in a place belonging to Onontio [Editor's note: Meaning in a place belonging to the Governor General of the French]. (Les Iroquois demeuraient paisiblement sur*

<sup>11</sup> *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, éd. par L. Vaillancourt, S. Tailleur et É. Urbain, Hermann, Paris 2019, p. 7.

<sup>12</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., p. 100.

<sup>13</sup> On that topic, see: G. Havard, *La grande paix de Montréal. Les voies de la diplomatie franco-amérindienne*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal 1991.

leurs nattes [NDA: C'est-à-dire demeuraient en paix] à Kataracoui [NDA: C'est le Fort de Frontenac, à environ 80 lieues de l'île de Montréal] avec les Outaouais [...], lorsque les Outaouais, s'étant jetés brusquement sur les Iroquois, en tuèrent quelques-uns et firent trente prisonniers. Incident fâcheux, embarrassant et d'autant plus difficile qu'il est arrivé chez Onontio [NDA: C'est-à-dire dans un lieu appartenant au Gouverneur général des Français]<sup>14</sup>.

The rest of the narrative returns to the strategies used by the different parties in the negotiation of an agreement over which Onontio presides. His terms finally provide that, by way of reparation, the Ottawa will have to «replace by slaves the Iroquois killed» [«remplacer les Iroquois tués par des esclaves»]<sup>15</sup>. That said, one will surely have observed that from its very start, this episode's narration takes part in a deliberate staging of indigenous speech. The profusion of exoticized transliterations of toponymic and onomastic referents – 'Kataracoui', 'Onontio' – and metaphors – 'to remain on one's mats' – characterize this prose which, as Kim Gladu has noted, indulges in a generalized taste for exoticism of which the readers of the «*Mercure galant*» were particularly fond. The immense vogue for the literary Orient, launched in 1704 by the French translation of Antoine Galland's *One Thousand and One Nights*, bears witness to this inclination<sup>16</sup>.

Acknowledging this widespread penchant for exoticism, which was certainly decisive in resorting to «savage style», makes headway into understanding the peculiar way in which the pleas are reported by the editor of the «*Mercure galant*». Consider this first speech that an Iroquois chief pronounces before the Ottawa and the Marquis de Vaudreuil:

*The Iroquois were the first to enter the Audience Hall, and cried, singing: «An Hi, An Hi, O Souls of my grandmother! O Spirit of the Chiefs, come and cry...An Hi, my uncle the Sun...you are all red... and you are all black... An Hi, An Hi. My throat is clogged with pain, my eyes are closed with tears, bitter bile is in my stomach, my arms are stained with blood... An Hi An Hi...» This chief of the Iroquois, after thus weeping, saluted Onontio and said, «Father, you are wounded to death. I was in your heart, and we have stabbed me in your heart. You are therefore wounded*

*to death». Here the Iroquois suddenly fell silent, and his words were translated and written down [Les Iroquois sont entrés les premiers dans la salle de l'audience, et ont pleuré en chantant : «An Hi, An Hi, O Mânes de ma grand-mère! Ô Esprit des Chefs, venez pleurer...An Hi, mon oncle le Soleil... tu es tout rouge... et tu es tout noir... An Hi, An Hi. J'ai le gosier bouché de douleur, les yeux fermés de larmes, de la bile amère dans l'estomac, les bras salis de sang... An Hi An Hi...» Ce chef des Iroquois, après avoir ainsi pleuré, salua Onontio et dit: «Mon Père, tu es blessé à mort. J'étais dans ton cœur, et on m'a percé dans ton cœur. Tu es donc blessé à mort.» Ici l'Iroquois se tut tout à coup, on interpréta sa parole et on l'écrivit]<sup>17</sup>.*

What should we think of this style or, rather, what intellectual resources and notions might a French observer in 1705 have at their disposal to describe this style? First off, they might have turned to the imposing historiographical tradition instigated by French travelers and missionaries of the Grand Siècle, who had very often lingered «the characteristics of "savage eloquence"» [«les caractéristiques de l'«éloquence sauvage»»]<sup>18</sup>, as Luc Vaillancourt has recently reminded us. At the beginning of the 17<sup>th</sup> century, Marc Lescarbot, for example, describes it in these terms: «They speak very calmly, as to ensure they are well heard, and can stop at once to think for a long time, after which they then resume their speech» [«Ils parlent fort posément, comme voulant bien se faire entendre, et s'arrêtent aussitôt en songeant une grande espace de temps, puis reprennent leur parole»]<sup>19</sup>. In other words, «savage eloquence» is an art of speaking based on speaking calmly and often leaving tense, opaque silences, characteristics that do reappear in the speech reported by the «*Mercure galant*». Similarly, the writings of the Jesuit Jean de Brébeuf observe that, in the Councils, «the savages [...] raise and lower their voices as if in the tone of an ancient preacher, but slowly, calmly, distinctly» [«les sauvages [...] haussent et fléchissent la voix comme d'un ton de prédicateur à l'antique, mais lentement, posément, distinctement»]; Brébeuf also adds that «it is true their speeches are at first difficult to understand, because of an infinity of metaphors» [«Il est vrai que leurs discours sont d'abord difficiles à entendre, à cause d'une infinité de métaphores»]<sup>20</sup>. In this light, «wild eloquence» evokes the gravitas of ancient orators,

<sup>14</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., pp. 97-98.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>16</sup> See K. Gladu, *Présence du «sauvage» dans le Mercure galant (1702-1713)*, in *Voix autochtones*, cit., pp. 309-323, and p. 310 for this quotation: «In fact, according to all the authors, "the savage style is figurative", which makes it the counterpart of the oriental style as conceived at the dawn of the 18<sup>th</sup> century» [«De fait, selon tous les auteurs, "le style sauvage est figuré", ce qui en fait le pendant du style oriental tel que conçu à l'aube du XVIII<sup>e</sup> siècle»].

<sup>17</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., p. 105-106.

<sup>18</sup> L. Vaillancourt, «Quand je sçauray parler Huron»: l'ambition linguistique des Jésuites, «Tangence», 123, «Huronie représentée: mythologies et appropriations», 2020, pp. 13-23, and p. 19 for this quotation.

<sup>19</sup> M. Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris 1865, t. 1, p. 282; quoted by Valero Peña, *Le pouvoir de la parole*, cit., p. 162.

<sup>20</sup> *Jesuits Relations*, 1636, vol. 10, p. 256; quoted by Valero Peña, *Le pouvoir de la parole*, cit., p. 163.

but also an excessive taste for metaphors typical of a classically Asianist (as opposed to Attic) oratory style<sup>21</sup>. In stark contrast, however, another Jesuit, Paul Le Jeune, wrote in a famous and oft-quoted passage: «There is no place in the world where rhetoric is more powerful than in Canada, and yet it has no other garb than that which nature has given it: it is entirely naked and simple» [«Il n'y a lieu au monde où la rhétorique soit plus puissante qu'en Canada: et néanmoins elle n'a point d'autre habit que celui que la nature lui a baillé: elle est toute nue et toute simple»]<sup>22</sup>.

We could cite many more examples. However, this would only show us the depth, the richness, and the diversity of a historiographic tradition from which the editor of the «*Mercurie galant*» essentially turns away when he defines native eloquence. Rather, he writes that it is characterized by a «figurative, concise, clear-cut style that also makes one guess a little» [«figuré, concis, coupé, style qui laisse un peu à deviner»]<sup>23</sup>. The adjectives he uses are quite cogent for the cultivated public of the budding Enlightenment: they are used to describe ideal pleasures and charms of genteel conversation, the form *par excellence* of French eloquence. During the same years, they pointed to qualities that Moderns' supporters valued more than anything else in their quarrel against the supporters of the Ancients<sup>24</sup>. A *figurative*,

*concise, clear-cut* style that nevertheless left one ever so slightly puzzled: this was the style that had brought to fame fashionable writers such as Fontenelle or Houdar de La Motte. It was favoured by a socialite public keen on wit produced by gallant metaphorical play that, precisely, «vaguely perplexed to exercise the sagacity of the interlocutor» [«laisser un peu à deviner afin d'exercer la sagacité de l'interlocuteur»]<sup>25</sup>. As early as the end of the 17<sup>th</sup> century and throughout the first decades of the 18<sup>th</sup> century, this stylistic ideal based on a succinct art of allusion led to numerous critical reflections on the relationship between the pleasures of language and the virtualities of implicit meaning. This is evidenced, among others, by *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687) by Dominique Bouhours (1628-1702). The popular and influential critic celebrated a prose «enclosed in few words» [«renfermée en peu de paroles»] and whose meaning is «partly hidden, so that we may look for it and guess at it [...] thus giving us the pleasure of discovering it completely when we are struck by wit» [«cache en partie, afin qu'on le cherche et qu'on le devine [...] pour nous donner le plaisir de le découvrir tout à fait quand nous avons de l'esprit»]<sup>26</sup>. In fact, this art of allusion and feigned supposition was commonplace in literary criticism at the time – so much so that even college-level rhetorical tutors of the time liked to teach techniques for «cutting» one's style. Charles Porée (1675-1741), among the most famous of these educators, bears witness to this trend: «The cut style seems to me [...] to be the most appropriate way of sharpening young people's minds and exercising their imagination» [«Le style coupé me paraît [...] le plus propre à aiguïser l'esprit des jeunes gens et à exercer leur imagination»]<sup>27</sup>. This 'modern' style is also embraced in the journalism of Charles Dufresny (1648-1724), future director of the «*Mercurie galant*» and close member of «the coterie formed around La Motte and Fontenelle» [«la coterie formée autour de La Motte et de Fontenelle»]<sup>28</sup>. As François Moureau has

<sup>21</sup> See Valero Peña, *Le pouvoir de la parole*, cit., pp. 163-164: «The presence of metaphors in Amerindian discourse is an aspect that is repeatedly noted in travel accounts. For some Westerners, the use of metaphors contributes to a negative view of indigenous languages: they are said to be languages of passion, rich in metaphors, and not like reasonable (European) languages, rich in abstractions» [«La présence de métaphores dans les discours amérindiens est un aspect remarqué à plusieurs reprises dans les récits de voyage. Chez certains Occidentaux, l'usage de métaphores contribue à la vision négative des langues indigènes: elles seraient langues de la passion, riches en métaphores, et non comme les langues raisonnables (européennes), riches en abstractions»].

<sup>22</sup> *Jesuits Relations*, 1636, t. 10, p. 256; quoted by Valero Peña, *Le pouvoir de la parole*, cit., p. 163.

<sup>23</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., p. 101. To be compared with this other description of the «wild style» provided, in an earlier issue, by the «*Mercurie galant*»: «It will be noticed that Pitresculle is a shrewd and skillful man in his trade, possessing savage style which is figurative, a style that says a lot, because it leaves a lot to think about» [«On remarquera que Pitresculle est un rusé et un homme habile dans son métier, possédant le style sauvage qui est figuré, style qui dit beaucoup, parce qu'il laisse beaucoup à penser»] (*Relation des négociations qui se sont faites dans l'Amérique Septentrionale, entre les Français, les Sauvages Iroquois et les Anglais, en 1704*, «*Mercurie galant*», «Nouvelles de l'Amérique Septentrionale», Michel Brunet, Paris avril 1705, pp. 29-41, and p. 37 for this quotation).

<sup>24</sup> On the Querelle des Anciens et des Modernes, which corresponds to the main episode of French intellectual life on the borders of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, see, among others, *La Querelle des Anciens et des Modernes, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, éd. par A.-M. Lecoq, précédé par un essai de M. Fumaroli et avec une postface de J.-R. Armogathe, Gallimard, Paris 2001.

<sup>25</sup> On this parallel between «savage style» and gallant eloquence, see Gladu, *Présence du «sauvage» dans le Mercurie galant (1702-1713)*, cit., pp. 320-321.

<sup>26</sup> D. Bouhours, *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, F. Delaulne, Paris 1687; facsimile of the 1705 edition, with introduction and notes by S. Guellouz, Université de Toulouse-Le-Mirail, Toulouse 1988, p. 160.

<sup>27</sup> P.-F. Guyot, abbé Desfontaines, *L'esprit de l'abbé Desfontaines, ou Réflexions sur les différents genres de science et de littérature*, Clement, Londres 1757, t. 2, pp. 89-90 («Le père Porée»). Compare this with the remark of another authority on rhetoric, B. Gibert, who associates the brilliance of style with all forms of expression «that give more to conceive than they actually say» [«qui donnent plus à concevoir qu'elles ne disent»]; *La rhétorique ou les règles de l'éloquence*, Thiboust, Paris 1730, pp. 317-318).

<sup>28</sup> F. Moureau, *Dufresny, auteur dramatique (1657-1724)*, Klincksieck, Paris 1979, 4<sup>th</sup> cover.

observed, his aesthetics even willingly combine «modernism» and «primitivism»<sup>29</sup>. Astoundingly enough, according to our editor's description, it is such a style that the natives of New France adopt in oratory contexts. In this sense, «savage style» not only adopts the charms of the times' trendy exoticism, but also seems bound to seduce the readership of the «*Mercuré galant*», a public in tune with the latest aesthetic ideas. In a nutshell, this seems to provide an answer to why the «*Mercuré*»'s editor might choose to write in «savage style», the first of our questions.

#### WHY WOULD YOU WANT TO BECOME «SAVAGE»?

Let us now turn to the second question: «Why, by agreeing to 'enter into' this style, would the readers of the '*Mercuré galant*' likely wish to become savages themselves?» The Marquis de Vaudreuil, it is true, seems to lead by example in diplomatically adopting this style during the negotiations he had the responsibility of steering towards an agreement. For instance, it is stated that he addressed the representatives of the Iroquois and Ottawa nations in terms very close to their own:

*Onontio, turning to the side of the Ottawa, said to him: «You were drunk [Editor's note: that is to say, insane, among the Indians, according to the genius of their language], you had no spirit when you did that to Katara-coui. The Tree of Peace having been touched and supported by the hand, having seen it planted, having seen the Axe buried... The Iroquois should have ravaged your cabin» [Editor's note: Onontio uses the savage style, this is prudent. Cabin is taken for nation or village] (Onontio après cela, se tournant du côté de l'Outaouais, lui dit: «Tu étais ivre [NDA: c'est-à-dire, insensé, chez les Sauvages, selon le génie de leur langue], tu n'avais pas d'esprit quand tu as fait cela à Kataracoui. L'Arbre de la paix ayant été touché et appuyé par la main, l'ayant vu planter, ayant vu enter-*

<sup>29</sup> See F. Moureau, *La plume et le plomb. Espaces de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*, PUPS, Paris 2006, p. 363: «The "modernism" of Dufresny expresses itself in singular, "bizarre" ideas: operas of silence, papers collaged in a surrealist manner, and, in literature, in the conviction that the modern art must be total, recapturing a universal form that preceded a supposed division of the arts. This "primitivism" that justifies "modernity" is not the least curious part of his aesthetics» [«Le "modernisme" de Dufresny s'exprime dans des idées singulières, "bizarres": des opéras de silence, des papiers collés à la manière surréaliste, et, en littérature, dans la conviction que l'art moderne doit être total et retrouver la forme universelle antérieure à la division des arts. Ce "primitivisme" qui justifie la "modernité" n'est pas le moins curieux de son esthétique»]. On this curious aesthetics, see also: M.A. Bernier and C. La Charité, *Analyse morale et invention d'une esthétique du sublime comique dans le Parallèle burlesque (1711) de Dufresny, in Fiction et morale au siècle des Lumières*, éd. par C. Deharbe et N. Dion, Hermann, Paris (to be published in 2022).

*rer la Hache... L'Iroquois devrait avoir ravagé ta Cabane» [NDA: Onontio se sert du style sauvage, cela est prudent. Cabane est pris pour nation ou village)]<sup>30</sup>.*

As a note by the editor indicates, the Marquis de Vaudreuil resorts to this style out of political calculation based on precise ethnological knowledge which, as recent historiography has already noted, ensures that the French colonial administration conforms with scrupulous attention to the protocols and «indigenous diplomatic uses» [«usages diplomatiques autochtones»]<sup>31</sup>. The «*Mercuré galant*» echoes this stance in observing that «it is necessary to conform to the genius of their language to win them over» [«il faut se conformer au génie de leur langue, pour les [les Sauvages] gagner»]<sup>32</sup>. However, Vaudreuil's political prudence is rooted in more than mere placatory measures. The «axe» or the «cabin» are in fact tropes transferred from indigenous languages and relayed by the French interpreter, an act by means of which they are afforded a much larger semantic extension. In other words, as Catherine Broué astutely observes, «the metaphors' reconduction through translation is not insignificant in terms of diplomatic dynamics: it gives the parties involved the impression that they understand each other, all while allowing for radically different interpretations» [«la reconduction des métaphores par la traduction n'est pas anodine en regard de la dynamique diplomatique: elle donne aux parties en présence l'impression qu'elles se comprennent, tout en permettant des interprétations radicalement différentes»]<sup>33</sup>.

Be that as it may, one can easily imagine that it is not this diplomatic concern that was likely to have determined the «*Mercuré*»'s French readers to want to 'enter into' the account's style to the point of becoming "savages" themselves. In fact, the function that "savage style" plays in this story is not reduced to its role within a scenography intended to celebrate the political prudence of the governor of New France. As we have seen, the edi-

<sup>30</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., pp. 120-121.

<sup>31</sup> Broué, *Paroles diplomatiques autochtones en Nouvelle-France: un artéfact polyphonique éloquent*, cit., p. 112; voir aussi Havard, *La grande paix de Montréal*, cit., p. 145: «The 1701 conference was in many ways exceptional, and [...] the representatives of the Sun King [...] were careful to respect to the letter the thousand and one facets of Amerindian diplomatic protocol» [«La conférence de 1701 était à bien des égards exceptionnelle, et [...] les représentants du Roi-Soleil [...] se montrèrent soucieux de respecter à la lettre les mille et une facettes du protocole diplomatique amérindien»].

<sup>32</sup> *Suite touchant les négociations entre les Français et les Iroquois*, «*Mercuré galant*», «Nouvelles de l'Amérique Septentrionale», Michel Brunet, Paris avril 1705, pp. 41-50, and p. 46 for this quotation.

<sup>33</sup> Broué, *Paroles diplomatiques autochtones en Nouvelle-France: un artéfact polyphonique éloquent*, cit., p. 113.

tor's style is also to be understood through the lens of a notional apparatus of extreme topicality whose primary vocation was to seduce the public. Best considered as a prism of fashionable categories, this style piques the curiosity of its readers not only with its exoticism, but also by the vivacity of its figures, by its concision, and by an artful cutting short of its sentences, so as to imply without positing. The «axe that one buries», the «tree of peace that one plants» or the «cabin that one ravages», contribute to a dense and allusive style that intersperses «savage figures» [«figures sauvages»]<sup>34</sup> throughout. Yet, these tropes are but a variation of what one calls, in the language of 18<sup>th</sup>-century rhetoric and literary criticism, «piquant figures» [«figures piquantes»]<sup>35</sup>, or figures defined by the aim to produce «a sharp and pleasant impression on the spirit» [«une impression vive et agréable sur l'esprit»]<sup>36</sup>, to surprise, and to seduce their audience.

At the beginning of the 18<sup>th</sup> century, this art of pleasantly startling the senses and the spirit asserts itself as a set of preeminent aesthetic qualities, one that the supporters of the Moderns celebrate, one that becomes chiefly characteristic of rococo style and that jaunty writers, philosophers and artists actively seek out<sup>37</sup>. In poetry, Houdar de La Motte calls for «the freedom of naturalness and the 'piquancy' of naivety» [«la liberté du naturel et le 'piquant' de la naïveté»]<sup>38</sup>. On stage, in *La seconde surprise de l'amour*, Marivaux's Lisette exclaims: «A month! I know a lady who only kept her husband for two days; now that's 'piquant'» [«Un mois! Je connais une dame qui n'a gardé son mari que deux jours; c'est cela qui est 'piquant'»]<sup>39</sup>. The examples abound and all point to an aesthetics that, under the banner of 'piquantness', defends «notions such as 'bigarrure', bizarrerie, caprice, digression, all types of surprising singularities [...] and the refusal of the prejudices of habit – [in short,] what art history will eventually name the rococo

style» [«des notions telles que la bigarrure, le bizarre, le caprice, la digression, les singularités surprenantes [...] et le refus des préjugés de l'habitude, [bref,] ce que l'histoire des arts nommera le style rocaille»]<sup>40</sup>.

For these reasons, the style of the New World orators conveys a truly 'piquant' appeal in the eyes of the French public. The delight it stirs is analogous to that of the visual splendour offered by the orators' vibrant dress. The Iroquois and the Ottawa donned pigments of the «most beautiful» [«plus beau»]<sup>41</sup> colours which the editor of the «*Mercure galant*» describes thusly:

*The body of these savage gentlemen was almost naked, and marked with a hundred different hieroglyphs of snakes, bears, pigs, rats, crows, lice, etc. Deer horns on top, each one a necklace, made of teeth and nails of a wolf-hound... Such a a sight would have been very pretty during carnival in Versailles [Le corps de messieurs les Sauvages était presque nu, et marqué de cent hiéroglyphes différents de serpents, d'ours, de cochons, de rats, de corbeaux, de poux, etc. Des cornes de chevreuil en tête, chacun un collier, fait de dents et d'ongles de loup-cervier... Cela aurait été fort joli à voir en carnaval à Versailles]*<sup>42</sup>.

Just like the «savage style», the negotiators' necklaces' captivating iridescence and their bodies' shimmering hieroglyphs, thought of as freely offered to their onlookers' gaze, entail a taste for exoticism and surprise intimately tied to the short timeframe of their era's contemporary fashions. At the beginning of the 18<sup>th</sup> century, the European pursuit for 'piquant' carnival dress or masked ball disguises whetted an appetite that verged on frenzy. One of the best known and most emblematic examples of this taste for the eccentric is undoubtedly the cross-dressing in the *Memoirs of the Abbé de Choisy dressed as a woman*. In a cheerful and playful tone, Choisy recounts how he «gradually forges for himself, with the approval of his entourage, a factitious female identity» [«se forge progressivement, avec l'approbation de son entourage, une identité féminine factice»]<sup>43</sup>, taking advantage of a wide array of what was then recognized as theatrical resources like wigs, court clothes and make-up procedures. The French public's acceptance and

<sup>34</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., p. 111, n. 8.

<sup>35</sup> On this notion, see, notably: C. Batteux, *Principes de la littérature*, Desaint et Saillant, Paris 1754, t. 4, p. 108: «Within figures of thought, we must distinguish between those that excite attention and those that mostly touch the heart» [«Parmi les figures de pensées, on distingue celles qui piquent l'attention, et celles qui touchent principalement le cœur»].

<sup>36</sup> *Dictionnaire de l'Académie française*, Firmin Didot Frères, Paris 1835, t. 2 I-Z, p. 420.

<sup>37</sup> On this aesthetic of «piquant seduction», see the classic pages of J. Starobinski, *L'invention de la liberté, 1700-1789*, Skira, Genève 1964, p. 9, as well as the important work of K. Gladu, *La grandeur des petits genres: l'esthétique rococo à l'âge de la galanterie (1670-1760)*, Hermann, Paris 2019.

<sup>38</sup> Houdar de La Motte, *Fables nouvelles ... avec un discours sur la fable*, Grégoire Dupuis, Paris 1719, pp. LIV-LV; emphasis added.

<sup>39</sup> Marivaux, *La seconde surprise de l'amour* I 1, dans *Théâtre complet*, t. 1, éd. par F. Deloffre, Bordas, Paris 1989, p. 676; emphasis added.

<sup>40</sup> M. Fumaroli, M. Huchon et F. Moureau, *Rabelais, l'Homère français?*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 4, 2018, pp. 771-782, and p. 776 for this quotation.

<sup>41</sup> *Journal de ce qui s'est passé en Canada pendant la dernière année*, cit., février 1706, p. 102.

<sup>42</sup> Ivi, p. 103.

<sup>43</sup> On the question of fashionable cross-dressing and Choisy, see, among others: C. Francès, *Vérité et fiction travesties: les Mémoires de l'abbé de Choisy habillé en femme*, in *Mémoires et roman: les rapports de Vérité et de Fiction au XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. par M.A. Bernier et Z. Hakim, Hermann, Paris (to be published in 2022).

even enjoyment of sexual or cultural differences then rests on the notion of these outward appearances' interchangeability, be it that of masks, garments, or cosmetics. In the same way, if the «Mercure galant» description of the «body of these savage gentlemen» or their oratory style – to which the article's author resorts – can give the desire to become «savage» himself, it is mainly to the extent that it is an invitation to imagine and savour the joyful 'folie' of transvestism that is both amusing and 'piquant'.

In essence, one might conclude that trying to answer the two questions we raised at the beginning of this article merely amounts to providing yet another proof of what historians and ethnologists have time and again stated about American colonialism, where encounters between native and European cultures nearly always entails «the incapacity of each to apprehend the Other outside the categories of the Same» [«l'incapacité de chacun à appréhender l'Autre en dehors des catégories du Même»]<sup>44</sup>. Nonetheless, as our study suggests, a survey of the «Mercure galant»'s colonial imagination also invites us to rethink the often neglected but essential role played by the circulation of opinions in current affairs – fashion's short historical timeframe – in the construction of the figure of the Other. The account outlined by the editor of the «Mercure galant» implies a nuanced, doubly articulated narrative device. On one hand, its representation of «savage» otherness takes part in a taste for exoticism, i.e. a category inscribed in the long timeframe of European cultural history. On the other hand, the exotic figures that populate the narrative of the «Mercure galant» can only be grasped through fashionable rhetorical and aesthetic categories, whether it be their «clear cut style» or their «piquant figures». These modish categories set indigenous characters within a scenography of the frivolous and the playful that rests on a taste for worldly, festive, and 'piquant' semblances. In other words, their relation to the Other relies on modalities that are quite characteristic of the incipient French rococo. Moreover, this investigation into the way representations of indigenous otherness proceed from categories closely associated with a short historical period likely deserves to be extended beyond the Enlightenment. For instance, in the second half of the 20<sup>th</sup> century, when André Vachon evokes the defining qualities of what he calls «Indian eloquence», does he not consider that the merit and the strength of indigenous discourse is owed to having «brought together all

the elements of ancient drama» [«réunissait tous les éléments du drame antique»], and that often, «it possessed, in addition, its majestic nobility and imperishable beauties» [«il en possédait de surcroît la majestueuse noblesse et les impérissables beautés»]<sup>45</sup>? This description doesn't only offer a striking contrast with the one given by the «Mercure galant» at the threshold of the Enlightenment: it also mobilizes a set of references from 1960s aesthetics associated with poetic excellence. As such, it illustrates once again the determining role of thought categories inseparable from short historical time in shaping one's reception of the Other.

<sup>44</sup> L. Vaillancourt et M.-O. Laflamme, *Fonction rhétorique de la parole autochtone dans les récits de voyage de la Nouvelle-France*, in *Voix autochtones*, cit., pp. 125-138, and p. 125 for this quotation.

<sup>45</sup> Vachon, *Éloquence indienne*, cit., p. 11.



**Citation:** Mónica Bolufer (2022) A centuries-long enslavement? Gender and Islam in the Hispanic Enlightenment: an exploratory approach. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 53-63. doi: 10.36253/ds-13260

**Copyright:** © 2022 Mónica Bolufer. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

## A centuries-long enslavement? Gender and Islam in the Hispanic Enlightenment: an exploratory approach\*

MÓNICA BOLUFER

*Universitat de València*

**Abstract.** This article explores the role of gender in the construction of images of Islam in the Hispanic Enlightenment. Although Spanish Arabism has been largely neglected in international historiography, research has proved that Spanish erudites since the 16th century had an important role in the study of the Arabic language and sources; also, interest in the Islamic world was popularized via fictional works and coverage in newspapers and journals. Spain is a distinctive and particularly interesting case within European Orientalism because Islam was part of its history and cultural legacy and a close neighbour in the north of Africa, but also because orientalization of the country by European travellers and philosophers – not yet as intense as during Romanticism – had already started, notably in relation to gender. If the Enlightenment developed a less aggressive, more open – although not devoid of stereotypes – vision of Islam, is the same true in the Hispanic world? To what extent was the tendency to bracket together the Hispanic and the Islamic either accepted or challenged by Spanish and creole intellectuals? Did the country's own Islamic past help create more nuanced visions of the «Orient» or did it instead lead to highlighting the contrasts in order to claim a place for Spain in European modernity? This article will address in an exploratory way these questions, seldom considered from the point of view of gender, through an analysis of learned works and reformist essays.

**Keywords.** Gender, Islam, Orientalism, Arabic studies, Enlightenment.

---

### INTRODUCTION

In his widely reprinted and translated essay *Defensa de las mujeres* (1726), a firm defence of the moral and intellectual equality of the sexes, the enlightened Spanish writer Benito Jerónimo Feijoo strongly attacked the misogyny rooted in the European intellectual tradition, beginning with Aristotle. He did so by comparing the injustice of those who «speak of the [female] sex as a common sewer of vice» with the «delirium» of Islam, which denied women entry to heaven:

*Mahomet, the false prophet, has excluded women from that chimerical paradise, which his debauched imagination has planted for his followers, and makes all their*

*felicity to consist in beholding, from without, the men wallowing in magnificence and luxury within. Married women, to be sure, must account it no small part of that blissful state of voluptuousness, to see their husbands in the arms of other women, whom that visionary has feigned to be formed anew for those gratifications. That such a chimera could ever gain credit in a great part of the world, is one of the most palpable tokens of man's weakness and depravity\*.*

It was a powerful rhetorical device: likening those Europeans reluctant to acknowledge gender equality to infidels, capable of such madness as believing that women would stand helplessly by as their husbands indulged in adulterous affairs with the *houris* promised by the Prophet to the chosen ones. Feijoo probably came across this idea in *Confutación o confusión de la secta Mahomética y del Alcorán*, published in 1515 by the mysterious Muslim convert 'Juan Andrés': a refutation based on Muslim sources, and one of the most important books published on the Islam in 17<sup>th</sup>-century Europe, translated into Italian, German, French, Dutch, Latin and English<sup>2</sup>. More broadly, the notion that the Islamic paradise was brimming with sensual delights (delicious food and drink and willing virgins all on tap) was part of a long tradition of anti-Islamic Christian apologetics, and remained a matter of debate in 18th-century Arabist scholarship in the West<sup>3</sup>.

However, in the third edition of his work, having by this time consulted the Qur'an (in translation, as he could not read Arabic), Feijoo amended his original text to say that the holy book contained no such statement:

*What we said here about the unhappy delight that Muhammad promised his followers, can be read in some*

*authors, from whom we deduced that fact; but having afterwards examined with reflection the whole Qur'an, we do not find such a thing within its pages<sup>4</sup>.*

He does though continue to insist that there is no mention of women in its description of paradise and that they must therefore be excluded from entering that realm, an idea that Lady Wortley Montagu's *Letters from Turkey* (1763) refuted, as noted by Feijoo's anonymous English translator<sup>5</sup>. Two things in particular interest me about Feijoo's partial retraction. The first is the idea that an educator and essayist such as Feijoo himself, a man who habitually relied on secondhand testimony (including Pierre Bayle's *Dictionnaire historique et critique*, 1697, and Barthélemy d'Herbelot's *Bibliothèque orientale*, 1697), should go to the trouble of reading the Qur'an. The second is the fact that he recognizes his deductions have led him to exaggerate the degree to which the «Mohammedan» religion oppressed women.

The way in which this 'feminist' essay mentions the Qur'an for its own purposes serves as an introduction to two fundamental aspects of Enlightenment thinking as regards Islam. On the one hand, there was an interest in looking beyond the clichés about infidels found in Christian apologetics and learning more about Islamic culture. On the other, there was the continued belief that such disregard for women was further proof of the errors inherent in Islam, as upheld by many Christian scholars, or even of the despotism of Muslim nations, as argued by Montesquieu and other philosophers.

This article explores the role played by gender in the process of constructing images of Islam in the Hispanic Enlightenment. If, as noted by Jürgen Osterhammel, «the Enlightenment's discovery of Asia entailed a more open-minded, less patronizing approach to foreign cultures than suggested by those who see it as a mere incubation period of Orientalism», is the same true of Hispanic Orientalism, even if it were more a 'rediscovery' of something that had never really been forgotten<sup>6</sup>? Did it align with stereotypical European thinking about relationships between the sexes in Islamic territories, or was it more open to looking beyond the clichés? To what extent was the incipient tendency of many European

\* The research for this essay is part of the project CIRGEN: *Circulating Gender in the Global Enlightenment*, funded by the European Research Council under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (ERC Grant Agreement No 787015).

<sup>1</sup> B.J. Feijoo, *An essay on woman, or physiological and historical defence of the fair sex. Translated from the Spanish of El Teatro Critico*, W. Bingley, London n.d. [1768], pp. 5-8. This English translation adds emphasis: «weakness and depravity» for «delirio» in *Theatro critico universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (1726-1740), Imprenta de Francisco del Hierro, Madrid 1729-1753, 1, pp. 331-332.

<sup>2</sup> I am grateful to Mercedes García-Arenal for this information. On the text and its author (unconnected with the 18th-century Jesuit of the same name), see R. Szpiech, *Preaching Paul to the Moriscos: The Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of "Juan Andrés"*, «La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures», 41, 2012, 1, pp. 317-334. Also, J. Toland, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton University Press, Princeton 2019, pp. 91-95.

<sup>3</sup> A. Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2020.

<sup>4</sup> Feijoo, *Theatro critico*, cit., 9, p. 17. Feijoo could have consulted any of the existing Latin translations, but most probably Du Ryer's French one (1647). On European translations of the Qur'an, see Z. Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an. The Politics of Translation and the Construction of Islam*, Oneworld Books, Oxford 2009; J. Loop, *Introduction: The Qur'an in Europe—the European Qur'an*, «Journal of Qur'anic Studies» 20, 2018, 3, pp. 1-20; and ERC Synergy Project *The European Qur'an*, <https://euqu.eu>.

<sup>5</sup> Feijoo, *An essay on woman*, cit.; see translator's footnote, pp. 5-7.

<sup>6</sup> Osterhammel, *Unfabling*, cit., p. x.



thinkers and travellers to bracket together the Hispanic and the Islamic (notably in relation to gender) either accepted or challenged by Spanish intellectuals? Did the country's own Islamic past enable such perceptions to be modulated in any way? Did it help create more nuanced visions of the 'oriental' or did it instead help underline the differences between Spain and the Orient? I will address these questions, not by attempting to deal exhaustively with an area whose ramifications are numerous and complex, but simply by indicating possible avenues of analysis.

#### OUT OF PARADISE. SPAIN AND EUROPEAN (GENDERED) ORIENTALISM

Although Spanish Arabic studies and, more generally, Orientalism have been largely neglected in international historiography, throughout the 16th, 17th and 18th centuries there was in Spain, as in the rest of Europe, substantial interest in the Islamic world, on two different levels<sup>7</sup>. Firstly, in the academic sphere, the study of oriental languages, primarily Arabic, began from the late 1500s onwards to move away from the practical functions required for evangelism or diplomacy and became more closely associated with historical research<sup>8</sup>. Secondly, in the population more generally, while interaction, coexistence and conflict between Christians and Muslims in the Iberian Peninsula and the Mediterranean region had already profoundly shaped medieval and early modern culture, a fascination with things 'oriental', usually equated with Islam<sup>9</sup>, continued to grow during the 18th century. Fuelled by the movement of people and goods linked to increased trade and diplomatic contacts, this

led to widespread consumption of factual and fictional writings (reports, press articles, travel literature, novels, short stories and plays). Rather than being mutually exclusive, the interests of scholars and ordinary people influenced one another, as is revealed by European ideas about gender and sexuality in the 'Orient'.

The Europe-wide curiosity about this matter also affected Spain, where it was heightened by specific economic and political circumstances: the peace treaties signed with the Ottoman Empire (1782) and Morocco (1767, 1780 and 1799) and the diplomatic missions that followed; the presence of Moroccan (1766, 1779-80 and 1791-92) and Ottoman (1787-88) ambassadors at the Spanish court, which left its mark on the country's literature and in some cases led to friendships, such as that between diplomat Ahmad ibn-al Mahdi al-Ghazzal (c.1726-1777) and naval officer, traveller and mathematician Jorge Juan<sup>10</sup>. The final decades of the century saw the publication of numerous works on oriental, notably Turkish, themes: articles in both Spanish and South American newspapers; descriptions of Turkey from two official expeditions (1784 and 1787)<sup>11</sup>. Two fictional pieces supposedly penned by Muslim travellers, inspired by Montesquieu's *Lettres persanes* (1721) but also by Moroccan and Ottoman visits, were José de Cadalso's *Cartas marruecas* (*Moroccan Letters*), which were written in the 1770s and posthumously published in 1789, and Juan Meléndez Valdés' *Cartas turcas* (*Turkish Letters*), of which only the first two letters between Ibrahim and Fatima were published in 1787 in two different newspapers, the *Correo de Madrid* and the *Diario de Madrid*, and the rest of the manuscript lost<sup>12</sup>. There were also a number of popular operas and plays, both comic and tragic, set in Turkey or Arabia, such as Luciano Comella's *El tirano de Ormuz* (1793), *La moscovita sensible* (1794) and *Los hijos de Nadasti* (1795).

Spain is a distinctive case in the European panorama for two fundamental reasons. Firstly, the Arabic

<sup>7</sup> Neither J. Osterhammel, *Unfabling the East. The Enlightenment's Encounter with Asia* (2013), Engl. transl. by R. Savage, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2018, nor Bevilacqua, *The Republic*, cit., include any Spanish sources in their overviews. Among recent reappraisals of Spanish 18<sup>th</sup>-century Orientalism, see *El Islam y la modernidad: siglo XVIII*, ed. por J.A. González Alcantud, «Humanista» 43, 2019, pp. 1-59.

<sup>8</sup> F. Rodríguez Mediano, *Fragments de orientalismo español del siglo XVII*, «Hispania. Revista española de Historia», LXVI-222, 2006, pp. 243-276. M. García-Arenal and F. Rodríguez Mediano, *Un oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Marcial Pons, Madrid 2010. (*The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Engl. transl. by C. López-Morillas, Brill, Leiden 2013.)

<sup>9</sup> «Moro», «mahometano», «sarraceno» (less frequently used than in previous centuries), «africano» (referring to Muslim North Africa), «Oriental», «asiático» (unusual) appear in 18<sup>th</sup>-century Spanish sources in often imprecise and sometimes interchangeable ways; «árabe» usually refers to the Arabic language or the history of the Arabs. On the use of «Asia» or the «Orient» in European sources, see Osterhammel, *Unfabling*, cit., pp. 20-22.

<sup>10</sup> *The fruits of the struggle in diplomacy and war: Moroccan ambassador al-Ghazzal and his diplomatic retinue in eighteenth-century Andalusia*, Engl. transl. by A. al-Ruwaihan, ed. by T. Landry, Bucknell University Press, Lewisburg 2017. N. Paradelá, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*, Siglo XXI, Madrid 2005.

<sup>11</sup> J. Moreno, *Viage á Constantinopla, en el año de 1784*, Imprenta Real, Madrid 1790. J. Solano Ortiz de Rozas, *Idea del Imperio Otomano*, Imprenta de Sancha, Madrid 1793. The 1803 journey of 'Ali Bey' (Domingo Badia) to Morocco, Arabia and Syria was published in Paris in 1814. *Diario curioso*, 10 December 1787, pp. 653-656; *Correo de Madrid*, 19 December 1787, pp. 622-624.

<sup>12</sup> Scholarship on Cadalso's *Cartas marruecas* is extensive. See critical edition, J. de Cadalso, *Cartas marruecas*, ed. M. Camarero, Castalia, Madrid 1984, and L. Ewald, *Del 'Hernán Cortés del género femenino': Imperial and Other Conquests in Cartas Marruecas*, «Bulletin of Spanish Studies» 92, 2015, 2, pp. 137-152. P. Deacon, *Las perdidias Cartas turcas de Meléndez Valdés*, «Bulletin hispanique» 83, 1981, 3-4, pp. 447-462.

language and Islam were part of its recent history and the North African states were its near neighbours. The last Islamic realm on the Peninsula, the Nasrid Kingdom of Granada, had been defeated in 1492 and the *moriscos* (descendants of Muslims who had converted to Christianity) had been expelled from Spain as late as 1609<sup>13</sup>. The Moorish past was a visible presence in the architecture of certain parts of the country, and a key element – albeit one so ingrained in daily usage as to go unnoticed – in its languages, material culture, and manners and customs, especially in the southern regions.

Secondly, while the orientalization of Spain in the European imagination was more a feature of Romanticism, and in the 18th century the nation was still regarded as a (fading) European power, the transnational circulation of 16th- and 17th-century Spanish literature, including novellas and ballads (*romances*) that drew on its Islamic past or featured Moorish characters, meant that various exotic elements were already associated with the country as seen through foreign eyes<sup>14</sup>. Descriptions of Spain by many French and British writers were influenced by that image and, later, by the categories of Montesquieu's *De l'esprit des lois* (1751), which presented Southern Europe, especially Spain, as verging on oriental despotism (both politically and domestically)<sup>15</sup>. Voltaire, an armchair traveller with a particular interest in Islam, wrote in his *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) that the «cardinal difference» between Europeans and Orientals was «the way we treat our womenfolk», and compared the alleged confinement of women in 16th- and 17th-century Spain to the gender segregation of societies lacking in civilization: «The women, who were almost as closely confined as those in Africa, comparing this slavery with the liberty enjoyed by those of their sex in France, became doubly miserable»<sup>16</sup>. Some visitors, even in the late 1700s, by which time mixed sociability was far more widespread in Spain, continued to point to its Islamic past as the reason for the earlier separation of the sexes. For Scotsman Alexander Jardine, army officer and British envoy in Spain, the Moors' «former Asiatic habits of a recluse and jealous way of living» explained «the taste and character of the Span-

iards, their neighbours and successors», which had only recently begun to give way to more sociable and civilized customs<sup>17</sup>. In 1809, Constantinople-based British merchant Thomas Thornton was still comparing female seclusion in the Ottoman Empire with women's alleged exclusion from male company in Spain<sup>18</sup>.

#### LEAVING THE ISLAMIC PAST BEHIND

On 9 September 1750, British writer Hester Chapone wrote about Feijoo's *Essay on woman* to her friend Elizabeth Carter, who had read it and promised to excerpt it for her: «I am a little surprised that a Spaniard should think so favourably of women. One would imagine, by their manner of treating them, that they had as mean an opinion of them as the Turks»<sup>19</sup>. Having never travelled to Spain or Turkey and with no knowledge of the language and culture of either, Chapone was simply parroting the cliché associating the status of women in Spain with that of their 'oriental', 'Turkish' or 'African' sisters.

References to Spain's Islamic legacy made by northern European travellers and writers were part of a growing academic and artistic interest in oriental cultures. They must also be seen, however, in the context of the intense international debate raging in the 18th century as to whether Spain had contributed in any significant way to modern European culture, a conversation inextricably bound up with that relating to its role as a conquering and civilizing power in the Americas. These discussions were in turn part of the broader process of re-establishing cultural and imperial hierarchies, with Britain and France locating themselves at the forefront of progress, while assigning a lower position to the once flourishing Italian territories and a Spain that had ruled supreme in the 16th and 17th centuries<sup>20</sup>. Spanish thinkers were divided between agreeing that Spain had yet to achieve modernity and challenging that viewpoint by claiming that the country had put its shameful Islamic past behind it. Both they and the European writers to whom they were responding saw the status of women as one of the most reliable indicators of societal progress, and held mixed sociability to be an essential requirement of civilization. And that, in Spain's case, meant

<sup>13</sup> Rodríguez Mediano, *Fragmentos*, cit.; García-Arenal and Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*, cit.

<sup>14</sup> M. Bolufer, *Orientalizing Southern Europe? Spain Through the Eyes of Foreign Travelers*, «The Eighteenth Century. Theory and Interpretation», 57, 2016, 4, pp. 451-467; B. Fuchs, *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.

<sup>15</sup> R.M. Dainotto, *Europe (in Theory)*, Duke University Press, Durham-London 2007.

<sup>16</sup> *The works of M. de Voltaire*, transl. from the French. With notes, historical and critical. by T. Smollett, M.D., T. Francklin, M.A. and others, J. Newbery et al., London 1762, p. 215.

<sup>17</sup> A. Jardine, *Letters from Barbary, France, Spain, and Portugal*, T. Cadell, London 1788, vol. II, nr. XIX, pp. 185-186.

<sup>18</sup> W. Thornton, *The Present State of Turkey*, J. Mawman, London 1809, vol. 2, p. 191.

<sup>19</sup> *The Posthumous Works of Mrs Chapone*, John Murray, London 1807, vol. I, letter VII, pp. 36-40; pp. 38-39.

<sup>20</sup> *Southern European Passions. Nation, Gender, and Modernity (18th-19th centuries)* ed. by Xavier Andreu and Mónica Bolufer, Brill, Leiden 2022.

striving to let go of any lingering Islamic baggage.

In fact, in evoking the Orient, Spanish writers were not confronting a vague and distant Other, but taking stock of their nation's past and their own stance towards it, a position they shared – to some extent – with their fellow intellectuals in Italy and Portugal, particularly those living in the southernmost regions. In an unpublished piece about Lisbon written for the *Encyclopédie* in 1781, José Francisco Correia da Serra argued that after the 1755 earthquake his compatriots had «in part left behind the somewhat Moorish way of life of [their] ancestors» and adopted polite sociability<sup>21</sup>. The Spanish journal *El Corresponsal del Censor* (1786-1787), rejecting segregation between the sexes as unbecoming a modern, civilized society, proudly declared: «We Spaniards are no longer living as did our ancestors, nor as the Moors do even now»<sup>22</sup>. Interestingly, this sentence rejects the image of a Spain anchored in the past, in the days of its global hegemony in the 16th and 17th centuries. It also, however, discredits the analogy established by philosophers such as Voltaire and Montesquieu between Spain (past and present) and the Orient, both of which were depicted, for rhetorical purposes, as averse to change, modernity and progress.

That same desire to leave the past behind can be seen in *La Pensadora Gaditana* (1763-1764), an essay journal written by a female literary persona, 'Beatriz Cienfuegos', whose true identity is still discussed by scholars<sup>23</sup>. Essay IV criticizes the use of the *tapado* or cloak used by women to cover their face leaving just one eye visible. This custom, still very much alive in the 18th century in some parts of Andalucía and, in particular, among the Creole women of Peru, was said to conceal identity, and therefore strongly condemned for encouraging social mobility and female sexual liberation<sup>24</sup>. Western travellers said much the same of the Islamic veil, which was thought to facilitate adulterous relationships by enabling women to leave the harem unrecognized<sup>25</sup>. The image of the veiled woman had been widely disseminated since the Renaissance via illustrations in costume books (*Trachtenbücher*) which, rather than establishing a rigid duality between Europe and its Others, forged complex forms of identification, inclusion and exclusion by, for example, portraying the veil as worn in

different Mediterranean territories – eg. by *moriscas*, by Spanish and Venetian Christian maidens- within a variety of female head coverings across Europe, Catholic as well as Protestant<sup>26</sup>.

*La Pensadora* laments the survival of this custom in peninsular Spain, attributing it to the centuries of Islamic presence:

*The tapado is a shameful relic of the centuries-long enslavement we suffered under the tyranny of the Saracens. Only oriental women, imitated by all those in Africa, who share their religion and customs, do not allow themselves to be seen in the streets, and it is from them that our Andalusian women retain this practice*<sup>27</sup>.

In her view, this Muslim custom is a visible symbol of the extreme oppression of women that would even see them barred from paradise:

*Mohammedan women are the most unfortunate in all the world: they are trusted with nothing, expect nothing, are granted no powers, since the brutality of their Sect even denies them the feigned glory for which they hope; they are thought incapable of anything good; for this reason they are shut away, kept in hiding, obliged to conceal themselves from the sight of men, and made to live in the world as if they did not make up the finest part of society*<sup>28</sup>.

The essay contrasts the enslavement of Muslim women with the freedom enjoyed by women in contemporary Spain, «one of the most cultivated parts of Europe, where the rationality of its inhabitants gives us the place for which nature destined us»<sup>29</sup>. It reiterates the clichés of the «seclusion» and «enslavement» of Muslim women and of the exclusive nature of the Qur'anic paradise, ideas that had been regurgitated by numerous travellers, journalists, philosophers and essayists. Yet its insistence on classifying Spain among «the most cultivated parts of Europe» reveals that Spanish intellectuals had to argue particularly hard if they were to demonstrate that their country had thrown off the shackles of its own Islamic past.

<sup>21</sup> C. Petit, *Notice inédite sur Lisbonne en 1781*, «Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes», XXXV and XXXVI, 1974, pp. 93-120.

<sup>22</sup> *El Corresponsal del Censor*, IV, 47, pp. 787-802: p. 800.

<sup>23</sup> C. Canterla, *Beatriz Manrique de Lara Alberro, Marquesa de García del Postigo, autora de «La Pensadora Gaditana» bajo el pseudónimo de Beatriz Cienfuegos*, «Cuadernos de Ilustración y romanticismo» 24, 2018, pp. 741-755.

<sup>24</sup> *Mercurio peruano*, I, 12, 10 February 1791, pp. 111-114.

<sup>25</sup> Solano, *Idea del Imperio otomano*, cit., p. 85.

<sup>26</sup> G. Calvi, *Mode, modi, mondi. Per un'antropologia delle identità di genere in Europa (XVI secolo)*, «Genesis: rivista della Società Italiana delle Storiche» IV-1, 2005, pp. 99-124; M. Birriel, *Clasificando el mundo. Los libros de trajes en la Europa del siglo XVI*, in *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, ed. por Máximo García Fernández, Sílex, Madrid 2013, pp. 261-278; S. Burghartz, *Covered Women? Veiling in Early Modern Europe* (transl. by J. Caplan), «History Workshop Journal» 80, 2015, <https://doi:10.1093/hwj/dbv028>. I thank Margarita Birriel for clarifying this issue to me.

<sup>27</sup> *La Pensadora Gaditana*, vol. I, essay IV, ed. by S. Dale, Juan de la Cuesta, Newark (DE) 2005, pp. 24-25.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

Some travellers to Muslim countries did qualify the kind of timeworn sweeping statements – about oriental sensuality (the most frequent interpretation of polygamy) and about the «confinement» of women and the association of the practice with «slavery» – which suggested that these non-universal customs were in fact common across the social spectrum. Many noted that polygamy, although allowed by the Qur'an, was in fact practised only by rulers and a small elite<sup>30</sup>. Others argued that status and class should be taken into account, pointing out that lower-class women were not confined and even elite women enjoyed more freedom of movement than Europeans usually assumed, thus querying whether they were «slaves» at all<sup>31</sup>. Spanish naval officer José Moreno, writing about his diplomatic mission to Constantinople in 1784, declared that most European portrayals of the status of Turkish women were inaccurate and hastily drawn: «So many misconceptions are formed about their customs and constrictions, that speaking of them with any certainty means treading a path between thorns and weeds»<sup>32</sup>. Already in 1718, Lady Montagu, the first western female traveller to be admitted into a Turkish harem, had claimed that male travellers distorted Turkish reality and had instead presented the harem as a lively domestic space where women socialized together and enjoyed some authority and independence<sup>33</sup>.

However, these more perceptive or empathetic accounts remained in the minority. What held a powerful grip on the European imagination were the fantasies of imprisoned women and sexual slavery that, as Osterhammel notes, «at once appalled and titillated» male writers and readers; in other words, the image of the harem as a male paradise where a host of sensual women were available to satisfy a man's erotic needs<sup>34</sup>. Even Moreno, despite his protests, endorses widespread ideas about the «domestic servitude» of women in «voluptuous and rich» nations such as Turkey<sup>35</sup>.

Clichéd views on the sexual intemperance of Orientals were also mobilized in the context of the philosophical and scientific debate on the New World that pitted the intellectuals of Europe against their counterparts in the Americas during the 18th century. Some Creole writers resorted to them in order to point up the

contrasting self-restraint of which the indigenous population was capable, and to defend the New World and the morality of its inhabitants against any criticism levelled by the Spanish metropolis and Europe as a whole. Thus, in October 1791 the *Mercurio peruano* compared the relative sexual and marital continence of the «savages» of the Pampa de Sacramento with the customs of the «Turks, Parthians and other nations of the Orient», representing harems graphically and contemptuously as henhouses in which the man is «a cockerel surrounded by innumerable hens», and concluded: «the man with no religion is capable of greater excesses»<sup>36</sup>.

#### ERUDITE KNOWLEDGE AND THE LONG SHADOW OF COMMONPLACES

In a different sphere, that of erudite knowledge, the rich tradition of Arabic study and translation in medieval Spain, where Muslims and Christians had coexisted for centuries, if not always peacefully, did not end with the Castilian conquest of Granada in 1492. As recent research has revealed, in the 1500s and 1600s a small minority of scholars closely associated with European Orientalism participated in – and contributed to – key debates on chronology and historical method that were at the root of the critical history emerging at that time in Spain, as in the rest of Europe<sup>37</sup>. Arabic studies experienced a renewed impulse in the 1700s, in the shape of monarchy-supported projects such as the cataloguing of oriental manuscripts and the publication of dictionaries, grammars and translations<sup>38</sup>. The Palace of El Escorial boasted one of the best Oriental libraries in Europe, comprising Moroccan sultan Zidan Abu Maali's entire manuscript collection of over 1800 documents, captured by a Spanish ship in 1611. These were studied and catalogued by Michel Garcieh Al Ghaziri, known as Miguel Casiri (1710-91), a Lebanese Christian scholar and former professor in Rome, in his splendid two-volume *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* (1760 and 1770). Casiri was admitted to the Royal Academy of History, worked as royal librarian and interpreter of oriental languages, and taught Arabic to several Spanish intellectuals and politicians. His most distinguished pupil was the powerful president of the Council of Castile Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802). With Casiri's

<sup>30</sup> Moreno, *Viage*, cit., pp. 85-86. On discussions about polygamy, see Osterhammel, *Unfabling*, cit., pp. 460-468.

<sup>31</sup> *Women and the City, Women in the City: A Gendered Perspective on Ottoman Urban History*, ed. by N. Maksudya, Berghahn Books, New York-Oxford 2014.

<sup>32</sup> Moreno, *Viage*, cit., p. 65.

<sup>33</sup> Osterhammel, *Unfabling*, cit., pp. 450-456.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 455.

<sup>35</sup> Moreno, *Viage*, cit., part II, ch. II and III.

<sup>36</sup> *Mercurio peruano*, 3, 2 October 1791, pp. 73-80, and 6 October, pp. 81-90: p. 79.

<sup>37</sup> García-Arenal and Rodríguez Mediano, *Un oriente español*, cit.; Rodríguez Mediano, *Fragmentos*, cit.; Bevilacqua, *The Republic*, cit.

<sup>38</sup> P. Fernández, *Arabismo español: origen de una quimera*, Instituto Español del Mundo Árabe-Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1991.

help, Campomanes translated Arabic inscriptions and chapters of a treatise on agriculture by Ibn al-Abwan; he was patron to the finest Arabists in Spain and wrote a preface on the utility of Arabic for Francisco Cañes's Spanish-Latin-Arabic dictionary (1775)<sup>39</sup>.

Campomanes was never a full-time scholar – he was a statesman involved in regalist politics (he promoted the expulsion of the Jesuits in 1767) and the improvement of agriculture and manufacturing. For him, learning Arabic had a practical purpose: if Spain's past were to be understood, crucial medieval sources had to be unearthed, translated and studied. His interest was therefore part of both his intellectual commitment as president of the Royal Academy of History and his political priorities but did not prevent him from thinking in the usual stereotypical terms about 'oriental idleness' and, more specifically, the confinement of women. In his *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775), looking at ways to educate the urban working class so as to stimulate manufacturing and recruit female labour for industrial production, Campomanes elaborates on the north-south axis that reflected the Islamic occupation of an earlier age:

*The further south one travels in Spain, the more indolent the women become, and this in truth does not improve our customs.*

*The Moors and Orientals kept them shut away in idleness [...]. Now the women are no longer locked up, nor should they be lest harm be done to the rightful liberty which is theirs, when they do not renounce it.*

*For erroneous reasons of religion, the Mohammedans adapt their customs with respect to women; hence their seclusion, indolence and superstition<sup>40</sup>.*

He contrasts the industriousness of women in northern Spain (Galicia, his native Asturias, Santander and the Basque Provinces), never conquered by the Moors, with the alleged female inactivity – a term fraught with moral disapproval – found in those regions where the Islamic occupation, according to him, had interrupted a more sober and dynamic Christian and Germanic tradition: «Spanish women of the past, until the eighth century of the Christian era, were all occupied in life, and their current passivity is a vice inherited from the Arabs»<sup>41</sup>. In remarkably derogatory lan-

guage, he argues that this legacy, present in the southernmost territories from the 8<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> century, has set Spanish customs apart from «the general habits of other European nations, which have not been penetrated by Asian and African scum», customs he likens to those of Spain's North African neighbours («In Barbary the women live in idleness, surrounded by slavegirls»<sup>42</sup>).

The 'Moors' and 'Orientals' could not be exorcized as a radically alien 'Other', insofar as they were part of the country's past. As Fernando Rodríguez Mediano explains, rather than being rejected, part of the peninsula's Arab history was actively integrated into the process of writing the history of Spain, which allowed the presence of Al-Andalus in modern Spanish culture to be interpreted not «in terms of inclusion or exclusion», but as «a relatively fluid field of meaning», and not exclusively or fundamentally as a reviled otherness<sup>43</sup>.

However, not every element of that past unearthed by Arabists or immortalized in literature and folklore was equally easily integrated. The erudite Orientalism of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries emphasized the oriental heritage that linked the sacred history of Spain to biblical and Jewish history, in that it made it possible to demonstrate the antiquity of Christianity on the peninsula, thus supporting the regalist claims of Spanish governments against the Papacy<sup>44</sup>. Likewise, reformist politicians and intellectuals such as Campomanes valued Arab contributions to agrarian techniques or bemoaned the negative demographic and economic consequences of the expulsion of the Moors. By contrast, the attempts of scholars to discover and understand Arab sources seem not to have produced interpretations of gender relations in Al-Andalus that imparted any nuance to the clichés about oriental indolence and sensuality and the confinement and enslavement of women (there are exceptions to this rule, such as the work of Juan Andrés, discussed below). These powerful images were used as the negative side of social and economic reform proposals, with Spain's Islamic past being seen as a barrier to be overcome if the country was to make progress alongside «the other European nations», particularly those which had overtaken it in terms of mercantile and imperial competition.

In this regard, the example of another intellectual with an interest in Spanish history and the historiographical problems posed by the Islamic calendar is significant. Luis José Velázquez de Velasco, Marqués

<sup>39</sup> F. Rodríguez Mediano, *Cómo aprendió árabe Campomanes: sobre el aprendizaje de lenguas orientales en la Ilustración española*, «Al-Qantara», XLI, 2020, 2, pp. 545-574 <<https://doi.org/10.3989/alqantara.2020.01>>

<sup>40</sup> P. Rodríguez, conde de Campomanes, *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774). *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775), Gea, Oviedo 1991, pp. 263-264.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>42</sup> *Ibidem*, author's footnote.

<sup>43</sup> F. Rodríguez Mediano, *Al-Andalus, ¿es España? El Oriente y la identidad española en la Edad Moderna*, «Humanista» 37, 2017, pp. 232-248: 241.

<sup>44</sup> Rodríguez Mediano, *Fragments*, cit.

de Valdeflores (1722-1772), a leading figure in Madrid's literary world and member of the Academy of History, was commissioned by the Marqués de Ensenada, minister of Ferdinand VI, to write a comprehensive history of Spain. For this purpose he spent the years 1752-55 travelling, consulting archives, drawing up maps and transcribing inscriptions, mainly Latin, but also Greek and Arabic<sup>45</sup>. This led to the publication of his *Viaje de las antigüedades de España* (1765), covering Spanish history up to the Visigothic period, before the Arab Conquest. Velázquez also left a 30-volume *Colección de Documentos de la Historia de España hasta 1516*, and a *Cronología de los árabes en España*, among other historical writings. In 1764 he published anonymously the *Colección de diferentes escritos relativos al cortejo*, a set of short pieces poking fun at gallantry and, more specifically, at the accepted form of companionship between married women and male friends known in Spain as *cortejo* or *chichisveo* (in Italy, as *cicisbeo*)<sup>46</sup>. In his satire, Velázquez subverts the clichés about excessive or deviant Oriental sexuality in order to criticize European customs. The opening piece is signed by a fictitious Moroccan traveller in Spain who presents it as a travel narrative, in the vein of Montesquieu's *Lettres persanes* (1721) and other similar works:

*The observations contained in this Writing are the fruit of the annual journey I make through the Land of our former enemies, and just part of the many things I see and note in its main inhabitants, through whose heads I travel incognito, as is the habit of all good philosophers*<sup>47</sup>.

Dated 18 Ramadan, Hijri 1177, the text claimed to have been translated into Spanish by «a pedant in Arabic», in an ironic nod to Arabist scholars. Its humorous dedication reads, «To the Most-Impotent Mohammed Ben Abdallah, ben Juzeph, Chief of the Black Eunuchs of the Seraglio of Fez». The fiction stops at the dedication, as the rest of the *Colección* does not follow the structure of a travel narrative. However, its initial framing as an Oriental fantasy (or rather, a European fantasy of the Orient) is particularly telling, as it implicitly equates the defective masculinity both of the tolerant husband and of the feminized *cortejo* with the castrated virility of eunuchs.

While both Campomanes and Velázquez had a genuine interest in the way Arab culture had influ-

enced the history of Spain, to the point that they collected and studied manuscript and epigraphic sources and even, in Campomanes' case, learned Arabic, both men resorted to using the stale commonplaces of oriental sensuality and indolence in their reformist or satirical texts. We have no way of knowing whether this was a deliberate strategy, aimed at striking a chord with the deeply rooted ideas of the readers they wanted to convince or amuse, or an unconscious expression of their own mindset which their studies, undertaken for different purposes, had neither contradicted nor tempered. Perhaps it was simply that these categories allowed them to make sense of cultural differences: to understand them, systematize them and, if necessary, try to neutralize them. Differences that were appreciable between the various regions of a profoundly diverse country, and also between Spain and other European nations, those towards which Spain's ruling elites were looking as they tried to improve their nation's position in the international arena and transform its economy and social customs. After all, as Homi Bhabha has written, «the stereotype is a complex, ambivalent, contradictory mode of representation, as anxious as it is assertive», which, rather than being «a false representation of a given reality [...] is a simplification because it is an arrested, fixated form of representation»<sup>48</sup>.

#### GENDER AND THE «ARAB THEORY»

In 18th-century Spain there were other, if less common ways of representing relationships between the sexes in the Islamic world, seen among those who attributed a fundamental role to that culture during the dark years of the Middle Ages. Such ideas were primarily expressed in the context of scholarly debates on literary history but had wider implications for the manner in which the progress of civilization and Islam's place in it were depicted – Islam having taken up the torch after the fall of the Roman Empire and preserved the legacy of Ancient Greece, passing it on to the West. The debate about the origins of medieval European poetry in vernacular languages pitted those who believed it had emerged from the courts of Provence against those who saw it as rooted in the Arabic poetry of Europe's Islamic territories (Al-Andalus and, secondarily, Sicily). The latter position was upheld by, among others, French scholar Pierre Daniel Huet in 1670, and was systematically developed by Juan Andrés Morell (1740-1817), a Spanish Jesuit exiled to Italy after the 1767 expulsion from Spain

<sup>45</sup> L.J. Velázquez de Velasco, Marqués de Valdeflores, *Viaje de las antigüedades de España* (1752-1765), ed. de J. Maier Allende, Real Academia de la Historia, Madrid 2015.

<sup>46</sup> See M. Bolufer, *Gallantry and sociability in the South of Europe. Shifting relationships and representations*, in *Southern European Passions*, cit.

<sup>47</sup> L.J. Velázquez de Velasco, Marqués de Valdeflores, *Colección de diferentes escritos relativos al cortejo*, M. Martín, Madrid 1764, p. 3.

<sup>48</sup> H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Abingdon 1994, pp. 70 and 75.

of the Society<sup>49</sup>. Andrés took the idea beyond the strictly intellectual argument and turned it into a sweeping critique of the hegemony of France as the centre and pinnacle of modern European culture<sup>50</sup>. His eight-volume *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura* (1782-99), which ran into numerous editions in Italian, and in Spanish and French translation, is a brilliant example of Jesuit encyclopedism, designed to counter the influence of French encyclopedism and neoclassicism. It offered an alternative view of European culture past and present, one recognising the dominant contribution made by the Mediterranean South, which for Andrés had been underestimated and, in the case of Spain, was as incomprehensibly and unjustly neglected as was Arabic literature<sup>51</sup>.

Despite his vast erudition, Andrés had no interest in learning Arabic, though he supported his claims with data taken from the leading European and Spanish Arabists of the day (J.H. Hottinger, Edward Pococke, his friend Casiri, among others)<sup>52</sup>. What fascinated him was the process by which Classical Greek texts and technologies such as the compass and gunpowder, as well as valuable mathematical and astronomical knowledge and exquisite poetry, had been transmitted from Arabic to European culture. As noted by Roberto Dainotto and Niccolò Guasti, this did not lead to his adopting a non-Eurocentric position or valuing present-day Islamic civilization. If Andrés dignifies the literary, intellectual and scientific output of Al-Andalus, he does so to vindicate the role of Spain (and, secondarily, that of Italy) in European culture.

His is a «literary» history, that is, in the language of the age, a history of culture, thought and knowledge, not a philosophical history of customs such as that of the French encyclopedists or Scottish conjectural historians. However, Andrés is aware of the social logics that help explain intellectual production, including relation-

ships between the sexes. He therefore highlights the fact that Al-Andalus, an intellectually and socially sophisticated society, particularly valued poetry written by women: «And in the Arab domains there shone not only illustrious poets, but also excellent poetesses, who easily not only equalled but surpassed in number those who flourished in the Greek Parnassus»<sup>53</sup>. He also emphasizes that Provençal poetry, rooted in the Arabic tradition and fundamentally dealing with the theme of love, was a courtly social practice, proper to noble ladies and gentlemen rather than professional men of letters, and as such was part of the proprieties of the élite whose rules were institutionalized in the so-called «courts of love», poetry contests in which «the most noble personages and most distinguished ladies acted as judges»<sup>54</sup>. Andrés actively participated in the social and literary life of the noble and learned circles of Ferrara (1768-74) and Mantua (1774-96), cities in which he lived, and that of other places he visited (Rome, Parma). He was employed by and enjoyed the protection of the Marchese Giuseppe Ambrogio Bianchi and his wife Massimilla Bianchi Murari Bra, to whom he was escort or *cicisbeo*, and he maintained epistolary relations with other ladies and female intellectuals, such as Laura Bassi<sup>55</sup>. His experience and position therefore gave him an awareness of the implications of gender in culture, even if he granted them only secondary importance in his encyclopedic work.

The idea that mixed sociability and gallantry were prerequisites of an advanced level of civilization and proof of modern Europe's superiority over other societies both past and present was, by the late 18th century, not only a firm principle of programmatic texts such as Voltaire's *Essai sur les mœurs* or the works of Adam Ferguson, John Millar or William Alexander, but also, more broadly, a commonplace of Enlightenment thinking<sup>56</sup>. The usual argument was that the spirit of medieval chivalry had produced the refined sort of love that French historian Jean-Baptiste La Curne de Saint-Palaye (1697-1781) dubbed *amour courtois*, setting Europe above Classical Greece and Rome and also above other civilizations (such as those of Asia) which, despite their economic or

<sup>49</sup> C. Valcárcel, *Juan Andrés y la literatura española: la tesis árabe y la polémica sobre el Barroco*, in *Juan Andrés y la teoría comparatista*, coord. por P. Aullón de Haro, S. Navarro Pastor, J. García Gabaldón, Biblioteca Valenciana, Valencia 2002, pp. 245-266.

<sup>50</sup> I have used the modern Spanish edition: J. Andrés, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*; trad. esp. de C. Andrés; ed. de J. García Gabaldón, S. Navarro Pastor y C. Valcárcel Rivera; dir. Pedro Aullón de Haro, Verbum, Madrid 1997-2002, 6 vols. On his vision of Southern Europe, see R.M. Dainotto, *The Discreet Charm of the Arabist Theory: Juan Andrés, Historicism, and the De-Centering of Montesquieu's Europe*, «European History Quarterly», 36, 2006, 1, pp. 7-29; p. 22.

<sup>51</sup> «Spanish literature, almost as little known to many as is that in Arabic» (Andrés, *Origen*, cit., I, p. 14).

<sup>52</sup> N. Guasti, *Between Arabic Letters, History and Enlightenment: The Emergence of Spanish Literary Nation in Juan Andrés*, «Diciottesimo Secolo» 6, 2021, pp. 149-159. On Arabic studies in Italy, see D. Siragusa, *Lo storico e il falsario. Rosario Gregorio e l'arabica impostura* (1782-1796), FrancoAngeli, Milano 2019.

<sup>53</sup> Andrés, *Origen*, cit., 1, pp. 116-117.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 54-55, 57.

<sup>55</sup> N. Guasti, *Juan Andrés e la cultura del Settecento*, Mimesis, Milano 2017, pp. 140-144; C.D. Fuentes Fos, *Ilustración, neoclasicismo y apología de España en la obra de Juan Andrés (1740-1817)*, Diputación de Alicante, Alicante 2017; E. Giménez López, *Juan Andrés. Un erudito en el exilio de Italia*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante 2021, pp. 57-59, 97-100.

<sup>56</sup> S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave Macmillan, London 2013. K. O'Brien, *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

cultural development, could not compete in this field<sup>57</sup>. However, some writers also recognized that Islamic culture (the Islam of medieval Europe rather than contemporary Islam) had left a valuable legacy in this field, perhaps harking back to a literary tradition which in late medieval and early modern Spain had admired the chivalry of Moorish knights as much as it had that of their Christian counterparts<sup>58</sup>. Antoine-Léonard Thomas's *Essai sur les mœurs, l'esprit et le caractère des femmes* (1772), hugely successful in France and across Europe (through its various translations), claimed that the Spanish court of the early 17th century had taught the French court, through its queen consorts, chivalrous manners shaped in part by the legacy of Al-Andalus: «a relic of the ancient and glorious gallantry of the Moors married to the graceful pomp and majesty of the Castilians»<sup>59</sup>. He presents the oriental sensuality of the past as a delicate art, instead of equating it with crude desire or excessive and 'deviant' passions, as so many works of fiction and travel narratives had done. Andrés too dealt with this cliché in defending Arabic culture against those scandalized by its erotic poetry. For him, the fact that such literature existed in Arabic was a way of demonstrating the moralizing work of the authorities in continually seeking to eradicate it, and the sexual decorum of Al-Andalus society generally, given that this poetry was shunned by the majority:

*Pederasty, so reviled among the Greeks, did not excite their poets' enthusiasm as much as it did that of the Arabs, among whom we do not know that it had many followers [...] The freedom and impurity of some Arabs in their love poems, while revealing their damaged and corrupted spirit, also show that the nation had modesty and honesty. There was no licentious poet whose verses enjoyed common approval and were not banned, however commendable their poetic graces might have been*<sup>60</sup>.

If the contribution made by the Arabs (and through them, by Spain) to European civilization was to be reassessed, therefore, it had to be shown that the oft reiterated idea that Orientals indulged in excessive sensuality in their heterosexual relations and were inclined towards the most reprehensible vices of sodomy and pederasty was false or, at least, ambiguous. For an intellectual such as Andrés, it meant having to prove that, in the idealised past of Al-Andalus, there was evidence of sexual restraint and refined amorous customs in Arab culture.

## SOME FINAL REMARKS

Historians and literary critics have elaborated on – and often overstated – the Orientalization of Spain in European thought and culture, its strongly gendered dimensions inspiring such powerful myths as the eponymous heroine of Merimée's *Carmen* (1845), a sensual and racially distinctive gypsy. Spain's own early 19<sup>th</sup>-century Romantic Orientalism, overlooked by Edward Said, has recently come under the spotlight in the context of studies on the gendered political cultures of liberalism in a period of nation-building and imperial crisis. Far less research has been done into the gender aspects of Spanish Orientalism in the age of Enlightenment and Bourbon reformism, when the country was still a vast empire, but struggling in an international balance of power where it had lost its former hegemonic position, and in an intellectual landscape where its contributions to European culture were being questioned. The exploration undertaken here shows that, at its most erudite, 18th-century Spanish Orientalism did not often directly engage with issues of gender. Scholars learning Arabic in order to study manuscript and epigraphic sources, and writers and reformers drawing on that erudition, were primarily interested in writing the sacred history of Spain and/or in celebrating the technical, scientific and intellectual contributions of Al-Andalus as they asserted their country's position in modern Europe. A closer reading, however, reveals that gender implications do occasionally underlie scholarly enterprises with such patriotic agendas: the best example is Juan Andrés's encyclopedic project, in which hints of a socially embedded, gendered vision of culture make their way into what is, in essence, an intellectual history. More generally, when it comes to the proposals for economic, social and moral reform and regeneration forged by intellectual and government elites, what emerges as regards the gender models of Spain's Islamic past are the old stereotypes of indolence, sensuality and female confinement and enslavement, similar to those found in the rest of Europe in reference to a vaguely defined Orient. While sometimes latent, these clichés are at other times explicitly and emphatically invoked, in order to make it clear that they are in the past, and to affirm Spain's membership of a civilized Europe, characterized by complementarity between the sexes, restraint of the passions and mixed sociability.

It remains for future studies to explore in greater breadth and depth the place occupied by the representation of Islam (in the present or as part of a Spanish past) in the vast array of other genres consumed by different audiences in both peninsular Spain and colonial Spanish

<sup>57</sup> L. Passerini, *Storie d'amore e d'Europa*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2008; Bolufer, *Gallantry and sociability*, cit.

<sup>58</sup> Fuchs, *Exotic Nation*, cit., pp. 33-45.

<sup>59</sup> A.-L. Thomas, *Historia o pintura del talento, carácter y costumbres de las mujeres en los diferentes siglos*, M. Escribano, Madrid 1773, pp. 173-174.

<sup>60</sup> Andrés, *Origen*, cit., I, p. 47.



America: essays on the status and education of women, travel narratives (real and fictitious), costume books, press articles, novels and plays. And, in the process, to focus on one particular aspect: the contrast so frequently drawn between the «enslavement» of oriental women and the freedom and reasonable treatment enjoyed by European women, looking also at the more occasional opposite arguments which – famously, in the case of Lady Montagu, less so in that of Josefa Amar – pointed out that Muslim women had little reason to envy Western women, since the latter were simply subject to a different form of oppression. Finally, all this material needs to be compared with the accounts of Turkish and Moroccan travellers in Spain, who also elaborated on women's condition, and whose presence piqued the curiosity and imagination of writers and ordinary people. Offering a view from the other side of the looking-glass, their writings will allow us to reflect on how the Western (and Spanish) imagination interacted with Islamic visions of Europe.





**Citation:** Christophe Martin (2022) «Ce que notre nature nous permet d'être». Rousseau et l'autre de l'Europe. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 65-73. doi: 10.36253/ds-13321

**Copyright:** © 2022 Christophe Martin. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

## «Ce que notre nature nous permet d'être». Rousseau et l'autre de l'Europe

CHRISTOPHE MARTIN

*Sorbonne Université*

**Abstract.** At least since the rise of postcolonial studies, the questioning of the supposed European-centrism of the Enlightenment has been recurrent. How can we situate Rousseau in this respect? In his justly famous analyses, Claude Lévi-Strauss recognised him as the “founder of the human sciences” and the *Discours sur l'origine de l'inégalité* as “the first treatise on general ethnology”. In *De la grammatologie*, however, Jacques Derrida proposed another reading, arguing that “Rousseau’s dynamics is a strange system in which the critique of ethnocentrism organically composes with eurocentrism”. Should we then consider that Rousseau, far from offering a counter-example to the European-centrism of the Enlightenment, would give an illustration of it which is all the more remarkable because it is more insidious? These are the questions that we would like to try to shed light on, by insisting on Rousseau’s grievances with regard to the European “philosophical mob”, which commit the egregious error of ignoring the essential plasticity of the human species. It is obviously no coincidence that the art of travelling constitutes Emile’s ultimate apprenticeship: it is on this condition that he will be able to become both a man and a citizen, capable of judging customs and mores while remaining radically alienated from the prejudices of his contemporaries, who despite all their books and all their travels, know of men only Europeans.

**Keywords.** Rousseau, eurocentrism, perfectibility, travel, Derrida.

---

Dans l’incipit de son premier *Discours*, Rousseau décrit en quelques lignes fameuses le spectacle éblouissant qu’offre l’Europe moderne:

*C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts; dissiper, par les lumières de sa raison les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé; s'élever au-dessus de lui-même; s'élan- cer par l'esprit jusque dans les régions célestes; parcourir à pas de géant, ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de générations<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1751), éd. par F. Boucardy, in *Œuvres complètes*, dir. par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), t. III, Paris 1964, p. 6.

Depuis la Renaissance, constate Rousseau, les sciences, les arts et les lettres brillent d'un éclat qui permet à la civilisation européenne de rivaliser avec les civilisations glorieuses de l'Antiquité, voire de surpasser Athènes et Rome. Mais l'éloge, on le sait, cache la satire. Les sciences, «vaines dans l'objet qu'elles se proposent, [...] sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent»<sup>2</sup>. Et les «mœurs européennes» se sont corrompues «à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection»<sup>3</sup>.

Si la pensée de Rousseau implique à l'évidence une critique sévère de l'Europe et de la civilisation qu'elle incarne, les mondes extra-européens semblent pourtant ne pas y occuper une place centrale. C'est beaucoup moins du côté de cette altérité géographique que du côté d'une altérité historique (celle notamment qu'offrent les modèles romains et spartiates)<sup>4</sup> et pré-historique (l'homme de la nature) que Rousseau s'efforce de chercher le terme de comparaison à l'aune duquel la corruption de l'homme européen pourra être mesurée dans toute son ampleur.

En des analyses justement célèbres, Claude Lévi-Strauss n'a-t-il pourtant pas reconnu en Rousseau le «fondateur des sciences de l'homme», et dans *Le Discours sur l'origine de l'inégalité* «le premier traité d'ethnologie générale»<sup>5</sup>? Contrairement à ce que l'on a cru parfois, il ne s'agissait nullement pour Lévi-Strauss de rendre hommage à un quelconque primitivisme de Rousseau. Dans sa lecture, Lévi-Strauss s'appuie sur la fameuse note X du *Second Discours* et en particulier sur un passage essentiel dans lequel Rousseau souligne l'ignorance absolue où se complaisent les Européens à l'égard de la plupart des peuples étrangers:

*À ces relations près<sup>6</sup>, nous ne connaissons point les peuples des Indes orientales, fréquentées uniquement par des Européens plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes. L'Afrique entière et ses nombreux habitants, aussi singuliers par leur caractère que par leur couleur, sont encore*

*à examiner; toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre<sup>7</sup>.*

L'énumération minutieuse de ces immenses lacunes ainsi que l'expérience de pensée consistant à les imaginer comblées par les meilleurs esprits du temps (on relèvera toutefois l'absence de Voltaire) ont conduit Lévi-Strauss à discerner en ces lignes mieux qu'une prophétie, le programme même de l'ethnologie contemporaine, Rousseau prônant, «contre la vaine curiosité des voyageurs, l'étude systématique des différences et des invariants»<sup>8</sup>. Toutefois, non seulement cet appel reste, chez Rousseau, foncièrement programmatique, mais au sein même de la «supposition» envisagée, le dévoilement de l'altérité extra-européenne semble n'être qu'un détour pour mieux revenir vers soi: in fine, n'est-ce pas le monde des «peuples policés»<sup>9</sup> qu'il s'agit de mieux connaître? Faut-il dès lors souscrire à l'analyse de Jacques Derrida, soutenant que «la dynamique de Rousseau est un étrange système dans lequel la critique de l'ethnocentrisme compose organiquement avec l'eurocentrisme»<sup>10</sup>? Plus encore que Lévi-Strauss, Rousseau (son modèle revendiqué) ne saurait-il donner prise au soupçon selon lequel «la critique de l'ethnocentrisme [...] n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de la bonté originelle et naturelle [...] dans un miroir contre-ethnocentrique»<sup>11</sup>? Au moins depuis l'essor des études postcoloniales, la mise en cause de l'eurocentrisme supposé des Lumières est, on le

<sup>2</sup> Ivi, p. 18.

<sup>3</sup> Ivi, p. 9.

<sup>4</sup> Voir notamment F. Champy, *L'Antiquité politique de Jean-Jacques Rousseau: exemples et modèles*, Classiques Garnier, Paris 2022; D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Vrin, Paris 1974; P. Casini, *L'antichità e la ricerca della patria ideale*, in *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Atti del convegno (Roma, 4-6 maggio 1978), Università di Genève, Faculté des Lettres, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 87-95.

<sup>5</sup> C. Lévi-Strauss, *Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, in Id., *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris 1973, p. 47.

<sup>6</sup> Rousseau vient de citer avec éloge «le joaillier Chardin» qui «n'a rien laissé à dire sur la Perse», les jésuites qui semblent bien avoir observé la Chine, et Kempfer qui «donne une idée passable du peu qu'il a vu dans le Japon» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1755), éd. par J. Starobinski, in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 213).

<sup>7</sup> Ivi, pp. 213-214.

<sup>8</sup> A. Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Seuil-Gallimard, Paris 2019, p. 83.

<sup>9</sup> Ivi, p. 194.

<sup>10</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, p. 316.

<sup>11</sup> Ivi, p. 168.

sait, récurrente<sup>12</sup>. Faut-il considérer que Rousseau, loin d'offrir un contre-exemple, en donnerait une illustration d'autant plus remarquable que son ethnocentrisme serait plus insidieux? Ce sont ces questions que l'on voudrait tenter ici d'éclairer.

Que Rousseau se soit inlassablement employé à dénoncer l'enfermement ethnocentrique dont se rendraient coupables les Européens, on ne saurait en douter. A-t-on assez remarqué, par exemple, qu'au livre IV d'*Émile*, si les livres, dont l'usage conduit, selon Rousseau, à une coupure radicale entre l'homme et Dieu, font l'objet de condamnations aussi violentes, ce n'est pas seulement parce qu'ils obligent les hommes à entrer dans les querelles partisans de l'exégèse et de la connaissance, mais parce qu'ils entretiennent un européocentrisme désastreux qui conduit à accorder un privilège insensé à l'*Homo europeanus* et à dédaigner l'existence non livresque de la plus grande partie de l'humanité?

*Je ne concevrai jamais que ce que tout homme est obligé de savoir soit enfermé dans des livres, et que celui qui n'est à portée ni de ces livres, ni des gens qui les entendent soit puni d'une ignorance involontaire. Toujours des livres! Quelle manie. Parce que l'Europe est pleine de livres, les Européens les regardent comme indispensables, sans songer que sur les trois quarts de la terre on n'en a jamais vu<sup>13</sup>.*

De manière générale, l'ethnocentrisme des Européens est, comme le marque nettement Rousseau dans des formules fameuses de l'*Essai sur l'origine des langues*, ce qui leur interdit d'accéder à une authentique connaissance de l'homme:

*Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux. Ils ne manquent pas de nous montrer les premiers hommes habitant une terre ingrate et rude, mourant de froid et de faim, empressés à se faire un couvert et des habits. Ils ne voient partout que les neiges et les glaces de l'Europe sans songer que l'espèce humaine, ainsi que toutes les autres, a pris naissance dans les pays chauds et que sur les deux tiers du globe l'hiver est à peine connu. Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi, mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés<sup>14</sup>.*

Ces formules frappantes permettraient de distinguer, selon Claude Lévi-Strauss, «l'objet propre de l'ethnologue de celui du moraliste et de l'historien»<sup>15</sup>. Elles désignent parfaitement en tout cas le vice suprême des Européens: une regrettable myopie ou une philosophie 'à courte vue' qui les conduit à ignorer l'immense variété de l'espèce humaine. Car «il ne faut qu'une erreur de géographie pour bouleverser toute [leur] prétendue doctrine qui déduit ce qui doit être de ce qu'on voit»<sup>16</sup>.

Peut-on dire pour autant, comme le soutient Jacques Derrida, que le tort des Européens aux yeux de Rousseau serait «de ne pas se déplacer, de se tenir pour le centre immobile de la terre, de rester planté comme un arbre dans son pays»<sup>17</sup>. En réalité, le grief de Rousseau est presque exactement inverse: l'ethnocentrisme des Européens lui paraît d'autant plus frappant et dérisoire qu'ils ne cessent de se répandre à travers le monde. Mais leurs voyages incessants ne sont qu'une «coutume» qui «loin de fournir une connaissance de l'homme, enferme dans les préjugés nationaux»<sup>18</sup>:

*Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé – écrit Rousseau dans le Second Discours – que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens; encore paraît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre<sup>19</sup>.*

Si «la philosophie ne voyage point», c'est d'abord que les voyages européens sont le fait d'individus ou de collectivités motivés par des considérations étrangères à la connaissance de l'homme:

*Il n'y a guère que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours; les marins, les marchands, les soldats et les missionnaires; or on ne doit guère s'attendre que*

<sup>12</sup> Pour un bilan sur cette question, voir A. Lilti, *Le défi postcolonial*, in *L'Héritage des Lumières*, cit., pp. 41-86.

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Émile* (1762), éd. par P. Burgelin, in *Œuvres complètes*, cit., t. IV, Paris 1969, p. 620.

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1781), in *Œuvres complètes*, cit., t. V, Paris 1995, p. 394.

<sup>15</sup> Lévi-Strauss, *Rousseau fondateur*, cit., p. 47.

<sup>16</sup> J.-J. Rousseau, *Lettre à M. Philopolis* (1782), in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 234.

<sup>17</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 317.

<sup>18</sup> J. Morice, *Voyage et anthropologie dans l'Émile de Rousseau*, «Revue de métaphysique et de morale», 77, 2013, 1, pp. 127-142: 132. Voir aussi H. Krief, *Rousseau et la «science» des voyageurs*, in *Rousseau et les sciences*, éd. par B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 175-191.

<sup>19</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 212. Voir aussi ces remarques du livre V d'*Émile*: «de tous les pays de l'Europe, il n'y en a point où l'on imprime tant d'histoires, de relations de voyages qu'en France, et point où l'on connaisse moins le génie et les mœurs des autres nations!» (Rousseau, *Émile*, cit., p. 826).

*les trois premières classes fournissent de bons observateurs, et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent*<sup>20</sup>.

Ces quatre types de voyageurs sont donc tous animés par des intérêts relatifs aux impératifs de leur mission, qui les rendent inaptes à pratiquer ce que Saint-Preux appelle l'«observation philosophique»<sup>21</sup>. Alors que celle-ci a pour objet de connaître l'homme, ce qui suppose une méthode consistant à l'étudier dans ses diverses relations, et surtout à observer d'abord les différences afin de déterminer ensuite les traits communs à l'humanité<sup>22</sup>, l'attention des voyageurs européens est «absorbée» par l'intérêt qui les anime<sup>23</sup>.

Il serait donc à souhaiter que les philosophes voyagent davantage «afin de substituer aux récits de l'avidité commerciale ou conquérante, ceux de la curiosité désintéressée»<sup>24</sup>. N'est-ce pas précisément l'objet des nombreuses missions scientifiques confiées par les Princes aux savants de l'Europe? Au livre V d'*Émile*, Rousseau dissipe toute illusion à cet égard:

*Nous avons, dit-on, des savants qui voyagent pour s'instruire; c'est une erreur. Les savants voyagent par intérêt comme les autres. Les Platon, les Pythagore ne se trouvent plus, ou, s'il y en a, c'est bien loin de nous. Nos savants ne voyagent que par ordre de la cour; on les dépêche, on les défraye, on les paye pour voir tel ou tel objet, qui très sûrement n'est pas un objet moral. Ils doivent tout leur temps à cet objet unique; ils sont trop honnêtes gens pour voler leur argent*<sup>25</sup>.

Le véritable art de voyager est donc ignoré des savants européens, et même lorsque ces derniers

affichent une ambition philosophique, cette philosophie prétendue reste «enracinée dans une vision ethnocentriste»<sup>26</sup>. C'est en ce sens, aussi et surtout, que «la philosophie ne voyage point». Car

*pour étudier les hommes, il faut des talents que Dieu ne s'engage à donner à personne [...]. On n'ouvre pas un livre de voyage où l'on ne trouve des descriptions de caractères et de mœurs; mais on est tout étonné d'y voir que ces gens qui ont tant décrit de choses, n'ont dit que ce que chacun savait déjà, n'ont su apercevoir à l'autre bout du monde que ce qu'il n'eût tenu qu'à eux de remarquer sans sortir de leur rue, et que ces traits vrais qui distinguent les nations, et qui frappent les yeux faits pour voir ont presque toujours échappé aux leurs*<sup>27</sup>.

Les voyageurs savants plaquent sur leur objet des critères de jugement parfaitement ethnocentrés qui interdisent à leur récit de contribuer à une meilleure connaissance de l'homme et ne disqualifient pas moins leurs relations que celles des soldats, des marins, des marchands ou des missionnaires.

Le principal grief de Rousseau à l'égard de la «tourbe philosophique» est son européocentrisme invétéré<sup>28</sup>. Ce travers la conduit à se persuader, contre toute évidence,

*que les hommes sont partout les mêmes, qu'ayant partout les mêmes passions et les mêmes vices, il est assez inutile de chercher à caractériser les différents peuples; ce qui est à peu près aussi bien raisonné que si l'on disait qu'on ne saurait distinguer Pierre d'avec Jacques, parce qu'ils ont tous deux un nez, une bouche et des yeux*<sup>29</sup>.

Le préjugé absurde qui aveugle les «philosophes» européens est d'ignorer à quel point les hommes «diffèrent selon les temps et les lieux»<sup>30</sup>:

*Parmi les hommes que nous connaissons, ou par nous-mêmes, ou par les historiens, ou par les voyageurs; les uns sont noirs, les autres blancs, les autres rouges; les uns*

<sup>20</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 212.

<sup>21</sup> J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), partie II, lettre 16, éd. par H. Coulet et B. Guyon, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, Paris 1964, p. 243.

<sup>22</sup> «Si je voulais étudier un peuple, c'est dans les provinces reculées où les habitants ont encore leurs inclinations naturelles que j'irais les observer. Je parcourrais lentement et avec soin plusieurs de ces provinces, les plus éloignées les unes des autres; toutes les différences que j'observerais entre elles me donneraient le génie particulier de chacune; tout ce qu'elles auraient de commun, et que n'auraient pas les autres peuples, formerait le génie national, et ce qui se trouverait partout, appartiendrait en général à l'homme» (ivi, p. 242).

<sup>23</sup> «L'instruction qu'on retire des voyages se rapporte à l'objet qui les fait entreprendre. [...] Quand cet objet est l'intérêt, il absorbe toute l'attention de ceux qui s'y livrent» (Rousseau, *Émile*, cit., p. 831).

<sup>24</sup> Pour reprendre les termes de Blaise Bachofen et Bruno Bernardi dans leur annotation de la note X du second *Discours* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, GF Flammarion, Paris 2008, p. 246).

<sup>25</sup> Rousseau, *Émile*, cit., p. 831.

<sup>26</sup> Bachofen et Bernardi, in Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 282.

<sup>27</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 212.

<sup>28</sup> Où se vérifie une fois de plus que le positionnement de Rousseau peut se définir précisément comme une «autocritique des Lumières» selon la formule de Mark Hullung (*The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophers*, Harvard University Press, Cambridge-London 1994): «Qualifier cette démarche d'autocritique a ce grand mérite d'indiquer que, s'il rejette pour ainsi dire tous les présupposés communs aux Lumières, c'est de l'intérieur» (B. Bernardi, *Rousseau, une autocritique des Lumières*, «Esprit», 357, 2009, 8/9, pp. 109-124: 110).

<sup>29</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., pp. 212-213.

<sup>30</sup> Rousseau, *Lettre à M. Philopolis*, cit., p. 234.

portent de longs cheveux, les autres n'ont que de la laine frisée; les uns sont presque tout velus, les autres n'ont pas même de Barbe; il y a eu et il y a peut-être encore des nations d'hommes d'une taille gigantesque; et laissant à part la fable des Pygmées qui peut bien n'être qu'une exagération, on sait que les Lapons et surtout les Groenlandais sont fort au-dessous de la taille moyenne de l'homme; on prétend même qu'il y a des peuples entiers qui ont des queues comme les quadrupèdes; et sans ajouter une foi aveugle aux relations d'Hérodote et de Ctesias, on en peut du moins tirer cette opinion très vraisemblable, que si l'on avait pu faire de bonnes observations dans ces temps anciens où les peuples divers suivaient des manières de vivre plus différentes entre elles qu'ils ne font aujourd'hui, on y aurait aussi remarqué dans la figure et l'habitude du corps, des variétés beaucoup plus frappantes<sup>31</sup>.

Si peu fiables que soient les relations des historiens et des voyageurs, on peut en tirer du moins cette conclusion essentielle, que confortent les observations directes: l'espèce humaine est caractérisée par son exceptionnelle plasticité. Mais cette plasticité est d'autant plus méconnue que les manières de vivre européennes tendent à se généraliser, imposant une sorte d'uniformisation sous l'effet de ce que nous nommerions la globalisation. D'où le fait que, dans ses écrits, Rousseau se réfère plus souvent à l'altérité historique qu'à l'altérité géographique.

Au tome III de son *Histoire naturelle* (1749), Buffon avait déjà insisté sur les «variétés dans l'espèce humaine». Mais il s'agissait aussi et surtout d'affirmer son unité fondamentale fondée sur un privilège irréductible: l'homme est un être doué de raison<sup>32</sup>. Si Rousseau soutient, lui aussi, l'idée d'une unité fondamentale du genre humain, «c'est en conférant à l'espèce humaine une plus large extension, au nom d'une autre métaphysique»<sup>33</sup>. Et c'est bien à cette autre métaphysique que Claude Lévi-Strauss a souhaité rendre hommage, en saluant le refus de Rousseau de réserver à «des minorités toujours plus restreintes» le privilège de l'humanisme, préférant «admettre que les grands singes d'Afrique et d'Asie, maladroitemment décrits par les voyageurs, fussent des hommes d'une race inconnue, plutôt que courir le risque de contester la nature humaine à des êtres qui la posséderaient»<sup>34</sup>. Tel est bien l'enjeu essentiel, en effet, du long développement de la note X du *Second Discours* sur le cas du pongo ou celui de

l'orang-outan, Rousseau invitant à élargir considérablement les frontières de l'humain:

Toutes ces observations sur les variétés que mille causes peuvent produire et ont produit en effet dans l'espèce humaine me font douter si divers animaux semblables aux hommes, pris par les voyageurs pour des bêtes sans beaucoup d'examen, ou à cause de quelques différences qu'ils remarquaient dans la conformation extérieure, ou seulement parce que ces animaux ne parlaient pas, ne seraient point en effet de véritables hommes sauvages, dont la race dispersée anciennement dans les bois n'avait eu occasion de développer aucune de ses facultés virtuelles, n'avait acquis aucun degré de perfection, et se trouvait encore dans l'état primitif de nature<sup>35</sup>.

Ces créatures anthropomorphes que les voyageurs européens décrivent comme des singes dans des relations particulièrement peu fiables doivent plutôt être considérées comme des «possibles humains»<sup>36</sup>. Que le pongo soit dépourvu de langage ne constitue nullement, en effet, un critère pouvant justifier sa relégation dans l'infra-humanité puisque, selon les analyses de Rousseau au sein même du *Second Discours*, l'homme à l'état de nature ne dispose encore d'aucun langage. Il est donc logiquement impossible d'exclure que le pongo soit un homme resté quasiment dans le véritable état de nature, n'ayant pas développé, pour des raisons contingentes restant à déterminer, les potentialités propres à l'espèce humaine, autrement dit la 'perfectibilité' de ses facultés.

Méconnaissant l'essentielle plasticité de l'espèce humaine, les voyageurs et les savants européens ne cessent donc de «tirer du particulier à l'universel des conséquences fort contradictoires et fort peu concluantes»<sup>37</sup>, commettant l'erreur insigne de ramener l'inconnu au connu et d'assigner à la nature humaine des bornes dérisoires. Non sans paradoxe, c'est sans doute dans la seconde préface de *La Nouvelle Héloïse* que vient s'inscrire le plus nettement, au détour d'une réfutation en règle du critère conventionnel de la vraisemblance, le principe philosophique qui fonde toute l'argumentation du *Second Discours*:

N[...] Ces lettres ne sont point des lettres; ce roman n'est point un roman; les personnages sont des gens de l'autre monde.

R. J'en suis fâché pour celui-ci.

N. Consolez-vous; les fous n'y manquent pas non plus; mais les vôtres ne sont pas dans la nature.

<sup>31</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

<sup>32</sup> Voir M. Lequin, *Rousseau lecteur de Buffon*, «Rousseau Studies», 5, 2017 (*Rousseau et les sciences de l'homme*), pp. 48-69. Voir aussi T. Robert, *Rousseau et les Pongos*, «Revue de primatologie», 4, 2012, <<http://journals.openedition.org/primatologie/1009>> (01/2022).

<sup>33</sup> Lequin, *Rousseau lecteur de Buffon*, cit., p. 62.

<sup>34</sup> Lévi-Strauss, *Rousseau fondateur*, cit., p. 53.

<sup>35</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

<sup>36</sup> Lequin, *Rousseau lecteur de Buffon*, cit., p. 61.

<sup>37</sup> Rousseau, *Lettre à M. Philopolis*, cit., p. 234.

R. Je pourrais... Non, je vois le détour que prend votre curiosité. Pourquoi décidez-vous ainsi? Savez-vous jusqu'où les hommes diffèrent les uns des autres; combien les caractères sont opposés; combien les mœurs, les préjugés, varient selon les temps, les lieux, les âges? Qui est-ce qui ose assigner des bornes précises à la Nature, et dire: Voilà jusqu'où l'homme peut aller et pas au-delà?

N. Avec ce beau raisonnement, les Monstres inouïs, les géants, les pygmées, les chimères de toute espèce, tout pourrait être admis spécifiquement dans la nature; tout serait défiguré, nous n'aurions plus de modèle commun? Je le répète, dans les Tableaux de l'humanité, chacun doit reconnaître l'Homme.

R. J'en conviens, pourvu qu'on sache aussi discerner ce qui fait les variétés de ce qui est essentiel à l'espèce<sup>38</sup>.

Julie et Saint-Preux sont-ils des êtres de fiction ou bien des êtres de la nature? Sur un plan esthétique, Rousseau défend ici la vérité humaine de ses personnages: s'ils «ne sont pas dans la nature», s'ils ne peuvent paraître que comme des «gens de l'autre monde», c'est précisément parce que la société dénaturée ne saurait plus offrir aucun modèle à de telles figures: «étant eux-mêmes des modèles, ils ne peuvent avoir de modèle»<sup>39</sup>. L'argumentation de la seconde Préface offre ainsi l'antithèse parfaite de la conception traditionnelle de la vraisemblance. Loin de lui accorder une fonction modélisante ou régulatrice, Rousseau invite à une critique radicale du vraisemblable qui fixe des bornes dérisoires à la fécondité inépuisable de la nature<sup>40</sup>. À bien des égards, Julie, Saint-Preux, les amants de la «petite ville au pied des Alpes» qui sert de cadre au roman, incarnent une altérité intra-européenne qui ne paraîtra pas moins invraisemblable aux lettrés et aux savants européens que «la fable des Pygmées»<sup>41</sup> ou que l'hypothèse d'une humanité du pongo. Situer l'intrigue du roman dans cet espace géographique, ce n'est pas seulement écarter toute idée de mondanité, c'est faire entrevoir au lecteur pari-

sien et européen une altérité 'interne' qu'il s'obstine à méconnaître.

Michèle Duchet a justement souligné l'importance considérable de ces remarques de la préface dialoguée de *La Nouvelle Héloïse* dans la réflexion de Rousseau. C'est dans ces considérations esthétiques que se formule, en effet, la règle non explicitement énoncée de l'anthropologie du second *Discours*: «la Création est pure invention de formes, auxquelles ne préexiste aucun "modèle"»<sup>42</sup>. Le champ des possibilités ménagées par la nature, pour Rousseau, ne saurait donc être circonscrit par l'opinion ou les préjugés des philosophes et autres «tristes raisonneurs»<sup>43</sup>. Aussi «toutes ces observations sur les variétés que mille causes peuvent produire et ont produit en effet dans l'espèce humaine»<sup>44</sup> démontrent-elles l'infinie puissance de la nature. De même que l'erreur du lecteur soucieux de vraisemblance serait de décréter que les figures de *La Nouvelle Héloïse* sont de pures chimères parce qu'elles n'ont pas ou plus de modèles dans la nature 'actuelle', de même l'erreur persistante des philosophes et des savants de l'Europe est de projeter sur «l'homme sauvage» ou «l'homme de la nature» l'image déformée et déformante de l'homme de l'homme. En vertu du principe de perfectibilité, la plasticité de l'espèce humaine exige de s'affranchir de la catégorie du vraisemblable et des préjugés essentialistes des philosophes. La nature des hommes tolère des variations presque inimaginables: «nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être; nul de nous n'a mesuré la distance qui peut se trouver entre un homme et un autre homme»<sup>45</sup>. André Charrak a justement souligné à quel point cette formule remarquable entrait en résonances avec la pensée de Spinoza<sup>46</sup>. Rousseau constate la plasticité de l'humanité selon les rapports où elle se trouve. Ce qui implique qu'un homme selon la nature 'puisse' exister, quand bien même les faits du monde moderne n'en produiraient nul témoignage avéré. La «théorie de l'homme» ne vise pas seulement à expliquer ce qui est («l'homme de l'homme») mais aussi à expliquer la possibilité de ce qui doit être («l'homme de la nature»). Le discours anthropologique sur l'être humain, qu'il soit centré sur l'espèce (comme dans le *Second Discours*) ou sur l'individu (comme dans l'*Émile*) est une thématization des possibles qui s'oppose à l'imagination bornée des hommes. De ce même principe, Rousseau tire aussi toutes les conséquences sur le plan politique, ren-

<sup>38</sup> Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, partie II, lettre 16, cit., pp. 11-12.

<sup>39</sup> M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Albin Michel, Paris 2014, p. 337.

<sup>40</sup> Dans ses *Réflexions sur la poétique* (publiées pour la première fois en 1742 mais composées sans doute dans les années 1690), Fontenelle développe exactement la même thèse: «il s'en faut bien que la nature soit renfermée dans les petites règles qui font notre vraisemblance, et qu'elle s'assujettisse aux convenances qu'il nous a plu d'imaginer» (*Réflexions sur la poétique* § LIX, in *Œuvres complètes*, éd. par A. Niderst, Fayard, Paris 1991, t. III, p. 147). Comme celles de Rousseau, ces remarques de Fontenelle ont une portée indissociablement esthétique et philosophique. Voir C. Martin, *Critique du préjugé et pensée du possible au siècle des Lumières*, in *La critique du préjugé au prisme de l'herméneutique*, éd. par M. Brot et C. Fauvergue, Hermann, Paris 2020, pp. 73-93.

<sup>41</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

<sup>42</sup> Duchet, *Anthropologie et histoire*, cit., p. 337.

<sup>43</sup> Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, partie II, lettre 11, cit., p. 223.

<sup>44</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

<sup>45</sup> Rousseau, *Émile*, cit., p. 281.

<sup>46</sup> Spinoza établit «qu'on ne sait pas ce que peut le Corps ou ce qui se peut tirer de la seule considération de sa nature propre». Voir A. Charrak, *Préface à J.-J. Rousseau, Émile*, GF Flammarion, Paris 2009, p. 24.



dant hommage à l'abbé de Saint-Pierre d'avoir «su éviter [...] le reproche si commode aux ignorants qui ne savent mesurer le possible que sur l'existant»<sup>47</sup>.

Le Second *Discours* en appelle ainsi à un nouveau regard sur la multiplicité des modes d'être de l'humanité. À ce point de vue, l'origine est par excellence cette puissance des possibles. Selon Rousseau, en effet, les étapes qui conduisent l'humanité à sortir de l'état de nature originel ne sont franchies qu'en fonction d'une série de hasards qui auraient pu ne jamais se produire. Autrement dit, c'est un concours de circonstances qui a permis le développement de la perfectibilité, des vertus sociales et des autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance, mais qui auraient pu ne jamais se développer. Elles avaient «besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive»<sup>48</sup>. Reconnaître que le devenir de l'humanité aurait pu être autre qu'il n'a été ouvre d'abord à la possibilité d'une évaluation. Mais, comme l'ont souligné Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, «de cette plasticité originelle, on peut tirer aussi cette autre conséquence que ce qui est peut devenir autre. L'histoire, parce qu'elle est contingente, n'est pas fermée»<sup>49</sup>. La pensée de Rousseau ne cesse de renvoyer à des possibilités anthropologiques enfouies (celles de l'état de nature, mais aussi celles dont témoignent les historiens de l'antiquité ou encore les relations de voyage) ou à venir (celles que s'emploient à construire non seulement *Émile*, mais aussi, sur un autre plan, *Du contrat social*). Cette pensée implique d'aller contre une idée de l'homme qui constitue le préjugé par excellence de la «tourbe philosophesque», «préjugé qui fait de l'homme une essence, en cela imperfectible. Tout au contraire, l'homme est perfectible»<sup>50</sup>.

Comment expliquer dès lors que cette critique radicale de l'ethnocentrisme puisse, selon Jacques Derrida, «composer organiquement avec un européocentrisme»<sup>51</sup> dont témoigneraient exemplairement les considérations du livre I d'*Émile* concernant le choix de l'élève fictif qui fera l'objet de l'expérience pédagogique? De fait, les

arguments de Rousseau justifiant son choix de situer son élève dans une zone tempérée peuvent laisser perplexes:

*Le pays n'est pas indifférent à la culture des hommes; ils ne sont tout ce qu'ils peuvent être que dans les climats tempérés. Dans les climats extrêmes le désavantage est visible. Un homme n'est pas planté comme un arbre dans un pays pour y demeurer toujours; et celui qui part d'un des extrêmes pour arriver à l'autre est forcé de faire le double du chemin que fait pour arriver au même terme celui qui part du terme moyen.*

*Que l'habitant d'un pays tempéré parcoure successivement les deux extrêmes, son avantage est encore évident: car bien qu'il soit autant modifié que celui qui va d'un extrême à l'autre, il s'éloigne pourtant de la moitié moins de sa constitution naturelle. Un Français vit en Guinée et en Laponie; mais un Nègre ne vivra pas de même à Tornea, ni un Samoyède au Benin. Il paraît encore que l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes. Les Nègres ni les Lapons n'ont pas le sens des Européens. Si je veux donc que mon élève puisse être habitant de la terre, je le prendrai dans une zone tempérée; en France, par exemple, plutôt qu'ailleurs»<sup>52</sup>.*

Selon Andrew Curran, Rousseau se bornerait ici à reproduire les préjugés alors populaires sur l'Africain et le Lapon et n'hésiterait pas même à surenchérir sur Buffon, «suggérant d'une manière plus déterministe que les humains vivant sous des latitudes hostiles produisaient de piètres étudiants en raison de leurs cerveaux amoindris»<sup>53</sup>.

Encore faut-il prendre garde à la complexité et à l'ambivalence de la notion de perfectibilité chez Rousseau. Si pour ce dernier, les hommes «ne peuvent être tout ce qu'ils peuvent être que dans les climats tempérés», si «l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes»<sup>54</sup>, c'est que, pour le meilleur et pour le pire, la faculté de perfectionner ses facultés ne s'est développée nulle part ailleurs mieux que dans les climats tempérés de l'Europe. Faut-il rappeler la formule fameuse du Second *Discours*: «Si [la nature] nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé»<sup>55</sup>? N'est-ce pas dire assez clairement que, pour l'Européen, la perfectibilité (qui n'est pas chez Rousseau la faculté d'atteindre à une forme de perfection, mais seulement l'aptitude à perfectionner ses facultés) se paie aussi d'un prix redoutable-

<sup>47</sup> J.-J. Rousseau, *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre* (1782), in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 635. Voir B. Bachofen, *La politique chimérique ou les paradoxes de la liberté politique*, in Id., *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris 2002, pp. 211-223.

<sup>48</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 162.

<sup>49</sup> B. Bachofen et B. Bernardi, *Préface à J.-J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 28. Voir aussi les remarques pénétrantes d'Henri Gouhier dans *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Paris 1984, pp. 23-24.

<sup>50</sup> A. Grosrichard, *Une expérience psychologique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Cahiers pour l'analyse», 2, 1966, pp. 103-123: 111.

<sup>51</sup> Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 316.

<sup>52</sup> Rousseau, *Émile*, cit., pp. 266-267. Je souligne.

<sup>53</sup> A. Curran, *L'Anatomie de la noirceur. Science et esclavage à l'âge des Lumières*, Classiques Garnier, Paris 2017, p. 271.

<sup>54</sup> Rousseau, *Émile*, cit., pp. 266-267. Je souligne.

<sup>55</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 138.

ment élevé, perfectibilité et dépravation étant rigoureusement indissociables?

*Il serait triste pour nous, ajoute Rousseau un peu plus loin, d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originnaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. Il serait affreux d'être obligés de louer comme un être bienfaisant celui qui le premier suggéra à l'habitant des rives de l'Orénoque l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes de ses enfants, et qui leur assurent du moins une partie de leur imbécillité, et de leur bonheur originel<sup>56</sup>.*

Si selon Rousseau, les «Nègres» et les Lapons n'ont pas développé leurs facultés rationnelles autant que les Européens, ils y gagnent de s'être infiniment moins dépravés que ces derniers.

Le choix de situer Émile en Europe s'explique dès lors fort bien. De même que Rousseau préfère le choisir riche plutôt que pauvre car ce sera toujours l'assurance «d'avoir fait un homme de plus, au lieu qu'un pauvre peut devenir homme de lui-même»<sup>57</sup>, de même n'y aurait-il guère de sens à ce qu'il place Émile dans une nation jusqu'alors restée à l'écart du développement civilisationnel. Tout l'enjeu pédagogique et philosophique de l'*Émile* est bien, pour reprendre la formule fameuse de la première version du *Contrat social*, de montrer «dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature»<sup>58</sup>. Le principe fondamental de la pensée de Rousseau est, en effet, qu'une fois l'homme sorti de l'ordre de la nature, aucun retour en arrière n'est possible. Il est donc totalement exclu qu'on puisse régresser vers l'âge d'or d'une nature originelle et Rousseau énonce à maintes reprises le principe d'une irréversibilité de l'histoire. Mais cette irréversibilité n'implique nullement que la dégradation soit inéluctable. Comme l'a souligné notamment Hans Blumenberg, «contre le retour à la nature qu'on lui attribue, [Rousseau] en appelle à une réalisation totale et conséquente du mouvement de détournement de la nature qui détermine la socialisation, il en appelle au perfectionnement de la technicité»<sup>59</sup>. Si les mauvaises institutions sont celles qui cor-

rompent l'homme et désorganisent tout l'ordre naturel, «les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme»<sup>60</sup>. C'est donc au sein même de la dépravation, autrement dit au cœur de la zone géographique où la perfectibilité a atteint son plus haut degré de développement et où les hommes sont devenus «tout ce qu'ils peuvent être» qu'il faut placer Émile: afin que l'art perfectionné de «l'éducation négative» permette de créer les conditions tout artificielles permettant à la nature de se déployer librement en l'enfant<sup>61</sup>. En situant Émile dans les climats tempérés de l'Europe, tout en dissolvant les liens qui d'ordinaire lient les enfants dès leur naissance aux valeurs corrompues de la civilisation, le gouverneur se met en situation de pouvoir supprimer les propriétés qui sont celles de la «nature» actuelle des autres enfants et de désinhiber les propriétés originaires que leur dénaturation leur a fait perdre, autrement dit de développer des potentialités *a priori* inimaginables. La décomposition et la recomposition que l'*Émile* opère sur l'enfant créent des possibilités qui, certes, dépassent l'observé mais ne font que suivre l'ordre raisonné de la nature en l'homme afin de la conduire à son plus haut degré de perfectionnement.

Faut-il néanmoins, pour finir, considérer avec Jacques Derrida qu'en choisissant pour son élève l'Europe comme un site d'observation privilégié de la variété et de la plasticité de l'espèce humaine et comme le seul lieu au monde permettant de penser la différence et de «s'ouvrir à l'horizon et à la diversité de la culture universelle»<sup>62</sup>, Rousseau reconduirait paradoxalement un euro-péocentrisme dont il fait pourtant une critique radicale? La position intermédiaire de l'Européen, heureusement situé au centre du monde, lui offrirait, écrit Jacques Derrida, «la chance d'être européen et tout autre chose en même temps [...]. Il a simplement le tort de ne pas user *en fait* de cette ouverture universelle»<sup>63</sup>. Mais en réalité, le tort de l'Européen aux yeux de Rousseau n'est pas, on l'a vu, de rester «planté comme un arbre» mais de ne pas savoir voyager, autrement dit non de ne pas user mais de ne pas savoir faire usage d'une possibilité d'ouverture universelle. Or, ce n'est évidemment pas un hasard si

---

plus loin encore le développement qui nous a rendus malheureux: perfectionner la réflexion, mettre en œuvre l'amour-propre, diriger l'imagination, rendre l'aliénation réciproque et complète. C'est la seule chance de retrouver sous une nouvelle forme (politique, morale) la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée» (*Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris 1989, p. 178).

<sup>60</sup> Rousseau, *Émile*, cit., p. 249.

<sup>61</sup> Voir C. Martin, «Éducatrices négatives». *Fictions d'expérimentation pédagogique au dix-huitième siècle*, Classiques Garnier, Paris 2010.

<sup>62</sup> Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 317.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>57</sup> Rousseau, *Émile*, cit., p. 267.

<sup>58</sup> J.-J. Rousseau, *Du Contrat social (première version)* (1887) in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 288; on retrouve la même formule dans le fragment «[De l'état de nature]», in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 479.

<sup>59</sup> H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris 1999, p. 478. Voir aussi la mise au point de Jean Starobinski: «Rousseau décourage expressément toute tentative de rétrograder. Il faut pousser

l'art de voyager constitue précisément l'ultime apprentissage d'Émile. Et l'on peut regretter, avec Juliette Morice, que Jacques Derrida n'ait pas pris en compte le chapitre «Des voyages» du livre V où Émile, précisément, doit «quitter son pays et s'arracher géographiquement à cette zone médiane, in-différente, pour aller observer les peuples»<sup>64</sup>. Or, la véritable raison de ces voyages est à l'évidence l'éducation politique d'Émile. Car Émile «n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts» mais «un sauvage fait pour habiter les villes»<sup>65</sup>. La formule oxymorique exprime tout le paradoxe d'un enfant éduqué selon des principes naturels mais destiné à vivre en société: le projet d'*Émile* est de former 'à la fois' un homme et un citoyen, autrement dit de former un homme non corrompu mais apte à vivre dans une société européenne qui l'est radicalement. C'est donc au sein d'une civilisation dépravée où «les hommes sont tout ce qu'ils peuvent être»<sup>66</sup> qu'Émile doit être formé afin de développer «tout ce que sa nature lui permet d'être»<sup>67</sup>. Encore faut-il néanmoins parachever sa formation par l'art de voyager. Car «quand le mot *Peut-on être Persan?* me serait inconnu, je devinerais, à l'entendre dire, qu'il vient du pays où les préjugés nationaux sont le plus en règne»<sup>68</sup>. C'est à la condition de cet ultime apprentissage qu'il pourra devenir à la fois homme et citoyen, apte à juger les usages et les mœurs tout en restant radicalement étranger aux préjugés de ses contemporains, qui malgré tous leurs livres et tous leurs voyages, ne connaissent d'hommes que les Européens.

---

<sup>64</sup> Morice, *Voyage et anthropologie*, cit., p. 137. Voir aussi J. Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 536-544.

<sup>65</sup> Rousseau, *Émile*, cit., p. 484.

<sup>66</sup> Rousseau.

<sup>67</sup> Rousseau, *Émile*, cit., p. 281.

<sup>68</sup> Ivi, p. 826.





**Citation:** Nadezda Plavinskaia (2022)  
La fortune éditoriale du *Nakaz* de  
Catherine II en Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle.  
*Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 75-83. doi:  
10.36253/ds-13185

**Copyright:** © 2022 Nadezda Plavinskaia. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

## La fortune éditoriale du *Nakaz* de Catherine II en Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle

NADEZDA PLAVINSKAIA

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow*

**Abstract.** The *Instruction* of Catherine II (the *Nakaz*, 1767) represented an original attempt of the Russian supreme power to introduce certain ideas of the European Enlightenment into the practice of national legislation. The ‘philosophical’ origins of the *Nakaz*, which incorporated broad borrowings from Western eighteenth-century thinkers, ensured the empress’s work a place among the most liberal texts of the Russian Enlightenment and promoted its spread beyond borders. In the last third of the XVIII century more than thirty editions of the *Nakaz* in several languages – German, English, French, Italian, Dutch, Polish, Romanian, Swedish, Greek and Latin – circulated in Europe. Such editorial activity attested the great interest of the public opinion in the reforms announced by Catherine II at the beginning of her reign. Nevertheless, the *Nakaz* translations were not without consequence to the original text, having caused its modifications. An additional point is that most of these translations were initiated or supported by the people connected with Russia by their functions or by their interests.

**Keywords.** Catherine II, *Nakaz*, translations, history of text, editorial history.

Le *Nakaz* (*Instruction pour la Commission chargée de dresser le projet d’un nouveau code de lois*) est parfois interprété comme acte de propagande de Catherine II conçu pour améliorer l’image de son règne aux yeux de l’Europe éclairée. Sans nier sa composante propagandiste, on doit reconnaître toutefois que l’*Instruction* représente une tentative originale du pouvoir suprême de l’empire russe pour introduire dans la pratique de législation nationale certaines idées des Lumières européennes. Les origines ‘philosophiques’ du *Nakaz* qui incorporait de larges emprunts aux penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle ont assuré à l’ouvrage de l’impératrice une place parmi les textes les plus libéraux des Lumières russes. V. Klutchevski a remarqué que «le *Nakaz* n’avait pas pu introduire chez nous un régime général nouveau, mais il avait diffusé dans les couches supérieures de la société un nouvel esprit civique»<sup>1</sup>. La provenance ‘philosophique’ a favorisé aussi sa diffusion en Europe, car après sa parution en russe, en 1767, dans l’espace de trois décennies, le *Nakaz* a vu plus de trente éditions en allemand, anglais, français, italien, hollandais, polonais, roumain, suédois, grec et latin. La tran-

<sup>1</sup> В.О. Ключевский, *Неопубликованные произведения*, Наouка, Moscou 1983, p. 59.

sition d'une langue aux autres n'a pas été sans conséquence au texte original, ayant provoqué ses modifications. Or, quel est le texte original du *Nakaz*? F. Venturi avait raison en affirmant que l'impératrice l'avait écrit en français<sup>2</sup>. Doit-on en déduire que le texte officiel était un texte français? Lequel alors? Venturi désignait comme «édition officielle» celle imprimée à Saint-Pétersbourg en 1769. Pourtant d'autres historiens attribuent ce statut à la version française du volume quadrilingue de 1770<sup>3</sup>, très distincte de la précédente. Ce désaccord demande quelques éclaircissements.

L'idée de composer une instruction pour sa Commission législative vient à l'impératrice lors de la lecture de *L'Esprit des lois*. Les notes puisées dans Montesquieu et parsemées de ses propres commentaires deviennent l'ébauche du *Nakaz*<sup>4</sup>. Elle l'enrichit ensuite par les emprunts tirés du traité de Beccaria (qu'elle lit en traduction de l'abbé Morellet), par les fragments des *Institutions politiques* de Bielfeld et de certains articles de l'*Encyclopédie*. Bref, à cette étape de ce travail elle lit et écrit principalement en français, même si elle se sert quelquefois du russe – pour formuler ses remarques ou pour citer le rapport de Ivan Betskoï sur l'éducation et la mémoire de Semen Desnitski sur la gestion des finances. Ensuite l'impératrice confie ses brouillons à son secrétaire, Grigori Kositzki, qui les met en russe, et elle achève son travail de rédaction en langue de son empire. Le texte définitif de l'*Instruction*, dont l'original scellé et signé se trouve aux Archives d'actes anciens à Moscou (RGADA), était rédigé en russe. C'est donc ce texte russe que nous devons considérer comme seule version officielle du *Nakaz*. Il se compose de 22 chapitres, dont les 20 premiers (la *Grande instruction*, 526 art.) ont été rendus publics le 30 juillet 1767. Les deux suppléments (chap. XXI et XXII), signés le 28 février et le 8 avril 1768 et publiés immédiatement, ont élargi le *Nakaz* à 655 articles. Depuis, le texte russe de l'*Instruction* n'a jamais subi aucun changement.

Dès que la *Grande instruction* fut prête, l'impératrice a commandé sa traduction du russe en allemand et en français. La première, réalisée par Johann Ernst Münnich, Timotheus Karl Merzahn von Klingstedt et Gerhard Friedrich Müller, puis supervisée par Catherine II, fut publiée à Moscou, en septembre 1767, dans

une édition bilingue russo-allemande<sup>5</sup>. Elle renfermait 20 chapitres, puisque les suppléments n'existaient pas encore. La traduction française, fut-elle achevée aussitôt? Le vice-chancelier Alexandre Golitsyn assurait, en automne 1767, qu'on n'attendait que le retour de la cour à Saint-Pétersbourg pour l'imprimer<sup>6</sup>. Pourtant, le 17 octobre, en mandant à Frédéric II le volume russo-allemand, Catherine se plaignait du retard du texte français<sup>7</sup> et même en décembre 1768 elle fut obligée d'envoyer à Voltaire une copie manuscrite de son ouvrage<sup>8</sup>, car la traduction française n'était pas toujours imprimée.

Entre temps, en 1768 on a fait paraître deux nouvelles éditions du *Nakaz*. Ce fut d'abord August Ludwig Schlözer, historien allemand au service russe, qui a publié, sous l'adresse de Riga-Mietau, une version allemande dans un in-8° orné de frontispice avec le portrait de Catherine II<sup>9</sup>. Dans son introduction Schlözer s'est présenté comme traducteur de l'ouvrage, mais en réalité il a traduit à nouveau seuls les 30 premiers articles, la suite reproduisant le texte allemand de l'édition bilingue légèrement corrigée. Le fait que la *Grande instruction* n'était pas accompagnée de suppléments indique que le volume de Schlözer fut imprimé au début de 1768. Le texte comportait quelques coquilles, dont les plus graves étaient le titre erroné du chap. VII («Von den Gesetzen überhaupt» au lieu de «Von den Gesetzen insbesondere»), l'omission de l'art. 434 et en conséquence le changement de la numérotation qui suivait: le nombre d'articles du *Nakaz* fut réduit à 525<sup>10</sup>.

En revanche, la traduction anglaise réalisée par Mikhail Tatischev fut intégrale, comportant tous les 655

<sup>5</sup> *Ея Императорскаго Величества Наказ Коммиссии о сочинении проекта новаго уложения / Ihrer Kaiserlichen Majestät Instruction für die zu Verfertigung des Entwurfs zu einem neuen Gesetzbuche verordnete Commission. Gedruckt zu Moskau in der Kaiserlichen Universitäts-Buchdruckerey, 1767.*

<sup>6</sup> Alexandre Golitsyn à Dmitri Golitsyn, du 27 septembre 1767: «On vient d'imprimer la traduction allemande avec l'original à côté, mais la traduction française, déjà achevée aussi ne paroitra qu'au retour de la Cour à Petersbourg et sera imprimée avec les deux autres langues en 3 colonnes» (RGADA, fonds 1263, n° 4185, fol. 7). Cette édition n'a jamais été réalisée.

<sup>7</sup> *Сборник РИО. Типография de l'Académie des sciences, Saint-Pétersbourg 1877, t. 20, p. 237.*

<sup>8</sup> Cette copie se trouve à la Bibliothèque nationale de Russie à Saint-Pétersbourg: RNB, Bibliothèque de Voltaire, BV 4/213.

<sup>9</sup> *Catharinä der Zweiten Kaiserin und Gesetzgeberin von Rußland Instruction für die zu Verfertigung des Entwurfs zu einem neuen Gesetzbuche verordnete Commission, Verlegt Johann Friedrich Hartknoch, Riga und Mietau 1768.*

<sup>10</sup> Ces coquilles ont été reproduites dans les trois rééditions entreprises par Schlözer, toujours à Riga-Mietau: en 1769 (20 chap.); 1769 et 1771 (22 chap.). Toujours en 1769, le texte du *Nakaz* dans la version de Schlözer fut réimprimé sous l'adresse de Francfort-Leipzig par un éditeur anonyme.

<sup>2</sup> F. Venturi, *Profilo di Giovanni Del Turco*, in *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, L.S. Olschki, Firenze 1980, vol. II, p. 800.

<sup>3</sup> Par exemple: A.H. Huussen jr., *Catherine the Great's Instruction (Nakaz) to her legislative commission: the Dutch translations of 1769 and 1794*, in *Russia and the Low Countries in the Eighteenth Century*, Instituut voor Noord- en Oost-Europese Studies, Groningen 1998, p. 249.

<sup>4</sup> N. Plavinskaia, *Catherine II ébauche le Nakaz: premières notes de lecture de L'Esprit des lois*, «Revue Montesquieu», 2, 1998, pp. 67-88.

articles<sup>11</sup>. Tatischev, interprète auprès de l'ambassade russe à Londres, a enrichi son édition d'une *Description of the manner of opening the Commission at Moscow*, aussi que de deux ordonnances: *Order and rules for regulating the Commission* et *The Plan, or Sketch, for bringing the scheme for the new code of laws to a conclusion*. Ces additions devaient permettre au lecteur anglophone d'inscrire les initiatives législatives de Catherine II dans le cadre des mesures pratiques entreprises pour leur réalisation. Vu la haute qualité de sa traduction, A. Cross, a supposé que Tatischev eut recours à l'aide des Britanniques, probablement de ses amis, Jeremy et Samuel Bentham<sup>12</sup>. L'édition londonienne fut remarquée par le *Mercure de France*, qui a donné un aperçu bienveillant de l'ouvrage de l'impératrice russe qui offrait «une preuve des progrès de la philosophie dans le Nord»<sup>13</sup>.

Quant à la traduction française commandée par Catherine II, l'imprimerie de l'Académie des sciences à Saint-Petersbourg l'a enfin publiée en deux versions différentes: un volume *in-8°* a vu deux tirages en 1769<sup>14</sup>, mais déjà en 1770 a paru une édition *in-4°* avec les textes russe, latin, allemand et français<sup>15</sup>. Puisque le texte français du volume quadrilingue se distinguait nettement du précédent, leur corrélation demande quelques éclaircissements. Les fonds de RGADA ont conservé un dossier volumineux de corrections<sup>16</sup> faites sur le prototype manuscrit de la traduction française. Ce dernier ne nous est pas parvenu, mais nous pouvons le reconstituer partiellement à partir des citations contenues dans ce dossier. En le comparant avec l'original russe du *Nakaz*, le réviseur (un Français dont le nom ne nous est pas parvenu) a proposé des corrections stylistiques pour 173 articles. Dans l'édition SPB-1769 ses suggestions ont été prises en considération, mais pas intégralement. En

même temps, certaines modifications du prototype, qui y ont apparu, n'étaient pas formulées par notre réviseur. L'année suivante le même dossier de corrections fut utilisé une nouvelle fois pour la révision de la traduction déjà publiée: par la suite, 47 articles de l'édition SPB-1770 ont reçu les formulations proposées par le réviseur, mais qui n'étaient pas retenues dans SPB-1769. L'exemple de l'art. 43 peut illustrer cette collision:

*Prototype: «Pour le maintien des lois, il faudrait qu'elles fussent si bonnes, et si remplies du plus grand bien des hommes que chacun sentît qu'il est intéressé à conserver ces lois».*

*Réviseur: «Pour assurer aux lois une exécution inviolable, il faudrait qu'elles fussent si bonnes, et qu'elles continssent des moyens si justes pour conduire les hommes à leur plus grand bien que chacun fût indubitablement assuré, intimement convaincu qu'il est obligé, pour son propre avantage, d'observer inviolablement ces lois».*

*SPb-1769: «Pour que les lois puissent être inviolablement suivies, il faudrait qu'elles fussent si bonnes, et qu'elles continssent des moyens si justes de parvenir au bien suprême que chacun fût indubitablement convaincu qu'il est obligé, pour son propre avantage, d'observer inviolablement ces lois».*

*SPb-1770: «Pour assurer aux lois une exécution inviolable, il faudrait qu'elles fussent si bonnes, et qu'elles continssent des moyens si justes pour conduire les hommes à leur plus grand bien, que chacun fût indubitablement convaincu qu'il est obligé, pour son propre avantage, d'observer inviolablement ces lois».*

L'existence de deux versions différentes publiées sous l'œil de l'impératrice par la même imprimerie de l'Académie des sciences nous interdit de considérer l'une d'elles comme 'officielle'. Certes, le grand format de SPB-1770 orné des gravures allégoriques est plus imposant que le volume SPB-1769. Mais quant au contenu, il faut reconnaître que ces deux traductions françaises ont un statut égal, malgré leurs distinctions textuelles.

À côté de ces deux éditions publiées en Russie, deux nouvelles traductions françaises ont paru en Europe au cours de 1769. Pourtant en France l'ouvrage de Catherine II fut mis sur la liste des livres interdits<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *The Grand Instructions to the Commissioners appointed to frame a new Code of Laws for the Russian Empire, composed by Her Imperial Majesty Catherine II, Empress of all the Russias [...]. Translated from the Original, in the Russian language, by Michael Tatischeff, a Russian Gentleman, and published by permission, printed for T. Jefferys, London 1768.*

<sup>12</sup> Э. Кросс, *У Темзских берегов: Россияне в Британии в XVIII веке*, Akademitcheski proekt, Saint-Petersbourg 1996, p. 45.

<sup>13</sup> «*Mercure de France*», avril 1769, vol. II, pp. 117-121.

<sup>14</sup> *Instruction de Sa Majesté Impériale Catherine II pour la Commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de loix*, de l'imprimerie de l'Académie des sciences, St. Pétersbourg 1769.

<sup>15</sup> *Наказ Ея Императорскаго Величества Екатерины Вторяя данный Коммиссии о сочинении проекта новаго уложения / Instructio Sacrae Imperatoriae Maiestatis Aecaterinae Secundae avtocratoris-sae omnium Rossiarum coetui auspiciis illius convocato ad conficiendam ideam novi legum codicis / Ihrer Kaiserlichen Majestaet instruction für die zu Verfertigung des Entwurfs zu einem neuen gesetzbuche verordnete Commission / Instruction de Sa Majesté Impériale Catherine II pour la Commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de loix*, de l'imprimerie de l'Académie des sciences, St. Pétersbourg 1770.

<sup>16</sup> RGADA, fonds 1261, opis 1, n° 2798, fol. 1-34. Je remercie Georges Dulac de m'avoir signalé ce document.

<sup>17</sup> Dmitri Golitsyn en a accusé d'abord le duc de Choiseul, en écrivant à Alexandre Golitsyn, en novembre 1769: «Ce n'est qu'ici que j'ai appris que l'Instruction de l'impératrice pour la formation d'un code des loix, a été déffendue à Paris. [...] Quelque indigné que j'en sois, je n'en suis cependant pas étonné. Il manquerait quelque chose à cet ouvrage, s'il avait l'approbation du ministre français, en possession depuis long tems de desapprouver, de condamner et de deffendre l'entrée de la France à tout ce qui est bon, honnête et avantageux à l'humanité. Il y aurait dequoi

Les archives de la Chambre syndicale de la Librairie ont conservé les traces de l'initiative de l'imprimeur parisien Samson de publier les *Grandes instructions données aux commissaires nommées pour composer un nouveau code de loix traduites de l'anglais*. Il s'agissait visiblement d'une traduction française, faite sur l'édition de Tatischev. Déposée à la fin de 1768, la demande de Samson fut déclinée le 19 janvier 1769 par le censeur André Guillaume de Lignac avec la formule «Refusé par Mgr le Chancelier»<sup>18</sup>. Cette formule n'apparaît que trois fois au *Registre des privilèges et permissions simples* de 1768-1774, qui est, en revanche, rempli de quelques milliers de formules «Refusé par le censeur». L'interdiction du *Nakaz* venait donc directement du chancelier Maupeou, remontant aux premières semaines de 1769, ce qui contredit le témoignage de Voltaire qui l'attribuait à la bêtise d'un «cuisseur censeur» et la datait de 1771<sup>19</sup>.

Ce fut d'abord Fortunato Bartolomeo De Felice, futur directeur de l'*Encyclopédie d'Yverdon*, qui a donné le *Nakaz* au public étranger. Son édition<sup>20</sup> a même devancé celle de Saint-Pétersbourg, ayant reçu l'approbation le 17 février 1769 et étant immédiatement annoncée par le *Journal Helvétique*<sup>21</sup>. Nous ne savons pas de qui venait cette initiative, mais notons que De Felice correspondait avec Henry Samuel Formey, secrétaire perpétuel

de l'Académie de Berlin et membre honoraire de l'Académie de Saint-Pétersbourg. Formey, qui recevait régulièrement les nouvelles de Russie, n'aurait-il pas pu attirer l'attention de De Felice à l'ouvrage de l'impératrice?

D'après Barbier et Quérard<sup>22</sup>, le traducteur serait Johann Rudolf Frey, officier bâlois aux services de la France et homme de lettres<sup>23</sup>. Frey a utilisé la version allemande du volume bilingue de 1767 (qui comportait, outre la *Grande instruction*, le *Règlement sur la forme et la manière de procéder de la Commission*), pourtant la médiation de la langue allemande n'a pas été très heureuse: non seulement elle a alourdi le *Nakaz* d'une prolixité excessive (le texte d'Yverdon est à un quart plus long que les traductions françaises publiées à Saint-Pétersbourg), mais elle a aussi rendu méconnaissables les emprunts de Montesquieu, de Beccaria et d'autres sources francophones de l'*Instruction*. On voit ces deux effets sur l'exemple de l'art. 18 :

*Montesquieu, EL, II, 4: «Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique».*

*SPb-1769: «Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants du pouvoir suprême constituent la nature du gouvernement».*

*SPb-1770: «Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants constituent la nature du gouvernement».*

*Yverdon-1769: «La puissance dont l'exercice est confié à des tribunaux moyens et inférieurs, qui dépendent tous d'un supérieur, est ce qui constitue l'essence du gouvernement».*

En plus, la médiation de l'allemand a provoqué quelques inexactitudes et fautes de sens. En voici un exemple. L'art.79 du *Nakaz* développait les réflexions de Montesquieu sur l'usage des peines appelées supplices. La tsarine avait suivi *L'Esprit des lois*, en affirmant que les crimes contre les biens doivent être punis par la perte des biens, et si celui qui les commet n'a rien, la peine pécuniaire doit être remplacée par la corporelle. Frey a traduit le mot *Leibesstrafe* (dans l'original – *телесное наказание*) non pas comme «supplice», mais comme «peine capitale», en attribuant à cet article une connotation erronée et funeste: «Comme il arrive que ceux qui sont plus portés à attaquer les biens d'autrui sont ceux

---

faire un in folio de tous les bons livres qu'il a deffendus; et puisque celui ci est sans comparaison au dessus de tous par rapport à son utilité au genre humain, il ne pouvait point lui échapper [...]. Je parie que c'est le duc qui en a donné la première idée» (RGADA, fonds 1236, opis 1, n° 1117, fol. 52-53v). Je remercie Georges Dulac d'avoir attiré mon attention à cette correspondance.

<sup>18</sup> BNF, ms. fr. 22001, fol. 95.

<sup>19</sup> Voltaire liait l'interdiction du *Nakaz* avec l'édition réalisée par Marc Michel Rey: «Un libraire de Hollande imprime cette instruction, qui doit être celle de tous les rois, et de tous les tribunaux du monde. Il en dépêche à Paris une balle de deux mille exemplaires. On donne le livre à examiner à un cuistre censeur de livres, comme si c'était un livre ordinaire, comme si un polisson de Paris était juge des ordres d'une souveraine, et de quelle souveraine! Le maroufle imbécile trouve des propositions téméraires, malsonnantes, offensives d'une oreille welche; il le déclare à la chancellerie comme un livre dangereux, comme un livre de philosophie. On le renvoi en Hollande sans autre examen» (Voltaire à Catherine II, du 10 juillet 1771, Best. D17293); «[...] Grâce à la stupidité d'un de nos Welches revêtu à Paris de l'éminente dignité de censeur des livres, l'instruction de Sa Majesté Impériale n'a pas eu la permission d'entrer en France? N'imputez point cette barbarie à notre nation, elle n'en est point coupable. Tous les gens qui pensent parmi nous, révèrent cette instruction admirable et n'en voudraient jamais d'autre. Notre chancelier n'a rien su de cette sottise, cela s'est fait uniquement par la bêtise des subalternes et avant le changement des magistrats» (Voltaire à Andrei Chouvalov, du 19 juillet 1771, Best. D17307).

<sup>20</sup> *Instructions adressées par Sa Majesté l'Impératrice de toutes les Russies à la Commission établie pour travailler à l'exécution du projet d'un nouveau code de loix. Traduit de l'allemand*, Aux dépens de la Société typograph., Yverdon 1769.

<sup>21</sup> «Journal helvétique ou Mercure suisse», février 1769, p. 218.

<sup>22</sup> «Instructions adressées par S.M. l'impératrice de toutes les Russies», in A.A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 3<sup>e</sup> éd., Daffis, Paris 1874, vol. II, p. 943; «Instruction donnée par S.M. Catherine II», in J.M. Quérard, *La France littéraire, ou dictionnaire bibliographique*, Didot père et fils, Paris 1828, vol. II, p. 82.

<sup>23</sup> D. Flash, *Johann Rudolf Frey. 1727-1799. Freund Isaak Iselins*, Buchdruckerei Fluntern, Zürich 1945.



précisément qui n'ont rien, il a fallu, par rapport à eux, substituer une peine capitale à une amende pécuniaire». Ajoutons encore que Frey a réorganisé l'ouvrage de Catherine II, en supprimant les numéros des articles qui servaient de titres aux chapitres et en changeant ensuite les chapitres en articles. Après cette intervention, le *Nakaz* yverdonnais n'a gardé que 506 paragraphes, au lieu de 526 articles. Le diplomate russe Dmitri Golitsyn avait prédit cette mésaventure. En novembre 1767, il avait écrit au vice-chancelier Alexandre Golitsyn: «Pour revenir à l'Instruction qui me fait tourner la tête, vous conviendrez mon prince que ce sera bien dommage si en la traduisant on l'estropie, et elle le sera indubitablement; voici même comment cela s'arrangera. Du russe on la traduira en allemand, et de là en français, comme il arrive actuellement avec quantité de nos livres, aussi sont-ils méconnaissables»<sup>24</sup>.

Les imperfections de l'édition yverdonnaise n'ont pas échappé aux contemporains. La *Gazette de Deux-Ponts* s'exclamait: «Le traducteur a fait un présent à la littérature française, en faisant passer ces instructions dans notre langue; il serait plus précieux encore s'il avait su conserver l'énergie et l'élégance de l'original»<sup>25</sup>. Le *Journal encyclopédique* était plus précis dans ses reproches: «Cette édition est très défectueuse, soit par la faute et le peu d'intelligence du traducteur, soit par l'omission des chapitres entiers, qui sont pourtant les plus intéressants»<sup>26</sup>. Nonobstant ces défauts, l'édition de De Felice eut plus de succès que toute autre. Elle a connu deux contrefaçons: l'une sous la fausse adresse de Pétersbourg imprimée dans la même année 1769<sup>27</sup>, l'autre sous la fausse adresse d'Amsterdam, datée de 1775<sup>28</sup>. En 1783, le futur Girondin Jacques Pierre Brissot a inséré la traduction de Frey dans le t. 3 de sa *Bibliothèque philosophique*<sup>29</sup>, en accompagnant

le *Nakaz* de son avertissement élogieux et de ses commentaires critiques<sup>30</sup>.

L'édition de Brissot, à son tour, a servi pour deux autres traductions, en italien et en suédois. La première, parue dans les *Opuscoli scelti della legislazione*<sup>31</sup> (publiées en appendice à l'édition vénitienne des *Délits et des peines* de 1781), fut partielle: elle ne contenait que le chap. X du *Nakaz* «De la forme des jugements criminels» que la tsarine avait puisé dans Beccaria. Publié sous le titre *Articolo decimo contenuto nell'istruzione data per formare il codice della Russia* ce texte n'était pas partagé en articles, mais il incluait 15 notes de Brissot. Cette traduction était bien différente des autres versions italiennes dont nous parlerons plus loin. Quant à la traduction suédoise, elle fut réalisée en 1796 par le juriste Jacob Albrecht Flintberg<sup>32</sup> qui a accompagné le *Nakaz* de ses commentaires (en se servant partiellement de ceux de Brissot) et de multiples références aux ouvrages de Montesquieu, Beccaria, Frédéric II ainsi qu'aux lois anglaises et suédoises. Flintberg a même inséré dans sa publication des vers de poètes suédois, pour illustrer certains articles de l'ouvrage de Catherine II, par exemple, sur l'état des paysans<sup>33</sup>.

Mais revenons aux traductions françaises pour rappeler celle imprimée par François Grasset à Lausanne<sup>34</sup>. Annoncée par la *Gazette littéraire* en novembre 1768<sup>35</sup>, elle n'est sortie qu'en automne 1769. Dans l'avant-propos plein des louanges à la législation catherinienne qui visait à «affaiblir le despotisme», l'éditeur a expliqué

---

ville, Tome III. A Berlin et se vend à Paris, chez Desauges, libraire, rue S. Louis du Palais. A Lyon, chez Grabit & Rosset, libraires, rue Mercerie, 1783, pp. 27-194.

<sup>30</sup> С.Я. Карп, Бриссо о Наказе Екатерины II Уложенной комиссии 1767 г., in *Великая французская революция и Россия*, Moscou 1989, pp. 512-516.

<sup>31</sup> *Opuscoli scelti di legislazione criminale, di giurisprudenza et di politica*. Venezia, 1787, con approvazione.

<sup>32</sup> *Lagfarenhets-Bibliothek, af Jacob Albrecht Flintberg. v. Advocat-Fiscal i Kongl. Commerce-Collegio. Första Delen, innehållande Hennes Maj:ts Kejsarinnan i Ryskland Catharina den Andras, år 1767 utfärdade Instruction för Committerade til Ryska Lagbokens författande, hwarwid, af den anledning, at en betydlig del af Kejsarinmans Instruction är hämtad ur Montesquieus Arbete, kallat De L'Esprit des Loix, eller om Lagarnes Förstånd, ej allenast under hwarje §, där Hennes Kejslerliga Maj:ts och Montesquieu ord ifrån ord yttrat sig lika, sådant bliwit anmärkt, utan ock tillagt hwad Montesquieu uti ämnet, antingen widare sig utlåtitt, eller desse bägge Författare i grundsatserne varit skiljaktige...», Stockholm 1796. Tryckt hos Anders Zetterberg.*

<sup>33</sup> Je remercie Sigun Dafgård-Norén qui m'a communiqué ces informations sur l'édition de Flintberg.

<sup>34</sup> *Instruction donnée par Catherine II, Impératrice et Législatrice de toutes les Russies, à la Commission établie par cette Souveraine, pour travailler à la rédaction d'un nouveau code de loix, telle qu'elle a été imprimée en Russe & en Allemand, dans l'Imprimerie Impériale de Moscow. Traduite en français. Nouvelle édition, augmentée*, Chez François Grasset & Comp., Lausanne 1769.

<sup>35</sup> «Gazette littéraire», novembre 1768, t. 3, n° 7, p. 106.

<sup>24</sup> RGADA, fonds 1263, opis 1, n° 1115, fol. 172.

<sup>25</sup> «Gazette universelle de Deux-Ponts», 24, 1770, p. 202.

<sup>26</sup> «Journal encyclopédique», mars 1771, vol. II, partie III, p. 387.

<sup>27</sup> *Instructions adressées par Sa Majesté l'Impératrice de toutes les Russies à la Commission établie pour travailler à l'exécution du projet d'un nouveau code de lois. Traduit [sic!] de l'allemand, Pétersbourg [Yverdon] 1769*. La différence textuelle avec l'édition originale se limite à l'usage plus large des majuscules (Peuple, Tribunaux etc.) et à l'emploi de la forme «lois» au lieu de «loix».

<sup>28</sup> *Code russe ou Instructions adressées par Sa Majesté l'Impératrice de toutes les Russies à la Commission établie pour travailler à l'exécution du projet d'un nouveau code de loix. Traduit de l'allemand. Troisième édition, considérablement augmentée*, Chez Marc Michel Rey, Amsterdam 1775. Cette édition reproduit la mise en pages du volume décrit dans la note précédente, vignettes et fleurons compris. Seule la page de titre fut recomposée.

<sup>29</sup> *Code russe ou Instructions adressées par Sa Majesté l'Impératrice de toutes les Russies à la Commission établie pour travailler à l'exécution du projet d'un nouveau Code de loix*, in *Bibliothèque philosophique du Législateur, du Politique, du Jurisconsulte [...] par J. P. Brissot de War-*

son retard par la maladie du graveur du frontispice. La page de titre annonçait que la traduction s'appuyait sur le texte imprimé en russe et en allemand à Moscou. On aurait pu croire, qu'il s'agit, comme dans le cas d'Yverdon, de l'édition bilingue de 1767, mais l'omission de l'art. 434 et le titre erroné du chap. VII indiquent indubitablement que le traducteur, Joseph Antoine Félix de Balthazar<sup>36</sup>, s'était servi du texte allemand publié par Schlözer en 1768. En même temps, le volume lausannois décèle des liens certains avec deux autres éditions. On y trouve, par exemple, des concordances textuelles avec la traduction française de SPb-1769. On aurait pu les négliger, si elles n'avaient touché que les articles empruntés dans Montesquieu et Beccaria: admettons que les traducteurs de Saint-Pétersbourg et de Lausanne ont eu la même idée de rectifier leurs traductions sur l'*Esprit des lois* et *Des délits et des peines*. Pourtant ces concordances couvrent près de 60% du texte de l'*Instruction* et nous les trouvons dans les fragments formulés par l'impératrice même, comme, par exemple, dans l'art. 269:

*SPb-1769: «Il paraît aussi que la nouvelle manière dont la noblesse perçoit ses redevances du paysan, nuit à la population et à l'agriculture. Il n'y a guère de village, qui ne paye ses redevances en argent. Les possesseurs qui ne voient jamais, ou que très rarement, leur village, imposent chaque tête à un, à deux et jusqu'à cinq roubles, sans s'embarasser comment le paysan s'y prendra pour gagner cet argent».*

*Lausanne-1769: «Il paraît aussi que la nouvelle manière dont la noblesse perçoit ses redevances du paysan, nuit à la population. Il n'y a guère de village, qui ne paye de certains droits à son seigneur en argent. Le seigneur qui ne voit jamais ou que très rarement, son village, impose chaque tête à 1, 2 et jusqu'à 5 roubles, sans s'embarasser comment le paysan pourra payer cette fortune».*

En même temps le texte du *Règlement* qu'on trouve dans le volume de Lausanne est identique à la version yverdonnaise: il en reproduit la moindre coquille. Tout cela nous permet de conclure que Balthazar avait commencé son travail sur la version allemande de Schlözer (d'où l'absence de l'art. 434 et le titre faux du chap. VII), mais le retard pris par l'édition lui a laissé le temps de rectifier sa traduction sur celle de SPB-1769 (d'où les concordances textuelles). À la fois ce retard a permis à l'éditeur lausannois de prendre connaissance du contenu de Yverdon-1769 et de s'approprier de la traduction du *Règlement* publiée par De Felice.

<sup>36</sup> Voir R. Darnton, *The corpus of Clandestine Literature in France, 1769-1789*, W.W. Norton & Company, New York-London 1995, p. 94. Balthazar fut sénateur d'État au Petit Conseil, en 1763, et intendant-général de l'Hôpital de la ville de Lucerne, en 1765.

À part l'art. 434, perdu par Schlözer, Balthazar a omis, par sa propre inadvertance, l'art. 509. La numérotation fut bousculée une nouvelle fois, et cette lacune n'a été repérée qu'au dernier moment, quand le traducteur était déjà à la fin de la *Grande instruction*. Il s'est rendu compte que son texte s'achève par l'art. 524, tandis que la version allemande en avait 525. N'ayant pas le temps de chercher son erreur, il a changé, le numéro du dernier article, c'est pourquoi la traduction de Balthazar montre 525 articles, mais n'en comporte en réalité que 524 (rappelez-vous que le texte russe en a 526). La traduction de Balthazar a été immédiatement retraduite en hollandais<sup>37</sup> et en italien<sup>38</sup>, au cours de la même année 1769, puis, à la fin du siècle, elle a servi de base pour la version italienne de Lugano dont il sera question plus loin.

Ainsi, nous disposons de quatre variantes très différentes du texte français, dont voici la liste (dans l'ordre d'apparition): Yverdon-1769 (+ contrefaçons en 1769 et 1775, réédition en 1783); SPb-1769 (+ réimpression en 1771<sup>39</sup>); Lausanne-1769; SPb-1770<sup>40</sup>. Les textes publiés à Saint-Pétersbourg étaient intégraux et se basaient sur l'original russe, mais ils n'étaient pas suivis d'autres documents. Les textes donnés par les éditeurs suisses, étant rédigés sur les versions allemandes (l'une d'elles fut rectifiée ensuite sur SPb-1769) et ne renfermant que 20 chapitres de la *Grande instruction*, étaient suivis du *Règlement*. Les éditions suisses montraient une numérotation des articles différente de l'original et comportaient des lacunes et des erreurs de traduction.

Quant à la prohibition du *Nakaz* en France, G. Dulac a remarqué que Dmitri Golitsyn fut probablement le premier à établir le rapport entre l'interdiction de l'ouvrage catherinien orienté à une «vaste consultation voulue par l'impératrice» et l'attaque violente contre les par-

<sup>37</sup> *Instructien gegeven door Katharina de II. Keizerin en Wetgeevster van geheel Rusland, Dienende tot eene Handleiding voor de Kommissie aangesteld door deze Vorstin, om te arbeiden aan een Nieuw Wetboek. In 't Nederduitsch vertaald, door J. van Woensel, Luitenant ter Zee, By Gerrit Bom, Boekverkoper, in de Molsteeg, Amsterdam 1769.*

<sup>38</sup> L'édition de Florence, voir plus loin.

<sup>39</sup> L'édition lancée par Dmitri Golitsyn (qui a rédigé un «Avertissement de l'éditeur de Hollande»): *Instruction de Sa Majesté Impériale Catherine II pour la Commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de loix*, Chez Marc Michel Rey, Amsterdam 1771. Elle a vu deux tirages, in-8° et in-12°.

<sup>40</sup> Le texte français du volume quadrilingue a été plus tard retraduit en polonais et en hollandais: *Ordynacya samowładnancy y najpotężniejszey Katarzyny II imperatorowej całej Rossyi dana w roku 1767 Komissyi zebraney dla ułożenia Proiektu nowey Praw Ustawy, teraz zaś w nowym na Polski język przelożeniu teyże najpotężniejszey Monarchini przez iednego z wiernych Jey poddanych ofiarowana*, w drukarni Piotra Dufur, Warszawa 1780; *Berigtschrift van Catharina de Tweede ter vervaardiging van een ontwerp voor een nieuw russiesch wetboek ; Vertaald door J.G. Van Oldenbarnevelt, genaatt tullingh, voorheen Advocaat-Fiscaal van de Generaliteit, bij M. Roelofs waert, Delft 1794.*

lements connue sous le nom de la «révolution de Maupeau». Le 15 février 1771, une semaine avant le fameux édit du 23 février qui devait entamer une profonde réforme judiciaire, en envoyant à Alexandre Golitsyn les premières pages de l'édition du *Nakaz* réalisée par Rey et dont il prévoyait «que malgré les défences, Paris [...] sera rempli dans peu de jours», D. Golitsyn soulignait que cette publication lui semblait d'autant plus opportune que «dans ce moment-là le chancelier y fait rédiger un nouveau code de lois»<sup>41</sup>. En été 1771, l'avocat André Blond a rendu cette accusation publique: «M. Le Chanc. qui s'est aperçu combien les principes de cette *Instruction* étaient contraires à ceux qu'il a taché d'établir dans son discours au lit de justice et dans le préambule de l'édit de décembre 1770, en a fait défendre l'entrée dans le royaume»<sup>42</sup>.

Les archives de la Chambre syndicale de la Librairie nous instruisent sur les actions la police parisienne soucieuse d'empêcher l'entrée du *Nakaz* en France<sup>43</sup>. Ainsi, le 18 juillet 1769, les inspecteurs de la Chambre ont arrêté 50 exemplaires de l'édition de Lausanne; la décision de les renvoyer à l'éditeur fut prise le 2 octobre<sup>44</sup>. Le 12 janvier 1770, les syndics ont découvert 50 exemplaires de cette même édition postés au nom du libraire Laurent Prault<sup>45</sup>. Ces livres ont été saisis «comme prohibés», et le 13 mai, Antoine de Sartine, lieutenant général de police, a donné l'ordre de les renvoyer à l'étranger<sup>46</sup>, exécuté le 2 août. Le 17 mai 1771, la censure a intercepté 12 exemplaires de l'édition SPb-1769, destinés à Antoine Claude Briasson<sup>47</sup>; le 6 juin, Sartine a donné l'ordre de les «renvoyer au libraire étranger qui a fait l'envoy»<sup>48</sup>. Le 7 avril 1772, les inspecteurs ont mis la main sur 200 exemplaires lausannois dirigés, via Bruxelles, à Jacques François Valade, à Paris; les livres ont été déclarés non pas «prohibés», mais «non permis» pourtant la décision fut la même – le 12 mai ils furent renvoyés au libraire bruxellois Plon<sup>49</sup>. Comme on voit, découverts au moment de leur entrée en France les livres n'étaient pas confisqués mais restitués aux propriétaires étrangers. La répression devenait plus dure si on trouvait l'ouvrage en

commerce clandestin. Ainsi, les 7 exemplaires du *Nakaz* (édition non précisée), saisis chez un certain Prot, qui tenait ses boutiques à Saint-Germain-en-Laye et à Paris, se sont retrouvés au Pilon de la Bastille<sup>50</sup>.

C'est à partir des traductions françaises et allemandes que le *Nakaz* a été transposé en italien<sup>51</sup> dans la même année 1769, si fructueuse à l'ouvrage catharinien<sup>52</sup>. Ainsi, l'édition d'Yverdon a servi à Giovanni Vignoli qui fut le premier à mettre l'*Instruction* «nell'italiana favella»<sup>53</sup>. Précepteur des princes de Holstein-Gottorp (cousins de Catherine II, tous les deux attachés au service russe) Vignoli a dédié son ouvrage à ses augustes élèves. Probablement, son volume n'était pas destiné à la vente publique car le tirage imprimé à Zurich semble être très réduit. En tout cas, c'est une édition rarissime: l'unique exemplaire connu se trouve à la bibliothèque de la Fondation Luigi Firpo à Turin<sup>54</sup>. À l'exemple du volume yverdonnais, Vignoli a accompagné sa traduction par le *Regolamento sopra la forma e la maniera di procedere della Commissione*. Il a également reproduit toutes les modifications dans la présentation du *Nakaz* (506 art. au lieu de 526), aussi que les inexactitudes et les fautes de sens de la traduction de Frey, en ajoutant aux erreurs déjà accumulées quelques nouvelles. Ainsi, l'art. 79, cité plus haut, a provoqué ses doutes: il a probablement pensé qu'une peine capitale serait une punition trop rigoureuse pour le vol. Par conséquent, Vignoli a renversé la formule, déjà fautive de Frey, en écrivant: «... Siccome accade, che quelli, che sono li più portati ad usurparsi li beni altrui, sono precisamente coloro che hanno niente, ha bisognato per rapporto à questitali sostituire ad una pena capitale, una pena pecuniaria».

La seconde traduction italienne a vu le jour à Florence dans l'imprimerie fondée par Andrea Bonducci<sup>55</sup>, éditeur de Voltaire, d'Algarotti et de Locke, connu surtout par la deuxième édition *Des délits et des peines*

<sup>41</sup> G. Dulac et L. Evdokimova, *Politique et littérature. La correspondance de Dmitri A. Golitsyn (1760-1784)*, «Dix-Huitième siècle», 22, 1990, p. 385.

<sup>42</sup> [A. Blonde], *Le Parlement justifié par l'Impératrice de Russie*, s.l. 1771, p. 5.

<sup>43</sup> Les éditions d'Yverdon et de Lausanne figurent dans le «Répertoire des livres prohibés par ordre alphabétique» (BNF, ms. fr. 21928, fol. 10v, 29; ms. fr. 21929, fol. 14v, 38v).

<sup>44</sup> BNF, ms. fr. 22169, fol. 213, 214 (copie).

<sup>45</sup> BNF, ms. fr. 21932, fol. 128v.

<sup>46</sup> BNF, ms. fr. 22169, fol. 316.

<sup>47</sup> BNF, ms. fr. 21933, fol. 10.

<sup>48</sup> BNF, ms. fr. 21936, fol. 50.

<sup>49</sup> BNF, ms. fr. 21933, fol. 30.

<sup>50</sup> Arsenal, ms.10305, s. p. Le Pilon de la Bastille. État des imprimés tant brochés qu'en feuilles saisis sur le nommé Prot tant à Paris qu'à St. Germain en Laye.

<sup>51</sup> Je remercie Giuseppe Ricuperati, Gianluigi Goggi et Stefano Garzonio pour leur précieuse aide dans mon travail sur les éditions italiennes.

<sup>52</sup> Le *Nakaz* a vu 11 éditions en 1769: quatre en français (SPb; Lausanne; Yverdon; contrefaçon d'Yverdon), trois en italien (Zurich; Florence; Pise), trois en allemand (Riga-Mietau, 20 chap.; Riga-Mietau, 22 chap.; Frankfurt-Leipzig) et une en hollandais (Amsterdam).

<sup>53</sup> *Istruzioni indirizzate da Sua Maesta l'Imperatrice di tutte le Russie per formare un nuovo codice di leggi, rapportate nell'italiana favella da Giovanni Vignoli*, appresso Fuesslin e Socc., Zurigo 1769.

<sup>54</sup> Biblioteca della Fondazione Luigi Firpo, Torino. Cote: IT/CCU/TO0E/006039.

<sup>55</sup> *Istruzione emanata da Catherine Seconda, Imperatrice e Legislatrice di tutta la Russia, stante la Commissione stabilita da questa sovrana per la riduzione di un nuovo codice delle leggi, tal quale è stata impressa in Russia, in Alemagna, e in Francia. Tradotta nuovamente dal francese in lingua Toscana*, Stamperia Bonducciana, Firenze 1769. Con Approvazione.

de Beccaria (1764)<sup>56</sup>. Nous ignorons le nom du traducteur, mais il est évident que ce dernier s'était servi du volume lausannois: à part le *Règlement*, il a traduit aussi l'avant-propos de Grasset<sup>57</sup>. Le traducteur florentin a reproduit, bien sûr, les erreurs de Grasset (titre erroné du chap. VII, qui porte en plus un numéro erroné; absence des art. 434 et 509), en y ajoutant ses propres inexactitudes: par exemple, le crime de «lésion de police» décrit dans l'art. 78 s'est transformé sous sa plume en «lezione di politica» (leçon de politique). Pourtant il a donné une numérotation arithmétiquement correcte, grâce à quoi sa version de la *Grande instruction* compte 524 articles, et non pas 525, comme les textes de Riga-Mietau ou de Lausanne, ni 526, comme le texte original.

Quant à la troisième traduction italienne, donnée en 1769 par Giovanni Del Turco, alors vice-bibliothécaire de l'Université de Pise, elle présente une énigme. Il est évident, que le volume<sup>58</sup> qui portait une dédicace au prince Alexeï Orlov, fut un geste visant à gagner ou à cimenter l'amitié avec le puissant commandant de la flotte russe dans la Méditerranée. F. Venturi, qui a étudié la biographie tumultueuse de Del Turco, fut persuadé que celui-ci s'était servi de la traduction française publiée en 1769 à Saint-Petersbourg<sup>59</sup>. Quelques raisons s'y opposent pourtant. Tout d'abord, il suffit de rappeler que l'édition de SPb-1769 était intégrale, tandis que celle de Del Turco s'est limitée aux 20 chapitres de la *Grande instruction*. Notons aussi que le traducteur pisanais a précédé l'*Istruzione* du *Regolamento*, qu'on ne trouve point dans SPb-1769. La comparaison du texte italien de Del Turco avec toutes les traductions françaises qui nous sont connues appuie nos doutes. D'un côté, elle fait ressortir un écart lexical assez visible entre le texte pisan et celui de SPB-1769. De l'autre côté, on remarque une certaine proximité (assez faible, quand même) de la traduction de Del Turco avec la version française d'Yverdon. Voilà, à titre d'exemple, comment cela se présente dans l'art. 39:

<sup>56</sup> Notons que la présentation typographique du *Nakaz* reproduit celle du *Traite des délits et des peines*: l'imprimeur y a utilisé les mêmes vignettes et le même décor des initiales.

<sup>57</sup> Seul fut supprimé le dernier alinéa, dans lequel Grasset expliquait le retard pris par son édition. Voir F. Venturi, *Profilo di Giovanni Del Turco*, cit., p. 801.

<sup>58</sup> *Istruzione di Sua Maestà Cesarea Catherina II, Imperatrice delle Russie, alla Deputazione sopra il piano di un nuovo codice di leggi. Insieme con Regolamento per la medesima Deputazione, trasportata dall'originale e dall'editore dedicate a Sua Eccellenza il Sig. Co. Alessio d'Orloff, tenente generale, ajutante di Campo generale di S.M., tenente colonnello del Reggimento delle guardie di Preobragensky, e tenente del Corpo delle guardie dei cavalieri, cavaliere degli ordini di S. Andrea e di S. Alessando Neusky, &c. &c.*, Stamperia di Agostino Pizzorno, Pisa 1769. Con licenza de' Superiori.

<sup>59</sup> Venturi, *Profilo di Giovanni Del Turco*, cit., p. 800.

SPb-1769: «La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté: & pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen, mais que tous ensemble craignent les loix».

Yverdon-1769: «Une humeur paisible est ce qui fait la liberté civile d'un citoyen, & cette liberté résulte de la pensée, qu'il faut que chacun jouisse tranquillement de sa propre sûreté: mais pour que les hommes soient mis en possession de cette liberté, il faut que les loix soient telles, qu'aucun citoyen n'ait sujet de craindre la puissance d'un autre; mais que tous ensemble craignent les loix».

Pise-1769: «La libertà civile è quella tranquillità d'animo che ogni cittadino ritrae dalla opinione di godere la sicurtà propria: e perchè gli uomini abbiano questa libertà, fa d'uopo che la legge sia tale, che un cittadino non possa temere dell'altro, e che tutti temano ugualmente le leggi».

Pourtant, l'édition d'Yverdon ne peut aucunement être celle utilisée par Del Turco, car nous savons qu'elle donnait une numérotation d'articles modifiée, tandis que le volume pisan présente une numérotation correcte. Cela pousse à supposer que Del Turco a rédigé sa traduction non pas sur une version française quelconque, mais sur une version allemande, probablement sur celle du volume bilingue, imprimé à Moscou en 1767. Cette même version allemande a servi à Frey, d'où les coïncidences lexicales entre les textes Yverdon et de Pise.

La traduction italienne de Del Turco, faite sur celle allemande, a servi à son tour pour la première traduction grecque du *Nakaz*. Imprimée par Nicolas Glukei à Venise en 1770<sup>60</sup>, cette dernière comportait tous les éléments qu'on trouve dans le volume de Del Turco, y compris sa dédicace à Orlov et ses notes explicatives. En plus elle était enrichie d'un prologue qui retraçait l'état de la législation russe avant Catherine II et sous son règne. Une deuxième version grecque, appartenant à la plume d'Eugène Vulgaris, ecclésiastique et homme de lettres, traducteur de Voltaire, a été imprimée sans indication de lieu ni date, mais certainement par les presses de l'Académie des sciences à Saint-Petersbourg, vers 1771, dans un volume bilingue russo-grec<sup>61</sup>. Faite sur la commande

<sup>60</sup> ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΚΡΑΤΑΙΟΤΑΤΗΣ, ΚΑΙ ΣΕΒΑΣΤΗΣ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗΣ Β'. ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΣΣΗΣ ΠΑΣΩΝ ΤΩΝ ΡΩΣΣΙΩΝ Πρὸς τὸ σῶμα τῶν ἐπιστατῶν διωρισμένων διὰ τὴν Ἐκθεσιν, καὶ Ἐκπλήρωσιν τοῦ συστήματος ἐνὸς νέου Κώδικος Νόμων ἄμα... Παρὰ Νικολάφ Γλυκεῖ τῷ ἔξ Ἰωαννίνων, Ενετησίῳ 1770. Con Licenza de' Superiori, e Privilegio.

<sup>61</sup> Наказ Ея Императорскаго Величества Екатерины II учрежденной Комиссии о составлении проекта новаго уложения, переведенный на общий нынешний Греческий язык Иеродиаконном Евгеніем Вулгаром / ΕΙΣΗΓΗΣΙΣ ΤΗΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΚΗΣ ΜΕΓΑΛΕΙΟΤΗΤΟΣ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΑΣ Β. πρὸς τὴν ΕΠΙΤΑΧΘΕΙΣΑΝ ΕΠΙΤΡΟΠΙΑΝ ΕΠΙ ΤΗ

du grand-veneur Semen Narychkin elle comportait le texte intégral (22 chap.) et fut rédigée en langue savante, plus raffinée que celle du volume de Glukei. Peu de temps après, la traduction de Voulgaris a été retraduite de grec en langue moldave par Toma Dimitriu<sup>62</sup>: elle a été imprimée en cyrilliques roumains à Iassy, en 1773<sup>63</sup>, sur l'initiative du comte Piotr Roumiantzev, commandant de l'armée russe lors de la guerre russo-turque de 1768-1774 et avec le soutien du métropolitain moldave Gavriil.

À part les éditions italiennes déjà citées, il faut mentionner encore deux versions publiées vers la fin du siècle. L'une, décrite d'abord par M. Korf et puis par F. Venturi<sup>64</sup>, fut initiée par Pieter Van Woenzel<sup>65</sup>, médecin et aventurier hollandais qui avait passé une dizaine d'années au service russe. Woenzel a utilisé le texte français de Lausanne-1769, en accompagnant sa traduction du *Nakaz* et du *Règlement* par un aperçu du gouvernement russe, par l'*Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains* de Frédéric II et par un extrait du *Tableau de l'Europe* de Raynal. L'autre réimprimée à trois reprises en 1799 sous l'adresse de Lugano (en réalité: Venise) est la plus étonnante de toutes<sup>66</sup>. Réalisée par Francesco Beccatini, auteur de plusieurs biographies princières (y compris celle de Catherine II)<sup>67</sup>, elle aussi s'appuyait probablement sur la traduction française de

Lausanne-1769. Mais Beccatini a considérablement abrégé le texte, en supprimant plusieurs articles et en réunissant d'autres. Ses manipulations ont complètement changé non seulement le texte, mais la structure même du *Nakaz*, qui n'a gardé en fin de compte que 19 chapitres et 294 articles. Les formulations ont été profondément remaniées et comportaient beaucoup d'ajouts du traducteur. Par exemple, les réflexions sur la liberté politique, concentrées dans les art. 36-38 (réunis par Beccatini sous le même numéro), ont reçu un renvoi aux lois positives et naturelles, que nous ne trouvons point dans le texte original; et la formule de l'art. 12, qui déclarait qu'il est «plus avantageux d'obéir aux lois sous un seul maître, que de dépendre de plusieurs» fut développée ainsi: «È meglio per i Russi obbedire alle leggi sotto il governo di un solo sovrano, che sottomettersi al volere di diversi despoti, che si urtano tra loro continuamente».

Cet aperçu des différentes traductions du *Nakaz*, aussi concis soit-il, fait découvrir sa fortune extraordinaire dans le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle: le nombre de ses publications est significatif. Une telle activité éditoriale dans les différents pays de l'Europe témoignait sans aucun doute, du grand intérêt de l'opinion publique éclairée pour les réformes annoncées par Catherine II au début de son règne. Nous constatons pourtant que la plupart de ces traductions étaient initiées ou soutenues par les agents, liées avec la Russie par leurs fonctions ou par leurs intérêts. C'était le cas de Schlözer, membre de l'Académie de Saint-Petersbourg; de Tatischev, traducteur de l'ambassade russe; de Vignoli, précepteur des cousins de tsarine; du diplomate D. Golitsyn qui a lancé l'édition de Rey; du feld-maréchal Roumiantzev qui a commandé la traduction moldave; ou encore de Del Turco, proche au prince Alexeï Orlov. Nous constatons aussi que la transition du texte russe en langues étrangères n'a pas été facile. Le *Nakaz* a passé par la médiation de l'allemand pour parvenir au public francophone, aussi qu'aux lecteurs hollandais et suédois, ensuite par le français, pour toucher le public italien, ensuite par l'italien pour atteindre les lecteurs grecs, enfin par le grec pour joindre les lecteurs roumains. Les langues-médiateurs ont inévitablement laissé leurs empreintes sur l'ouvrage catherinien, qui a accumulé sur son chemin des erreurs et des fautes de sens et sa structure même a subi parfois des déformations capitales.

ΕΚΘΕΣΕΙ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ ἐνὸς ΝΕΑΡΟΥ ΝΟΜΙΚΟΥ ΚΩΔΙΚΟΥ Μεταφραθεῖσα εἰς τὴν κοινὴν τῶν νῦν Ἑλλήνων Διάλεκτον Ὑπο Ἱεροδιακόνου Ἐυγενίου Βουλγάρεως.

<sup>62</sup> A. Cioran Camariano, *Traducerile în limba greacă și romină a Nacazului (Învățătura) Ekaterinei a II-a*, in «Studii. Revista de istorie», XI, 1958, 2, pp. 123-132.

<sup>63</sup> *Învățătura însuși stăpînitorei Măririi Ecaterinii II Cătră orînduita Epiptropie preste alcătuirea arătării a unii noao legiuitoare condică. Tălmăcită pre limba moldovenească, și tipărită prin îndemnarea luminatului Gheneral Feldmarșal [...] Graf Petru Alexandrovici Rumianțov*. Cu toată osîrdia și cheltuiala Prea osfințitului Mitropolit a toată Moldavia chiriu Gavriil, [Iași] 1773.

<sup>64</sup> M.A. Корф, *Библиографические отрывки, «Отечественные записки»*, 1854, t. 96, n° 10, pp. 146-147; F. Venturi, *The End of the Old Regime in Europe, 1776-1789. Part II. Republican patriotism and the Empires of the East*, Princeton University Press, Princeton 1991, p. 831.

<sup>65</sup> *Stato presente della Russia, del dottor Van Wonzel. Istruzione data da Caterina II imper. di tutte le Russie per un nuovo codice di legge scritta dall'imperatrice stessa. Saggio per dare un'idea della forma di governo della Russia del Felt-Maresc. Munich*, Si vende in Venezia al negozio del sig. Angelo Albrizzi, San Benedetto [1789], vol. I.

<sup>66</sup> *Istruzioni di Caterina II per la commissione data di compilare un nuovo codice di leggi per l'impero delle Russie*. Cette traduction a été insérée dans le t. 5 de *Vita et fasti di Caterina II*, puis rééditée dans le t. 6 de cette biographie et enfin dans la *Corrispondenza di lettere tra Caterina II Imperatrice di tutte le Russie, e il signore de' Voltaire tal quale è stata pubblicata a Pietroburgo nel 1797...*, Lugano 1799. Con pubblica approvazione.

<sup>67</sup> M.A. Morelli Timpanaro, *Autori, stampatori, librai: per una storia dell'editoria in Firenze nel secolo XVIII*, Olschki, Firenze 1999, pp. 451-453; Id., *Su Francesco Beccatini (1743-1813) di professione poligrafo*, «Archivio storico italiano», 48, 1991, pp. 279-374.





**Citation:** Reinier Salverda (2022) On reading the *Histoire des deux Indes* (1780) by Raynal and Diderot: exploring tensions between European expansion and Enlightenment values. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 85-99. doi: 10.36253/ds-13323

**Copyright:** © 2022 Reinier Salverda. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

## On reading the *Histoire des deux Indes* (1780) by Raynal and Diderot: exploring tensions between European expansion and Enlightenment values

REINIER SALVERDA

University College London

**Abstract.** This contribution will engage with a key question concerning the *Histoire des deux Indes* (1780) by Raynal and Diderot, viz. What can the ideas and the writings of these two *philosophes* still teach us today? In our discussion we will focus first on Raynal's *Histoire* and its 18<sup>th</sup>-century Europeans, their commerce and colonies outside Europe, with special attention to what at the time was almost a paradigm case: the global maritime merchant empire of the Dutch. Secondly, we will consider what Diderot's many contributions have added to the *Histoire's* power and impact, especially his critique of European colonial, commercial and civilisational endeavour around the world. At the time, as Diderot and Raynal gave voice to the discontents arising from the ongoing global expansion of Europe, their *Histoire* – as Jonathan Israel has shown in his *magnum opus* – became a major vehicle for the dissemination of their Radical Enlightenment. The question that will concern us here is the one posed by Anthony Pagden: What relevance do those radical ideas still have in our postcolonial and globalised world of today, where the former colonial empires and their peoples are today writing back themselves, clamouring to be heard?

**Keywords.** Raynal, Diderot, *Histoire des deux Indes*, Slavery, Radical Enlightenment.

### 1. INTRODUCTION

Why does the Enlightenment still matter?, asks Anthony Pagden<sup>1</sup>. To find an answer to this question, we will examine one book in particular, which stands out within the Enlightenment's critical discussion of European colonial and commercial expansion. It is the *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1780), produced under the direction of Abbé Raynal and with the help of Diderot (and many others), which straight away – so Robert Darnton tells us – became one of the forbidden bestsellers of the French Enlightenment. As the Nantes bookseller Barre explains in his letter of 15 September 1781:

---

<sup>1</sup> A. Pagden, *The Enlightenment and why it still matters*, Oxford University Press, Oxford 2013. Cf. Y. Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Maspero, Paris 1970; and A. Thomson, (*Why does the Enlightenment matter?*), «Diciottesimo Secolo», 1, 2016, pp. 147-168.

*The public has received this work with enthusiasm. The author has genius, true knowledge, and an honest heart. He paints things in vivid colors, and in reading him, you feel your heart has been set on fire. He has torn away a great deal of the fatal blindfold that covers the eyes of the human race and prevents it from seeing the truth<sup>2</sup>.*

It was a massive work, a world compendium of all overseas colonies established by European nations since 1492: first their commerce and trade, then their history, nature, produce, people and cultures, together with many critical discussions, from a philosophical and political point of view, of this European expansion, its virtues and its discontents<sup>3</sup>. With Raynal's name on the title page and his engraved portrait on its frontispiece, this bestseller, presenting as it did many different voices within Enlightenment debate, became the colonial complement to Diderot's *Encyclopédie* (1751-1772). A vast book, covering all European colonies and trading posts anywhere: the Portuguese, the Spanish, the Dutch, the British, the French, the Danish, the Swedes, the Flemish, the Russians. Translated into many languages, the *Histoire* became a major vehicle for the dissemination of Enlightenment ideas<sup>4</sup>, and was «one of the period's most important texts»<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cit. in R. Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, HarperCollins, London 1996, p. 221. See also: R. Darnton, *Éditeur et Pirate. Le commerce des livres en France et en Europe au seuil de la Révolution*, Gallimard, Paris 2021.

<sup>3</sup> The modern scholarly edition is: G.-Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1780), éd. par A. Strugnell et al., Centre International d'Étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, Ferney-Voltaire 2010-2020, 3 vols. Accompanied by: G.Th. Raynal et R. Bonne, *Tableaux, atlas et cartes*, ed. by A. Brown (2010). The final volume IV is due out in 2022. For this new edition we will use the abbreviation «Raynal, HDI»; the original 1780 edition will be referred to as «*Histoire*». Since the discovery of the Fonds Vandeul by Herbert Dieckmann and his publication of its *Inventaire* (Droz, Genève 1951) many scholars have been studying Diderot's contributions to Raynal's *opus magnum*; from 1991 onwards there has been an important series of international Raynal conferences; see: G. Goggi, s.v. «Histoire des deux Indes», in *Dictionnaire de Diderot*, éd. par R. Mortier et R. Trousson, Champion, Paris 1999, pp. 225-228 (further references in Raynal, HDI 2010-2022).

<sup>4</sup> For an early discussion of Raynal's *Histoire* in connection with Diderot, see: J. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists* (1866), Macmillan, London 1878<sup>2</sup>, 2 vols, esp. vol. II, chpt. VII. *Raynal's History of the Indies*, and pp. 123, 155, 207 and 220. For three important recent monographs, all published by Champion in Paris, see: G. Bancarel, *Raynal ou le devoir de vérité*, 2004; Id., *Réseaux de Raynal*, 2015; and *Bibliographie des Éditions de Guillaume-Thomas Raynal, 1747-1843*, éd. par C.P. Courtney et al., 2021.

<sup>5</sup> S. Tomaselli, in *A Dictionary of Eighteenth-Century World History*, ed. by J. Black and R. Porter, Blackwell, Oxford 1994, p. 360. Her source: Y. Benot, *Diderot. De l'athéisme à l'anticolonialisme*, F. Maspero, Paris 1970, p. 74. Cf. also: Id., *La Révolution française et la fin des colonies 1789-1794* (1987), La Découverte, Paris 2004<sup>2</sup> (avec Postface inédite). And Id., *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, Textes réunis et présentés par R. Desné et M. Dorigny, La Découverte, Paris 2005.

In her *Panorama of the Enlightenment* (2003)<sup>6</sup>, Dorinda Outram tells us how Raynal's *Histoire* offers lots of important information, especially on the dilemma of slavery; on the many negative things (slaughter, syphilis, expropriation of land and mineral wealth) which Europeans brought to America; on the colonial produce from the Caribbean, listed in Table [19] in book 14 – sugar, rum, coffee, cocoa, cotton, piment, ginger, indigo and tropical wood – generated by slave labour, imported into Great Britain and worth some 93 million pounds annually; and on the painful debates and ambivalent attitudes amongst Europeans concerning slavery and the slave trade – which were seen as unjustifiable, certainly, but also as necessary; and not to be abolished any time soon, for fear of commercial loss, disorder and violence in the colonies, unless the black slaves were first civilised and Christianised before they might be liberated, eventually.

Actually, as Joel Mokyr observed in 2009: «Within the Enlightenment paradigm, many ambiguities remained unresolved»<sup>7</sup>. Also, the *Histoire* has not nearly remained as well-known as the *Encyclopédie*. For a very long time it was almost totally forgotten. It is not mentioned in Braudel's *The Wheels of Commerce, Civilization and Capitalism, 15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century* (1982)<sup>8</sup>, which only features its opponents in economics, such as Adam Smith and French Physiocrats like Quesnay and Turgot. And in *Le Livre noir du colonialisme* (2003), Raynal's *Histoire* hardly features and is sharply dismissed for its incoherence and paradoxes on colonial matters by Marcel Merle, who prefers the rigour and directness of Rousseau in his *Contrat social*<sup>9</sup>.

In recent years, however, this has changed significantly, and today Raynal's work is getting a lot more scholarly attention internationally, most emphatically in Jonathan Israel's multi-volume work on the Radical Enlightenment (4 vols, 2001-2019)<sup>10</sup> – a vast and com-

<sup>6</sup> D. Outram, *Panorama of the Enlightenment*, Thames & Hudson, London 2003. Important Raynal anthologies are: *Histoire philosophique et politique des Deux Indes* (1981), éd. par Y. Benot, La Découverte, Paris 2001<sup>2</sup>; *A History of the Two Indies. A Translated Selection from Raynal's Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les Deux Indes*, ed. by P. Jimack, Ashgate, Aldershot 2006; *Die Geschichte beider Indien*, hrsg. von H.-J. Lüsebrink, Die Andere Bibliothek, Berlin 2013; and *La Bible des Révolutions*, éd. par G. Bancarel et F.P. Rossi, Préface de I. Bokova, Clapàs, Millau 2013.

<sup>7</sup> J. Mokyr, *The Enlightened Economy: Britain and the Industrial Revolution 1700-1850*, Penguin, London 2011, p. 37.

<sup>8</sup> F. Braudel, *The Wheels of Commerce, Civilization & Capitalism 15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century*, vol. II, Phoenix Press, London 1982. Note that while Malouet has a place in Braudel's book, Raynal and Diderot do not.

<sup>9</sup> *Le Livre noir du colonialisme: XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle: de l'extermination à la repentance*, éd. M. Ferro, Laffont, Paris 2003, pp. 620-621.

<sup>10</sup> J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford University Press, Oxford 2001; Id., *Democratic Enlighten-*



plex project of historical and philosophical reconstruction, running from the 1660s to the early part of the 19<sup>th</sup> century, and ending in the split between radicals and socialists. Israel's groundbreaking reconstruction of the Radical Enlightenment throws new light on the key role which Raynal's *Histoire* has played within it – a role which goes far beyond colonial commerce and economics, into critical discussions of politics, morality, and grand themes such as slavery and enlightened despotism<sup>11</sup>.

Against this background we will here be reading the *Histoire* to find out what it can tell us about colonial contact and interaction between Europeans and Non-Europeans. While the *Histoire's* discussions cover a quite multi-faceted international Enlightenment, we will here focus in particular, first, on the global merchant empire of the Dutch. Then secondly, we will take a closer look at the *Histoire's* authors, exploring how the different contributions by Raynal and Diderot shaped their critique of European colonial, commercial and cultural/civilisational endeavour all around the world, by addressing issues of counterpoint within the Enlightenment, as these emerged from voices both inside and outside Europe. Here the question is: What can Raynal and Diderot still teach us today? And as we proceed, we may wonder: Will our common humanity and the dream of a better world turn out, once again, to be just an Utopia, or is the struggle for radical enlightenment values today as crucial for mankind as it was in the 18<sup>th</sup> century? In other words: What relevance can the *Histoire* still have for us in the 21<sup>st</sup> century?

## 2. RAYNAL'S HISTOIRE DES DEUX INDES (1780)

---

ment, *Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford 2011; Id., *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2014; and Id., *The Enlightenment that Failed*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 10, 942.

<sup>11</sup> See also: G. Imbruglia, *Reflected Images: the Histoire des deux Indes and the censorship of the Roman Congregation of the Index*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 7, 2003, pp. 175-201; G. Abbattista, *European Encounters in the Age of Expansion*, «EGO. European History Online», <<http://www.ieg.eu>> (01/2011); R. Minuti, s.v. «Asia», in *Dictionnaire de Montesquieu*, éd. par C. Volpillac-Augier 2013, <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1377667827/en/>> (04/2022); D. Droixhe, *L'Histoire des deux Indes: Impact et réception*, in *Raynal un regard vers l'Amérique*, éd. par P. Latour et G. Bancarel, Bibliothèque Mazarine, Paris 2013, pp. 91-111. According to F. Obermeier, the *Histoire* is «das ideengeschichtlich wichtigste Buch der Aufklärung über die Europäische Kolonien», cf. F. Obermeier, s.v. «RAYNAL, Guillaume-Thomas genannt Abbé Raynal, Weltgeistlicher, Schriftsteller, Theoretiker der Ökonomie der Kolonien», in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bautz, Nordhausen 2018, Band 39, pp. 1218-1234.

### 2.1. A key Enlightenment project

The central theme in Raynal's *Histoire des deux Indes* (1780) is the global expansion since 1492 of the Europeans, their colonies and their commerce, under the banner cry of «c'est le commerce, c'est le commerce»<sup>12</sup>. As he put it in his opening sentence:

*Il n'y a point eu d'événement aussi intéressant pour l'espèce humaine en général, & pour les peuples de l'Europe en particulier, que la découverte du Nouveau-monde & le passage aux Indes par le cap de Bonne-Espérance. Alors a commencé une révolution dans le commerce, dans la puissance des nations, dans les mœurs, l'industrie & le gouvernement de tous les peuples*<sup>13</sup>.

In the nineteen books that follow, the *Histoire* goes on to present a wide-ranging critical-comparative examination of that European expansion – starting from the European discovery of the lands beyond the sea, discussing an immense range of contacts with the peoples living there – their customs, traditions, beliefs and history, their morality, laws and wars, their government, women, slaves, agriculture, colonial produce and taxation, through to their achievements in arts and philosophy, as well as their commerce, money and sources of wealth. The crucial book 19 offers a wide-ranging, systematic-comparative and analytical discussion of the vital features of all those empires. By the end of his vast survey, the author – now clearly a sadder and wiser man – takes his leave with a rather more humble wish for a better future for mankind, in a world where our only hope appears to be for 'philosophy' and the 'civilised nations' to give the 'savages' out there something better than the vice and oppression they have had until then from us Europeans:

*Puisse, sous les auspices de la philosophie, s'étendre un jour d'un bout du monde à l'autre cette chaîne d'union & de bienfaisance qui doit rapprocher toutes les nations policées! Puissent-elles ne plus porter aux nations sauvages l'exemple des vices & de l'oppression!*<sup>14</sup>.

Does it matter that these passages in Raynal's book

---

<sup>12</sup> *Histoire*, vol. I, bk. 1, *Introduction*, p. 3 [= Diderot Fragment, Goggi nr. 1]. Here and below, the numbering of Diderot's fragments refers to G. Goggi, *Lexemnaire de H-80 in-quarto et les contributions de Diderot délimitées par Mme de Vandeuil*, in *Autour de l'abbé Raynal: genèse et enjeux politiques de l'Histoire des deux Indes*, éd. par A. Alimento et G. Goggi, C-18, Ferney-Voltaire 2018, pp. 245-299. See notes 44 and 54 below.

<sup>13</sup> *Histoire*, vol. I, bk. 1, *Introduction*, p. 1.

<sup>14</sup> *Ibidem*, vol. IV, bk. 19, chpt. XV: *Réflexions sur le bien et le mal que la découverte du Nouveau-Monde a fait à l'Europe*, p. 706 [= Goggi nr 352].

were written by Diderot? Yes, and the point is not only that they were, but that today we have practically all the evidence that this is so<sup>15</sup>. The *Histoire*, certainly the third edition of 1780, was a project of them both – two *philosophes*, both leading public intellectuals, first class writers, well-connected in society through the *Salons* they attended, and protected by enlightened government officials of the *Ancien Régime*, such as Malesherbes and Sartine. Both born in 1713, they had known each other in Paris at least since the early 1750s as freethinking members of the Enlightenment, engaged in critical discussion while looking for opportunities to work, to write and earn money. Decades before the Revolution, they were already well-established *bourgeois*, in the days when a merchant with philosophical pretensions would be an easy target for aristocratic ridicule on stage, as in Sedaine's play, *Le Philosophe sans le sçavoir* (1765)<sup>16</sup>. Their project was to gather information on commerce and many other things, to present and discuss before the emerging *opinion publique*. What was going on in the real world – that was the subject they studied, from China and Japan through the Orient on to North-Africa; and from South-Africa and the Cape on to Brazil, the Caribbean and North-America. Their approach was to start from empirical and historical fact finding, using questionnaires, correspondence and printed sources so as to get reliable first-hand data from informants with direct overseas experience; and moving on that basis to systematic-comparative description, together with critical philosophical and political reflection and moral discussion of those European colonies from the viewpoint of humanity and justice.

## 2.2. The Dutch empire in Raynal's *Histoire*

Coming now to the Dutch colonial and merchant empire in the *Histoire*, we will pursue this – like Raynal – as a special case of the European expansion. On this empire, first established in 1602, with its monopoly on colonial trade in Asia and elsewhere<sup>17</sup>, Raynal has many interesting things to say regarding its trading monopolies and global networks.

Right at the beginning, he refers to the seagoing Phoenician traders of ancient times – «les premiers

négociants dont l'histoire ait conservé le souvenir»<sup>18</sup>, living on a small stretch of land along the Mediterranean seacoast of the Lebanon. Discussion continues in chapter VI of book 19, on the seagoing Europeans of the modern age, beginning with the Portuguese and the Spanish, who conquered and plundered the Two Indies. Thereafter, it was the newly independent Dutch Republic which saw the real opportunity for global commerce, and grasped it – starting, like the Phoenicians, from their unpromising small strip of land along the sea – by taking to the oceans, for liberty and for trade. They did so with great success, establishing trading posts and forts all round the world: in Batavia on Java; on Ambon, Banda and Ternate in the Moluccas; Malacca in Malaysia; Deshima in Japan; Masulipatnam and Coromandel in India; Djeddah and Mocca in Arabia; Cape Town and Elmina in Africa; then Curaçao, Paramaribo and Nieuw Amsterdam in the Americas<sup>19</sup>. As a result, Holland soon became «un magasin immense» – not so much the Chinese of Europe (as the Dutch were often called), but actually the Phoenicians of the Modern Age.

The Phoenician analogy applied also to the dealings of the Dutch with the Japanese, who in Raynal's typology of nations emerged as their very opposite, viz. the Spartans of the Modern Age: isolated, fierce and despotic, closed off as they were from the world's commerce and from civilised intercourse with other nations – i.e. the opposite of the Dutch as a seagoing, trading and freedom-loving nation. Of the two, Raynal said: «Par le commerce, on est au moins citoyen peut-être, mais on devient plus homme; & le Japonais est devenu tigre sous la verge de ses tyrans»<sup>20</sup>. In Raynal's view, the Dutch empire stood out as a prime example – if not the paradigm case – of the *Histoire's* central theme and interest, which was «le commerce!»<sup>21</sup>. Other Europeans at the time took a far more critical view of the Dutch, whether in Japan or elsewhere. But Raynal saw right: the «esprit de commerce [...] étoit nécessaire aux Japonais», and from 1600 to 1900, through the Dutch trading post in Deshima, the Japanese acquired many European goods – weapons, clocks, paintings, scientific works, dictionaries and encyclopedias – from the Dutch as purveyors of western culture and civilisation<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Histoire*, vol. IV, bk. 19, chpt. VI: *Commerce*, p. 579.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 581.

<sup>20</sup> *Histoire*, vol. I, bk. 2, chpt. VII: *Commerce des Hollandais avec le Japon*, p. 171.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 166-171.

<sup>22</sup> See: C. Joby, *The Dutch Language in Japan (1600-1900): A Cultural and Sociolinguistic Study of Dutch as a Contact Language in Tokugawa and Meiji Japan*, Brill, Leiden 2021. Cf. R. Salverda, *When Japan's Elite Spoke Dutch*, «The Low Countries», 9, September 2021, [www.the-low-countries.com](http://www.the-low-countries.com) (04/2022). See also below, n. 60.

<sup>15</sup> See also: A.S. Curran, *Diderot and the Art of Thinking Freely*, Other Press, New York 2019, pp. 372-373.

<sup>16</sup> M.-J. Sedaine, *Le Philosophe sans le Sçavoir* (1766<sup>2</sup>), ed. by J. Dunkley, Runnymede Books, Egham Surrey 1993.

<sup>17</sup> C.R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Hutchinson, London 1965. Cf. J.G. Taylor, *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*, University of Wisconsin Press, Madison WI 1983.

This long Dutch tradition in international trade was sustained by their ideal of the *Mercator sapiens*, the learned merchant, with his skillful combination of trade, science, learning, innovation and enterprise – set out as a program in 1632, at the opening of the Amsterdam Athenaeum by Professor Caspar Barlaeus; and practised too, for example by the Amsterdam burgomaster, polymath, international merchant and Dutch East India Company (VOC) director, Nicolaes Witsen early in the 18<sup>th</sup> century. From Holland – probably via *Le Parfait Négociant* (1675) by Jacques Savary<sup>23</sup> – this notion made its way into Raynal's *Histoire* as «le génie du négociant»<sup>24</sup> – with very high praise for the manifold talents a merchant will need, and an extensive discussion of the principles, maxims, do's and don'ts of the modern science that is *le commerce*. Given that the *Histoire*'s central theme is trade and commerce, we are here at the very heart of Raynal's great work; in his view, good commerce «devient en quelque sorte le moteur du monde», while at the same time Raynal also discusses the real-life abuse, injustice and devastation caused by illiberal monopolies and wars of commerce<sup>25</sup>, concluding that this sorry state of affairs will require a veritable revolution before we can hope to establish liberty and universal peace.

Further trade information on the Dutch colonies can be found not only in books 2 and 12 but throughout the *Histoire* of 1780. The many Dutch names of capes, straights, forts and trading posts in its Atlas by Rigobert Bonne<sup>26</sup> testify how «commercially and still

more politically and militarily, the Dutch remained pre-eminent throughout much of south and south-east Asia until the Fourth Anglo-Dutch War (1780-1784)»<sup>27</sup>. The *Histoire*'s three Tables (numbers [1], [2] and [16]) on the VOC analyse how it was doing on the Amsterdam Stock Exchange. Covering long periods – from 1605 to 1777 – they detail the VOC capital, its shares, partners, trading rates and dividends, which averaged 21.5% per year on the capital (over 172 years); with a cumulative total dividend paid out over that period of 3,650 percent on the original capital – altogether, clearly a stupendously profitable investment. In stark contrast, the *Histoire* does not have a Table on the many slaves bought, sold and shipped by the VOC, though Raynal's text documents that Cape Town had between 40 to 50,000 slaves against some 15,000 Europeans; Surinam had 60,000 slaves against 2,880 Europeans; the Dutch Caribbean islands had more than 11,500 slaves under 6,000 Europeans; and Batavia had 150,000 slaves plus very many uncounted domestic servants, against some 10,000 whites<sup>28</sup>.

When the *Histoire* was translated into Dutch, people bought and read it, but public opinion in the Republic kept its distance and reserve<sup>29</sup>. Most people were interested only in useful trade information, and this need was catered for in the popular one-volume Dutch edition, *Tafreel* (1784)<sup>30</sup>, and later also in the long pamphlet on the international tea trade, published in 1792 by the Amsterdam tea merchant Robert Voûte, which carried

<sup>23</sup> On Savary's *Parfait Négociant* and Dutch monopolistic practices: Braudel, *The Wheels of Commerce*, cit., pp. 418-423. On Nicolaes Witsen, see: B.H.M. Vlekke, *Evolution of the Dutch Nation*, Roy Publishers, New York 1945, pp. 245, 246, 248-250.

<sup>24</sup> *Histoire*, vol. IV, bk. 19, chpt. VI: *Commerce*, pp. 586-592, esp. p. 586.

<sup>25</sup> Cf. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., chpt. XIX. *Commercial Despotism: Dutch Colonialism in Asia*, pp. 535-557. But note, though the *Histoire* was critical of the Dutch in Asia, Raynal glossed over the 10,000 victims of the Dutch massacre in 1740 of Batavia's Chinese inhabitants (cf. *Histoire*, vol. I, bk. 2, chpt. XIX. *Empire des Hollandais dans l'isle de Java*, p. 223), and was equally uninformative about the Banda massacre of 1621 under the Dutch governor-general Coen (cf. Raynal, *HDI*, vol. I (2010), bk. 2, chpt. VIII. *Les Moluques subissent le joug des Hollandais*, p. 170, n. 53). Meanwhile, the Dutch massacre of the English at Amboyna in 1623 was given far more space, cf. *Histoire* vol. I, bk. 3, chpt. III: *Démêlés des Anglois avec les Hollandais*, pp. 273-274.

<sup>26</sup> The *Histoire*'s Atlas by Rigobert Bonne, *Atlas de toutes les parties connues du globe terrestre*, has been published in facsimile, jointly with Raynal's Tables with trade information, by A. Brown (see n. 1). A Dutch translation of Bonne's Atlas, but without his informative *Analyse succincte de cet atlas*, was published in 1792 as: *Atlas, tot opheldering der Wysgeerige en Staatkundige Geschiedenis van de Bezittingen en den Koophandel der Europeaanen in de beide Indiën*, door den abt Willem Thomas Raynal, te Amsterdam, by M. Schalekamp. The cartographic collection of the VOC, including a wide range of visual material, is available in the *Grote Atlas van de Vereenigde Oost-Indische Compagnie/Comprehensive Atlas of the Dutch United East India Company*, ed. by G. Schilder et al., Asia Maior, Voorburg 2006-2010, 7 vols.

<sup>27</sup> Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., p. 536.

<sup>28</sup> Slaves in Cape Town: see *Histoire* vol. I, bk. 2, chpt. XVIII. *Etablissement des Hollandais au cap de Bonne-Espérance*, p. 211. In Surinam: see *ibidem*, vol. III, bk. 12, chpt. XXIV. *Etat actuel de la colonie de Surinam*, p. 298. In the Dutch Caribbean Islands: see *ibidem*, vol. III, bk. 12, chpts. XVI-XX, *Description des isles Hollandaises*, pp. 283-288. In Batavia: see *ibidem*, vol. I, bk. 2, chpt. XIX. *Empire des Hollandais dans l'isle de Java*, pp. 222-223. Altogether: well over 270,000 slaves, under 35,000 European masters – the Dutch empire's commerce was built on large-scale slavery. It made the Dutch very rich, but also corrupt and decadent, prompting Diderot to argue, that without a revival of their former republican virtues, the Dutch risked losing everything: their empire, their riches, but especially their liberty. Cf. *Histoire*, bk. 2, chpt. XXVII. *Ancienne sagesse des Hollandais & leur corruption actuelle*, pp. 256-260 [= Goggi nr. 26].

<sup>29</sup> Raynal's work was severely criticised in the Dutch Republic by the orangist publisher Elie Luzac: see his Dutch version, *Hollands rijkdom*, adapted from Jacques Accarias de Serionne's *La Richesse de la Hollande* (1778); cf. R. van Vliet, *Elie Luzac (1721-1796). Bookseller of the Enlightenment*, AfdH Publishers, Enschede 2014. Also: R. Salverda, *Raynal and Holland: Raynal's Histoire des deux Indes and Dutch Colonialism in the Age of Enlightenment*, in Raynal's *Histoire des deux Indes: colonialism, networks and global change*, ed. by C.P. Courtney and J. Mander, Voltaire Foundation, Oxford 2015, pp. 217-234.

<sup>30</sup> In 1784, the three Tables on the VOC and the four maps of the 1774 edition of the *Histoire* (in facsimile in *Tableaux*, ed. by Brown, cit., pp. 117-124) were published in this single-volume Dutch-language edition: W.Th. Raynal, *Tafreel van de Bezittingen en den Koophandel der Europeaanen in de Beide Indiën*, M. Schalekamp, Amsterdam 1784, pp. 52-55.

a quote on its cover from Raynal's praise for 'le négociant'<sup>31</sup>. The *Histoire's* commercial views of free trade and profits were rather more welcome in Holland than Raynal's incisive critique of the duplicity of the Dutch, who at home had fought themselves free from the Spanish, while they brought nothing but injustice, greed and violence to the lands they subjugated overseas<sup>32</sup>.

Here, the comparative approach taken in the *Histoire* enables us to identify two interestingly different national trajectories during the Enlightenment: In France, after 1789, the Revolution gave the Jews civil rights; in 1794 followed by freedom for the Black slaves. In the Netherlands, in contrast, after the Batavian Revolution of 1795, civil rights followed for the Jews in 1796, and in 1797 two Amsterdam Jews became the first elected Jewish Parliamentary representatives anywhere in the world, one of whom was a coffee trader who had made his fortune in Surinam. But when in 1798 the Batavian Republic adopted its first, democratic Constitution, it was decided after long deliberation to leave out the tangled matter of slavery – in line with the US Constitution, but not the French<sup>33</sup>.

### 2.3. Glory and demise of Raynal

Raynal, although denouncing slavery in the name of humanity, deferred the future emancipation of real slaves

<sup>31</sup> *Histoire*, vol. IV, bk. 19, chpt. VI. *Commerce*, p. 587. Robert Voûte, *Korte Beschouwing van den daadlyken toestand van den Theehandel, zo in Europa in het algemeen als in deze Republiek in het byzonder* [= Short consideration of the actual situation of the tea trade, both in Europe in general and in particular in this Republic], Willem Holtrop, Amsterdam 1792. On Voûte and tea, see also: «The Monthly Review», 1794, pp. 576–580. As international agent of Bank Henry Hope & Co in Amsterdam, Robert Voûte went on to work on major Russian, Austrian and French loans as well as Dutch national finance; he was made Baron de l'Empire by Napoleon, cf. M.G. Buist, *At Spes Non Fracta. Hope & Co, 1770-1815*, Nijhoff, Den Haag 1974. Recently, two important Dutch successor banks – the ABNAMRO Bank and the Nederlandsche Bank – have opened their books on the slavery past in particular of Bank Hope & Co, see: G.de Kok and P.Brandon, *Het slavernijverleden van historische voorlopers van ABNAMRO. Een onderzoek naar Hope & Co en R. Mees & Zoonen*, International Institute of Social History, Amsterdam 2022, <<http://www.abnamro.com/nl/nieuws>> (04/2022); and K. Fatah-Black et al., *Dienstbaar aan de keten? De Nederlandsche Bank en de laatste decennia van de slavernij, 1814-1863*, Leiden Publicaties, Leiden 2022, <<https://www.dbnl.nl>> (04/2022).

<sup>32</sup> As Raynal wrote of the Dutch: «S'ils ont brisés les fers, c'est pour en forger» (*Histoire*, vol. I, bk. 2, chpt. XXII. *Etablissement des Hollandois à Sumatra*, pp. 189–190). Such critical remarks were left out of Raynal's single-volume Dutch *Tafreel* of 1784.

<sup>33</sup> A.H. Huussen, *The Dutch Constitution of 1798 and the problem of Slavery*, «The Legal History Review», 67, 1999, pp. 99–114. The *Histoire* attacked both colonialism and slavery, whereas the Americans put an end to colonialism but not to slavery: cf. H.S. Commager, *The Empire of Reason, How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, Phoenix Press, London 1977, pp. 213 and 265.

to some unspecified moment in the future, and did not develop a clear, coherent and reasonable transition programme leading towards abolition<sup>34</sup>. On this issue he was clearly much more cautious and moderate than Diderot or Rousseau, and also than Voltaire, who in his *Candide* (1759) was scathing in his critique of the Dutch in Surinam and their treatment of slaves. Still, Raynal's sharp moral criticisms and his passionate outcry over European crimes against humanity – e.g. the English famine in Bengal in 1769, and the great massacre by Pizarro in Peru<sup>35</sup> – rightly earned him the title of «Défenseur de l'Humanité, de la Vérité, de la Liberté», engraved on the monument on the frontispiece of his *Histoire* (1780)<sup>36</sup>.

This glowing epithet came from his friend Eliza Draper – making her literally the first woman who has something to say in the *Histoire*. The *Eloge à Eliza Draper* – in fact written by Diderot – presents a moving portrait in words of Eliza<sup>37</sup>, who was born in India and had earlier been the Eliza of Lawrence Sterne's *A Sentimental Journey through France and Italy* (1767). Raynal, equally smitten with her, and having read her letters from India, hoped she would bless his pen with her grace and her virtue. In reply to her dying wish, that History, Fame and Genius will incite him always to be the «Defender of Humanity, of Truth and of Liberty», he swears by heaven that he will never write even one line in which she may not recognise her friend. Underlining this monumental tribute, both her epithet and his oath are printed in capitals in the *Histoire*<sup>38</sup>.

In stark contrast, Diderot's fragments were dismissed as «déclamations» by Pierre-Victor Malouet, who – as an

<sup>34</sup> J.-P. Doguet, *Les Philosophes et l'esclavage*, Editions Kimé, Paris 2016, p. 427.

<sup>35</sup> English famine in Bengal: see *Histoire*, vol. I, bk. 3, chpt. XXXVIII. *Vexations et cruautés commises par les Anglois dans le Bengale*, pp. 384–388. Pizarro's massacre in Peru: see *ibidem*, vol. II, bk. 7, chpt. V. *Comment Pizarro, chef de l'expédition, se rend maître de l'empire*, pp. 132–137.

<sup>36</sup> And also in the text, see *ibidem*, vol. I, bk. 3, chpt. XV. *Description de la côte de Malabar*, p. 320.

<sup>37</sup> *Éloge à Eliza Draper*, in *ibidem*, pp. 318–321 [= Goggi nr. 40]. Cf. A. Strugnell, *À la recherche d'Eliza Draper*, in Raynal de la polémique à l'histoire, éd. par G. Bancarel et G. Goggi, Voltaire Foundation, Oxford 2000, pp. 173–186. See also Sterne's *Eliza. Some Account of her Life in India, With Her Letters Written between 1757 and 1774*, ed. by A. Wright and W.L. Sclater, Heinemann, London 1922, which contains a portrait drawing of «Eliza, From Yorick», and an unknown engraved portrait of «W.T. Raynal F.R.S.», held in the British Museum's Department of Prints and Drawings (Print nr. 1919, 1201.5).

<sup>38</sup> When Raynal, after the condemnation of the *Histoire* in 1781, fled to Liège, his publisher, Clément Plomteux, ordered from one of Liège's best artists, Joseph Dreppe, a «Tombeau d'Eliza Draper», to present to the «défenseur de l'humanité, de la vérité, de la liberté». The work is now in the Collections Artistiques de l'Université de Liège (Inv. 23-332): «On y voit l'ouvrage porté par le Temps, au pied du sarcophage de la muse de l'écrivain», D. Droixhe, *Une histoire des Lumières au Pays de Liège. Livre, idées, société*, ULg Éditions, Liège 2007, p. 152.

Oratorien from the Collège de Juilly, the French-taught school of Colbert and Montesquieu – may well have had different stylistic preferences than Raynal and Diderot, both Jesuit-educated. It may also be, that Malouet used «déclamations» as in Sedaine’s play, as an aristocratic ridicule against pretentious *philosophes*. Be that as it may, we do know how Malouet played a crucial role, both as a colonial expert and a co-director of the *Histoire* within the Ministère de la Marine (which included the colonies), exerting considerable influence over its political strategy<sup>39</sup>. As co-author of book 13 of the *Histoire*, Malouet got into a dispute over the matter of slavery – which he considered, like Adam Smith, as ‘necessary’ – against Diderot, who in book 11 argued that there was no argument that could ever justify a terrible and inhumane business like slavery<sup>40</sup>. We know, furthermore, that Raynal, who in 1781 was banished from France, upon his return in 1784 was ordered to live in Toulon and Marseille, with his close friend Malouet. It was under Raynal’s name that Malouet in 1785 published his own pro-slavery book about Saint-Domingue, while in 1788 he launched a frontal attack on Condorcet, the progressive *philosophe* and *Ami des Noirs*, over his *Réflexions sur l’esclavage des nègres* – a clash, which escalated into a clear separation of minds over slavery between moderates and radicals within the Enlightenment<sup>41</sup>. Malouet was a constant and forceful presence in these various exchanges. In 1792, as we now know in detail from Lüsebrink<sup>42</sup>, he was involved in events, when he took an active part, first, in helping to produce the *Address* to the National Assembly in Paris, in which Raynal revoked, under pressure from Malouet, the revolutionary ideas in his *Histoire*. Then next, it was Malouet who ensured that this text was read out in the National Assembly on 31 May 1791, in the middle of the Revolution – an event which caused a major political upheaval,

<sup>39</sup> On Malouet, see: M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Albin Michel, Paris 1995<sup>2</sup>, pp. 125-136; Y. Benot, in *Dictionnaire de Diderot*, cit., p. 306; J. Ehrard, *Lumières et Esclavage*, André Versailles, Bruxelles 2008, esp. pp. 205-206; M. Dorigny, *Raynal, les droits de l’homme et l’esclavage*, in *Raynal, un regard vers l’Amérique*, cit., pp. 131-145; and «Outre-Mers. Revue d’histoire», 386-387, 2015 (*Raynal, les colonies, la Révolution française et l’esclavage*, ed. by M. Dorigny et al.), pp. 5-112.

<sup>40</sup> Cf. Salverda, *The involvement of Pierre-Victor Malouet*, cit. Also: *Livre Douzième*, éd. par C. Courtney et R. Salverda, in *Raynal, HDI*, vol. III (2020), esp. p. 205 and nn. 149, 157 and 178.

<sup>41</sup> Benot, *Révolution*, cit., pp. 36, 38. Cf. Condorcet, *Réflexions sur l’esclavage des nègres* (1788), ed. by J.P. Doguet, GF Flammarion, Paris 2009, p. 149. The choice here was between Malouet’s *réforme* of the *Code noir* and Condorcet’s plea for abolition of slavery and emancipation of the black slaves. Cf. Doguet, *Les Philosophes*, cit., pp. 429-434 and 446, n. 6.

<sup>42</sup> *L’Adresse à l’Assemblée Nationale (31 mai 1791) de Guillaume-Thomas Raynal*, éd. par H.J. Lüsebrink, Société française d’étude du dix-huitième siècle, Paris 2018.

ripped apart the revolutionary camp, severely dented Raynal’s great reputation, while Diderot’s political ideas in the *Histoire* suffered a serious setback. Malouet, meanwhile, throughout the Napoleonic era and into the Restoration “when he became Minister of the Navy and the Colonies”, remained a hardline defender of colonialism and slavery and did everything to defeat the radical ideas in Raynal’s *Histoire*<sup>43</sup>.

### 3. DIDEROT’S FRAGMENTS<sup>44</sup>

#### 3.1. *In Search of Liberty*

Following in the footsteps of Montesquieu, the *philosophes* advocated new ideas, such as the freedom of thought and expression, the freedom of the press and the free exchange of ideas – and, as they proceeded, also the freedom of trade and commerce, and the freedom from slavery and exploitation. It was Diderot who, as a radical humanitarian, thought these new notions through to their logical political consequence, in particular in his many contributions to the third edition of Raynal’s *Histoire* (1780). From Diderot’s core notion of human freedom and dignity there is a direct line to his critique of monopolistic economics, colonial exploitation and slavery, of monarchical government, tyranny and censorship, and of the Church’s stranglehold over the beliefs and ideas which people were allowed to have. It is for these reasons, and in particular – as reported in the Dutch Republic in the *Middelburgsche Courant* of 12 June 1781 – for its «godless, blasphemous and seditious» character, that the third edition of Raynal’s *Histoire* was officially forbidden by the Parliament of Paris in June 1781 and sentenced to be burnt by the public hangman<sup>45</sup>.

Those were heady days under the Ancien Régime in France, as Claude Manceron tells us in *Les Hommes de la Liberté*<sup>46</sup>. In 1770 the first edition of the *Histoire* was

<sup>43</sup> Israel, *Enlightenment that Failed*, cit., pp. 732-733, 737 and 743.

<sup>44</sup> For Diderot’s fragments in the *Histoire*, see: G. Goggi’s edition of D. Diderot, *Fragments politiques échappés du portefeuille d’un philosophe*, Hermann, Paris 2011; plus the lists of Diderot Fragments in the four volumes of Raynal, *HDI* 2010-2022; and Goggi’s formidable list of 373 numbered and fully annotated Diderot Fragments, in Goggi, *Lexemnaire de H80 in-quarto*, cit. The Diderot Fragments discussed below are identified by their Goggi number from this list. The *exemplaire* d’Hornoy was first discovered in 2015; there is an impressive ninety percent overlap between mme Vandeul’s markings and the results of seventy years of philological scrutiny of Diderot’s contributions. Still, with some ten percent non-overlap at each end of the equation, there is an obvious need for further philological research of the *Histoire*.

<sup>45</sup> *Middelburgsche Courant 12 June 1781*, Delpher Digital Archive, <<https://www.delpher.nl/nl/kranten/>> (04/2022).

<sup>46</sup> Cf. C. Manceron, *Les Hommes de la Liberté, 1774-1779*, Laffont, Paris 1972-1989, 6 vols. Cf. also: K. Martin, *French Liberal Thought in the*

brought out anonymously by Raynal, and from the second edition of 1774 Diderot became fully engaged with this project until its third edition of 1780. So let us see how Diderot went about this. In the fragments which he contributed – fully «20 percent» of the entire book<sup>47</sup>, i.e. well over 500 pages –, Diderot found an outlet for his political ideas, which he developed into a critical commentary on the European colonials who take centre stage here. Behind these fragments there is his core view of humans as social beings, from which follows a simple social rule of secular moral virtue: Do Unto Others As You Would Have Them Do Unto You. From this perspective, the *Histoire* holds up a critical mirror to the rest of the world. Well-read and well-travelled, Diderot cast his net wide, holding forth on a great many topics, ranging from his critique of Russian despots (including Catharine II) and his support for American independence and their right to revolt; through his outcry at the mass killing of Beavers in Canada and the devastating impact on nature Europeans were then already having everywhere; to his dire prophecy that in 300 years – that is, by 2080 – there will be no Indians left<sup>48</sup>.

In the process of writing these contributions, while developing his critique of European colonial, commercial and civilisational endeavour, we see Diderot becoming increasingly radical himself. Thanks to the immense philological detective work done by Diderot philologists, we can now read these fragments in the context of the *Histoire* within which they were first published and to which they belong. This will be the perspective from which we proceed<sup>49</sup>, when we now take a closer look at five key fragments by Diderot.

Our key here is the electrifying contrapuntal writing we encounter throughout Diderot's work, in his musical studies no less than his philosophical and literary work<sup>50</sup>. Instructive starting points have already become available, on writing in the margins of Diderot's oeuvre by Franck Cabane (2009), and on the dynamics of contrarities and counterpoint in Diderot's writings by Walter Rex (1998)<sup>51</sup>. Going further, Diderot's fragments

in the *Histoire* would merit a postcolonial 'contrapuntal analysis' à la Edward Said<sup>52</sup>. In this respect, note the pervasive dialogic character of Diderot's contributions, which range from Catechism-like presentations through fictional excursions to lively conversation pieces that hold up a critical mirror to his readers. Their orality is enhanced by a wide variety of forms of address, and by the many contradictory voices we get to hear in the *Histoire* – from concerned philosophers and expert advisers to the King, in passionate speeches, éloges, laments, warnings and prophecies, counter voices from women, from slaves, from sages all over the world, no less than from the narrator when he is speaking directly to us, his readers – all raising key questions of conscience for humankind to ponder and discuss.

This is how Diderot was drawing up the balance sheet, *le pour et le contre*, on our European expansion and colonial commerce, and what this has brought us and taught us. It was – as Strugnell has pointed out<sup>53</sup> – to enlighten us and make us reflect on this immense global domain that Diderot, with all the literary, philosophical, rhetorical, critical and subversive samizdat writing skills at his command, came to develop his very own and totally new political discourse in the *Histoire*<sup>54</sup>.

### 3.2. *The Chinese, what are they really like?*

Our first Diderot Fragment here is his discussion of the Chinese in book 2 chapter XXI, entitled «État de la Chine, selon ses détracteurs»<sup>55</sup>. Diderot comes straight to the point, in direct opposition to the preceding panegyric in chapter XX by Raynal. Attacking the Sino-philia of Voltaire in his *Essai sur les mœurs* (1756)<sup>56</sup>, Diderot's critique of China and the Chinese was severe: their mandarins may be wise and enlightened, but only

Paris 2009. And W. Rex, *Diderot's counterpoints. The dynamics of contrariety in his major works*, Voltaire Foundation, Oxford 1988.

<sup>47</sup> E.W. Said, *Culture & Imperialism*, Chatto & Windus, London 1993. Cf. D.R.M. Irving, *Colonial Counterpoints, Music in Early Modern Manila*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>48</sup> A. Strugnell, s.v. «Politique», in *Dictionnaire de Diderot*, cit., pp. 411-417: 415.

<sup>49</sup> On Diderot's political discourse, see: H. Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre* (1957), AMS Press, New York 1967; P. Vernière, *Diderot, Oeuvres politiques*, Garnier, Paris 1963; Benot, *Diderot*, cit.; Duchet, *Anthropologie et histoire*, cit.; Strugnell, *Diderot's Politics*, Nijhoff, The Hague 1973; Duchet, *Diderot et l'Histoire des Indes, ou l'Écriture Fragmentaire*, Nizet, Paris 1978; *Diderot Political Writings*, ed. by J.H. Mason and R. Wokler, Cambridge University Press, Cambridge 1992; Diderot, *Œuvres*, vol. III (*Politique*), éd. par L. Versini, Laffont, Paris 1995; and Goggi, *Fragments politiques*, cit.

<sup>50</sup> *Histoire*, vol. I, bk. 1, chpt. XXI. *État de la Chine, selon ses détracteurs*, pp. 115-128 [= Goggi nr. 12]. Cf. Benot, *Raynal*, cit., p. 33, n. 1.

<sup>51</sup> Cf. Raynal, *HDI*, vol. I (2010), p. 102, n. 420 (by G. Abbattista).

*Eighteenth Century* (1929), ed. by J.P. Mayer, Harper Torchbooks, New York 1962.

<sup>47</sup> Curran, *Diderot*, cit., p. 364.

<sup>48</sup> References, successively: *Histoire*, all in vol. IV: (i) bk. 19, chpt. II. *Gouvernement*, pp. 480-487 [= Goggi nr. 310]; (ii) bk. 18, chpt. XLII. *Les colonies étoient en droit de se séparer de leur métropole*, pp. 390-419 [= Goggi nr. 298]; (iii) bk. 15, chpt. IX. *Forme, caractère, gouvernement des castors*, pp. 62-63 [= Goggi nr. 242]; and (iv) bk. 15, chpt. IV. *Gouvernement, habitudes, vertus, vices, guerres des sauvages qui habitent le Canada*, p. 37 [= Goggi nr. 240].

<sup>49</sup> As suggested by Benot, *La Révolution française*, cit., p. 24.

<sup>50</sup> J.M. Bardez, *Diderot et la Musique*, Champion, Paris 1975; B. Didier, *La musique des Lumières*, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

<sup>51</sup> F. Cabane, *L'écriture en marge dans l'oeuvre de Diderot*, Champion,

in name; one cannot get justice there; and they maintain their tyranny with clubs<sup>57</sup>. China to him actually was a wretched and almost barbaric country, overwhelmed by social ills and despotism. This angry, anti-despotic view contrasts strongly with Raynal's much more positive assessment. Diderot then continues with a point-by-point rebuttal of many widely held *idées reçues* about the high culture, politeness and ancient wisdom of the Chinese, cutting down the admiring views of Voltaire and many Jesuits, who from about 1680 had played a major role in bringing knowledge about China to Europe<sup>58</sup>.

The contradiction within the *Histoire* between those two chapters reveals a growing political awareness on Diderot's part<sup>59</sup>. However, though sharply critical of the Chinese, he did not throw away what they did offer him: their secular moral sense, of Confucianist origin, so close to his own social and humanist views<sup>60</sup>. No, his disagreement was first of all with Raynal and Voltaire, and this he did bring out into the open. His comprehensive debunking of Chinese despotism put down a crucial challenge to Enlightened Europe – viz. how China might actually be enlightened from the West<sup>61</sup>. For the time being, however, he suspended judgement, laying before the *opinion publique* a proposal (at the end of chapter XXI) to send out a jury of disinterested and judicious Europeans, well-versed in Chinese language and literature, for a long stay in Peking, at court and in the provinces, to engage in free, critical conversations with Chinese of all possible backgrounds, in order to find out more about the real conditions obtaining in China.

### 3.3. Hottentots, Hollanders and Humanity

<sup>57</sup> Montesquieu, *Esprit des Lois* (1748): en Chine «on ne fait rien faire [au peuple] qu'à coups de bâton». Quoted by H. Nakagawa, *La Chine et le Japon ou la morale sociale dans l'Histoire des deux Indes*, in Raynal, *De la polémique*, cit., p. 199.

<sup>58</sup> Cf. J. Needham, *Within the Four Seas*, George Allen & Unwin, London 1969, pp. 13n, 76-77, 90 and 107. And L. Lecomte, *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état de la Chine, 1687-1692*, éd. par F. Touboul-Bouyeure, Phébus, Paris 1990.

<sup>59</sup> G. Abbattista, *How to deal with China? New questions in the 1780 edition of the Histoire des deux Indes*, in *Autour de l'Abbé Raynal*, cit., pp. 171-187.

<sup>60</sup> Nakagawa, *La Chine*, cit., p. 200, qualifies as «d'inspiration diderotienne» the position of the «détracteurs» that Confucianism was nothing but «une philosophie morale et une forme d'athéisme». Cf. Needham (cit., p. 190): «Confucianism is fundamentally a this-worldly social ethic». And C. Blum, *Diderot: The Virtue of a Philosopher*, Viking Press, New York 1974, esp. pp. 42 and 81. Cf. also R. Minuti, *Toleration in China and Siam in Late-Seventeenth-Century Travel Literature*, in *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*, ed. by J.C. Laursen and M.J. Villaverde, Lexington Books, Lanham (MD) 2012, pp. 109-120.

<sup>61</sup> Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., chpt. XX. *China, Japan and the West*, p. 572. Cf. Abbattista, cit., p. 187.

Diderot's second critical point comes in his famous passage on the Hottentots and the Hollanders in South Africa in book 2 chapter XVIII<sup>62</sup>. That chapter began with Raynal's praise for the Dutch at the Cape, for establishing a flourishing rest and recuperation station for their ships midway between Europe and Asia. Raynal also noted how the Dutch were running the only colony where «the whites have deigned to share the happy, noble and virtuous joys of peaceful agriculture with the blacks», who «eat the same food as their masters, and are employed only in the same labours»<sup>63</sup>. Similar praise had been given in 1776 by Adam Smith in his *Wealth of Nations*:

*The Dutch settlements at the Cape of Good Hope and at Batavia, are at present the most considerable colonies which the Europeans have established, either in Africa, or in the East Indies; and both of these settlements are peculiarly fortunate in their situation.*

As an economic thinker and capitalist Smith was predominantly interested in the profitability of Dutch colonial trade, and not much in the Hottentots, whom he saw as «a race almost as barbarous, and quite as incapable of defending themselves, as the natives of America»<sup>64</sup>.

As against this, Diderot's fragment on the Hottentots opens in a very different key, with a discussion of the bodies and customs of the Hottentots – the female genital skirt supposedly covering her vagina; the men having only one testicle<sup>65</sup>. Then, turning to his European readership, he asks: «Mais sont-ils heureux, me demanderez-vous?»<sup>66</sup>. The reply he gives himself is a strong warning to the Hottentots against the dangers and devastation which await them from the Dutch:

*Fuyez, malheureux Hottentots, fuyez! enfoncez-vous dans vos forêts. Les bêtes féroces qui les habitoient sont moins redoutables que les monstres sous l'empire desquels vous allez tomber. Le tigre vous déchirera peut-être; mais il ne vous ôtera que la vie. L'autre vous ravira l'innocence et la liberté. Ou si vous vous en sentez le courage, prenez vos haches, tendez vos arcs, faites pleuvoir sur ces étrangers vos flèches empoisonnées. Puisse-t-il n'en rester aucun pour*

<sup>62</sup> *Histoire*, vol. I, bk. 2, chpt. XVIII : *Etablissement des Hollandais au cap de Bonne-Espérance*, pp. 203-206 [= Goggi nr. 21].

<sup>63</sup> Jimack, *A History of the Two Indies*, cit., bk. 2, p. 20. See also Abbattista's nn. 92 and 93 in Raynal, *HDI*, vol. I (2010), bk. 2, pp. 189-191.

<sup>64</sup> For both quotes see A. Smith, *Wealth of Nations*, Wordworth Classics, Ware 2012, pp. 632-633. Cf. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., p. 539.

<sup>65</sup> *Histoire*, vol. I, bk. 2, chpt. XVIII. *Etablissement des Hollandais au cap de Bonne-Espérance*, p. 203 [= Goggi nr. 21].

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 204.

*porter à leurs citoyens la nouvelle de leur désastre!*<sup>67</sup>

The very different views of the Hottentots held by Diderot and Smith underline how far these two enlightened European colonial experts, who knew and read each other's works<sup>68</sup>, were apart: on the one hand, Smith, an outspoken champion of capitalist free trade and admirer of the moderate Montesquieu – and on the other, Diderot's deep moral compassion with the Hottentots, his prophetic tone and passionate words against the Hollanders, which mark him as the committed, radical humanitarian he was.

### 3.4. Women, oppression, freedom and charity

Thirdly, an impressive feature of the *Histoire* is the long line of female portraits, detailing what women's lives were like at the time. Throughout the *Histoire*, we find Diderot and Raynal regularly taking stock of the position of women and the religion-driven customs they are subject to: in India it is widow burning; in Arabia infibulation, jealousy and honour killings; in Europe, Catholics have the institution of celibacy, which Diderot regarded as against nature, reason, humanity and religion; North American Indian Native Tribes, on the other hand, who do not have the Christian idea of an indissoluble relation between man and wife, often accept the practice of divorce<sup>69</sup>; then again, in Japan, under the Sinto religion, female sexual instincts are welcomed by their deities and may wisely be cultivated in the houses of courtesans<sup>70</sup>.

As Michèle Duchet has shown, these and other fragments in the *Histoire* brought the early beginnings of a global comparative anthropology of women and their

fate<sup>71</sup>. From the enormous variety of their life experiences, a key theme emerges: that of female oppression and regimentation by men – analysed by Gayatri Spivak as «double colonization»<sup>72</sup>. In Guinée, women are totally subject to their men, and lead a deplorable life of domestic slavery<sup>73</sup>. In South-America, Orenoco-women relate how they kill their baby daughters so as to spare them the hell of slave life that is the fate of women. One of them, when reprimanded for this by a Jesuit, told him how her life was hell and how she wished she had been killed at birth by her mother and thus spared this suffering, which is a thousand times worse than death<sup>74</sup>. Even in such atrocious situations, though, we still encounter female agency – as also in Mexico: when Cortés was given a slave girl, who became Marina Malinche, his lover, interpreter and counsellor, she led the Conquistadors to victory<sup>75</sup>.

As we see, in the *Histoire* Eliza Draper was not the only woman to speak (or write). Polly Baker<sup>76</sup> was another. Hauled before the court in New England, she speaks out against the puritanism of her judges and their oppression of women, over fertility and sexual productivity. The tale of Polly Baker came into the world as a fictional anecdote by Benjamin Franklin in Philadelphia, was then relayed to London and Paris, picked up by Raynal and recounted by him in a *Salon*, then developed by Diderot and published in the *Histoire*. Interestingly, Diderot then reworked it again in his *Supplément au Voyage de Bougainville*, where he combined it with the address by the Old Man on Tahiti<sup>77</sup>, in the same prophetic style as the Hottentot address above, defending the way of life of his people against European men: «Weep, unhappy Tahitians! Weep – not for the going but for the coming of those wicked and ambitious men!». Thus, both in New England and on Tahiti, it would seem, there was a clear clash between natural female sexuality on the one hand, and on the other the

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>68</sup> Abbattista, *How to deal with China?*, cit., p. 185.

<sup>69</sup> Divorce: see *Histoire*, vol. IV, bk. 15, chpt. IV. *Gouvernement, habitudes, vertus, vices, guerres des sauvages qui habitoient le Canada*, pp. 10-39, esp. p. 20.

<sup>70</sup> Japan: see *Histoire*, vol. I, bk. 1, chpt. XXII. *Arrivée des Portugais au Japon. Religion, mœurs, gouvernement de ces îles*, pp. 130-134 [= Goggi nr 13]. In 1765, Diderot discussed Shintoism in his article «Japonais» in the *Encyclopédie*, vol. VIII, pp. 455-458, online, ARTFL Project, <https://artfl-project.uchicago.edu> (03/2022). Cf. *L'Encyclopédie et le Japon*, in H. Nakagawa, *Des Lumières et du comparatisme. Un regard japonais sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, pp. 237-267. In November 1778 the *Correspondance Littéraire* of Grimm and Diderot published a note on the *Recherches historiques sur l'état de la religion chrétienne au Japon relativement à la nation hollandaise*, de M. le Baron Onno Swier de Haren, transl. by H. Jansen, Couturier, Londres-Paris 1778, in *Correspondance de Grimm et de Diderot*, éd. par J.A. Taschereau, Furne, Paris, 1829-1831, vol. X, p. 118 (Nov. 1778). Cf. P. van der Vliet, *Onno Zwier van Haren (1713-1779)*, Verloren, Hilversum 1996, pp. 352, 358-363.

<sup>71</sup> Duchet, *Anthropologie de Diderot*, in Ead., *Anthropologie et histoire*, cit., chpt. II.5, pp. 407-475.

<sup>72</sup> G.C. Spivak, *Subaltern Studies, Deconstructing Historiography* (1985), in *The Spivak Reader*, ed. by D. Landry & G. Maclean, Routledge, London-New York 1996, pp. 203-235.

<sup>73</sup> Guinée: see *Histoire*, vol. III, bk. 11, chpt. XV. *Mœurs, habitudes & occupations des peuples de la Guinée*, p. 139.

<sup>74</sup> Orenoco women: see *Histoire*, vol. II, bk. 7, chpt. XVII. *Quelle fut la condition des femmes sur les bords de l'Orenoque, & quelle elle est encore*, p. 168 [= Goggi nr. 104].

<sup>75</sup> Marina Malinche: see *Histoire*, vol. II, bk. 6, chpt. VIII. *Navigations qui conduisent les Espagnols à la connaissance du Mexique*, p. 26.

<sup>76</sup> Polly Baker: see *Histoire*, vol. IV, bk. 17, chpt. XXI. *Sévérités qui se perpétuent dans la Nouvelle-Angleterre, après même l'extinction du fanatisme*, pp. 241-244 [= Goggi nr X (sic); cf. Goggi nr. 220]. Cf. Salverda, *Malouet*, cit., pp. 225-226.

<sup>77</sup> D. Diderot, *This is not a story*, transl. by P.N. Furbank, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 67-71.



religion-inspired male oppression and abuse of it – both highlighting the same point: European men, when they come to the colonies, will just impose their own barbaric norms and behaviour on people living there.

There are many other such countervoices throughout the *Histoire*, speaking out against the oppression and chains which those Europeans were bringing, driven on by their cramped and unnatural ideas, their murderous habits, their lust for power and loot. It is the *Histoire* which has lent those countervoices a pen and words while documenting their lives<sup>78</sup>. As if Raynal and Diderot were out to construct an alliance amongst those at the receiving end of European oppression, fellow human beings who were desperately looking for freedom from those colonising European men. True Freedom, that is – for women, and for people of a different colour, of a different culture and different religion.

In contrast, the scant attention paid to women in Adam Smith's *Wealth of Nations* – just three pages<sup>79</sup> – is telling. The moral universes of Smith and Diderot appear to be on different planets. Indicative of the distance is the snapshot in Paris which the *Histoire* presents of the Necker family in their *Salon*, where Raynal and Diderot produced their *Éloge de Madame Necker*<sup>80</sup>, praising her for the Hospice de la Charité which she founded in 1778 and where patients received exemplary care, i.e. one patient to a bed (instead of many more, as was usual, and for far less money than in the existing Parisian hospitals). The *Histoire* gives her – as a Swiss immigrant in France, a decent *citoyenne*, not a fancy aristocrat – high praise for this charitable initiative, made possible with Protestant money from her husband, the colonial banker and «intendant-général des finances en France»<sup>81</sup>, Jacques Necker. Around him, Diderot and others such as Galiani, Forbonnais and Montaudouin, subscribed to a pragmatic and eclectic liberalism – defined as «ni mercantiliste, ni physiocrate» by the economic journalist Jacques Accarias de Serionne in his *Journal de Commerce*<sup>82</sup>. Jointly with Necker's daughter, Germaine (later Madame de Staël),

Raynal and Diderot in their *Histoire* produced a short triptych on the Huguenots<sup>83</sup>, highlighting their great contribution to French trade, industry and economy, and their subsequent expulsion and cruel persecution by the King and the Church of France. Thus, from Madame Necker's *Salon* via her regular guests Raynal and Diderot and her daughter, this Huguenot connection ran straight into the *Histoire*. Contact, conversation and writing brought them together in a meeting of minds around shared moral concerns, in the hope that doing good and charitable actions will set an example. Here too, Diderot made his pitch for the poor: the hospitals must be improved; the poor and the sick deserve decent, humane treatment; what really matters is to improve the world. Inclusive like Anacharsis Cloots and long before our *Médecins sans frontières*, Diderot was calling out: «Citoyens de l'univers, unissez-vous tous à moi»<sup>84</sup>.

### 3.5. Freedom and Slavery

Our fourth fragment is taken from book 11 of the *Histoire*, especially chapter XXIV, where Diderot presents one of the hardest hitting of all his contributions. With its catechism-structure, this fragment offers a critical examination of all arguments to justify slavery, leading to Diderot's radical conclusion: There is no argument that can justify slavery, because liberty is a human being's basic and inalienable natural, civil and political right<sup>85</sup>. During the Revolution, this was to become Diderot's most read fragment (though more so by politicians than by abolitionists)<sup>86</sup>. However, as we saw, in book 13 of the *Histoire* it was Malouet who took on Diderot, claiming that, yes, slavery might be unjustifiable and an abomination – but alas, it is a necessity. In this respect, he followed the *Wealth of Nations* (1776). True, Adam Smith did mention the well-known emancipation of slaves by the Quakers in Philadelphia, but in the same breath he also recognised the necessity of using slaves for sugar production, even if this will raise

<sup>78</sup> Mokyr, *Enlightened Economy*, cit., p. 37: «Eighteenth-century Enlightenment thought, on the whole, was anti-Imperial, and regarded non-Europeans with a certain respect that seems to have eroded in the decades after 1830 and turned into a new wave of colonialism».

<sup>79</sup> J. Norman, *Smith on Women*, in Id., *Adam Smith What He Thought and Why it Matters*, Penguin, London 2018, pp. 196-199.

<sup>80</sup> Mme Necker: see *Histoire*, vol. III, bk. 12, chpt. XI. *Importance, gouvernement, population, cultures & autres travaux de Cuba*, p. 265 [= Goggi nr. 181].

<sup>81</sup> *Histoire*, vol. III, s.v. «Necker», in *Table Alphabétique*, under N, p. 622.

<sup>82</sup> H. Hasquin, *Jacques Accarias de la Serionne, et le Journal de Commerce* (1974), in Id., *Population, Commerce et Religion au Siècle des Lumières. Etudes sur le 18ème siècle*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2008, pp. 155-167.

<sup>83</sup> Huguenots: see *Histoire*, vol. IV, bk. 16, chpt. IX. *La France pouvait retirer de grands avantages de la Louysiane. Fautes qui ont empêché ce succes*, pp. 107-108 [Goggi nr. 246]. Cf. Salverda, *Malouet*, cit., pp. 226-227.

<sup>84</sup> *Histoire*, vol. III, bk. 12, chpt. XI. *Importance, gouvernement, population, cultures & autres travaux de Cuba*, p. 266 [= Goggi nr. 181]. Cf. R. Mortier, *Anacharsis Cloots ou l'utopie foudroyée*. Stock, Paris 1995

<sup>85</sup> Jimack, *History*, cit., p. 158. Cf. *Histoire*, vol. III, bk. 11, chpt. XXIV. *Origine & progrès de l'esclavage. Argumens imaginés pour le justifier. Réponse à ces argumens*, pp. 186-205 [= Goggi nr. 171/172].

<sup>86</sup> Y. Benot, *Traces de l'Histoire des deux Indes chez les anti-esclavagistes sous la Révolution*, in *Lectures de Raynal, L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. par H.J. Lüsebrink et M. Tietz, Voltaire Foundation, Oxford 1991, pp. 141-156.

production costs<sup>87</sup>. For Smith this wasn't really a problem, though, since the profits on sugar were higher anyway than in any other cultivation process – and so one could afford «the expence (sic) of slave cultivation». As he saw it, this was just a problem of cost, and that could be resolved by money. Some see this as Smith's economic argument against slavery<sup>88</sup>, but that is doubtful, as necessity and cheap availability will soon prevail to justify the use of slaves. Money, after all, will buy you anything, and the frontispiece of volume III of the *Histoire* just shows us how. On the beach of Barbados we see «un Anglais de la Barbade, vend sa Maitresse» (sic). This is the infamous story of the Englishman Inkle just after he'd been saved from death by the native Yarico, who also became his lover. There, just before his return to England, he sells her as a slave for a bag full of money. Ever since, the story of Yarico and Inkle<sup>89</sup> – a story of heartless greed and cruel betrayal first reported as long ago as 1657 – has been around, commemorating a disgraceful act, kept alive until today in a long tradition of music, stories and poetry – most recently the Yarico musical in 2015 in London, even a monument to her in Barbados<sup>90</sup>.

As for the core issue in book 11, what Diderot presented is a tightly argued reasoning leading to the conclusion that there is no argument that can justify slavery. Slavery is a truly monstrous institution which violates the first human right there is, viz. the right for anyone to exist and to have pleasure in life. This is the basic humanitarian position of Diderot's Radical Enlightenment – a passionately held, secular moral standpoint, expressed in prophetic tone and style – at a time when the whole idea of freedom for slaves was still 'chimérique'. Diderot was quite radical here, though with a proviso: «Nous examinons les choses en philosophes»<sup>91</sup>. So yes, 'en philosophe' he destroyed the intellectual foundations of slavery, but left it to others to deal with the business of abolition. No less important than Diderot's reasoning, therefore, is what Raynal added concerning the Quakers. Already in his Sumatra chapter in book 2 Raynal had criticised the duplicity of the Dutch. Now, in clear opposition to Adam Smith, Raynal

added – for the first time in the 1777 Maestricht edition of the *Histoire* by Dufour and Roux<sup>92</sup> – the letter of the Pennsylvanian Quakers who cut right through that Dutch dilemma by asking: «Quoi, tu veux être libre et tyran tout à la fois?»<sup>93</sup>.

Thus, with their *Histoire*, the two jointly laid the radical groundwork which enabled the next generation of *Amis des Noirs*, foremost among them Condorcet and Grégoire, to get the abolition of slavery through the National Assembly in February 1794<sup>94</sup>.

### 3.6. «Hommes, vous êtes tous frères!»

Our fifth and final point is to do with what happened after Diderot passed away in 1784. That same year, in Berlin, Immanuel Kant published his answer to the question: *Was ist Aufklärung?* (What is Enlightenment?), with crucial adhortations such as «Humans, dare to know!» and «Overcome your own limitations and prejudice, your self-imposed blind spots and the blinders you are wearing». No less impressive is the fully-fledged theory he developed of knowledge and knowledge production, based on his well-known idealisations and categories, which have been very influential in defining the crucial notion of cognitive subject in the Western tradition<sup>95</sup>. However, with respect to slaves, non-whites and women, Kant took exception, since in his view these could not possibly be part of the ideal cognitive subject.

This position, developed, intellectually underpinned and validated by Kant, has been attacked by Gayatri Spivak in her *Critique of Postcolonial Reason* (1999). Coming from the field of Subaltern Studies in India<sup>96</sup>, she took issue in particular with Kant's notion of «der Rohe Mensch», the primitive person, who must be excluded from the Kantian cognitive subject as being inherently incapable of engaging in higher intellectual pursuits

<sup>87</sup> Smith, *Wealth of Nations*, cit., bk. 3, pp. 383-384.

<sup>88</sup> R.J.C. Young, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Blackwell, Oxford 2001, pp. 82-87.

<sup>89</sup> For this story and the names of Inkle and Yarico, see: Raynal, *HDI*, vol. III (2020) bk. 14, chpt. VIII. *Conspiration formée à la Barbade par les esclaves*, p. 453, esp. nn. 84-87.

<sup>90</sup> Outram shows a copy of the Yarico and Inkle frontispiece of the *Histoire*'s vol. III (*Panorama*, cit., p. 149).

<sup>91</sup> *Histoire* vol. IV, bk. 18, chpt. XLII. *Les colonies étoient en droit de se séparer de leur metropole indépendamment de toute mécontentement*, p. 393 [= Goggi nr. 298].

<sup>92</sup> Ehrard, *Lumières et Esclavage*, cit., p. 205, n. 52.

<sup>93</sup> Cf. *Histoire* vol. IV, bk. 18, chpt. XXXII. *De quelles espèces d'hommes se sont peuplées les provinces de l'Amérique Septentrionale?*, pp. 359-361. Here the Quaker letter cried out over the abominable treatment of our enslaved fellow beings: «& nous sommes chrétiens, & nous sommes anglois!». Similarly, already in 1765 in the *Encyclopédie* and on the very same topic, Diderot cried out: «et nous sommes raisonnables et nous sommes chrétiens!» (s.v. «Humain», vol. VIII [1765], p. 347).

<sup>94</sup> Benot, *La Révolution française*, cit., p. 240. For an enlightening juxtaposition of the key texts by Malouet, Grégoire, Condorcet, Bénézet and Brissot, see: Dorigny, *Raynal, les droits de l'homme et l'esclavage*, cit., pp. 131-136.

<sup>95</sup> A. Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, EHESS/Gallimard Seuil, Paris 2019, pp. 286-294. But also: Y. Benot, *La Modernité de l'esclavage: essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, La Découverte, Paris 2003, pp. 226-228.

<sup>96</sup> Young, *Postcolonialism*, cit., pp. 62, 63, 69, 355, 415.

such as philosophy and science<sup>97</sup>. Spivak's criticism is based on the fact that Kant developed this notion of the 'Raw Man' from negative ideas current in his time, on Australian aborigines as non- or subhuman.

This Kantian idealisation of the cognitive subject has been criticised also by the philosopher Richard Popkin, who noted how Kant, in his *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764), had accepted Hume's view on the differences between whites and blacks. In agreement with Hume<sup>98</sup>, Kant wrote: «So fundamental is the difference between the two races of men, and it appears to be as great in regard to mental capacities as in color». What Kant asserted there has been called by Popkin his «theory of the natural and irremediable inferiority of blacks». As Popkin added, «in so doing, Kant established what was to be a most dire way of considering racial differences for the next two centuries: Apparent differences between racial groups were conceived of as essential differences that could never be overcome»<sup>99</sup>.

Yet another attack on Kant came from performance artist Coco Fusco, who described the practice, common since the early days of the European conquest, of taking aboriginal samples of people from Africa, Asia and the Americas to Europe for aesthetic contemplation, scientific analysis and entertainment. Fusco details these in a long list of non-Europeans kidnapped from every continent over the last 500 years, who «have been taken to be exhibited in the taverns, theatres, gardens, museum, zoos, circuses, and world fairs of Europe, and the freak shows of the United States». As she adds: «Those samples took the place of Savages in European mythology; or served as proof of natural superiority of European civilization; or of its ability to exert control over and extract knowledge from the primitive world; and ultimately of the genetic inferiority of non-European races»<sup>100</sup>.

This critique of Kant's racist ideas and cognitive philosophy by Spivak, Popkin and Fusco – all three from outside Europe – is in line with the *Histoire* itself, whose authors had taken a moral line that is quite different from that of Kant. Diderot, in book 11, imagined

a «grand homme» who would lead the black slaves to their freedom<sup>101</sup>, and Raynal wanted a statue for Bartolomé de Las Casas, the 16<sup>th</sup>-century Spanish bishop who, shocked by the terrors of colonisation in the Caribbean<sup>102</sup>, posited Reform and Radicalism as the only two humane options for the future<sup>103</sup>. Here, therefore, they both should have the last word – Raynal: «Eh, ne sommes nous pas tous frères?», and Diderot: «Hommes, vous êtes tous frères»<sup>104</sup>.

#### 4. CONCLUDING REMARKS

In exploring the Diderot fragments above, and the many more which Gianluigi Goggi has carefully analysed, we get a ringside view of the ongoing discussions and the tensions being addressed within the *Histoire*. Were the Chinese wise rulers, as Raynal held, or violent despots, as Diderot claimed? Were the Dutch – as Raynal held – beneficent not only to their own folk but also to the Hottentots, or was Diderot right to chastise them, from a humanitarian point of view, as a cruel and violent colonial occupation force? Were women worldwide doomed to live in conditions of double colonisation, or should they have real freedom from oppression – by men, by colonisers, by Europeans? Was slavery an unjustifiable abomination, as Diderot argued, or were slaves, in spite of this moral imperative, 'necessary', as claimed by the majority of economists, colonial administrators and planters? So: should we go for reform rather than abolition? Would it be better, for civilising purposes, to delay abolition, as advocated by Kant, Raynal and Malouet (certainly after their pro-slavery co-publication of 1785)? Or, if white Europeans were actually not naturally and essentially superior to non-whites, shouldn't we accept the moral principle of the abolitionists, that all humans are equal and ought to be treated as such?

<sup>97</sup> G.C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999. Cf. *Summary of Gayatri Spivak's talk to the World Bank 1999*, <<http://www.dannybutt.net>> (04/2022). Also: Young, *Postcolonialism*, cit., esp. chpt. VI. *Las Casas to Bentham*, pp. 77-87.

<sup>98</sup> Hume's view was shared by Malouet, and under his influence from 1785 also by Raynal, cf. Benot, *La Révolution française*, cit., pp. 38-39.

<sup>99</sup> R.H. Popkin, *Eighteenth-century racism*, in *The Pimlico History of Western Philosophy*, ed. by R.H. Popkin, Pimlico, London 1999, pp. 508-515. Cf. W. Lim, 'The Racial Contract': Interview with Philosopher Charles W. Mills, «Harvard Political Review», 29 October 2020.

<sup>100</sup> C. Fusco, *English is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*, The New Press, New York 1995. Cf. Abbattista, *European Encounters*, cit.

<sup>101</sup> *Histoire*, vol. III, bk. 11, chpt. XXIV. *Origine & progres de l'esclavage. Argumens imaginés pour le justifier. Réponse à ces argumens*, pp. 204-205 [= Goggi nr. 172]. In the second edition of the *Histoire* (1774), this «grand homme» was named the «Spartacus nouveau» by Sébastien Mercier, who in *L'An 2440* (1771) dedicated his statue «Au Vengeur du Nouveau Monde», cf. Benot, *Diderot*, cit., p. 214. The *Histoire*, vol. III, bk. 12, chpt. XXVII. *Désordres qui règnent dans les colonies Hollandaises*, pp. 307-308, refers to: «une grande ame dans un corps d'ébène, une tête forte sous la toison d'un nègre». This is the Black Spartacus of S. Hazareensingh, *Black Spartacus, The Epic Life of Toussaint Louverture*, Allen Lane, London 2020, esp. p. 99.

<sup>102</sup> *Histoire*, 1780, vol. II, bk. 8, chpt. XXIII. *Ancienne condition des Indiens, & leur état actuel*, pp. 297-298.

<sup>103</sup> Young, *Postcolonialism*, cit., p. 75.

<sup>104</sup> Raynal: see *Histoire*, vol. II, bk. 6, chpt. XVIII. *De la culture de la cochenille*, p. 78. Diderot: see *ibidem*, vol. III, bk. 11, chpt. IX. *Origine de la piraterie sur la côte septentrionale de l'Afrique. Moyens de la réprimer*, p. 122 [= Goggi nr. 164].

These were some of the crucial global issues addressed by Diderot in the *Histoire* of 1780 – the outcome of ten years of slaving away after he finished the *Encyclopédie*, during which, step by step, his political ideas became increasingly radical, starting from Galiani's *Dialogues sur le Commerce des Blés* (1770), via his own *Pages contre un tyran* (Frederick II, 1771); his *Fragments politiques* (1772) and his *Observations sur le Nakaz* (1774) for Catharine II; to his advice *Aux Insurgents de l'Amérique* (1778)<sup>105</sup>. And now, at the end of book 19, Diderot contributes a chapter, not as one might expect on *Philosophie, Beaux-Arts & belles-lettres*, or *Morale*, but, surprisingly, on *Impôts*<sup>106</sup> – a hardhitting political text, including his *Dialogue with a Vizir*, against despotic rulers and their extortionate taxation practices, and pleading for a just and fair taxation system for all in French society – written, perhaps, with Voltaire's story *L'homme aux quarante ecus* (1768) in mind, another «serious treatise on political economy cast in the form of a story», «one of the most complex of Voltaire's writings» and «closely akin to Diderot's masterpieces», as Besterman put it<sup>107</sup>.

With the new public discourse he developed in his fragments, we see Diderot operating as «l'homme du questionnement»<sup>108</sup>. Throughout the *Histoire* this is the point: Diderot and Raynal addressed those questions head-on, thus making explicit the real world context within which trade and commerce are having to operate. While the two regularly came to different views, their debates did shape the frame of relevance which matters when studying the European expansion. What really made the *Histoire* was their dynamic cooperation and exchange – Raynal's great, synthetic, commercial and statistic sweep across all those empires, peppered by the critical and imaginative flashes of liberal political and democratic insight which the mercurial Diderot added to the mix. In the process, two different moral universes were coming to the fore<sup>109</sup>. On the one hand, the dominant Moderate Enlightenment with the elite liberalism and capitalism of Turgot, Smith and Malouet and many others, who all battled to free themselves from absolute monarchy and despotism, but did nothing to extend their

fight to include freedom for women, blacks and slaves. And on the other, Diderot's Radical position: freedom is a basic human right for everybody in the world; and there is not a single argument that could possibly provide a justification for slavery. His moral imperative therefore is: we must fight despotism and slavery, if we are to move forward to a humanitarian and democratic society. Here, at the end of the *Histoire*, culminates the deeply moral questioning which runs right through it. It is for such a better future that Diderot invited everyone to come and engage in a dialogue about the real world issues at stake here. Even the cruellest European would be welcome to a discussion of the following question:

*Arrêtons-nous ici, & plaçons-nous au tems où l'Amérique & l'Inde étoient inconnues. Je m'adresse au plus cruel des Européens, & je lui dis. Il existe des régions qui te fourniront de riches métaux, des vêtemens agréables, des mets délicieux. Mais lis cette histoire, & vois à quel prix la découverte t'en est promise. Veux-tu, ne veux-tu pas qu'elle se fasse? Croit-on qu'il y eût un être assez infernal pour répondre: JE LE VEUX. Eh bien! Il n'y aura pas dans l'avenir un seul instant où ma question n'ait la même force!*<sup>110</sup>

À quel prix? Nowhere else but in the 18<sup>th</sup> century could one read such searing political prose as in the radical fragments which Diderot contributed to the think-tank or debating club which he turned Raynal's *opus magnum* into – simply by asking questions that are still valid, and still with us today.

The European Expansion may have started for good reasons of commerce, trade and exploration. But today, when we ourselves go out to the Two Indies, we are having to face two critical questions: (i) Know Thy Self, and (ii) What About The Other? – Socratic questions, which confront us with the fact that everyone we encounter in the world is our fellow human being, free, like us, never a slave, never an inferior subaltern, and all belonging to the *societas humana*. This gives us a clear moral and social-humanitarian categorical imperative<sup>111</sup>. But it sits uneasily alongside the commercial imperative of modern capitalism, which has become a core part of modern imperialism since the Enlightenment<sup>112</sup>.

It is this tension which the authors of the *Histoire* have made explicit through the discussions in their book

<sup>105</sup> Strugnell, s.v. «Politique», cit., pp. 410-417.

<sup>106</sup> *Histoire*, vol. IV, bk. 19, chpt. X. *Impôts*, pp. 635-659.

<sup>107</sup> Th. Besterman, *Voltaire* (1969), Basil Blackwell, Oxford 1976<sup>3</sup>, pp. 516-517.

<sup>108</sup> H. Hasquin, *Politique, économie, et démographie chez Diderot: aux origines du libéralisme économique et démocratique* (1980), in Id., *Population, Commerce et Religion*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2008, pp. 21-36, esp. p. 35: «l'homme du questionnement».

<sup>109</sup> Cf. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., *Introduction*. On 'moderate' versus 'radical', see esp. pp. 3, 6, 11-12, and 16. See further: P. Gallo (ed), *Histoire des deux Indes: Raynal et ses doubles*. Brill, Leiden 2022.

<sup>110</sup> *Histoire*, vol. IV, bk. 19, chpt. XV. *Réflexions sur le bien & le mal que la découverte du Nouveau Monde a fait à l'Europe*, p. 705 [= Goggi nr. 352].

<sup>111</sup> For this Socratic inspiration of Diderot's thought, see *Histoire* 1780, vol. IV, bk. 19, chpt. XIII. *Philosophie*, p. 680. Cf. C. Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Garnier, Paris 2014, p. 14, n. 4. And: Blum, *Virtue*, cit., pp. 81-82.

<sup>112</sup> D. Tricoire, *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, Palgrave, London 2017.

– so the whole world would know and understand this too. They did so by giving a voice to those very many human beings who had (and often still have) no say in the matter – the poor, the needy, the hungry, the workers, the slaves, the women – all those who, even today, are often not heard and not included. For despite what Smith and Kant said, they do matter. It is this democratic and inclusive insight which is the revolutionary political contribution of the *Histoire* to Enlightenment debate.

So now, finally, to answer Anthony Pagden's opening question. Andrew Curran rightly says that Diderot's «dogged quest for truth makes him the most compelling 18<sup>th</sup>-century advocate of the art of writing freely». Diderot wrote for us, his «interlocutors of the future», and «has now become the most relevant of Enlightenment philosophers»<sup>113</sup>. Equally, Jonathan Israel's massive volumes on the Radical Enlightenment have made accessible the eye-opening, life-enhancing, Prospero-like qualities of that endlessly fascinating mind of Diderot – a political thinker who was, in the words of Anthony Strugnell: «the only significant theorist of revolution before 1789»<sup>114</sup>, operating from deep moral commitments, who yet remained the experimental philosopher he always was, putting his ideas before us – by questioning both *le pour* and *le contre*, thus challenging us to make up our minds.

What is at stake here is his point: if we are to be free, we do need to be able to think and write freely. Here we have another of Diderot's questions which still matter today: How to ensure the «extension de la sphère des Lumières?»<sup>115</sup>. Think how Diderot himself did this in the *Encyclopédie*: by spreading clarity, as in a good dictionary. It is as we saw above, where the *Histoire* put the Quaker challenge to its readers, viz. that in all honesty, we cannot be free and tyrants at the same time. Now think. So, first, take the Stoic philosophy, traditionally held by nobles, aristocrats and ruling elites, and say out loud: «I will not be a slave». Next, make sure that each and every person in the world will learn to say this, and practice it too, so we can all share this maxim as our universal basic human right<sup>116</sup>.

It is for this inclusive human rights perspective that Paolo Quintili has called Diderot «a revolutionary stoic»<sup>117</sup>. A man for our time, who keeps inspiring us to

do likewise, while we are learning to handle things that change and must change further, on our way to a better world. In their *Histoire*, Raynal and Diderot demonstrated that trade and commerce, contact and exchange, whether between individuals, peoples or nations, are never neutral and value-free. Free trade and fair trade, and the quite different economic models and choices underpinning them, both form an integral - but very unequal - part of the world in which humankind is learning to live together – and will always require open, critical, political and philosophical debate, exchange and moral judgment.

Here we have Diderot's invitation to us: to come along, continue our dialogue, develop morally acceptable solutions, and together realise our full human potential. For the benefit of us all.

<sup>113</sup> Curran, *Diderot*, cit., pp. 402 and 7.

<sup>114</sup> Strugnell, *Diderot's Politics*, cit., p. 229.

<sup>115</sup> Lilti, *L'Héritage*, cit., pp. 265 and 376.

<sup>116</sup> P. Quintili, *Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 36, 2004. Cf. Lilti, *L'Héritage*, cit., p. 386.

<sup>117</sup> Quintili, *Le stoïcisme révolutionnaire*, cit., p. 11, n. 21.





**Citation:** Ann Thomson (2022) Countering Islamophobia in the early Eighteenth Century. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 101-110. doi: 10.36253/ds-13198

**Copyright:** © 2022 Ann Thomson. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

## Countering Islamophobia in the early Eighteenth Century

ANN THOMSON

*European University Institute*

**Abstract.** This article looks at a certain number of writers in the early 18<sup>th</sup> Century, mainly British and French, who reacted against the dominant hostility to Islam and the Muslim world and tried to provide a more accurate presentation of them. After surveying different ideological uses of more positive representations of Islam and the Ottoman Empire, as well as the work of some scholars of Arabic who were concerned with greater accuracy, I concentrate on two authors about whom we know very little; they both spent time in and wrote about the North African state of Algeria and tried openly to counter European prejudices against Muslims. A brief discussion of the only work written by the French diplomat Jean-Philippe Laugier de Tassy (a history of Algiers) is followed by a longer section on Joseph Morgan, who published several works. Both his *History of Algiers* and his annotated translations of a poem on Islam written by a Spanish Moor and of a work on North Africa by French monks who went there to ransom captives show an excellent knowledge of the region, its people and their language. While far from being totally positive about the state which lived by piracy, he makes a vigorous case against disinformation concerning Islam and Muslims and encourages his readers to understand others and to judge them by the same standards we apply to ourselves.

**Keywords.** Islam, North Africa, Moors, corsairs, translation.

---

Can we talk about ‘Islamophobia’ in the 18<sup>th</sup> Century, and even more about ‘countering’ it? Much has been written about how 18<sup>th</sup>-century Europeans viewed the Muslim world and Islam itself, and there has been considerable disagreement on the subject, ranging from Edward Said’s stance on Orientalism, to those French scholars who claimed that the Enlightenment was essentially sympathetic towards Islam<sup>1</sup>. I have often argued that such generalisations are too simplistic and that we encounter a wide range of opinions and stances. In this article, under what can be seen as a deliberately anachronistic title, I would like to discuss some voices who were far from being dominant but who do exemplify this variety; they both indicate that other stances were possible and encourage us to reconsider how we think about the history of Europe’s relations with the Muslim world.

---

<sup>1</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, Routledge, London 1978; Maxime Rodinson, *La Fascination de l’Islam*, Maspéro, Paris 1980; Hichem Djait, *L’Europe et l’Islam*, Le Seuil, Paris 1978.

This is not to deny that the underlying European view of both this world and its religion was generally one of hostility, towards the main challenger to Christianity, represented since the 15<sup>th</sup> Century by the Ottoman Empire, whose expansion was still seen as a danger to Europe at the beginning of the 18<sup>th</sup> Century. While this attitude is often referred to, particularly in the Muslim world, as crusading, it often was in fact a more deep-seated general fear and suspicion rather than a desire for conquest and domination. The Orientalism denounced by Edward Said and often criticised, was probably more characteristic of the following century (and even here needs to be nuanced). The 18<sup>th</sup> Century saw a wider range of opinions and a large amount of curiosity about a world which was both familiar and alien.

Recently, there has been more study of European writings on the Muslim world, which does bring out this diversity and the detailed knowledge of it possessed by 18<sup>th</sup>-century Europeans<sup>2</sup>. I myself have often emphasised the way Islam was used, and often instrumentalised, in internal European debates, and this subject has more recently been surveyed over a longer period by Noel Malcolm<sup>3</sup>. In the present article, however, I want to look at a slightly different aspect of European interest in the Muslim world, namely writings by those whose aim was to try to present it more accurately to a European audience and to correct deformations and misinterpretations; a few of them even went as far as openly opposing European hostility and denigration. I do not wish to claim that these were anything other than a minority of dissenting voices or to claim that the 'Enlightenment' (whatever one means by the term) was sympathetic to Islam, but I think it is worth recovering these voices and reflecting on what they meant.

Majority 18<sup>th</sup>-century opinion, both in popular representations and among the intellectual élite, tended to continue the traditional Christian hostility towards Islam as a false religion and its prophet as an impostor. This was coupled with an acute awareness of the Ottoman Empire as a permanent threat both in the Mediterranean and on land in the east of Europe, although as the century progressed this fear started to lessen as the Ottomans encountered military defeat. However, at the

same time, the development of the study of Arabic, Persian or Ottoman and the founding of university chairs in various European countries in the 17<sup>th</sup> Century led to greater knowledge and the translation of Arabic works as well as the Quran. Thus the growth of erudition and a greater concern with accuracy led in some quarters to greater objectivity, despite the ritual repetition of hostility<sup>4</sup>. Scholars such as Edward Pocock, who held the first chair of Arabic at Oxford University in 1663 or Barthélemy d'Herbelot, whose *Bibliothèque orientale*, based on Arabic sources and published by Galland in 1697, became a widely respected reference work in the 18<sup>th</sup> Century, contributed to these developments, which were however not without dangers; George Sale, who translated the Quran into English, prefaced with a less hostile life of the Prophet, was accused of irreligion or even of being a secret Muslim<sup>5</sup>.

Islam was used in anti-Catholic and more widely irreligious works, which emphasised, for example, the greater toleration existing in the Ottoman Empire than in many Christian, especially Catholic, countries — although one cannot interpret all such uses as being necessarily evidence of irreligion, deism or freethinking. While Pierre Bayle, a defender of toleration, frequently expresses in his *Dictionary* the usual hostility towards the Prophet, generally presented as an impostor, he also however compares the Turks, who are tolerant despite the Quran's injunction to fight the infidels, with the Christians' persecution of heretics which is contrary to the teachings of Christ<sup>6</sup>. And the Irish freethinker John Toland wrote in *Nazarenus* (1718): «shou'd the Grand Seignior insist upon it, they might with as much reason and safety be tolerated at London and Amsterdam, as the Christians of every kind are so at Constantinople and thro-out all Turkey»<sup>7</sup>. Another comment found in several writers is that Islam is a more sublime religion than Christianity and presents a more exalted view of the deity<sup>8</sup>. This led on occasion to comparisons between

<sup>4</sup> See in particular Bevilacqua, *The Arabic Republic of Letters*.

<sup>5</sup> Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient*, Compagnie des libraires, Paris 1697; George Sale, *The Koran, Commonly called the Alcoran of Mohammed*, J. Wilcox, London 1734.

<sup>6</sup> *Dictionnaire historique et critique*, article Mahomet, note AA; see Rolando Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Olschki, Firenze 2006, p. 201.

<sup>7</sup> John Toland, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, 2<sup>nd</sup> edition, J. Brotherton, J. Roberts, A. Dodd, London 1718, p. 5. See Justin Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge U. P., Cambridge 1992, pp. 120-132; Pierre Lurbe, *Le christianisme au miroir de l'Islam dans le Nazarenus de John Toland*, «Dix-huitième Siècle», 27, 1995, pp. 335-348.

<sup>8</sup> E.g. Henri de Boulainviller, *Vie de Mahomed*, published posthumously in London in 1730, presents the Prophet as a philosopher and Islam as a religion close to deism.

<sup>2</sup> E.g. Jürgen Osterhammel, *Unfabling the East. The Enlightenment's Encounter with Asia*, Princeton U.P., New Haven 2018 (original: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, C.H. Beck, Munich 2013); Alexander Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*, Harvard U.P., Cambridge 2018; Ziad Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an. The Politics of Translation & the Construction of Islam*, Oneworld Publications, Oxford 2009.

<sup>3</sup> Noel Malcolm, *Useful Enemies. Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750*, Oxford U.P., Oxford 2019.



Islam and Socinianism, due to its emphasis on the unity of God and rejection of the Trinity. Such parallels could be used both to encourage sympathy for Islam among Antitrinitarians and as a weapon by their enemies to denounce them<sup>9</sup>.

The representations of Islam as a more rational, deistic religion persisted well into the 18<sup>th</sup> Century often in the company of more hostile views. One example of such diversity is the work of a deistic 'philosophe' who is not very well-known today but was very widely read in the 18<sup>th</sup> Century, the marquis d'Argens. In his youth he had visited Istanbul and he discusses Islam in his *Mémoires*. His best-selling multi-volume *Lettres juives*, which went through a large number of editions and translations from 1736 onwards, exploited the popular taste for letters by imaginary travellers. These letters, written by different Jewish travellers from the Ottoman Empire in various countries in Europe and around the Mediterranean, enabled Argens both to criticise contemporary mores and to discuss philosophy, literature, science etc from the point of view of outsiders. While critical of all religions and not at all particularly favourable towards Islam, he praises it as a religion which is much closer to natural religion than is Christianity; he says that despite its «absurdities», it teaches a purified morality and its precepts are worthy of admiration by the greatest philosophers<sup>10</sup>. He devotes a letter to the Quran, which he quotes in Du Ruyter's translation, criticising the contempt shown for it by Christians and Jews, saying instead that it is a system of philosophy that contains excellent things, full of piety, providing a majestic idea of God's immense power<sup>11</sup>. Elsewhere he quotes Leibniz's letter to La Croze to support the view of Islam as a sort of deism<sup>12</sup>. Despite his open deism, such an attitude meant, according to him, that he had to reply to malicious rumours that he had become a Muslim when he was in Constantinople and had been circumcised<sup>13</sup>. Similar praise for aspects of Islam is found in Voltaire, together with much criticism<sup>14</sup>, and Edward Gibbon, in his generally much more favourable presentation of Islam, writes that «a philosophic theist might subscribe to the popular creed of the Mahometans, a creed too

sublime perhaps for our present faculties»<sup>15</sup>. These examples show that even amongst writers who frequently expressed hostile views of Islam, the way it was used to criticise Christianity enabled them to express on occasion more favourable views of aspects of it, in works which were widely read.

Sometimes, however, it was simply erudition and the concern for accuracy which led some scholars to contest certain prejudices. For example, the erudite Biblical textual scholar Richard Simon included in a work mainly concerned with the Eastern Churches, published in 1684, a short chapter called «De la créance et des coutumes des Mahométans», written, according to him, «afin que ceux qui voyagent en Levant se défassent de quantité de préjugés qu'ils ont contre cette Religion»<sup>16</sup>. He emphasised that much of Islam was copied from Christianity (hence its similarity with both Christianity and Judaism), made a plea for a more open attitude to it and its Prophet, and praised its morality. Thus, even if this work was mainly addressed to theologians, it was an attempt to get away from hostile polemic. Mention should also be made of Adriaan Reeland, who taught oriental languages at Utrecht, and published in 1704 a work on Islam, using Arabic texts in order to give a more exact view of the religion as presented by its followers; in so doing he aimed to correct anti-Muslim prejudices, especially as voiced by certain theologians. The work was translated into French by the Protestant David Durand, which made it accessible to a larger public and quite widely read, as it went through several editions as well as being translated into other languages<sup>17</sup>. Although such works were seen as irreligious and put on the Index, it should not be forgotten that for these Protestants a more exact knowledge of Islam was also important in order to help conversion, as Durand explains:

*je vous avouë que je ne saurois voir qu'avec peine que des Chrétiens s'amusement à des accusations sans fondement, qui n'aboutissent qu'à nous faire encore plus haïr des Orientaux, en faisant soupçonner notre bonne foi, au lieu*

<sup>9</sup> See for example Arthur Bury, *The Naked Gospel*, n.p. 1690; Mathurin Veysière de La Croze, *Réflexions historiques et critiques sur le Mahometisme et sur le Socinianisme*, published in *Dissertations historiques sur divers sujets*, Reinier Leers, Rotterdam 1707, vol. I.

<sup>10</sup> *Lettres Juives*, P. Paupie, La Haye 1738, letter 17 (vol. I, pp. 146-148).

<sup>11</sup> *Lettres juives*, P. Paupie, La Haye 1737, letter 84 (vol. III, pp. 186-189).

<sup>12</sup> *Ibid.*, Letter 167 (vol. V, p. 110).

<sup>13</sup> *Ibid.*, Préface, vol. V.

<sup>14</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756) ch. VI (Classiques Garnier, Paris 1963, vol. I, p. 271).

<sup>15</sup> E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), vol. V, ch. 50 (Penguin, London 1994, vol. III, p. 178). Similar remarks can be found in Diderot's *Encyclopédie* article "SARRASINS ou ARABES (philosophie des)".

<sup>16</sup> *Histoire critique de la créance et des coutumes des Nations du Levant*, publiée par le Sr de Moni, Frederic Arnaud, Francfort [Reinier Leers, Rotterdam] 1684, ch. XV.

<sup>17</sup> Adriaan Reeland, *De religione mohammedica*, G. Broedelet, Utrecht 1705; *La religion des Mahometans, exposée par leurs propres Docteurs, avec des Eclaircissemens sur les Opinions qu'on leur a fausement attribuées. Tiré du Latin de Mr. Reland et augmenté d'une Confession de Foi Mahometane, qui n'avoit point encore paru*, Isaac Vaillant, La Haye 1721 (translated from the 2<sup>nd</sup> ed. 1717). See Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza*, cit., pp. 180-185.

*de les attirer par des sentimens de candeur et de lumiere; qui diminuent le mal, ou du moins qui ne l'augmentent pas; qui facilitent le commerce et la bienveillance entre les Peuples, et, par ce moyen, les conversions*<sup>18</sup>.

However, the concern for a more exact view of the Muslim world and its peoples did not necessarily imply expressing more sympathy for their religion. Simon Ockley, professor of Arabic at Cambridge, translated Arabic histories and published in 1708 a *History of the Saracens* based on Arabic texts, which went through several editions and was much read and used by others. His aim was to inform readers about Arabic philosophy, culture and learning and to counter views of their barbarism. As he explained, he translated Arabic works:

*to give those who are as yet unacquainted with it, a taste of the acumen & genius of the Arabian philosophers, & to excite young scholars to the reading of those authors which, through a groundless conceit of their impertinence & ignorance have been too long neglected*<sup>19</sup>.

However, he avoided discussing Islam as such, preferring to refer the reader to Humphrey Prideaux's well-known hostile account in *The True Nature of Imposture, fully displayed in the Life of Mahomet* (1697).

For others, it was the experience of travel in the Ottoman Empire which led to more nuanced opinions. A traveller like Thévenot, for example, admitted the good qualities of «Turks»<sup>20</sup>, and the well-known Lady Mary Wortley Montagu, who went Constantinople as the wife of the British ambassador and had access to the women's quarters, expressed a certain admiration for Ottoman culture. Her «Turkish Embassy letters», written while she was in Istanbul in 1716-1718, were widely read and went through several editions after they were published posthumously in 1763<sup>21</sup>. Of course, such experiences did not necessarily lead to sympathy; on the contrary, many travellers returned with extremely hostile views and wrote very critical accounts, especially in the later part of the century. For a very small number, however, their time in the Muslim world had a much greater effect and led them to attempt openly to combat Christian prejudices against Muslims.

In the rest of this article, I would like to concentrate on two such writers, who are much less known than those mentioned so far. Both of them wrote on North Africa, in particular Algeria, which in itself is interesting as this country usually came in for particular criticism on the part of Europeans. The state lived largely by piracy, its navy attacking European ships and capturing and ransoming those on board, and it was generally seen to be the most intractable and aggressive of the North African regencies nominally subordinate to Istanbul. While both of these authors, who were clearly in contact with each other, remain somewhat shadowy figures and their motives not always easy to discern, there is evidence that their works were known and read at the time.

The first is a French diplomat called Jean-Philippe Laugier de Tassy. Despite his distinguished career, the details of his life are somewhat sketchy; his birth date is unknown, but we know that he entered the service of the French Ministry of the Marine in 1699 and was briefly captured by the Spanish in 1706. In July 1717 he was appointed Chancellor at the French consulate in Algiers. It is not clear how long he stayed there, as according to one source he left after only a year. In 1720, he was appointed «commissaire de la Marine» – in fact consul – in Amsterdam, a post in which he was renewed in 1729. He remained there until his death in 1748 and seems to have enjoyed very good relations with the Dutch authorities and to have been highly respected; he was given an honorary distinction by the Duke of Orleans in 1737 and made a baron of the Empire by Emperor Charles VII<sup>22</sup>. The only work he apparently published was his *Histoire du Royaume d'Alger*, which appeared in Amsterdam in 1725; he explained in his Preface that he wrote it because of the curiosity that he encountered about that country due to its war with the Netherlands. Based on his own observations, it is in general a fair-minded account of Algiers's history and government but also its different inhabitants and customs, and of course its religion. His more objective attitude is expressed in his Preface: after having observed that «Les préjugés de la plupart des Chrétiens sont si terribles contre les Turcs et les autres Mahométans, qu'ils n'ont point d'expressions assez fortes pour faire voir le mépris et l'horreur qu'ils en ont», he goes on to denounce these prejudices as unfounded, remarking :

<sup>18</sup> *La religion des Mahometans*, «Préface du Traducteur», p. LIX.

<sup>19</sup> *The Improvement of Human Reason exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdham ...*, transl. by S. Ockley, E. Powell & J. Morphew, London 1708, Preface.

<sup>20</sup> Jean de Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant*, Louis Billaine, Paris 1664.

<sup>21</sup> Mary Wortley Montagu, *Letters of the Right Honourable Lady Mary Wortley Montagu: written, during her travels in Europe, Asia and Africa, to persons of distinction, men of letters, &c. in different parts of Europe. Which contain, among other curious relations, accounts of the policy and manners of the Turks*, T. Becket and P.A. De Hondt, London 1763.

<sup>22</sup> See Anne Mézin, *Les Consuls de France au siècle des Lumières (1715-1792)*, Direction des Archives et de la Documentation, Ministère des Affaires étrangères, Paris 1997, pp. 381-382 ; and my article in *Christian-Muslim Relations: a bibliographical history*. Vol. 13. *Western Europe (1700-1800)*, ed. by D. Thomas and J. Chesworth, Brill, Leiden 2019, pp. 572-575.

*je suis persuadé que si ces mêmes personnes pouvaient converser sans le savoir avec des Mahométans qui n'eussent point le turban et qui fussent habillés à la manière des chrétiens, ils trouveraient dans eux ce qu'on trouve dans les autres peuples. Mais s'ils avaient le Turban, cela suffirait pour les faire opinionâtrer dans leurs préventions*<sup>23</sup>.

He makes a plea to judge others by objective standards, and not to be swayed by prejudices concerning people of another religion based on nothing but errors and lies. We should recognise the good and bad in everyone, as he does in his own descriptions, in which he shows no great sympathy for the Algerians while at the same time emphasising their fair treatment of the Christians in Algiers, who are free to practice their own religion. He contrasts the good travellers, who are interested in learning about and understanding others, from the stupid travellers who simply condemn anything that is different from what they have known at home. He is also particularly concerned to counter the propaganda and what he calls the «fables» spread by Spanish monks to justify their expeditions to North Africa to ransom the Christian captives held there<sup>24</sup>. In his account of the treatment of the captives (ch. XVI), he does not hide the bad treatments some of them undergo but overall gives a much more favourable account of their circumstances; he even claims that the Christian «slaves» are better treated than the free Christians in Algiers (p. 280). Here he is also concerned to counter the totally negative accounts of the Spanish monks and the way they play unscrupulously on the sensibilities of the public in order to encourage the faithful to contribute money to ransom the captives.

Laugier's work seems to have been quite widely read as an authoritative source for information about Algiers, and also North Africa and the Muslim world more generally, for example by Montesquieu<sup>25</sup>, and an adapted and enlarged version of it was published in 1830 when the French landed in Algiers. It was also translated into Dutch, Spanish (going through several different editions), Italian and German, as well as the English translation mentioned below, which seems to have been the basis for the German version at least.

This brings us to the second person I wish to discuss, in more detail, namely a certain Joseph Morgan.

## JOSEPH MORGAN

Joseph Morgan has left a lot more traces than Laugier de Tassy, mainly because he published much more widely than his French colleague, but here again we know extremely little about him and have to rely on what he himself tells us in his various works<sup>26</sup>. He is very different from the French diplomat, closer to Grub Street, but although in many ways he appears quite marginal, in others he is exemplary due to his involvement in various different fields – although he is now unknown in all of them. We know nothing about his origin, date of birth or education, although he seems to have been well educated. The first information that we have about him is that he lived in North Africa, apparently in Algiers, during the first twenty years of the 18<sup>th</sup> Century, where he seems to have been for a time secretary to the British consul in Algiers (but not for long); he took part in the war against the Spanish in Oran and seems to have been briefly Vice-consul in Morocco. He went to Tunis in 1719 and returned to England around 1720 when he started to publish, clearly trying to make a name for himself as an author and a scholar; but he does not seem to have succeeded and apparently remained poor, earning money by translation<sup>27</sup>. He was thus an outsider; but at the same time he managed to publish well-presented works, some of which seem to have sold or attracted a list of respectable subscribers, as well as a short-lived political journal<sup>28</sup>. But he disappeared from the scene as suddenly as he appeared, and nothing more is known about him after the last published work that we know to be his, in 1739.

Several of his works reflect his experience in North Africa and concern both the countries he knew and Islam as a religion. This is the case of the first work he published after his return to England, *Mahometism Fully Explained*, published in two volumes, in 1723 and 1725, the second one by subscription; it was the translation of a poem written in Spanish in Arabic characters, by Mohamed Rabadan de Aragón (1580? -?). Morgan says he bought a manuscript copy of *Discurso de la luz* at Tessatore in Tunisia from a certain Hamoda Bussisa Tibib in September 1715<sup>29</sup>. He gave the rare manuscript to Lord Harley (to whom he dedicated the first volume

<sup>23</sup> Laugier de Tassy, *Histoire du Royaume d'Alger*, Henri du Sauzet, Amsterdam 1725, Préface.

<sup>24</sup> It is difficult to know whether this reveals particular sympathy for or closeness to Protestants, which might be linked to his good relations with the Dutch. It is interesting that Morgan calls him a good Christian.

<sup>25</sup> *De l'esprit des lois*, livre XXII, ch. II.

<sup>26</sup> For more information, see Ann Thomson, *Joseph Morgan et le monde islamique*, «Dix-huitième Siècle», 27, 1995, pp. 351-363; and the entry by Nabil Matar in *Christian-Muslim Relations*, cit., pp. 188-196.

<sup>27</sup> For the list, see the entry in the *18<sup>th</sup>-century Translator's Dictionary*: <https://www.eutec-project.it/translators/en-joseph-morgan>

<sup>28</sup> *The New Political State of Great Britain. Including the Public Affairs of Foreign Courts*, 1730.

<sup>29</sup> *Mahometism Fully Explained*, E. Curll, W. Mears, and T. Payne, London 1723, 'The Author's Preface', note, [6].

of his translation) for his collection and it is now in the British Library<sup>30</sup>. Morgan dedicated the second volume to Dr Richard Mead, an influential physician to the royal family and patron of many writers, also known for his huge collection of books and manuscripts. From both of these dedications we see that he was trying to attract influential patronage, and the list of subscribers also includes aristocrats, politicians, Church dignitaries and well-known writers. Morgan claimed to be one of the few people capable of understanding the manuscript, written in Arabic characters in a mix of different Spanish dialects and Arabic words spoken by the Moriscos in North Africa, because «by my long Continuance, and frequent Conversations with the Off-spring of those Exiles in Barbary, I am thoroughly vers'd in their Way of expressing their Sentiments»<sup>31</sup>. He prefixed to his translation the articles of faith of the Moslems found in another manuscript, also written in Spanish in Arabic characters, conserved in the public library in Amsterdam; this manuscript had recently been translated into French, from the Latin version, by David Durand (who had also translated Reeland)<sup>32</sup>.

Morgan insists on his concern to translate the manuscript faithfully, in order to present Rabadan's point of view, and he adds notes of his own, some about the interpretation and some explanations taken from recognised specialists like Ockley, d'Herbelot, Reeland or Prideaux. Occasionally he corrects mistakes or remarks on popular superstitions, drawing on his own experience, and recounts events he saw in Barbary, demonstrating great knowledge of the region and its dialects in his discussions of names, meanings or transcriptions. He also gives the point of view of some Algerians, such as the envoy to London in the 1730s and the latter's servant, from whom he says he obtained information.

Overall his attitude is relatively cautious, as he is apparently aware of the danger of seeming too favourable towards Islam, which would do him a disservice. For example, referring to Rabadan's criticism of the Trinity (p. 214), Morgan takes pains to point out that this is not his own opinion, as he is only the translator, and he adds:

<sup>30</sup> See Nabil Matar, *Jos.[eph] Morgan and Mohamed Rabadan: the First Muslim Biography of the Prophet Muhammad in English*, «Journal of Islamic Studies», 30, 2019, pp. 151-175.

<sup>31</sup> Letter to Prideaux, *Mahometism Fully Explained*, E. Curll, W. Mears and T. Payne, London 1723, p. viii.

<sup>32</sup> *La Religion des Mahométans exposée par leurs propres docteurs avec des éclaircissemens sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées, tiré du latin de M. Reland et augmenté d'une Confession de foi mahométtanne qui n'avait point encore paru*, Isaac Vaillant, La Haye 1721; it is also used in *Cérémonies & coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, J.F. Bernard, Amsterdam 1723-1743, vol. 5, pp. 117-124.

*I would, nevertheless, fain have omitted this whole Paragraph, or, at least, have given it a different Turn; but, upon second Thoughts, I consulted some Gentlemen of Worth and Learning, who all told me, 'That if I pretended to give the World a Translation, I must give the real Meaning of my Author, and not my own, except I did it separately from the Work itself'. But for the Reader's further Satisfaction, I give a faithful Transcript of the whole Paragraph. Vide licet.*<sup>33</sup>

He therefore also reproduces the original Spanish text. It is clear that he wants to present a more exact view of Islam and to attack prejudices; he writes, for example, at the beginning of the second volume:

*Very many grave Grecian, Italian, German, Spanish, and other Writers, have impudently exposed their little-com-mendable Malice, and impotent Partiality, by painting out Mahomet as something beneath the Human Species, and rendering his Descent still more base and contemptible than they have done his Person and Intellectuals. Now, this really is not Bonne Guerre; and all these un-manlike Methods of attacking ones Adversary, have been more than sufficiently exploded, and intirely refuted by some few less ungenerous enemies. Our late worthy Dean Prideaux, and the learned Monsieur Reland, have, in particular, plainly demonstrated, That Mahomet was several Removes from an Ideot, or a Drivler, and, that his Pedigree was not what those Champions make it to have been: Yet, notwithstanding their Gentleman-like Manner of Procedure, in those Points, they represent both himself and his Doctrine in Colours very proper to inspire all, who had the Happiness of being brought up in a Belief more uniform and beautiful, with an Abhorrence of a Persuasion so repugnant to Probability it self, as is certainly the Bulk of what that bold Impostor left behind him, as an unhappy Inheritance to his Proselytes, and their Posterity. I shall, therefore, not give my self any farther Trouble to confute those partial and indiscrete Historians, nor even to enumerate their Names, but shall enter upon my intended Subject...*<sup>34</sup>

We see here a careful balancing act, as he refers to the Prophet as an impostor, quotes recognised specialists, including the hostile Prideaux as well as the more neutral Reeland, while trying to redress the balance. The overall aim is clearly to present to the English-speaking public the Moslem point of view about their own religion and beliefs, with comments intended to facilitate comprehension, and also to counter inexact criticism by Europeans.

He replies to criticisms that such a work is dangerous for those whose faith is weak, by saying that such

<sup>33</sup> *Mahometism Fully Explained*, p. 215.

<sup>34</sup> *Mahometism Explained*, vol. II, Printed for the Author, London 1725, p. v.

arguments are worthy of a Portuguese Inquisitor, but also that this account will make Christians prefer the purity of their own religion, more rational than «that Medley of inconsistent Incoherencies, *Mahomet's Alcoran*». However, then he continues:

*Indeed it contains abundance of good Morality, which might make the best of us blush to see ourselves so much outdone, by an ignorant, tho' subtil Heathen, if I may so call one who detested Idolatry, and taught the worship of the real, the only, and the self existing God, tho' after his own Manner.*<sup>35</sup>

Such remarks are reinforced by some translated extracts that he also gives from another manuscript which he claims he saw when in North Africa, written in 1615 by a Morisco expelled from Spain called Abdelkrim Ben Aly Perez. These extracts condemn the idolatrous practices of the Christians and doctrines which undermine the unity of God: «there neither is, nor can be, but one only real, omnipresent self-existing and incomprehensible Deity, ever-living without Beginning and without end»<sup>36</sup>. Such a remark again shows a certain affinity with Unitarianism; in any case, Morgan is clearly targeting here Catholic practices rather than Protestantism.

This is even more evident when he highlights the Spanish persecution of the Moors and the sufferings of the Spanish Moors at the hands of the Christians, in a section called «The Case of the Moriscoes or Spanish Moors», based on a pamphlet by Michael Geddes called *The History and Expulsion of the Moriscoes out of Spain*, published in 1702, an anti-Catholic plea for toleration<sup>37</sup>. In his Preface, Geddes denounced the barbarity of the Catholics, the «undefatigable enemy», «with whom a Protestant, a Jew, and a Mahometan are all one and the same, no cruelties being thought great enough for any of them, if they will not believe as the Roman Church believeth». Geddes violently attacks the cruelty of the Spanish Catholics and their persecution of Muslims and Jews, claiming that the Muslims never persecuted anyone and allow others to practice their own religion<sup>38</sup>. Morgan also emphasises the parallels between the oppression of the Moors in Spain and that suffered by the early Christian church<sup>39</sup>, and when referring to the «superstitious and ridiculous ceremonies» of the pilgrims to Mecca or

the tricks of a *taleb* in Constantine in Algeria, he compares them to the practices of the Catholic Church. His concern to provide a less polemical and more exact view of Islam is, we see, linked to its instrumentalisation in the service of anti-Catholic propaganda, in which he also includes the argument concerning greater Muslim toleration of other religions. I do not, however, think one can reduce Morgan's sole purpose to such instrumentalisation, as will become clearer from a study of his other important work, the *History of Algiers*.

It is not surprising that Morgan should have decided to publish a book on Algiers in 1728, in view of the length of time he spent there. But the choice was also no doubt determined by the reading public's interest in accounts of foreign lands, and the particular interest in Algiers (as we have seen from Laugier de Tassy's remarks), with which European countries were often at war, in part due to their corsairs. That his work did apparently arouse interest can be seen from the fact that while he had to publish the first edition by subscription, a second edition was published by a bookseller in 1731. Here again, Morgan insists that his aim is to give an impartial and objective account to replace the usual «undeserved calumny», basing his account either on his own knowledge and experience or on well-known authorities. He denies that his aim is to defend those he calls «lawless free-booters» but simply to establish the truth:

*What a monstrous Load of gross Lies and insufferable Absurdities, as I here and there occasionally observe, does one not fall in with immediately upon laying Hand on any Tract, Treatise, History, Memoir, Relation, Dictionary Geographical, Historical, or Critical, relating to Africa and its Affairs! Yet how many Wide-Acres tell one, scornfully, we have Histories enough of that Country? Why, truly, so we have: But the Question is, have we one, that is not rather Romance than History? Doubtless, those of other Parts are not free from Falsities: But of those I am not so good a Judge.*

*With the very same Principle I professed above, and not to ingratiate my self with any, I avow, that the Algerine Turks, notwithstanding I do them strict Justice, never had a more inveterate Enemy than my self, nor one who more heartily rejoiced at their Disgraces, and wished, nay merely languished for their Destruction, during the whole Time of my Intercourse in their Country; and all that purely on account of their imperious, insufferable Haughtiness, and that singular Air of Contempt with which they look down upon all but just their own insolent, scoundrel, base-born Selves: Nay, so deep is that irradicable Inveteracy ingrafted in my Mind, that I perfectly hate the whole Turkish Nation for the Sake of those Varlets; who, generally, are but the very Offal of the Ottomans, and; at this Day, I cannot but be mightily pleased at the Successes of the far less sour and morose, the far more affable, noble, communicative and*

<sup>35</sup> *Mahometism Explained*, vol. II, p. lvii-lviii.

<sup>36</sup> *Mahometism Explained*, vol. II, p. 295. Morgan says the manuscript was lent to him by a Spaniard (who, he insists, was a moderate Catholic), to whom it had been lent by the grandson of the author.

<sup>37</sup> *Mahometism Explained*, cit., vol. II, pp. 225-366. See Michael Geddes, *Miscellaneous Tracts*, A. and J. Churchill, London 1702, which also contains amongst other things pamphlets against the Inquisition.

<sup>38</sup> *Miscellaneous Tracts*, cit., vol. II, pp. 297-298.

<sup>39</sup> *Mahometism Explained*, cit., vol. II, p. ix.

*conversable Persians. This is no Sycophantry, no Adulation, in ordine ad; but my real and immutable Sentiments.*<sup>40</sup>

While he was eager not to be seen as an advocate for the Algerines, it seems that he did in fact oscillate between sympathy and a desire to enlighten British readers and lead them to question their prejudices, and exasperation at the Algerines' behaviour. But notice that this is not a criticism of Moslems in general, but of a particular people. On the contrary, he goes on directly to condemn European ignorance of and hostility to Muslims, translating a passage by Laugier de Tassy, whom he calls «a worthy Gentleman and a good Christian»:

*The generality of Christians are so prejudiced against the Turks and other Mahometans that they have scarce language harsh enough to express the horror and contempt in which they hold all of that persuasion. [...] Many persons make no manner of difference between the people of Barbary and real brutes; calling them, simply and absolutely, beasts [...] To such sort of folks the base name of a Turk, Moor, Arab, or other Mahometan is sufficient to inspire them with such opinions. But, I am persuaded, that could those very persons, unknown to themselves, converse with Mussulmans who had no turbans, and were habited after the Christian mode, they would find in them all they can meet with in other people. But if they wear a turban, that article alone suffices to induce them to persist obstinately in their prepossessions.*

He reminds the reader that human vices differ according to

*Place, Education, Laws, Customs and Constitution, or Complexion. This is so notoriously true, that it must be owned, that what in one country are deemed enormous Vices, in another are commendable Qualifications. Many Parts of the following Sheets may serve to refute the Prejudices of such Persons as I have been mentioning, and to make them sensible, that among their own Compatriots there are many not a whit more civilized than are abundance of those people we treat of, and who have Customs and Manners altogether as ridiculous as they; would they but think fit to make a few Reflections...*<sup>41</sup>.

His own opinion is that

*the Majority of the present Inhabitants of Barbary, and among others the Algerines, of whom I treat more in particular, want nothing in order to render them a very sociable, as they are a considerable People, but less Pride and Inurbanity, with somewhat better regulated Politics than they think proper to put in Practice: And it is withal*

*proved, that the very Constitution of their Government, with the Character of those who compose it, drag and precipitate them, forcibly and insensibly, as it were, contrary to their Inclinations, into all the Outrages and Excesses which, from Time to Time, are there committed.*<sup>42</sup>

Their defects and vices come from bad government, not from any inherent inferiority or defect. His plea is therefore to judge them by same standards as we do ourselves, pointing out that

*one almost daily meets with People, of both Sexes, ruder, more brutal, less polished, and superlatively more abominably impious, in this noble City, this very Metropolis of ours, than, I positively aver, I ever met with in Barbary, during my near twenty Years Intercourse in that savage Country; even among the wildest of the Arabs and Africans.*<sup>43</sup>

He claims that the English would probably be even worse without rigour of good laws. He also quotes Laugier de Tassy's account of the massacre of Johan and Cornelis de Witt, lynched by a mob in The Hague on 20<sup>th</sup> August 1672, which was just as bad, if not worse, than the massacres of the Deys perpetrated in North Africa. In a similar way, in the body of the history, he seizes every occasion to undermine his readers' hostile prejudices. Describing in the historical part the camps of the Vandals and Belisarius, he again emphasises the similarity with his own time and the universality of vices:

*Have we not any Instances, in Story, of some such-like Deportment practiced by politer and more refined Nations, on this Side the Mediterranean, towards their own natural Princes, as these Savages, as they well needs have them to be, sometimes practice towards foreign Tyrants and Usurpers, whom they have all imaginable Reason to detest and abominate? Letting alone what I have both read and heard; I have even known many base and villainous Enormities perpetrated by such as would be highly affronted to be named in the same Breath with an African. But Prejudice will prevail; Sycophantry will flourish, and even be countenanced; and till Mankind wholly ceases to exist, there is little Appearance that any one Clime in the whole Universe, if peopled at all, will ever cease to be peopled by the same Mixture of Good, Indifferent, and Stark-Naught it now is, without any of those mighty Advantages so sanguinely stickled for by each Pretender to a Superiority in Purity of Morals*<sup>44</sup>.

It is, I think, clear from all this, that Morgan is not simply using Islam as a tool to criticise the Catho-

<sup>40</sup> Joseph Morgan, *A Complete History of Algiers*, printed for the author by J. Bettenham, London 1728, pp. ii.

<sup>41</sup> *Complete History of Algiers*, 1728, pp. II-IV.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. vii.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. viii.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 93.

lic Church, but has a definite agenda of countering the generalised prejudices against all Muslims; he is trying, not to whitewash Muslims (he does not hide the defects and shortcomings of the Algerines in particular) and certainly not Islam, but to encourage a more objective view of them and above all a better understanding, by presenting *their* own point of view. While most obvious in his translation of Rabadan's poem, it is also clear that in this history he is attempting to do something similar, based on his long experience in North Africa and what seems to have been his unusually good inside knowledge of the people and their language. We could say that he is letting the subaltern speak.

His concern to counter unfounded prejudices is likewise evident in another of his publications, which also has a strong anti-Catholic bias. This is his translation of the work by the French Trinitarian monks, often called the «Pères Rédempteurs», who went to North Africa to ransom the French captives, or «slaves» of the pirate states. In their account of their expedition, published in 1721, they insisted at length on the ill-treatment of these «slaves» at the hands of the Moors and their immense suffering. This was of course part of their policy to encourage the faithful to contribute money to help in the good work of ransoming their fellow-Christians<sup>45</sup>. Morgan added numerous footnotes to his translation, correcting their mistakes and adding information, sometimes taken from his own work on Algiers; but he particularly used these notes to criticise Popish superstition and accuse the good Fathers of downright lies in their presentation of the situation of the Christian captives in Algiers. For example, he adds a note to one account of the Algerines' barbarity, pointing out that while «We may take it for granted that some Barbary Moors, and these in particular, are as capable of inhumanities as any Spanish Inquisitor, or French Dragoon in Europe», the monks could have criticised such people nearer home<sup>46</sup>. Elsewhere he accuses them directly of lies and defends the Moors as being less cruel than the Europeans:

*O Fie, Father! Tho' it is Part of your Function to make a dismal story of Slavery among Infidels (the very Name of which is indeed bad enough) yet you should, methinks, adhere only to the Truth. You came very lately from Marseilles, where you must, or might have seen the Turks, Moors, &c, in a much worse condition than the most unhappy Beylic slave in Algiers; especially since the Alge-*

*rines have disused Gallies. You likewise must needs have seen or heard, how slaves are treated in Spain, Malta, Genoa, &c. The Beylic slaves of Algiers are (as yourself tells us) at free liberty to play, work for themselves, or steal, three hours before sunset; which latter case many of them take almost with impunity, openly selling whatever they have so acquired, and that not seldom to the very owners, who are sensible that complaining would be fruitless, and that the most satisfactory answer they must expect would be: 'slaves will steal if they can; it is your business to be careful of them'. Neither is it less certain, that thousands of Algiers captives live abundantly happier there (want of freedom excepted) than ever they can even hope to do at home; and that very many are excused with a few bastinadoes for crimes, for which they would have suffered the wheel in most parts of Europe, or at least have made their exit in a halter. Therefore I say again, Father, stick to the truth<sup>47</sup>.*

Morgan consistently refers in his footnotes to Catholic cruelties (and European punishments such as racks and wheels) as being much worse than those of which the Algerines are accused. And he particularly pours scorn on the «Popish Pageantries» represented by the processions of redeemed captives organised by the Trinitarians all over France in order to extract charity from the faithful. He contrasts these masquerades, which exploit the poor former captives «who doubtless had much rather be with their friends», with the way the British monarchy organises the release of their subjects (pp. 141-142). He even provides a list of those captives ransomed by the King of England.

This annotated translation, which transforms a work of French Catholic propaganda into a patriotic and anti-Catholic vehicle – while in line with the pleas we have seen above to judge everyone, including Muslims, by the same criteria – could perhaps be seen as instrumentalising arguments in their favour to criticise Christianity. But Morgan does not seem to have an irreligious aim, and instead is turning the work into British Protestant propaganda. It is true that such a stance would appeal more to the British reading public; in addition, as he was trying (unsuccessfully) to embark on a literary career and gain patronage, it was not in his interests to appear to be opposed to the Church of England. As we have seen in his translation of Rabadan's work, he was careful not to be seen to be adopting heterodox views.

Despite such precautions, however, I think it is clear that Morgan was attempting to counter European, and especially English, prejudices against Islam and Muslims, in the same way that Laugier de Tassy seemed to

<sup>45</sup> See François Comelin, Philemon de la Motte, Joseph Bernard, *Voyage pour la rédemption des captifs, aux royaumes d'Alger et de Tunis*, Louis-Anne Sevestre et Pierre-François Giffard, Paris 1721.

<sup>46</sup> *A Voyage to Barbary for the redemption of captives ... the whole illustrated with annotations, historical, critical and explanatory...*, Charles Gorbett et al., London 1735, p. 25.

<sup>47</sup> *A Voyage to Barbary*, cit., p. 44. A similar criticism of the monks' exaggeration of the slaves' suffering is made by d'Argens in *Lettres juives*, cit., letter 164 (vol. V, pp. 80-82).

want to counter French prejudices. His works are full of pleas to judge Muslims by the same standards that we use for ourselves, and he consistently attempts to correct errors and falsifications. More than this, his translation of Rabadan's poem does not limit itself to soliciting sympathy for the sufferings of the Moors at the hands of the Spanish; it is an attempt to present their own view of Islam, not that of the Europeans. This was a very different starting point from that of most of the translators of Arabic works, in particular the Quran, which was usually part of a missionary agenda. Morgan also went further than most of the authors who discussed Islam, even those who attempted to encourage a more balanced view, as their aim was frequently to undermine Christianity, whereas Morgan was clearly attempting to counter the dominant European view of Islam, which can, I think, be termed Islamophobia. Such a position was not easy in the 18<sup>th</sup> Century; as we have seen, George Sale's more sympathetic presentation of the Prophet which prefaced his widely known translation of the Quran led to accusations of irreligion or of secret conversion to Islam. It is interesting to note that Morgan apparently continued the work left unfinished by Sale on his death, published in 1739 as *The Lives and Memorable Actions of many Illustrious Persons of the Eastern Nations*. This was Morgan's last known work, as it is not at all certain that he had a hand in the publication in 1750, without the author's name, of the English translation of Laugier de Tassy's work on Algiers, even if it is possible that Morgan was responsible for the translation.

Thus, despite criticisms of works which appeared to show more sympathy for Islam, a certain number of such publications did appear. While Morgan seems to have experienced more real sympathy for and inside knowledge of those Muslim societies that he knew than did other writers, he was not totally isolated. His books were part of a body of work in which European readers could find more exact information about Muslims and their religion, together with some attempts to rectify unfounded prejudices. As the Century progressed, such an attitude arguably became rarer as the decline of the Ottoman empire seems to have encouraged contempt, and the beginnings of European occupation of Muslim lands started to change attitudes. It would, however, be a mistake to think that these colonial attitudes were the only ones possible in the 18<sup>th</sup> Century. It is important to study the diversity and complexity of thinking about the Muslim world and to realise that in the first half of the Century at least, another view was possible.





**Citation:** Carlo Borghero (2022) Moderni contro moderni: la strategia apologetica del cartesiano Gerdil. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 111-126. doi: 10.36253/ds-13850

**Copyright:** © 2022 Carlo Borghero. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Articles

# Moderni contro moderni: la strategia apologetica del cartesiano Gerdil

CARLO BORGHERO

**Abstract.** Follower of Malebranche, H.S. Gerdil is one of the greatest Eighteenth-Century Catholic philosophers. His *Dissertation on the incompatibility of the principles of Descartes and Spinoza* (1760), the subject of this article, highlights, thanks to an analytical examination of the texts, the irreconcilability between the two metaphysical perspectives. But the dissertation is not only a defense of Cartesianism against the accusation of closeness to Spinozism made by Leibniz and others – an accusation that for the author is denied by Spinoza's own Epistolary – it is also a recapitulation of Gerdil's philosophical apologetics. This is characterized by a skilful use of Descartes' philosophy to contrast all forms of materialistic monism, whether they derive from Spinoza, Locke or Leibniz. Against these philosophies Gerdil does not use the Aristotelian scholasticism but the philosophy of Descartes, considered the true champion of Modern philosophy. By clearly separating Descartes from Spinoza, Gerdil also constructs a narrative of philosophical modernity different from the one made by Voltaire in the *Lettres philosophiques* and accepted by the manifestos of the *Lumières*. The *modèle anglais* is replaced with the defense of the relevance of Cartesianism and its usefulness in contrasting the Eighteenth-Century materialistic and atheistic philosophies, presented as a corruption of Descartes' genuine principles, the only ones to guarantee the coexistence of philosophy with religion.

**Keywords.** Counter-Enlightenment, Materialism, Spinozism, Cartesianism, Philosophical apologetics.

---

## 1. UN'APOLOGETICA FILOSOFICA

Nel 1760 Hyacinthe Sigismond Gerdil (1718-1802) pubblicava a Parigi lo scritto *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, quarta delle dissertazioni comprese nel *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*<sup>1</sup>. Il barnabita Gerdil era dal 1754 professore di Teologia morale all'Università di Torino, dove era stato chiamato a

---

<sup>1</sup> H.S. Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, in *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, Chaubert et Herissant, Paris 1760, IV, pp. 157-228. Le quattro dissertazioni venivano pubblicate tutte per la prima volta in questa raccolta parigina. Il *Recueil de dissertations* può essere letto anche nella raccolta di *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, a cura del P. Fontana e del P. Scati, 20 voll., V. Poggioli, Roma 1806-1821: vol. IV, 1806, pp. 257-367 (la dissertazione *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza* è alle pp. 335-367).

ricoprire la cattedra di Etica naturale nel 1749 grazie al successo dei due libri contro Locke e in difesa di Malebranche scritti quando, dopo gli studi bolognesi sotto la protezione del card. Prospero Lambertini (il futuro Benedetto XIV), era approdato alla direzione del collegio di Casale Monferrato<sup>2</sup>. Era già un personaggio influente alla corte di Torino (dal 1764, l'anno in cui pubblicherà l'*Anti-Emile*, sarà precettore del principe di Savoia, il futuro re Carlo Emanuele IV), ma ancora lontano dalla notorietà che gli verrà con la nomina cardinalizia e il trasferimento a Roma (1775), dove ricoprirà cariche importanti al vertice della Santa Sede. Ma era già socio di numerose accademie (l'Istituto di Bologna, l'Accademia della Crusca, la Società reale delle scienze di Torino; più tardi la Royal Society e l'Arcadia) e aveva già incominciato a elaborare il disegno di un'apologetica filosofica fondata non sulla scolastica tradizionale bensì sul cartesianismo, nella versione di Malebranche. Era una sfida aperta alla ricostruzione della storia del pensiero moderno fatta da Voltaire nelle *Lettres philosophiques* (1734), salutata con favore nel secolo dei Lumi: una sorta di contro-storia della modernità che non si limitava a riconoscere i meriti storici di Descartes e l'utilità della sua filosofia per combattere gli increduli, ma ne affermava la superiorità rispetto a Locke<sup>3</sup>. Questa voce dissonante all'interno delle discussioni filosofiche settecentesche aveva poi preso sempre maggiore consistenza, fino a diventare una precisa strategia apologetica messa in opera da un autore che si confrontava alla pari con i protagonisti della cultura scientifica del suo tempo, da Privat de Molières a Leibniz e a Newton, e discuteva con le armi della filosofia cartesiana l'incredulità di Hobbes, Bayle, Collins, La Mettrie, Rousseau, d'Holbach, Helvétius, Raynal e di tanti altri filosofi che si erano succeduti nel Settecento. Sicché l'originario disegno apologetico si era ampliato oltre l'ambito del lockismo ed era stato annunciato nella *Introduzione allo studio della religione* e nelle due dissertazioni *Della origine del senso morale* e *Della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Natura intelligenti*, tutte e tre pubblicate a Torino, presso la Stamperia Reale, nel 1755. Nell'*Elogio letterario del cardinale Gerdil*, letto in Arcadia il 6 gennaio 1804, a

due anni dalla morte, il P. Francesco Luigi Fontana, Procuratore generale dell'ordine barnabita e curatore dell'edizione postuma delle sue opere, lodava l'apologetica filosofica di Gerdil che, forte dell'insegnamento di Bacon secondo cui «non una soda cognizione» bensì «una leggier tinta di filosofia» può portare l'uomo all'empietà, e celebrava come un modello la sua battaglia filosofica volta a «vendicar l'umana ragione» contro quei «maliziosi scrittori», come Collins e Bayle, che pretendevano di parlare in suo nome<sup>4</sup>. Quest'opera, vantaggiosa sia per la Chiesa sia per lo Stato, è stata capace di rimuovere le calunnie contro la religione e di purgare la filosofia «non dall'Ateismo soltanto ma insieme dal Materialismo»<sup>5</sup>. Gli argomenti sviluppati da Gerdil sull'utilità della filosofia nonché le prove positive da lui fornite, nelle dissertazioni del 1755, dell'origine divina del senso morale, dell'esistenza di Dio e dell'immaterialità dell'anima e delle altre «nature intelligenti», permettevano al P. Fontana di celebrare il trionfo dell'apologetica filosofica di Gerdil sull'incredulità dei filosofi moderni:

*Ai raggi di questa luce, come a que' del giorno le fantasime, e i sogni, si sciolgono da se, e dispergonsi i vaneggiamenti dell'Elvezio, de la Mettrie, degli Autori dell'Uomo Macchina, della Storia Filosofica, del Sistema della Natura, e d'altrettali vertiginosi Filosofi, che quanto meno ingegnosi, tanto più arditamente del Maestro [Descartes], tentarono di elevare a teorema il Dubbio di lui, sforzandosi quali in un modo, e quali in altro, di ritrovar nella materia il meccanismo, com'essi il chiamano, del pensiero. La Mettrie che abusò delle imperfette notizie, che avea dell'allor celebre sistema dell'irritabilità, per attribuirle le funzioni della mente, e Obbesio, che ne attribuì la sensibilità alla sostanza midollare del cerebro, vi sono particolarmente confutati, e vittoriosamente convinti<sup>6</sup>.*

Questa vittoria andava però consolidata con gli scritti polemici contro le diverse dottrine degli increduli moderni. A questo compito era appunto dedicata la raccolta delle dissertazioni metafisiche del 1760, «dirette a scavare e distruggere i fondamenti dell'Empietà», alimentata dall'idea che nell'Universo vi sia una sola sostanza<sup>7</sup>. Sicché nel *Recueil* parigino si trova la confutazione di quattro diverse forme assunte dalla dottrina dell'unicità della sostanza. La prima dissertazione prende le mosse dagli *Elemens de la géométrie de l'infini* (1727) di Fontenelle per combattere l'idea dell'esistenza

<sup>2</sup> Cfr. H.S. Gerdil, *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce Philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu, avec des nouvelles preuves de l'immatérialité de Dieu, et de l'âme tirées de l'Écriture, des Pères, et de la raison*, Imprimerie Royale, Turin 1747; Id., *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke*, Imprimerie Royale, Turin 1748.

<sup>3</sup> Sulla contro-storia della filosofia moderna opposta da Gerdil a Voltaire e sulla sua difesa di Malebranche contro Locke, mi permetto di rinviare a C. Borghero, *Les cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout 2011, capp. I e II.

<sup>4</sup> *Elogio letterario del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, recitato dal P.D. Francesco Luigi Fontana, Procuratore Generale de' Chierici Regolari della Congregazione di S. Paolo, nell'Adunanza generale deli Arcadi di Roma tenuta il dì 6. di Gennajo dell'anno 1804, s.l. sn., s.d., pp. xxii.

<sup>5</sup> Ivi, p. xxiii.

<sup>6</sup> Ivi, p. xxvii.

<sup>7</sup> Ivi, pp. xxviii-xxix.

eterna della materia e del movimento, giustificata con la pretesa serie infinita di modificazioni che si succedono nell'eternità della materia e del moto, contro la quale Gerdil avanza una «dimostrazione matematica» mirante a togliere agli increduli il vantaggio che essi pretendevano di ricavare dai principi dell'infinito per negare la creazione del mondo<sup>8</sup>. La seconda dissertazione intende dimostrare che l'esistenza e l'ordine dell'universo richiedono un essere distinto e superiore, dal quale dipendono le leggi del moto e della materia, e con ciò vuole impedire agli increduli di rinnovare il sistema di Epicuro riportando in auge il caso e di utilizzare gli argomenti sulla mancanza di giustizia e di virtù nel mondo per negare l'esistenza di Dio<sup>9</sup>. La terza dissertazione ribadiva la spiritualità dell'anima umana, riaffermando la distanza essenziale e insuperabile esistente tra gli uomini e gli animali bruti, che non può essere ridotta a una differenza nel livello di organizzazione della materia come fanno i seguaci di Locke<sup>10</sup>. Fontana segnalava questo aspetto trattando con sufficienza e con un sarcasmo non nuovo all'apologetica italiana<sup>11</sup>, gli avversari sconfitti da Gerdil:

*Venga ora l'Obbesio col suo sordo di Chartres, o il Locke col suo Papagallo ragionatore. Quanta saggezza nelle riflessioni sul primo! Quanta festività nelle osservazioni sul secondo! All'Obbesio adunque, all'Elvezio, al La-Mettrie, agli Autori dell'Uomo Macchina, dell'Uomo Pianta, dell'Uomo Pesce, e ad altrettali bei Genj del secolo Decimottavo, è tolta ogni speranza di poter più conseguire l'alto onore, di cui mostraronsi così smaniosamente ambiziosi, d'aver per loro simili i Bruti, e di fare l'orrevole comparsa d'anello nella catena, che con una progressione d'insensibili sviluppi si stende dal regno minerale al vegetale, e da questo all'animale<sup>12</sup>.*

Il compiacimento di Fontana, che riassume e parafrasa quanto Gerdil aveva detto nella *Préface* del *Recueil* del 1760<sup>13</sup>, aggiungendovi del suo, è quello di chi credeva di avere assistito al definitivo naufragio del mito della grande catena dell'essere, sul quale si era esercitato l'im-

maginario filosofico dei materialisti settecenteschi; ma quel che più conta è che quella vittoria aveva ripristinato la superiorità del dualismo cartesiano sulle diverse forme assunte dalle filosofie monistiche della natura.

## 2. DEVIAZIONI DA DESCARTES

Era stato lo stesso Gerdil a dichiararlo apertamente nella *Préface* del *Recueil* del 1760, richiamando le parole scritte dal «çavant Philosophe» Isaac de Beausobre, per il quale tutti i sistemi dell'ateismo e dell'incredulità, antichi e moderni, si riducono alla massima fondamentale «qu'il n'y a dans l'Univers qu'une seule substance qui réunit en elle-même tout ce qu'il y a de perfections, et qui en vertu du Mouvement, qu'elle tient de la même Nécessité de qui elle tient son existence, se donne sans cesse à elle-même, et reçoit cette infinité de modifications différentes, qui forment les divers Corps, dont le monde est composé»<sup>14</sup>. Ciò significa per Gerdil che l'incredulo deve riconoscere alla sostanza tre attributi: 1) l'eternità del moto, o di una successione infinita di modificazioni che si succedono le une alle altre; 2) la necessità assoluta e metafisica dell'esistenza della materia e del movimento; 3) l'identità della sostanza pensante e della sostanza materiale<sup>15</sup>. Contro queste dottrine sono rivolte le prime tre dissertazioni raccolte nel volume, e già questo basterebbe a farcene comprendere l'importanza. Ma è la dissertazione *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza* quella su cui l'autore si sofferma maggiormente nella *Prefazione* del *Recueil*. Non solo perché anche le questioni metafisiche affrontate nelle prime tre dissertazioni appaiono a Gerdil tutte connesse con la ricezione settecentesca della filosofia cartesiana; ma soprattutto perché la quarta dissertazione permette di misurare la distanza dei principi di Spinoza da quelli di Descartes, rendendo così giustizia di un miraggio storiografico che era in realtà il frutto avvelenato di una precisa intenzione interpretativa: «J'ai cru devoir donner ce morceau pour soutenir le vrai, pour calmer les scrupules de quelques Philosophes Chrétiens qui, ne pénétrant pas assez le fonds des deux systèmes, ont crû trop légèrement que l'un avoit donné la naissance à l'autre; et faire voir aux Incrédules que c'est en vain, qu'ils tâchent de couvrir un système affreux des dehors d'une Philosophie qui, dans le siècle de Louis XIV, a mérité

<sup>8</sup> Gerdil, *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière et du mouvement, déduite de l'impossibilité démontrée d'une suite actuellement infinie de terms, soit permanents soit successifs*, in *Recueil*, cit., pp. 1-54.

<sup>9</sup> Gerdil, *Seconde dissertation. Que l'existence et l'ordre de l'Univers ne peuvent être d\*terminés ni par les qualités primitives des corps, ni par les lois du mouvement*, in *Recueil*, cit., pp. 55-105.

<sup>10</sup> Gerdil, *Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'âme humaine par la nature de son intelligence*, in *Recueil*, cit., pp. 106-156.

<sup>11</sup> Cfr. ad es. A. Valsecchi, *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà* (1765), 2a ed., G. Manfrè, Padova 1767, I, p. 91 (contro Voltaire); A. De Liguori, *Verità della fede contro i materialisti, deisti e settari* (1767), in *Opere*, Marietti, Torino 1880, VIII, p. 773 (contro Helvétius).

<sup>12</sup> Fontana, *Elogio letterario*, cit., p. xxxi.

<sup>13</sup> Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, p. vi.

<sup>14</sup> Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, p. iii; cfr. I. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* (completata da J.H.S. Formey), 2 voll., J.F. Bernard, Amsterdam 1734-1739 (rist. anast., Zentralantiquariat der DDR et B.R. Grüner, Leipzig et Amsterdam 1970), vol. I, lib. II, cap. II, p. 167.

<sup>15</sup> Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, pp. iii-iv.

l'estime des hommes les plus célèbres, et dont plusieurs Prélates aussi distingués par leurs lumières, que respectables par leur vertu, se sont servi avantageusement contre les progrès de l'Incrédulité»<sup>16</sup>. Gerdil ritiene che l'incredulità dei moderni nasca in buona parte da molteplici forme di deviazione rispetto alla filosofia di Descartes (i seguaci «meno ingegnosi ma più arditi del Maestro» che «tentarono di elevare a teorema il Dubbio di lui», di cui parlerà il P. Fontana): occorre dunque ripristinare la verità mostrando l'errore che è alla base di questi sviluppi illegittimi delle dottrine cartesiane. Anche perché è interesse di chi ha operato queste deviazioni enfatizzarne l'origine in Descartes e celarne il tasso di devianza dall'originale, al fine di porre questi esiti radicali sotto il manto protettore della buona reputazione di cui ancora godeva Descartes.

Per queste ragioni la quarta dissertazione, mirante ad affermare l'incompatibilità tra i principi del cartesianismo e quelli dello spinozismo<sup>17</sup>, rivestiva un innegabile ruolo centrale nella strategia apologetica di Gerdil. L'incompatibilità con la filosofia di Descartes era una condizione di fatto che poteva facilmente estendersi alle altre dottrine prese di mira nel *Recueil* del 1760, non perché rievocasse i meriti storici del filosofo, ma perché poneva al centro della discussione la feconda attualità della meccanica cartesiana: giacché Descartes «a établi nettement les principes qui servent aujourd'hui de fondement à la Méchanique, et dont on ne cesse de prôner la fécondité, sans songer que c'est à lui qu'on en est redevable»<sup>18</sup>. Ma per comprendere la forza degli argomenti avanzati da Gerdil, il lettore dovrà applicarsi e non ritrarsi di fronte ai ragionamenti astratti, perché la verità non è opposta all'astrazione, ma anzi talvolta la richiede. Il compito è difficile, perché, accontentandosi di insinuazioni e di dubbi non provati, gli increduli hanno il vantaggio di poter lusingare i lettori con la loro leggerezza. Mentre la necessità di esaminare accuratamente tutte le prove costringe i difensori dei diritti della ragione e della religione ad appesantire i loro scritti. Anche se, nel caso delle dissertazioni comprese nel *Recueil*, saranno soltanto le prime due a richiedere al lettore lo sforzo necessario per raggiungere la conoscenza, essendo sufficiente per le altre «la plus légère teinture de Philosophie»<sup>19</sup>.

Ancora una volta è il P. Fontana a rilevare con la consueta lucidità l'importanza della dissertazione sui principi di Descartes e di Spinoza, rispetto alla quale

le prime tre del *Recueil* svolgono una sorta di funzione preparatoria:

*Distrutti così i tre fondamenti dell'Empietà, ecco gittata a terra, e stritolata la Macchina, cogli sforzi di tanti secoli, e di tante mani alzate, e dai moderni Filosofanti con tanti studj rinforzata, per battere la Religione. A queste tre Dissertazioni il Gerdil ne mandò in compagnia una quarta sull'incompatibilità de' principii del Cartesio, e dello Spinoza. Il titolo di essa non presenta a prima vista alcun rapporto colle altre; ma il fine, e il soggetto, avuto riguardo alle circostanze di quei tempi, l'hanno strettissimo. Era allora grandissima, singolarmente in Francia, l'autorità del Cartesio; né si poteva dai Miscredenti immaginare artificio più fino per accreditare il sozzo sistema del Filosofo di Amsterdam, che ricoprirne l'orrore col manto d'una Filosofia, che, non guari avanti, somministrato aveva al Cardinale di Polignac le forbite armi e vittoriose contro Lucrezio, e i suoi partigiani. A questo reo intendimento, mettendo coloro in uso la più sottile sofisteria, propria di quell'empissima Scuola, studiaronsi di mettere in accordo i principii delle due Filosofie, e far comparir l'una discender dall'altra. Col porre adunque sott'occhj l'infinita distanza, che è tra ambedue, difese il Gerdil non tanto l'onore del Filosofo Francese, quanto della Religione, e diede un nuovo colpo mortale al Panteismo, e al Materialismo»<sup>20</sup>.*

È questo aspetto decisivo che fa la differenza con la «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza» pubblicata da Gerdil nel 1755, come parte della *Dissertazione della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Nature intelligenti*<sup>21</sup>. Qui Gerdil aveva confutato, oltre che Spinoza, anche Epicuro e Lucrezio, e aveva denunciato le conseguenze irreligiose di altre forme del materialismo moderno, anticipando buona parte degli argomenti su cui ritornerà nel *Recueil* del 1760. Quel primo scritto era impostato in maniera sistematica e convenzionale, ed era appesantito dalla scelta dell'autore di confutare Spinoza scimmiettando l'ordine geometrico dell'*Ethica*. E, soprattutto, in essa Descartes era pressoché assente. Sicché la «Confutazione» del 1755 non coglieva la questione fondamentale del rapporto della filosofia di Spinoza con quella di Descartes, che diventerà centrale nella ben più brillante dissertazione pubblicata cinque anni dopo.

Qui Gerdil introduce i suoi argomenti a favore di un'assoluta incompatibilità tra Spinoza e Descartes con una presentazione storica del problema, che colloca immediatamente la filosofia cartesiana al centro della cesura filosofica e scientifica che aveva segnato la scon-

<sup>16</sup> Ivi, pp. VI-VII.

<sup>17</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, in *Recueil*, cit., pp. 157-219.

<sup>18</sup> Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, p. VII.

<sup>19</sup> Ivi, p. VIII.

<sup>20</sup> Fontana, *Elogio letterario*, cit., pp. XXXI-XXXII.

<sup>21</sup> Cfr. H.S. Gerdil, «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza», in *Dissertazione della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Nature intelligenti*, Regia Stamperia, Torino 1755. La «Confutazione di Spinoza» occupa la quasi totalità del § II: la si veda in *Opere edite ed inedite del Cardinale Gerdil*, cit., II (1806), pp. 285-301.

fitta della scolastica aristotelica e, con la sua novità radicale rispetto alla tradizione, aveva segnato l'inizio della modernità filosofica. Al suo primo apparire, Descartes allarmò «également la Religion et l'Incrédulité». Infatti fu subito chiaro che il *système nouveau* mirava a rovesciare le argomentazioni con le quali i *Philosophes de l'Ecole* cercavano di conciliare i loro principi con i dogmi della fede. Ma era una preoccupazione che venne meno col trascorrere del tempo, quando incominciò a essere chiaro che, abbattendo i principi dell'aristotelismo, Descartes non intendeva combattere i dogmi della fede. Dunque bastò che la nuova filosofia fosse più conosciuta e i suoi principi divenissero alla portata del *commun des Philosophes* perché cessasse ogni sospetto nei suoi confronti, sicché «on cessa de la craindre, dès qu'on commença à l'entendre»<sup>22</sup>. Tuttavia gli increduli resistettero, ben sapendo che nella nuova filosofia apparivano nella loro solare evidenza i «caractères lumineux» che distinguono la sostanza pensante dalla materia. Infatti con la dottrina dell'inerzia della materia e con la dimostrazione dell'esistenza necessaria di Dio mediante un «ragionamento geometrico» (o «un sillogismo al quale non si è ancora saputo rispondere in forma») che prendeva le mosse dalla semplice idea dell'«essere sovranamente perfetto», Descartes metteva in crisi le dottrine degli increduli, ottenendo che «les Systèmes les plus raffinés du Pyrrhonisme et de l'Impiété furent poussés à bout»<sup>23</sup>. Una sconfitta senza possibilità di rivincita, che ha costretto gli autori di quei sistemi a riparare nei recessi più tenebrosi di una *raison égarée* per evitare di essere colpiti dai *traits puissants* della nuova filosofia, e a seminare sospetti odiosi non essendo in grado di dare una risposta diretta. Sicché gli antichi avversari si sono improvvisati difensori di quella religione contro la quale avevano tanto scritto, e armati di zelo contro la filosofia di Descartes, ed esagerando «d'un ton pathétique toute l'horreur du Spinozisme», pretendono ora che il sistema di Spinoza sia «la funeste conséquence» di quella filosofia<sup>24</sup>.

Dunque, la continuità tra Descartes e Spinoza si rivela essere, fin dalle prime battute della dissertazione di Gerdil, un argomento strumentale usato dagli increduli per minare la credibilità di Descartes accostandogli uno Spinoza ridotto anch'egli a una maschera. Ma per il malebranchista Gerdil non sono questi scritti anti-cartesiani a fare problema: di per sé, anzi, essi sono gloriosi per Descartes perché costituiscono la migliore apologia della sua filosofia. Senza contare che a favore della religiosità di questa filosofia basterebbe ricordare che essa ha fornito le armi vittoriose con le quali il cardinale de

Polignac ha potuto trionfare su Lucrezio e i suoi seguaci<sup>25</sup>. A inquietare il barnabita sono piuttosto gli «Auteurs très respectables» che, pur riconoscendo la devozione di Descartes e la sua buona fede, ed essendo convinti che i principi della filosofia cartesiana siano «très favorables» alla religione, sono tuttavia propensi a credere che «c'est sur ces principes poussés trop loin que Spinoza a établi son système»<sup>26</sup>. Dello spinozismo come «cartésianisme outré» aveva parlato Leibniz nella *Teodicea*<sup>27</sup>, e non è da escludere che Gerdil avesse presente questo testo quando si riferiva a quegli autori «très respectables» per i quali la filosofia di Spinoza aveva «spinto troppo lontano» i principi di Descartes. Ma è certo che egli si proponeva di rendere definitivamente palese l'incompatibilità sostanziale di principi soltanto in prima approssimazione affini.

Gerdil va subito al cuore del problema affrontando le due questioni sulle quali ad alcuni è sembrato di poter individuare una vicinanza tra Spinoza e Descartes: la definizione della nozione di *sostanza* da parte dei due filosofi e la scelta di Descartes di fare consistere la sostanza dei corpi nella loro «estensione geometrica». Con l'intenzione dichiarata di negare che la nozione spinoziana di sostanza, come alcuni pretendono, avrebbe «beaucoup de rapport à celle de Descartes», e che questa presunta affinità avrebbe fornito a Spinoza l'occasione di fare dell'estensione «l'unique substance qui existe, ou qui puisse exister»<sup>28</sup>. Al contrario, Gerdil si propone di scavare un solco profondo tra i due sistemi, in modo che non sia più possibile per nessuno ricondurre lo spinozismo alla filosofia di Descartes.

### 3. SOSTANZA E MODI

Stando al racconto di Gerdil, la conoscenza delle confutazioni di Spinoza lo avrebbe indotto a mettere in discussione l'opinione di una stretta contiguità tra il sistema di Descartes e quello di Spinoza. In questa convinzione il barnabita sarebbe stato rafforzato dalla lettura da «un nouvel examen du spinosisme» pubblicato recentemente da «un autore illustre», la cui opera è inserita tra i *Mémoires* di una delle più celebri Accademie<sup>29</sup>. Si tratta di Philippe des Jariges, un noto giuri-

<sup>25</sup> *Ibid.*; cfr. M. de Polignac, *Lanti-Lucrece, poème sur la religion naturelle*, Desaint et Saillant, Paris 1749.

<sup>26</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 159-160.

<sup>27</sup> G.W. Leibniz, *Essais de théodicée* (1710), § 393, in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, 7 voll., Weidmann, Berlin 1875-1890 (rist. anast. Olms, Hildesheim-New York 1978): vol. VI, 1885, p. 350: «le spinozisme, qui est un cartésianisme outré».

<sup>28</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 160.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 160 e 161.

<sup>22</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 157.

<sup>23</sup> Ivi, p. 158.

<sup>24</sup> Ivi, p. 159.

sta figlio di genitori ugonotti rifugiati a Berlino, che era socio dell'Accademia reale delle scienze e belle lettere<sup>30</sup>. Negli anni 1745 e 1746 egli aveva presentato all'Accademia di Berlino un *Examen du Spinosisme, et des objections de M. Bayle contre ce système*<sup>31</sup>. Le due parti

<sup>30</sup> Philippe Joseph Pandin des Jariges, o de Jariges o de Jarige (Berlino, 13 novembre 1706-9 novembre 1770) era figlio di nobili originari del Poitou: il padre Joseph aveva fatto una brillante carriera militare in Francia e, dopo il *Refuge*, nel Brandeburgo. Compiuti gli studi di diritto a Halle, Philippe Joseph aveva intrapreso a Berlino una brillante carriera nell'amministrazione fino a diventare ministro della giustizia (ottobre 1755). Fin dal 1731 Jariges era socio ordinario dell'Accademia, della quale fu segretario dal marzo del 1733 agli inizi del 1748, quando gli subentrò nella carica Samuel Formey; dopo l'incarico di ministro divenne socio onorario. Su Jariges cfr. S. Formey, *Eloge du Grand-Chancelier de Jarige* (letto nella seduta pubblica del 28 gennaio 1771), in *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles lettres. Année 1771, avec l'Histoire pour la même année*, C.F. Voss, Berlin 1773, pp. 41-45; *Verzeichniss der Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften von 1710-1870, in alphabetischer Folge der Verfasser*, F. Dümmler, Berlin 1871, p. 112; A. Harnack, *Geschichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 3 voll., Gedruckt in der Reichsdruckerei, Berlin 1900, I, p. 467 e III, p. 140; *Die "Registres" der berliner Akademie der Wissenschaften 1716-1766. Dokumente für das Wirken Leonhard Eulers in Berlin*, hrsg in Verbindung mit M. Winter und eingeleitet von E. Winter, Akademie Verlag, Berlin, 1957, pp. 44-45, 104 e 330.

<sup>31</sup> Ph.J. Jariges, *Examen du Spinosisme, et des objections de M. Bayle contre ce système*, pubblicato in due parti (la prima sulla dottrina spinoziana della sostanza, la seconda specificamente dedicata all'esame delle obiezioni di Bayle) in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-lettres de Berlin, Année 1745. Avec les Mémoires pour la même Année, tirez des Registres de cette Académie*, A. Haudé, Berlin 1746, I, pp. 121-142; e *Année 1746*, Ivi, 1748, II, pp. 295-316. Alla fine della seconda parte (1748, II, p. 316), Jariges annunciava una terza e ultima parte, anch'essa dedicata alla discussione delle obiezioni di Bayle, che però non sarà mai pubblicata. Nel 1758 la sola prima parte dell'*Examen* di Jariges sarà ripubblicata nella collezione *Le Conservateur ou Collection de Morceaux rares, et d'Ouvrages anciens, traduits et refaits en tout ou en partie*, XXI, Juillet 1758, Paris, M. Lambert, pp. 3-38. Gerdil fa riferimento al testo pubblicato nei *Mémoires* dell'Accademia di Berlino, ma non è chiaro se lo abbia conosciuto a ridosso della sua pubblicazione oppure in un secondo tempo. Tutte le fonti citate da Gerdil nella dissertazione del 1760 *Sur l'incompatibilité des principes* erano già disponibili prima del 1746. Inoltre, il barnabita discute soltanto la prima parte dell'*Examen* di Jariges, per cui non si può escludere che lo conoscesse nella versione parziale del 1758. Sembra ragionevole supporre che Gerdil non fosse a conoscenza dell'*Examen* di Jariges prima di comporre la propria «Confutazione di Spinoza» (1755), perché questa non fa riferimento a Jariges e non affronta specificamente il problema dell'incompatibilità tra i principi di Descartes e quelli di Spinoza. Su Gerdil e Jariges cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 voll., PUF, Paris 1954, II, pp. 436-440. Gerdil non cita mai due testi importanti della discussione olandese sui rapporti tra cartesianismo e spinozismo: l'ampio volume del più noto difensore del cartesianismo e avversario di Spinoza, il filosofo e teologo di Leida Christoph Wittich (1625-1687), *Anti-Spinoza, sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus attributis*, J. Wolters, Amstelædami 1690; e il trattato del medico e filosofo di Franeker Johannes Regius (1656-1738), *Cartesius versus Spinozismi architectus*, H. Halma, Franequerae 1719, apparso dapprima in olandese e poi ristampato ad Amsterdam in una seconda edizione latina (B. Lakeman 1723). Il trattato di Regius fu confutato da un suo collega di Franeker, il filosofo e teologo

di questo scritto, oltre che essere le sole memorie presentate dall'autore all'Accademia, furono anche l'unico lavoro filosofico pubblicato dall'autore. Ma, per quanto non fosse un filosofo professionale, Jariges aveva partecipato alle discussioni berlinesi sullo spinozismo, che erano anche un modo mascherato di prendere di mira Christian Wolff, al quale nel 1740 era stata restituita la cattedra di Halle per volontà di Federico II. Gli avversari della filosofia wolffiana miravano infatti a metterne in luce le affinità con l'ateismo di Spinoza e, attaccando lo spinozismo, indebolivano il filosofo di Halle. Il 5 marzo 1744 Jariges, che aveva spiccate simpatie per la filosofia di Wolff (e poi di Reimarus), aveva tenuto alla *Société littéraire* di Berlino una conferenza sul sistema di Spinoza (*L'exposition du système de Spinoza et le commencement de la réfutation*), con la quale avviava la confutazione dell'autore dell'*Ethica* condotta poi nei *mémoires* presentati all'Accademia<sup>32</sup>. Il senso dell'operazione era chiaro: riconducendo la filosofia di Spinoza nell'alveo del cartesianismo, il «giureconsulto filosofo» (la definizione è di Formey) si era proposto di depotenziare le accuse contro Wolff, rendendone più accettabile la filosofia. Per più di un verso era una strategia simmetricamente opposta a quella messa in atto da Gerdil, il quale, insistendo sull'incompatibilità dello spinozismo col cartesianismo, mirava a liberare Descartes dall'eredità ingombrante di Spinoza. Perciò il barnabita doveva prendere le distanze dalle conclusioni del giurista berlinese.

Nell'*Examen du spinosisme* Jariges sosteneva dunque la tesi che Spinoza («imbu des principes de la Philosophie de Descartes») avrebbe tratto, almeno indirettamente, il proprio sistema da quello di Descartes<sup>33</sup>. Gerdil afferma di avere trovato così poco convincenti gli argomenti di Jariges da persuadersi della verità del contrario, e dice di avere redatto alcune riflessioni per iscritto, attendendo di poter leggere direttamente il testo di Spinoza per farsi un'idea precisa della solidità degli argomenti di Jariges. La lettura dell'*Ethica* l'avrebbe infine confermato nella convinzione che Jariges si sbagliava nel considerare il sistema spinoziano almeno indirettamente derivato da quello di Descartes, rendendo palese che «rien n'est en effet plus éloigné des Principes de Descartes, que le monstrueux Système de cet auteur», come dice adesso il barnabita, indulgendo anch'egli al *pathos* nel denunciare l'orrore dello spinozismo<sup>34</sup>. Dunque, acquistata fiducia, Gerdil si sarebbe convinto a rendere pubblico il *Mémoi-*

cartesiano Ruard Andala (1665-1727), *Cartesius versus Spinozismi ever-sor, et physices experimentalis architectus*, W. Bleck, Franequerae, 1719.

<sup>32</sup> Cfr. *Die "Registres" der berliner Akademie*, cit., p. 29.

<sup>33</sup> Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires de l'Académie Royale de Berlin*, cit., 1746, p. 122.

<sup>34</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 160-161.

re da lui redatto durante la lettura dell'*Examen* di Jariges, trasformandolo nella dissertazione sull'incompatibilità di Descartes e di Spinoza del 1760<sup>35</sup>.

Pur essendo passato quasi un secolo dall'edizione delle *Opere postume* di Spinoza curata nel 1677 da Lodewijk Meyer e dalla loro messa all'Indice (13 marzo 1679), poteva essere disdicevole per un ecclesiastico mostrare una frequentazione dell'*Ethica*. Perciò la narrazione di una conoscenza indiretta degli scritti di Spinoza, sotto l'ombrello delle confutazioni del sistema spinoziano («Le précis du système de Spinoza, tel que je l'avois vu dans la plûpart des Auteurs qui l'ont réfuté») <sup>36</sup>, e di un successivo incontro, tardivo e casuale, col testo di Spinoza («ce fameux Livre m'étant enfin tombé entre les mains») <sup>37</sup>, potrebbe essere una finzione volta ad allontanare i sospetti di una pericolosa familiarità coi testi di Spinoza. Sembra infatti più probabile che Gerdil conoscesse già l'*Ethica* prima di leggere l'*Examen du Spinosisme* e che, proprio per questo, avesse messo in dubbio le tesi di Jariges. D'altronde una conferma ai dubbi sollevati dal racconto di Gerdil viene proprio dalla «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza», pubblicata nel 1755 all'interno della *Dissertazione della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Nature intelligenti*: l'ampiezza della confutazione, il suo carattere sistematico, la discussione puntuale di passi dell'*Ethica*, che vengono trascritti con ampiezza, e persino le modalità argomentative dell'autore, che procede *more geometrico* imitando lo stile di Spinoza, rendono assai più verosimile che Gerdil avesse già letto l'*Ethica* quando mise mano alla «Confutazione» del 1755, e che soltanto dopo egli abbia letto l'*Examen* di Jariges, del quale non c'è traccia nella «Confutazione» del 1755, dove non si fa alcun confronto tra i principi di Descartes e quelli di Spinoza. Naturalmente, quando scrive la sua dissertazione *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza* (1760), Gerdil ha presente la sua prima confutazione del 1755, e non c'è da meravigliarsi che egli attinga a questa per molti argomenti contro Spinoza. Ma nella dissertazione inclusa nel *Recueil* del 1760, il confronto tra Spinoza e Descartes domina interamente la scena e fa emergere con evidenza il punto centrale dell'apologetica filosofi-

ca dell'autore. Inoltre qui Gerdil si avvale di una nuova arma: l'estratto di alcune lettere di Spinoza, delle quali non aveva parlato prima, utilizzate per confermare l'opposizione inconciliabile con Descartes<sup>38</sup>.

Come nel 1755, anche nel 1760 la questione pregiudiziale, sulla quale si misura la distanza dei principi di Spinoza da quelli di Descartes, è la definizione della sostanza e del rapporto con i modi. Per Gerdil, che cita e discute il testo di Jariges, Descartes ha dato il nome di *substance* e di *réalité* a ciò che gli è sembrato invariabile nei corpi e negli spiriti, e ha chiamato *mode* ciò che cambia in essi<sup>39</sup>. Perciò ha insegnato che «l'étenduë ou la matière» è la sostanza, vale a dire ciò che c'è di essenziale, invariabile e originario (*primordial*) nei corpi, e che tutte le facoltà e operazioni dello spirito risiedono nel pensiero, come nel loro soggetto (*sujet*)<sup>40</sup>. Dunque soltanto la *materia* e il *pensiero* meritano il nome di *realtà*, perché soltanto queste due cose «si concepiscono per se stesse», mentre tutte le altre sono differenti *maniere* (*façons*) di esistere di quelle, ossia loro *modi* o *accidenti*<sup>41</sup>.

Fin qui il resoconto di Jariges appare attendibile a Gerdil, ma l'autore dell'*Examen du Spinosisme* sbaglia quando pretende che, «en conséquence de cette supposition» di Descartes, Spinoza abbia cercato di «dimostrare geometricamente» che l'estensione e il pensiero siano due «perfezioni» infinite «riunite in un solo e medesimo soggetto»<sup>42</sup>. Ciò sarebbe contraddittorio in qualsiasi sistema filosofico, tanto più in quello cartesiano che ha fissato la distinzione reale delle due sostanze, che sono tali perché dotate di un'esistenza propria e pertanto non possono mai essere riunite in «un solo e medesimo soggetto», cioè in un'altra sostanza, a meno che, invece che sostanze, esse non siano modi. Dunque la conclusione di Spinoza non può assolutamente essere derivata dai principi di Descartes e non è corretto presentarla come

<sup>38</sup> Ivi, pp. 210-215.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 161-162; cfr. Gerdil, «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza», in *Dissertazione dell'esistenza di Dio* (1755), cit., *Opere edite e inedite*, cit., II, 1806, pp. 286-291, 292-293, 298-299.

<sup>40</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 162. Cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, pp. 122-124. Per Jariges *estensione* e *materia* sarebbero termini sinonimi nello «stile» di Descartes come in quello di Spinoza, cosa per Gerdil esplicitamente negata da Spinoza (Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., n. 1, p. 220).

<sup>41</sup> Ivi, p. 162. Naturalmente, precisa Gerdil in una nota, Descartes non intendeva la parola *pensée* come la si intende ordinariamente, cioè come un semplice atto dello spirito, «qui aperçoit un objet, ou qui réfléchit à quelque chose», bensì come ciò sarà poi indicato come «le moi pensant», vale a dire come «cet être indivisible qui, dans la variété des sensations qu'il éprouve et qu'il compare, sent, pour ainsi dire, sa propre identité dans la con science qu'il en a, en tant que cet être qui réfléchit par un acte unique sur cette multiplicité de sensations, sent que c'est lui-même qui en est intérieurement affecté» (ivi, n. 2, pp. 21-22).

<sup>42</sup> Ivi, pp. 162-163.

<sup>35</sup> Ivi, p. 161. Mi sembra di poter escludere che il *Mémoire* redatto durante la lettura dell'*Examen* di Jariges possa essere identificato con «Confutazione di Spinoza» pubblicata da Gerdil nel 1755. Infatti questa ha un'ampiezza e una sistematicità non compatibile con questo racconto, non fa riferimento a Jariges, e non affronta la questione dei rapporti di Spinoza con la filosofia cartesiana. Il che deporrebbe a favore di una conoscenza tardiva dell'*Examen* di Jariges, sia che Gerdil abbia utilizzato il testo pubblicato nei *Mémoires* dell'Accademia di Berlino (1746) sia che l'abbia conosciuto nell'edizione parziale del 1758.

<sup>36</sup> Ivi, p. 160.

<sup>37</sup> *Ibid.*

tale<sup>43</sup>. Jariges fa esplicito riferimento alla definizione della sostanza che Spinoza ha messo all'inizio dell'*Ethica*, e che «costituisce la base di tutto il suo sistema», la cui condizione indispensabile è di «exister par soi-même nécessairement, et être doué d'attributs, lesquels exprimant l'essence de cet Etre, c'est-à-dire les perfections primordiales et souveraines, se conçoivent par eux-mêmes, comme leur existence, indépendamment de toute autre chose»: una tale sostanza non può essere prodotta da altre sostanze, e quindi non può esserci che una sola sostanza in natura e questa sostanza è Dio<sup>44</sup>.

Gerdil deve dunque mostrare che Descartes e Spinoza intendono in maniera diversa la nozione di *sostanza*: il primo definiva sostanze il *pensiero* e l'*estensione* perché intendeva la sostanza come *ens per se* («Per *substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*»)<sup>45</sup>, anche se chiariva che in senso proprio c'è una sola sostanza che risponda a questi requisiti, Dio, mentre le altre sostanze possono esistere soltanto grazie al concorso di Dio. Pertanto il nome di *sostanza* non poteva essere attribuito *univocamente* a Dio e alle altre sostanze<sup>46</sup>. La definizione della sostanza come esistente *per se* è la stessa che aveva dato Aristotele, il quale nella *Metafisica* aveva definito *di per sé* (τό καθ'αυτό) una cosa che è tale in virtù della sua essenza necessaria<sup>47</sup>, e questa nozione fu prevalente in tutta la scolastica medioevale che si servì dell'espressione *per se* per definire l'essere sostanziale. Altro era il problema della sostanza come *ens a se*, o *causa sui*. In relazione alla causa, Aristotele aveva chiarito che essere *per se* vuol dire non avere una causa esterna: l'uomo è *per se* in quanto è uomo, cioè in quanto la sua causa è la sua stessa sostanza<sup>48</sup>. Ciò comportava un'accezione prevalentemente negativa dell'espressione *causa sui*, nel senso che questa era impiegata per negare l'esistenza di una causa esterna della sostanza, un uso che continuò nei Padri della Chiesa, nella scolastica medioevale e nella Seconda scolastica (Suarez)<sup>49</sup>, e che dava origine all'opposizione tra l'*aseità* della sostanza divina e l'*abalienità*, cioè la dipendenza da un altro essere (*ab alio*) delle sostanze contingenti. Però Descartes aveva valorizzato anche la lettura positiva dell'*aseità* e della *causa sui* riferite a Dio, a indicare che

la potenza divina comportava l'autocausalità di Dio, cioè l'esclusione di una qualche causalità efficiente che non fosse Dio stesso<sup>50</sup>.

Questa interpretazione incrociava la tradizione platonica, in particolare Plotino che aveva applicato la nozione di *aseità* al Bene e all'Intelligenza<sup>51</sup>, e, attraverso il neoplatonismo arabo (soprattutto Avicenna) e la filosofia giudaica, era arrivata a Spinoza, il quale, all'inizio dell'*Ethica*, definiva la *sostanza* come *causa sui*, ossia ciò la cui essenza implica l'esistenza o, detto altrimenti, la cui natura non può essere concepita come non esistente: «Per *causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*»<sup>52</sup>. Era un modo di affermare la necessità della sostanza divina, che però comportava l'impossibilità di considerare *sostanze* quelle che non fossero *a se*, cioè causate da se stesse in senso forte. Era questo il caso della *res cogitans* e della *res extensa* in quanto, per ammissione dello stesso Descartes, dipendenti da Dio per esistere e per essere pensate. L'interpretazione spinoziana della sostanza depotenziava quindi le due sostanze cartesiane, trasformando il pensiero e l'estensione in attributi dell'unica *res* o sostanza che possedeva la caratteristica di essere *ens a se*, ovvero *causa sui*, cioè di Dio.

La diversa definizione della sostanza permette a Gerdil di evidenziare l'incompatibilità della sostanza cartesiana, che rendeva possibile il dualismo delle sostanze, con quella spinoziana, dalla quale derivava il monismo ontologico che portava all'esito panteistico e materialistico del *Deus sive Natura*. Perciò egli nega che Spinoza possa avere ricavato i propri principi «en conséquence de la supposition de Descartes», secondo quanto pretendeva Jariges: questi principi sono piuttosto una conseguenza della definizione di sostanza data nell'*Ethica*, «toute particulière à Spinoza», come lo è quella del pensiero e dell'estensione come sue «perfections souveraines»<sup>53</sup>.

Allo scopo di chiarire l'ortodossia della definizione cartesiana di sostanza rispetto ai canoni della tradizione scolastica, dai quali invece Spinoza si è allontanato, Gerdil si avventura in una lunga digressione, ma lo fa con spirito polemico concentrandosi, più che sulle ragioni delle due diverse definizioni di sostanza (cosa che avrebbe dato dignità teorica al recupero da parte di Spinoza della nozione di sostanza come *causa sui*), sulla differen-

<sup>43</sup> Ivi, p. 163.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 164-165. Cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Memoires*, cit., 1746, pp. 124-125.

<sup>45</sup> Descartes, *Principia philosophiae*, I, LI, in *Oeuvres de Descartes*, publ. par C. Adam et P. Tannery (AT), 12 voll. Cerf, Paris 1897-1913, nouv. éd. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey, B. Rochot, 11 voll., Paris, Vrin, 1964-1974 (rist. anast. 1996), VIII-1, p. 24.

<sup>46</sup> Ivi, I, LI-LII, AT VIII-1, pp. 24-25.

<sup>47</sup> Aristotele, *Met.* V, 18, 1022a, 24-37; ma cfr. anche *Met.* VII, 6, 1031b, 10-15.

<sup>48</sup> Aristotele, *Met.* V, 18, 1022a, 32-35.

<sup>49</sup> Suarez, *Disput. Metaph.*, XXVIII, sect. 1.

<sup>50</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Responsiones* (I e IV), AT VII, pp. 109-112, 231, 235-237.

<sup>51</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 8, 16.

<sup>52</sup> Spinoza, *Ethica*, I, def. 1; cfr. Spinoza, *Opera*, im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., C. Winter, Heidelberg s.d. [1925], vol. II, p. 45 (rist. anast. 1972, vol. V, *Supplementa*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1987).

<sup>53</sup> Ivi, pp. 165-166.



za tra la sostanza, che è *ens per se*, e i modi o attributi, che non sono *per se* bensì *in alio*. In altre parole a Spinoza che aveva spiegato perché pensiero ed estensione non potessero essere sostanze, il barnabita replica affermando che nel linguaggio cartesiano pensiero ed estensione non possono essere attributi. Da buon controversista, Gerdil sceglie la via più facile affrontando una questione che nessuno aveva messo in discussione e rovesciando su Spinoza una non tanto velata accusa di incompetenza logica e filosofica, pur di ribadire l'alternativa tra l'ortodossia religiosa di Descartes e il pantesimo di Spinoza.

Ecco dunque che la definizione cartesiana della sostanza «est au fond la même que celle des Scholastiques, et de presque tous les Philosophes», a cominciare dai *Coninbricenses*, i quali, «au nom de toutes les autres Ecoles» definiscono la *sostanza* come «ens reale per se subsistens», vale a dire «non existens in alio ut in subiecto inhaesionis»<sup>54</sup>. Ed è questo *subsistere per se* che rende le *sostanze* diverse dai *modi* che si trovano nelle sostanze e che ne vengono separati con un processo di astrazione mentale, come conferma l'autorità di Johann Gottlieb Heinecke, del quale Gerdil cita il celebre manuale di filosofia giunto nel 1752 alla decima edizione<sup>55</sup>. Heinecke ci mette sulla strada giusta per riconoscere l'errore di Spinoza, deducendo dalla definizione data dall'autore dell'*Ethica* il «corollario» che interessa Gerdil: «Pessime ergo Bened. Spinosa substantiam definit *rem a se subsistentem*, unde totum pantheismi systema, uni huic falsae definitioni imhaedificatum, sua mole ruit»<sup>56</sup>. L'intero edificio del pantesimo spinoziano è dunque costruito sulla falsa definizione della sostanza come *res* sussistente *a se* (e non *per se* come hanno detto Descartes e gli scolastici), e di conseguenza va in rovina con essa.

Ma Gerdil era anche un buon conoscitore della meccanica cartesiana e si serve di un modello meccanico per chiarire la differenza tra le sostanze e i modi. Un orologio, benché fatto da un artigiano, esiste *per se* ma, in

quanto orologio, non ha un'esistenza indipendente dal suo artefice, ossia non esiste *a se*. Lo stesso accade per le cose naturali, che hanno una «existence en propre» distinta da quella dall'*Etre suprême* che le ha create; ma esse «ne l'ont pas d'elles mêmes, et indépendemment de celui dont elles la reçoivent», come sarebbe se fossero *a se* e non *per se*<sup>57</sup>. Per questa ragione anche gli scienziati moderni, come 'sGravesande, hanno mantenuto la distinzione tra le sostanze, cioè le cose (alberi, pietre, ecc.) che «hanno in se stesse tutto ciò che è necessario alla loro esistenza», e i *modi* o *attributi* o *accidenti* (la figura sferica, il movimento, ecc.) che hanno bisogno di qualcos'altro per esistere, e lo trovano appunto nella sostanza<sup>58</sup>. Dunque Descartes non è d'accordo soltanto con i filosofi scolastici, ma anche con gli esponenti della nuova scienza, e anzi «ce grand génie» ha insegnato che mediante «la réflexion ou le sentiment intérieur» l'*esprit* è in grado di conoscere la distinzione tra le nostre idee, arrivando così a tracciare «une ligne de séparation qui sert à distinguer la substance d'avec le mode», basata appunto sull'esistenza indipendente della sostanza e non dei modi. Se penso a una palla da biliardo, «vedo nettamente» che la sua figura sferica non può esistere senza il pezzo d'avorio, cioè senza il soggetto cui inerisce, e che se questo cessasse di esistere anche la sua forma sferica sarebbe annichilita; ma se comparo la palla da biliardo col tavolo su cui poggia, che non è un modo della prima bensì un'altra sostanza distinta da essa, concepisco altrettanto nettamente che l'esistenza della palla d'avorio non dipende dall'esistenza del tavolo di biliardo e che essa sussisterebbe anche se questo venisse a mancare<sup>59</sup>. Sostanze e modi appartengono dunque a «deux catégories bien différentes, et bien nettement distinguées», e confonderle violerebbe il principio di contraddizione.

#### 4. MASCHERAMENTI DI SPINOZA: LOCKE E LEIBNIZ

Quando scriveva queste considerazioni, Gerdil sapeva bene che Locke (contro il quale aveva pubblicato due libri nel 1747 e 1748) aveva messo in discussione la conoscibilità della sostanza ed evitava perciò di cadere nella trappola di legare la dottrina della distinguibilità del-

<sup>54</sup> Ivi, p. 166; cfr. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, 2 voll., Apud B. Gualtherium, Coloniae Agrippinae 1607 (rist. anast. con Prefazione di W. Risse, G. Olms, Hildesheim-New York 1976), *Commentarii in libros categoriarum*, cap. IV, quaest. II, art. 2, vol. I, p. 344.

<sup>55</sup> «Substantiae sunt quae per se et seorsum subsistunt. Modi, affectiones, et attributa, quae in substantiis occurrunt, et ex iis mente abstrahuntur» (J.G. Heineccius, *Elementa philosophiae rationalis et moralis. Praemissa est Historia philosophica*, «Elementa Logicae», cap. II, § 30; Gerdil può avere utilizzato sia l'edizione ginevrina del 1744 (Sumpt. Haer. Cramer et Fratr. Philibert, Genevae, p. 42) sia la più recente edizione francofortese del 1752 (impens. J.K. Klebii, Francofurti cis Viadrum, p. 80).

<sup>56</sup> Ivi, pp. 166-167; cfr. Heineccius, *Elementa philosophiae*, «Elem. Log.», cap. II, § 30, ed. 1744 cit., p. 42 (ed. 1752 cit., p. 80). Heinecke si pronuncia anche contro la «calunnia» di coloro i quali ritengono che Spinoza «ex Cartesii schola prodiisse» («Elementa Historiae philosophicae», cap. IV (ed. 1744 cit., § 115, pp. 32-33; ed. 1752 cit., § 116, p. 63).

<sup>57</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 167.

<sup>58</sup> Ivi, p. 168. Cfr. W.J. 'sGravesande, *Introductio ad philosophiam. Metaphysicam et logicam continens* (1736), editio altera, Joh. et Herm. Verbeek, Leidae 1737 (rist. anast. G. Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2001), lib. I, cap. II, p. 7. Ma Gerdil cita dalla trad. fr. del 1737, approvata dall'autore: G.J. 'sGravesande, *Introduction à la philosophie, contenant la métaphysique et la logique*, traduite du latin par Elie de Joncourt, J. et H. Verbeek, Leide 1737, pp. 9-10 (forse conosciuta nell'ed. del 1748).

<sup>59</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 169-170.

le sostanze dai modi alla questione della conoscibilità dell'essenza delle cose. Per il barnabita può essere arbitraria la denominazione delle cose, ma la loro distinzione è reale e non può non essere percepita perché si tratta di una «vérité d'expérience»<sup>60</sup>. Ma anche se l'essenza delle cose particolari (palla di cera, grano, carne, ecc.) fosse inconoscibile, rimarrebbe in piedi «la notion claire» in virtù della quale percepiamo nella mente la distinzione tra ciò che è sostanza e ciò che non lo è<sup>61</sup>. Cosa che mette d'accordo scolastici e cartesiani, perché, anche se non serve «dans les détails de la physique» ed è di scarsa utilità per chi nella fisica cerca le applicazioni utili per le comodità della vita, la nozione di sostanza è indispensabile in metafisica e dunque irrinunciabile per tutti gli esseri pensanti e dotati di ragione che vogliono mettere a prova le capacità del proprio spirito, applicandosi alla ricerca dei primi principi delle cose<sup>62</sup>. Pertanto si può ben concedere a Locke che «nous ne connoissons les substances, que par le peu de qualités que nos sens y découvrent»<sup>63</sup>, come peraltro, commenta Gerdil, aveva già osservato Descartes<sup>64</sup>.

Queste riflessioni sulla sostanza forniscono però a Gerdil l'occasione per rinnovare le accuse contro lo scetticismo di Locke e dei suoi seguaci e contro le loro ardite ipotesi sulla materia pensante. Come già nel libro sull'*Immatérialité de l'âme*, dal quale riprende molti argomenti, anche qui Gerdil rovescia su Locke (e su Newton) l'accusa di volere ripristinare la concezione della natura degli scolastici, con le sue virtù misteriose, forze attive, simpatie e qualità occulte, che la rivoluzione meccanicistica cartesiana aveva dissolto con la concezione di una materia infinitamente estesa ed inerte. C'è in verità «quelque chose de bien extraordinaire» nel metodo degli autori che, col pretesto dell'ignoranza in cui ci troviamo riguardo all'essenza della materia, da un lato sminuiscono le nostre facoltà intellettuali, limitandole alla «scorza» degli oggetti, mentre dall'altro esagerano l'incomprensibilità della materia, che vorrebbero fosse considerata come «un fond mystérieux et impénétrable», un abisso senza fondo di virtù, forze, qualità innumerevoli, che si manifestano soltanto attraverso i loro effetti restando per sempre celate nella materia come una «nube spessa» che la nostra intelligenza non potrà mai squarciare<sup>65</sup>. Infatti, se non riusciamo a penetrare l'essenza delle cose non è né per un'imperfezione dei nostri sensi né perché nella materia vi sia qualcosa di così elevato che l'intelligenza non possa

comprendere. I nostri sensi – lo aveva già detto Descartes prima di Locke – sono proporzionati alla conservazione e al benessere del nostro essere; e, se potessimo percepire direttamente «les premières particules élémentaires» che costituiscono i corpi, noi ne conosceremmo l'essenza come un orologiaio sa distinguere due tipi diversi di orologi dai differenti ingranaggi che li compongono. Pertanto, se arrivassimo a vedere le proprietà quantitative dei corpi (grandezza, figura, disposizione, movimento, resistenza agli urti e alle pressioni), le qualità sensibili, che sono un effetto della diversa disposizione di quelle parti, scomparirebbero e quelle stesse parti «si ridurrebbero e si fonderebbero» in una massa omogenea che manterrebbe soltanto l'estensione e le proprietà inseparabili da essa, cioè, cartesianamente, l'impenetrabilità e la divisibilità. Il dualismo delle sostanze e il meccanicismo cartesiano trionfano dunque sull'ipotesi della materia pensante, che si rivela essere un mascheramento della dottrina spinozista dell'identità di pensiero e materia, come Gerdil aveva già detto ripetutamente nel libro sull'*Immatérialité de l'âme*<sup>66</sup>.

Se Locke appariva a Gerdil come uno spinozista 'coperto', su questo terreno l'avversario più pericoloso era Leibniz, il quale avrebbe occultato la propria identità di vedute con Spinoza rovesciando l'accusa di spinozismo su Malebranche e sui cartesiani. Nel dialogo *Examen des principes de Malebranche*, pubblicato da Des Maizeaux nel secondo tomo del suo fortunato *Recueil* del 1720, Leibniz-Philarete aveva criticato la definizione cartesiana di sostanza data da Malebranche-Théodore (ciò che può essere concepito senza bisogno di altre idee ed esistere indipendentemente da altre cose), opponendo che questa definizione è difettosa perché si adatta soltanto a Dio, e finisce col dare ragione a Spinoza: «Dirons nous donc, avec un certain Novateur trop connu, que Dieu est la seule substance dont les créatures ne soient que les modifications?»<sup>67</sup>. Gerdil considera l'obiezione non degna delle solide conoscenze filosofiche di Leibniz, il quale non può ignorare che quella di cui parlano gli scolastici, Descartes e Malebranche non è l'indipendenza a causa efficiente bensì a *subjecto inhaesioni*<sup>68</sup>. Perciò il barnabita libera Malebranche dall'accusa di spinozi-

<sup>60</sup> Ivi, pp. 170-171.

<sup>61</sup> Ivi, p. 172.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 174-176.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Cfr. Descartes, *Principia philosophiae*, I, LII, AT VIII-1, p. 25.

<sup>65</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 173.

<sup>66</sup> Cfr. Gerdil, *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke*, cit., pp. 232-233.

<sup>67</sup> G.W. Leibniz, *Examen des principes du R.P. Malebranche*, in *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. par Mrs Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres*, chez Duvillard et Changuion, A Amsterdam 1720, vol. II, pp. 211-244 (pp. 217-218). Del dialogo leibniziano, pubblicato in *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. VI, pp. 579-594, esiste ora una nuova ed. crit., condotta sui mss. di Hannover: cfr. G.W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, a cura di F. Piro, Bompiani, Milano 2007, «Appendice», pp. 933-964 (p. 938).

<sup>68</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 177.

smo, come aveva già fatto nella *Défense de Malebranche* contro Locke<sup>69</sup>, e la ritorce contro Leibniz, dicendo che l'obiezione mossa dal filosofo tedesco porta alla conseguenza assurda che, per esistere, qualsiasi sostanza individuale avrebbe bisogno di inerire alla sostanza divina, alla stessa stregua dei modi che devono inerire a una sostanza (es. la rotondità alla cera). È appunto questa la dottrina che conduce a Spinoza: «Ce seroit là précisément donner dans les idées du trop fameux Novateur, et faire de Dieu l'unique substance dont les autres ne seroient que des modifications»<sup>70</sup>, mentre l'indipendenza della sostanza di cui parlano Descartes e quasi tutti i filosofi «laisse les créatures dans toute la dépendance où elles sont de Dieu, comme de leur premier principe, et par là, sans être injurieuse à la souveraineté de Dieu, elle suffit pour faire voir, contre le Novateur impie, qu'il existe d'autres substances distinguées de Dieu»<sup>71</sup>. Gerdil non si accontenta qui di riproporre la definizione cartesiana della sostanza, richiamata nel dialogo da Ariste quando ribadiva che l'indipendenza andava intesa in relazione alle altre sostanze create e non a Dio<sup>72</sup>, perché Théodore-Malebranche avrebbe potuto rispondere meglio a Leibniz-Philarete chiarendo che l'indipendenza delle sostanze intesa come non inerenza in un altro soggetto «convient à toutes les substances, et non seulement par rapport aux créatures, mais aussi par rapport à Dieu, puisqu'il seroit absurde de penser que Dieu pût être le sujet dans lequel les substances existent, en modifiant son être, comme la rondeur existe dans la cire en la modifiant»<sup>73</sup>.

Ma l'attacco alla filosofia di Leibniz non si ferma qui. Gerdil fa notare che c'è una grande differenza tra la nozione cartesiana dell'estensione e le idee di forza d'agire, vita e antipatia che Leibniz fonde in una sola idea, giacché l'estensione, presa in lunghezza, larghezza e profondità (cioè nei suoi tre attributi inseparabili, legati insieme da una «connexion essentielle et métaphysique»), è un'idea *interamente determinata*, che rappresenta una *cosa completa* tale da costituire «un tout à part»<sup>74</sup>. In altre parole, è una sostanza, sia che si prenda questo termine nell'accezione dei cartesiani sia che lo si intenda come l'hanno definito alcuni discepoli di Leibniz, tra cui Wolff. Questi, per sbarazzarsi della nozione di sostanza discussa da Locke (l'idea confusa di un soggetto sconosciuto che sia il sostegno delle qualità che vi si osserva-

no), ha preferito infatti definirla come l'insieme delle determinazioni «intrinseche» e «costanti», che accompagnano sempre l'oggetto senza presupporne altre di anteriori: una definizione che si applicherebbe perfettamente alle tre dimensioni dei corpi, aventi una loro «necessità geometrica»<sup>75</sup>. Invece le idee di forza, vita e antipatia sono idee *indeterminate*, che rappresentano *cose incomplete* e che non possono mai costituire «un tout à part»; ossia, detto in termini scolastici, «ce sont des formes qui ne peuvent se soutenir par elles-mêmes, et qui portent naturellement l'esprit à leur chercher un sujet qui leur serve d'appui», dal quale possono essere separate soltanto grazie a un'astrazione della mente, come avviene per la rotondità della palla di biliardo<sup>76</sup>. A ben vedere, la definizione leibniziana di sostanza incontra le stesse difficoltà presentate da quella spinoziana e, come questa, comporta l'idea di un'esistenza «non-seulement propre», come diceva Descartes, bensì «nécessaire».

Per rafforzare la percezione della distanza tra i principi di Descartes e quelli di Spinoza, Gerdil trasforma le divergenze teoretiche in valutazioni morali. Mentre Descartes si è sempre comportato con trasparenza, Spinoza ha agito in malafede, servendosi di un linguaggio volutamente ambiguo per aggirare la chiarezza di quello cartesiano e sviluppare più comodamente i sofismi dettati dalla sua «passion aveugle»; come quando, dopo avere occultato la differenza tra la propria nozione di sostanza e quella cartesiana, definisce poi l'attributo con gli stessi termini usati da Descartes per definire la sostanza<sup>77</sup>. Tolta di mezzo la prudenza un po' ipocrita di Leibniz, Gerdil si muove secondo una strategia consolidata nello scontro tra cartesiani e anti-cartesiani, rovesciando su Leibniz le accuse di spinozismo che questi aveva rivolto contro Descartes e Malebranche<sup>78</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. Gerdil, *Défense de Malebranche*, cit., pp. 176-180.  
<sup>70</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 178.  
<sup>71</sup> *Ibid.*  
<sup>72</sup> Leibniz, *Examen de Malebranche*, cit., p. 219 (ed. crit. cit., p. 941).  
<sup>73</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 180, ma si veda anche p. 185.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 180-181; cfr. Leibniz, *Examen de Malebranche*, cit., p. 214 (ed. crit. cit., p. 936).

<sup>75</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 181; si veda pure la n. 5, pp. 221-222. Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, J.G. Renger, Francofurti et Lipsiae 1730, p. II, sect. II, § 763, p. 571 (editio nova, priori emendatior, 1736, rist. anast. in *Gesammelte Werke*, II/3, hrsg. von J. Ecole, G. Olms, Hildesheim 1962).  
<sup>76</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 183.  
<sup>77</sup> Ivi, p. 186; «Notandum me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se, et in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei»: Gerdil cita la lettera di Spinoza a Oldenburg dell'agosto/settembre 1661, in [Spinoza] *Opera posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur*, s.l. s.n. [J. Rieuwertsz, Amsterdam], 1677, con Prefazione di L. Meijer, pp. 397-399 (p. 397), rist. anast. con Prefazione di F. Mignini e Nota introduttiva di P. Totaro, Quodlibet, Macerata 2008); cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 7-9: p. 7 (trad. it. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, A. Mondadori, Milano 2007, pp. 1238-1241: p. 1239).

<sup>78</sup> Sull'antisipinozismo di matrice cartesiana cfr. F. Benigni, *Itinerari dell'antisipinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Le Lettere Firenze 2018; per le discussioni settecentesche sulla metafisica di Malebranche cfr. A. Ferraro, *La réception de Malebranche en France au XVIII<sup>e</sup> siècle. Métaphysique et épistémologie*, Classiques

## 5. LA SOSTANZA ESTESA E L'INERZIA DELLA MATERIA TRA FISICA E METAFISICA

Come si è visto dalla discussione del testo di Leibniz, Gerdil tratta la questione dello spazio, del vuoto e della forza motrice, cercando di mostrare che le opinioni attribuite da Jariges a Descartes sono frutto di un'incomprensione della nozione cartesiana di estensione. Jariges riteneva che anche la dottrina spinoziana dell'estensione derivasse da quella di Descartes<sup>79</sup>, ma per Gerdil questa affermazione non trova conferme nei testi perché, mentre per Spinoza l'estensione dei corpi ha le stesse proprietà dell'Essere supremo, è cioè indivisibile, immutabile e infinita, l'estensione di cui parla Descartes è, al contrario, «impenetrabile, divisibile e mobile»<sup>80</sup>.

Gli spinozisti sembrano d'accordo coi cartesiani nell'affermare che l'estensione è conosciuta dall'intelletto puro, ma intendono ciò in maniera diversa da come la intendeva Descartes. Infatti, quando parlano della *realtà* degli enti geometrici, gli spinozisti non la concepiscono come un'esistenza soltanto *possibile* come faceva Descartes, per il quale la nozione chiara e distinta dell'estensione e delle proprietà inseparabili da essa (impenetrabilità, divisibilità, mobilità), è una prova della loro realtà nel senso che prova la pensabilità e la possibilità dell'esistenza di quelle essenze, ma non la loro esistenza attuale. Posso pensare un triangolo anche se non esiste attualmente, perché è un oggetto *reale* in quanto concepisco con chiarezza e distinzione la sua essenza e le sue proprietà e, se esiste, deve esistere con quelle caratteristiche che ho concepito chiaramente e distintamente appartenere alla sua essenza. Gli spinozisti invece ritengono che la pensabilità dell'oggetto comporti necessariamente la sua esistenza attuale<sup>81</sup>. Jariges non comprende la differenza tra spinozisti e cartesiani su questo punto<sup>82</sup>, e anzi ritiene che, «enchanté» dalle astrazioni della geometria, Descartes non abbia voluto rassegnarsi all'esistenza soltanto ideale degli oggetti geometrici e perciò si sia scagliato, «avec une véhémence, qui tient beaucoup de l'Enthousiasme», contro i filosofi e i geometri che, meno prevenuti di lui, confessavano ingenuamente che «le Corps géométrique n'existe qu'idéalement»<sup>83</sup>.

È vero che Descartes ha insegnato «qu'il n'y a que les choses qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie speculative, qui se rencontrent véritablement dans les corps physiques», ma proprio questo insegnamento distrugge il sistema di Spinoza perché, se ha le medesime proprietà dell'estensione che è oggetto della geometria speculativa, anche l'estensione dei corpi fisici dovrà essere «divisible, et par conséquent composée de parties, contre la prétension de Spinoza»<sup>84</sup>. Per poter parlare dell'estensione come *indivisible*, gli spinozisti devono intendere la realtà come esistenza *attuale*, ma in questo caso non c'è alcuna idea chiara e distinta che legittimi come reali le proprietà che essi attribuiscono all'estensione. Sicché gli spinozisti «ne pourront jamais prouver une telle affection par les principes de Descartes», perché questi provano il contrario, cioè la divisibilità all'infinito dell'estensione<sup>85</sup>. Accettando la geometrizzazione della materia fatta da Descartes, Spinoza avrebbe dovuto accettarne anche la divisibilità, dimostrata non solo da Descartes ma da molti filosofi con gli stessi argomenti con cui i geometri dimostrano la divisibilità dell'estensione. Invece, dopo avere individuato nell'estensione geometrica l'essenza dei corpi, egli ha preteso di considerarla indivisibile, tradendo l'insegnamento di Descartes che aveva trasferito nella materia la divisibilità dell'estensione, con ciò distruggendo «dans la source» l'indivisibilità di Spinoza: è dunque «visible» che Spinoza «ne fait qu'adopter en apparence le principe de Descartes, et le détruit réellement, l'indivisibilité étant incompatible avec l'idée de l'étendue»<sup>86</sup>.

Lo stesso ragionamento vale per respingere l'idea che l'estensione sia *attualmente infinita*, perché l'infinità attuale, al pari dell'esistenza attuale, non è contenuta nell'idea di estensione. L'infinità può non trovarsi nei corpi estesi perché non è una proprietà essenziale dell'estensione, come lo sono invece le sue tre dimensioni, che infatti anche i corpi finiti hanno. Dunque secondo i principi di Descartes «l'étendue peut exister sans être infinie» e ciò «contredit formellement la vaine prétension de Spinoza»<sup>87</sup>.

Quanto alla forza motrice, non basta dire, come fa Jariges<sup>88</sup>, che per Descartes essa è distinta dalla materia; bisogna chiarire che questa affermazione è una conseguenza necessaria del fatto che Descartes ha individua-

Garnier, Paris 2019; per quelle sulla morale cfr. E. Muceni, *Malebranche et les équilibres de la morale*, Classiques Garnier, Paris, 2020. Molti gli spunti offerti dal volume *Les malebranchismes des Lumières: études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, réunies par D. Antoine-Mahut, H. Champion, Paris 2014.

<sup>79</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 186-192. Cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 126.

<sup>80</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 190 e 192.

<sup>81</sup> Gerdil, «Confutazione di Spinoza», cit., p. 295.

<sup>82</sup> Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 134.

<sup>83</sup> Ivi, p. 128.

<sup>84</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 202.

<sup>85</sup> Ivi, p. 203.

<sup>86</sup> Ivi, p. 208.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 205-206. Lo spazio che «rappresentiamo come un'estensione senza limiti», dice Gerdil, è per Descartes, come per Aristotele, Leibniz o Wolff, soltanto un'idea astratta, mentre l'idea di estensione, «concepita semplicemente come estensione», non racchiuda l'idea dell'infinità (ivi, n. 8, p. 226).

<sup>88</sup> Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, pp. 129-130.

to l'essenza della materia nell'estensione, e che quindi le proprietà della materia sono quelle derivabili dalla sua essenza. Cosa che, peraltro, è tanto chiara che quei fisici «qui ne veulent entendre parler que d'expériences» rimproverano oggi a Descartes di avere ridotto la natura a «un squelette de matière dépouillée de toute vertu innée», andando con ciò «contre l'expérience»<sup>89</sup>. Per il meccanicismo di Descartes la materia è, e non può che essere, inerte, ed è questa sua passività a condurre a un primo motore distinto dalla materia, che è come il centro «où vont se réunir tous les principes physiques et métaphysique de la Philosophie de Descartes»<sup>90</sup>.

Proprio perché era consapevole di questa stretta connessione tra la fisica e la metafisica cartesiana, Spinoza diceva che «les principes naturels de Descartes étoient non-seulement inutiles mais absurdes»<sup>91</sup>. Perciò Jariges non può limitarsi a dire che, non ammettendo l'esistenza di un primo motore, Spinoza si è allontanato dalle opinioni di Descartes<sup>92</sup>, senza precisare che Spinoza «n'a pu méconnoître un premier moteur distingué de la matière, sans détruire le principe de Descartes sur l'essence de la matière»<sup>93</sup>. Altrimenti, nonostante comporti il riconoscimento che Descartes non è mai stato ateo, l'affermazione di Jariges può lasciare intendere che i principi cartesiani conducano a conclusioni che, benché sconfessate da Descartes, possono favorire l'ateismo. In questo modo si alimenta ingiustamente un sospetto odioso, perché i principi di Descartes, proprio in quanto affermano l'esistenza di un primo motore *distinto* dalla materia inerte, «détruisent un des articles fondamentaux de l'Athéisme, non seulement de Spinoza, mais de tous les Impies», d'accordo nel ritenere la materia «originariamente douée d'une vertu mouvante et formatrice»<sup>94</sup>. Cosa esplicitamente esclusa dalla meccanica cartesiana per la quale la materia è inerte e la comunicazione del movimento tra i corpi avviene soltanto per mezzo dell'urto<sup>95</sup>.

Nell'individuazione di ciò che lo spinozismo avrebbe preso dal cartesianismo, Jariges inserisce anche gli attributi di Dio (unità, semplicità, inseparabilità, infinità, eternità) che Spinoza condivideva sia con Descartes sia con gli scolastici<sup>96</sup>. Ma, anche se ciò fosse vero, sarebbe «une criante injustice» fare ricadere sulla dottrina insegnata da Descartes e dagli scolastici l'empietà delle conseguenze che Spinoza ne ha tratto, perché queste conseguenze «font voir seulement qu'un esprit faux peut abu-

ser des principes les plus vrais pour autoriser l'erreur par des paralogismes quelquefois éblouissants»<sup>97</sup>. Jariges ha invece ragione nel dire che in fondo il sistema spinoziano non è diverso da quello di Epicuro, perché le parti di materia di cui parla Spinoza, supposte indivisibili, non sono distinguibili dagli atomi di Epicuro e, come questi, sono governate da una causalità cieca, dal momento che, come il caso di Epicuro, anche l'*Etre suprême* di Spinoza agisce senza scopo, scelta o disegno<sup>98</sup>. Fortunatamente entrambe queste forme di ateismo cadono sotto i colpi del cartesianismo, perché il principio cartesiano della divisibilità infinita della estensione, che comporta la divisibilità della materia, «suffit pour renverser d'un seul coup l'unité de la substance qui est la base la plus ferme de l'édifice de Spinoza», e se l'essenza della materia è nell'estensione, come stabilisce Descartes, è altrettanto evidente che la materia non può racchiudere il principio del movimento ma deve essere inerte, e ciò è sufficiente «pour détruire l'Atheisme d'Epicure»<sup>99</sup>.

Jariges è un partigiano del vuoto e presenta la dottrina cartesiana dello spazio pieno come un'opinione così *ridicola*, che oggi non c'è filosofo che osi sostenerla apertamente<sup>100</sup>. Ciò dà a Gerdil lo spunto per un richiamo alla provvisorietà dei giudizi storici: Galileo (il cui *Dialogo sopra i due massimi sistemi* era ancora all'Indice) è stato coperto di ridicolo per le sue opinioni sul movimento della Terra; di ridicolo è stata tacciata la dottrina cartesiana delle *bêtes-machines*, eppure nel sistema leibniziano dell'armonia prestabilita tutto ciò che fanno gli uomini e le bestie si esegue macchinalmente, senza intervento dell'anima. Ed è proprio Leibniz, a metterci in guardia sul fatto che il ridicolo non è una buona pietra di paragone, «car les meilleures choses, et les plus importantes, peuvent être tournées en ridicule» e il più delle volte la verità è «cachée aux yeux du vulgaire»<sup>101</sup>. Questi esempi devono rafforzare nella convinzione che «le ridicule n'est qu'un phantôme de l'imagination et des préjugés du vulgaire» e che non deve essere temuto dal filosofo «qui n'a pas la manie de vouloir étaler ses sentences dans les Assemblées brillantes où s'en pique de Philosophie». Perciò, se si è in grado di farlo, si fissi pure, «dans la révolutions des systèmes et des opinions», il punto fisso in cui «la raison doit triompher du ridicule»; ma finché questo punto resterà indeterminato, «la Philosophie ne permettra jamais qu'on abandonne une

<sup>89</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 195.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 197-198.

<sup>91</sup> Ivi, p. 195.

<sup>92</sup> Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 130.

<sup>93</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 198.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 198-199.

<sup>95</sup> Ivi, n. 7, p. 223.

<sup>96</sup> Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 130.

<sup>97</sup> Ivi, p. 200.

<sup>98</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 209; cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 242.

<sup>99</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 210.

<sup>100</sup> Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 126.

<sup>101</sup> Ivi, n. 6, pp. 222-223. Cfr. G.W. Leibniz, *Jugement sur les Œuvres de Mylord Shaftesbury*, in *Recueil de diverses pièces*, cit., II, pp. 269-286: p. 270.

opinion sous prétexte qu'il plaît à quelq'un de l'appeler ridicule»<sup>102</sup>.

Il vero punto è che Jariges non comprende la portata della rivoluzione scientifica cartesiana. Questa rivoluzione emerge invece chiaramente se si pensa allo stato in cui si trovava la fisica: di fronte alla congerie di poteri dei corpi di agire gli uni sugli altri, di qualità sensibili considerate virtù innate, di simpatie e antipatie tra le cose, Descartes «conçut que ce pompeux étalage de qualités occultes ne s'étoit introduit dans la Physique, qu'à la faveur de l'ignorance du mécanisme»<sup>103</sup>. La semplicità delle vie seguite dalla natura lo persuase dell'uniformità dei suoi procedimenti, ed egli vide ciò che Boyle avrebbe poi confermato con mille esperienze, cioè che «la nature ne fait jouer en effet que le mécanisme dans la productions des effets»<sup>104</sup>. Perciò non esitò a sostituire le forme sostanziali e accidentali della Scuola con le proprietà meccaniche (grandezza, figura, movimento) «des particules d'une matière homogène» e, dopo avere rigettato tutto l'apparato delle forme e delle qualità occulte: «il comprit qu'il ne pouvoit plus reconnoître dans la matière aucune vertu active proprement dite»<sup>105</sup>. Era una via obbligata se voleva evitare l'accusa di avere lasciato in vita un residuo di forme sostanziali o accidentali, e così «les derniers pas de l'analyse physique venoient se réunir aux dernières conclusions de la synthèse métaphysique»<sup>106</sup>.

## 6. LA «CONFESSIONE» DI SPINOZA

Gerdil ritiene dunque di avere assolto il compito che si era prefisso, ma ora gioca una nuova carta rispetto alla sua prima «Confutazione» del 1755: l'*Epistolario* di Spinoza che gli permette di avvalersi della testimonianza dell'autore per smentire la tesi della conformità dei principi spinoziani con quelli della filosofia di Descartes e confermare, «par l'aveu formel» dello stesso Spinoza, le conclusioni della dissertazione *Sur l'incompatibilité*<sup>107</sup>. Nell'*epistolario* di Spinoza Gerdil seleziona due scambi di lettere avuti dal filosofo nell'agosto del 1671 con il segretario della Royal Society, Henry Oldenburg, e tra maggio e luglio del 1676 con un corrispondente di cui Gerdil ignora l'identità, ma che va identificato con lo scienziato e filosofo tedesco Ehrenfried Walther von Tschirnhaus<sup>108</sup>.

Oldenburg aveva chiesto a Spinoza di chiarirgli alcuni punti fondamentali della sua metafisica e di dirgli quali difetti trovasse nelle filosofie di Descartes (e di Bacon)<sup>109</sup>. Per la prima questione Spinoza rinviava il suo interlocutore alla lettura delle prime pagine della parte I dell'*Ethica*, mentre alla seconda rispondeva che tre sono gli errori principali di Descartes: essersi allontanato dalla conoscenza della prima causa e dell'origine di tutte le cose; non avere compreso la vera natura dell'intelligenza umana; non essere riuscito a individuare la causa degli errori. Riguardo ai primi due errori, Spinoza rinviava ai tre principi della propria metafisica già ricordati a Oldenburg, e cioè che in natura non possono esistere due sostanze che non differiscano nella loro essenza; che una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza perché la sua esistenza è inclusa nella sua essenza di sostanza; che ogni sostanza deve essere infinita. Quanto al terzo errore di Descartes, per Spinoza esso consiste

---

sertazione (Ivi, pp. 210-215). Una prima edizione delle *Epistolae* di Spinoza e dei suoi corrispondenti era stata pubblicata negli *Opera posthuma*, cit., vol. IV, pp. 395-614, per un totale di 74 lettere (75 se si conta anche la lettera che fa da introduzione al *Tractatus politicus*) sulle 88 attualmente conosciute). Tra queste c'erano anche le lettere che Tschirnhaus e Spinoza si scambiarono grazie all'intermediazione del medico Georg Hermann Schuller (sul cui ruolo nella pubblicazione dei mss. di Spinoza cfr. ora O. Proietti e G. Licata, *Il carteggio Van Gent - Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto* dell'editio posthuma spinoziana, Macerata, EUM, 2013, pp. 51-65), ma venivano pubblicate senza l'indicazione del nome del corrispondente di Spinoza. L'edizione degli *Opera posthuma*, utilizzata da Gerdil, fu fino al 1800 l'unica disponibile, oltre alla edizione nederlandese anch'essa del 1677, che contenesse l'*epistolario* di Spinoza (cfr. J. Kingma, A.K. Offenberg, *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800*, Amsterdam University Library, Amsterdam 1977, pp. 25-30). Per questa ragione Gerdil ignorava che le lettere da lui discusse fossero state scritte da Tschirnhaus. Per la corrispondenza tra la numerazione delle lettere negli *Opera posthuma* e quella della più ampia edizione curata da C. Gebhardt, cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 341-342 (ma si veda anche la tavola cronologica e delle concordanze in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, cit., pp. 1748-1751). Le lettere di Tschirnhaus erano importanti per Spinoza anche perché il suo corrispondente lo informava da Parigi che il vescovo P.D. Huet, precettore del Delfino, stava scrivendo una confutazione del *Tractatus teologico-politicus* (si tratta della *Demonstratio evangelica* che sarà pubblicata nel 1679). Ovviamente il fatto che Gerdil non fosse in grado di identificare in Tschirnhaus l'autore delle lettere a Spinoza da lui discusse, non comporta che il barnabita ignorasse l'esistenza dell'autore della *Medicina corporis* (1686) e della *Medicina mentis* (1687). Nel 1677 a Roma Tschirnhaus diede a Niels Stensen (che la passò ai consultori del S. Uffizio) la copia del ms. dell'*Ethica* fatta per lui da Pieter Van Gent sui mss. destinati agli *Opera posthuma*. Si tratta del ms. rinvenuto di recente nella Biblioteca Apostolica Vaticana: cfr. P. Totaro, *Un manoscritto vaticano dell'Ethica di Spinoza*, «Giornale critico della filosofia italiana», VII, 7a s., LXXXX (XCII), 2011, 1, pp. 27-41; e *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, ed. by L. Spruit and P. Totaro, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 6-20).

<sup>109</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 210; si veda la lettera I, Oldenburg a Spinoza, Londra 16/26 agosto 1661, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., pp. 395-396; cfr. Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 5-6 (trad. it. cit., pp. 1237-1238).

<sup>102</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 192-193.

<sup>103</sup> Ivi, p. 196.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Ivi, p. 197.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Ivi, p. 160.

<sup>108</sup> Le lettere di Spinoza sono riportate da Gerdil alla fine della sua dis-

principalmente nell'aver creduto che la volontà umana fosse libera. Insomma Descartes non ha avuto nozioni esatte né di Dio né dell'anima umana<sup>110</sup>. Dunque, osserva Gerdil, a giudizio dello stesso Spinoza, «les articles fondamentaux de son système n'ont rien de commun avec les principes de Descartes»<sup>111</sup>.

La smentita della *fable convenue* di Spinoza continuatore di Descartes, messa in circolo da Leibniz e rinnovata da Jariges, può avvalersi anche delle lettere scambiate da Spinoza con Tschirnhaus. Questi gli aveva chiesto come fosse possibile dimostrare a priori l'esistenza dei corpi<sup>112</sup>. Spinoza rispondeva che la cosa è non solo difficile ma assolutamente impossibile se si intende l'estensione come la concepiva Descartes, cioè come «une masse en repos», perché essa persisterà nel suo stato e non sarà determinata al movimento se non da «une cause externe plus puissante»; e concludeva che proprio per questa ragione «je n'ai pas craint d'affirmer par le passé que les principes naturels de Descartes étoient inutiles, pour ne pas dire absurdes»<sup>113</sup>. Il suo interlocutore, però, non era stato soddisfatto della risposta e aveva riproposto i propri dubbi, obiettando che in Descartes non si poneva il problema da lui sollevato giacché la materia inerte si differenzia e si muove non autonomamente ma per l'azione esterna di Dio, a meno che Spinoza «ne comptâ pour rien la supposition d'un premier moteur» (*nisi forte suppositionem motoris Dei pro nihilo haberes*)<sup>114</sup>. Invece il problema sussiste nella concezione spinoziana dell'estensione come attributo della sostanza divina, perché qui la materia è dotata di una autonoma capacità di movimento. Spinoza troncava la discussione, trincerandosi dietro la risposta già data («on ne pouvoit déduire la variété des choses de la seule idée de l'étendue») e concludendo che «Descartes avoit mal défini la

matière par l'étendue» e che questa doveva necessariamente essere definita «par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie»<sup>115</sup>. Anche le lettere a Tschirnhaus suonano perciò come smentita di ogni possibile continuità tra Descartes e Spinoza, e, ancora una volta, è lo stesso Spinoza a negarla. Ora tutti dovranno ammettere che l'opinione di Descartes sull'essenza della materia «est peu propre à favoriser le système de Spinoza» e riconoscere che il «veleno» di questo sistema consiste proprio nel rovesciamento del dualismo cartesiano, cioè nell'«identifier dans une seule et même substance la pensée et l'étendue, comme deux attributs inséparables de cette substance»<sup>116</sup>. Una «extravagance» che certo non può trovare posto nelle opinioni di chi, come Descartes, ha fatto dell'estensione «une substance essentiellement incompatible avec la pensée»<sup>117</sup>.

La documentazione ricavata dall'*Epistolario* di Spinoza rafforza dunque le argomentazioni filosofiche di Gerdil, il quale può essere soddisfatto di avere raggiunto il proprio obiettivo: si può dunque continuare a essere cartesiani (o malebranchisti) scrollandosi di dosso l'accusa di essere cripto-spinozisti, perché è stato provato, con le parole stesse di Spinoza, che i principi di questi sono radicalmente diversi da quelli della filosofia di Descartes. Dunque Gerdil può passare all'incasso del guadagno apologetico della sua confutazione di Spinoza, lanciando strali anche in direzione di quel Leibniz che era stato tra i primi a muovere a Descartes l'accusa di condurre allo spinozismo. Le massime ribadite da Spinoza nello scambio epistolare con Oldenburg mostrano con tutta evidenza l'ateismo degli spinozisti e permettono di concludere che non c'è nessun principio di Descartes dal quale esse possano essere dedotte. Anzi, nella filosofia cartesiana è facile individuare tre principi che «détruisent absolument» i principi enunciati da Spinoza<sup>118</sup>.

Al primo principio di Spinoza si oppone il principio cartesiano della pluralità di sostanze. Secondo la definizione cartesiana di sostanza, due diversi pezzi di cera *A* e *B* sono due sostanze, in quanto due porzioni distinte dell'estensione, modificate in un certo modo. Pur essendo distinte in quanto porzioni diverse della materia divisibile, le due sostanze hanno però la medesima

<sup>110</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 211-212; cfr. lettera II, Spinoza a Oldenburg, s.d., in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., pp. 397-399; e Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 7-9 (trad. it. cit., pp. 1238-1241).

<sup>111</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 212.

<sup>112</sup> Ivi, p. 213; cfr. lettera LXXX, Tschirnhaus a Spinoza, 2 maggio 1676; in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXIX) p. 395; cfr. Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, p. 331 (trad. it. cit., pp. 1500-1501).

<sup>113</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 213-214, ma si veda anche p. 195. Cfr. lettera LXXXI, Spinoza a Tschirnhaus, 5 maggio 1676, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXX), p. 396; cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., LXXXI, vol. IV, p. 332: «Porro ex Extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentia demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare: rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda» (trad. it. cit., pp. 1501-1502).

<sup>114</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 215; cfr. lettera LXXXII, Tschirnhaus a Spinoza, 23 giugno 1676, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXXXI) pp. 597-598; cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 333-334; p. 333 (trad. it. cit., pp. 1502-1503; p. 1502).

<sup>115</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 215; cfr. lettera LXXXIII, Spinoza a Tschirnhaus, 15 luglio 1676, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXXII) pp. 598-599; cfr. Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 334-335 («Quod petis, an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per Extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat» (p. 334; in *Opera posthuma*, cit., p. 598; trad. it. cit., pp. 1503-1504).

<sup>116</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 215.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Ivi, p. 216.

essenza, che consiste, come quella di tutti i corpi, nella loro estensione, cioè nella figura, grandezza e disposizione delle loro parti. Per Descartes possono dunque esserci tante sostanze differenti e dotate della medesima essenza, quanti possono essere i diversi assemblaggi di materia aventi le medesime proprietà meccaniche, diversamente modificate. È quello che veniva messo in discussione da Leibniz, per il quale l'essenza dei corpi non poteva consistere nella sola estensione<sup>119</sup>. Le sostanze dei corpi di cui parlava Descartes erano comunque distinguibili per le differenti configurazioni delle relative porzioni di materia, e dunque ad esse non si applicava il principio dell'identità degli indiscernibili elaborato da Leibniz contro l'atomismo; c'era però il rischio che esse fossero viste come porzioni della medesima sostanza, con differenze talmente infinitesime tra di loro da essere indistinguibili, ricadendo così nel principio leibniziano dell'identità delle sostanze distinguibili soltanto per numero<sup>120</sup>. Gerdil sembra fare riferimento a questo sfondo quando dice che molti filosofi rimproverano ai cartesiani di favorire lo spinozismo con il loro sistema che ammette l'esistenza di porzioni *indiscernibili* di materia, senza comprendere che sono proprio gli *indiscernibili* a rovesciare la pretesa di Spinoza che non possano esserci due sostanze dotate della medesima essenza. Sicché coloro i quali rifiutano gli *indiscernibili* non possono accusare il sistema di Descartes di favorire lo spinozismo<sup>121</sup>. La soluzione prospettata da Gerdil era suggerita dall'intento anti-spinozista della sua apologetica, che lo spingeva a passare sopra una quantità di problemi complessi e di non facile soluzione, cercando di non inimicarsi i leibniziani<sup>122</sup>.

Il principio di Descartes che contrasta il secondo principio dello spinozismo è quello per il quale di una cosa si può affermare tutto ciò che è contenuto nella sua idea chiara e distinta. Diversamente da quanto crede Spinoza, questo principio non comporta la conseguenza

che l'esistenza appartenga necessariamente all'essenza. Infatti, secondo la dimostrazione dell'esistenza di Dio data nella *Meditatio V* (che Gerdil interpreta come fosse identica alla prova ontologica di Anselmo d'Aosta), l'unico essere che racchiuda nella sua idea la propria esistenza attuale come necessaria è «l'Être souverainement parfait». Invece l'idea chiara e distinta dell'estensione, o della materia, non contiene la sua esistenza attuale, ma soltanto l'esistenza possibile: dunque «la matière ne peut exister, si elle ne reçoit l'existence d'un Être tout-puissant distingué d'elle»<sup>123</sup>.

L'ultimo principio cartesiano utilizzato da Gerdil per opporsi all'infinitismo enunciato nel terzo principio ricordato da Spinoza a Oldenburg, è quello che riconosce la finitezza delle sostanze: quando parlo di una palla di cera non posso che concepirla finita nel significato ordinario del termine, in quanto è racchiusa nei limiti prescritti dalla sua figura. Su questo tema, a giudizio di Gerdil, Spinoza giocava con le parole, definendo arbitrariamente *finita* «ea res quae alia ejusdem natura terminari potest»<sup>124</sup>. È però evidente che, nel linguaggio ordinario usato da Descartes, un corpo è una sostanza finita anche nel senso che Spinoza dà a questo termine, giacché è delimitato da ogni parte dagli altri corpi che lo circondano e la cui estensione è della medesima natura di quella del corpo: «Donc, selon Descartes, il peut exister, et il existe en effet des substances finies, contre le troisième principe fondamental de Spinoza»<sup>125</sup>.

Nel 1760 Gerdil riproponeva la forza apologetica del meccanicismo cartesiano e dell'inerzia della materia per combattere non più gli epigoni dell'animismo rinascimentale, bensì le nuove forme assunte dal vitalismo nelle dottrine atee e materialistiche della seconda metà del Settecento. La natura era tornata a essere un principio di vitalità e Gerdil coglieva questo aspetto come il punto essenziale dell'empietà contemporanea, anche se gli sfuggiva, o forse rifiutava di ammettere, che implicazioni atee venivano pure dal materialismo meccanicistico che si era diramato dal tronco del cartesianismo ad opera di quei «vertiginosi Filosofi», «meno ingegnosi» ma «tanto più arditi del Maestro», dei quali aveva parlato Francesco L. Fontana nel suo *Elogio letterario* di Gerdil.

<sup>119</sup> G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686), § 12, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften und von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Akademie-Verlag, Berlin 1923 sgg., s. VI, *Philosophische Schriften*, vol. IV/B (1999), hrsg. Von H. Schepers, M. Schneider, G. Biller, U. Franke, H. Kliege-Biller, pp. 1529-1588: p. 1545.

<sup>120</sup> Ivi, § 9, pp. 1541-1542.

<sup>121</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 216-217.

<sup>122</sup> «Je dis que ceux qui rejettent les *indiscernibles*, n'ont pas raison de reprocher au Cartésianisme de favoriser le système de Spinoza: mais je suis bien éloigné de tourner contre eux ce reproche, et de les accuser eux-mêmes de prêter des armes à ce impie Novateur» (ivi, n. 9, p. 228). Ma la dichiarazione di non voler usare un argomento di ritorzione contro i leibniziani non è certo un'adesione al loro sistema, che può essere utile nella battaglia contro lo spinozismo soltanto perché le «absurdités» di Spinoza «choquent si visiblement le bon sens, qu'il n'est pas de système de Philosophie tant soit peu raisonnable qui ne fournisse assez de principes pour les combattre avec succès» (*ibid.*).

<sup>123</sup> Ivi, p. 218.

<sup>124</sup> Spinoza, *Ethica*, cit., I, def. II., in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., p. 1; cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. II, p. 45.

<sup>125</sup> Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 219; cfr. Gerdil, «Confutazione di Spinoza», cit., p. 292.





**Citation:** Lorenzo Mattei (2022) Il coro nell'Opera italiana del secondo Settecento: aspetti produttivi e recettivi. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 127-135. doi: 10.36253/ds-13342

**Copyright:** © 2022 Lorenzo Mattei. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Articles

# Il coro nell'Opera italiana del secondo Settecento: aspetti produttivi e recettivi

LORENZO MATTEI

*Università degli Studi di Bari «Aldo Moro»*

**Abstract.** The presence of the choir in the Opera increases in the second half of the eighteenth century on the thrust of reformist demands aimed at the hybridization of Italian and French melodramaturgy. The mechanisms of the impresarios' system and its reception have not been adequately explored, even though they can explain the reasons for the growing importance that the choir obtained during the transition from post-metastasian Opera to romanticism. The article provides some quantitative data, referring above all to those theatrical centers that more than others hosted permanent groups of choristers, and gives a summary of the vision of the choir from the perspective of both treatise writers and theatre audience.

**Keywords.** Choir, *Dramma per Musica*, Comic Opera, Choir Conductor.

Lungo i primi decenni della sua storia, il melodramma individuò un elemento drammaturgico cruciale nei cori, ancora confezionati a mo' di madrigali polifonici e concepiti come commento all'azione. Ragioni produttive interne al sistema impresariale, unite alla crescente avversione della critica letterata, che ne deplorava l'inverosimiglianza, determinarono la progressiva estromissione del coro dallo spettacolo d'opera italiano. Superata la metà del XVIII secolo, esso tornò a rivestire un ruolo protagonista nelle opere serie che vennero allestite in varie corti europee (Parma, Vienna, Stoccarda, Berlino) e che assunsero a modello la melodrammaturgia francese<sup>1</sup>, ma stentò ad affermarsi appieno nei teatri mercenari. La presenza del coro, infatti, si legò inizialmente a un deciso mutamento di gusto che condusse alla definizione d'un *dramma per musica* celebrativo e neobarocco, impostato sulla poetica dell'unità tra le componenti spettacolari e sul potenziamento del *tableau*, una

<sup>1</sup> Uno sguardo specifico all'uso del coro nelle opere 'riformate' parmensi si legge in C. Gallico, *Cori a Parma (1759-60)*, «Rivista Italiana di Musicologia», XXXIII, 1997, 1, pp. 81-97. Sugli aspetti produttivi di quella stagione si veda M. Butler, *Producing the Operatic Chorus at Parma's Teatro Ducale, 1759-1769*, «Eighteenth-Century Music», III, 2006, pp. 231-251. Per una breve sintesi sulla coralità nell'opera francese che ispirò le produzioni operistiche a Parma cfr. M. Cyr, *The dramatic role of the chorus in French opera: evidence for the use of gesture, 1670-1700*, in *Opera and Enlightenment*, ed. by T. Bauman and M.P. McClymonds, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 105-118; da aggiornare con O. Bloechi, *Opera and the Political Imaginary in Old Regime France*, University of Chicago Press, Chicago 2017, pp. 22-84.

risorsa drammaturgica sfruttata in quegli stessi anni anche nel teatro di parola<sup>2</sup>.

In questa sede si esamineranno alcuni aspetti produttivi e recettivi emersi durante la lenta rinascita della coralità nel secondo Settecento, un fenomeno a tutt'oggi trascurato dagli studi di settore e da collocarsi all'interno d'un panorama variegato che, oltre che con fattori economici, deve fare i conti con i mutamenti estetici, con le rinnovate istanze drammaturgiche, con la nascita di nuove forme di professionismo operistico e con la circolazione di opere nei territori italiani ed esteri<sup>3</sup>. I dati materiali di natura quantitativa risultano significativi qualora si pongano in relazione anche al repertorio musicale dei singoli allestimenti esaminati; tuttavia, per ovvie ragioni di spazio, ci si limiterà qui a dare un'idea complessiva dell'organico dei cori in diverse città e a diverse altezze cronologiche, un dato che, sebbene macroscopico, risulta utile per chiarire aspetti di melodrammaturgia e per ipotizzare alcuni meccanismi della coeva pratica scenica. La seconda parte del saggio esamina, invece, la lente teorica con la quale il coro fu osservato sia dai trattatisti, propensi ad arginarne l'impiego, sia da quei librettisti-letterati che, al contrario, seppero rivitalizzarne le funzioni drammatiche e il fascino presso il pubblico.

#### 1. «UN GELATO PER UNO VI SIA DATO»: CORO E CORISTI NEL SISTEMA PRODUTTIVO

Nell'Ottocento i coristi vengono considerati «paria dell'arte, gente irrequieta in tutte le stagioni ed in tutti i teatri ne' quali agiscono»<sup>4</sup>. La visione d'una massa turbolenta, capace d'approfittare delle crisi politico-sociali

per minacciare scioperi o avanzare pretese di fronte agli impresari, non pertiene alla realtà produttiva settecentesca. Più consono è, semmai, il ritratto d'un coro titubante e pronto a obbedire in cambio d'una coppa di gelato, che si ritrova in alcuni versi del celebre metamelodramma di Gnecco *La prova di un'opera seria*:

(II,1 *l'Impresario Fastidio al capo coro Fischiotto*)

Fas.: E chi son coloro?

Fisc.: Sono i coristi.

Fas.: Fateli qua passare,  
e un gelato a ciascun fate lor dare.

Fisc.: Venite avanti, amici.  
Il signore impresario mi ha ordinato,  
che un gelato per uno vi sia dato.

Coro: Ringraziamo l'Impresario,  
siamo qua per ubbidirlo  
ed ognora ben servirlo,  
impegnati ci vedrà! (entrano nel teatro)<sup>5</sup>

Sulla base di varie tipologie di fonti – studi d'archivio, libretti a stampa, giornali e gazzette, testimonianze epistolari, almanacchi e cronologie teatrali – è possibile ottenere una sintesi su alcuni aspetti produttivi inerenti ai cori operistici del secondo Settecento in diverse 'piazze' italiane<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda la consistenza numerica, si nota che quasi mai il coro raggiunge la trentina di elementi. Alla Pergola di Firenze ciò avviene solo nel contesto di produzioni esterne ai consueti cartelloni teatrali che supplivano alla mancanza del ballo con il potenziamento dell'elemento corale<sup>7</sup>. Solo nel carnevale 1787, per l'allestimento dell'*Alceste* di Gluck e della *Vendetta di Nino* di Prati, il coro contò trenta persone, numero non più raggiunto almeno fino al 1823<sup>8</sup>. Anche alla Scala di Milano

<sup>2</sup> P. Frantz, *L'esthétique du tableau dans le théâtre du XVIIIe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.

<sup>3</sup> Sul mutamento di gusto che assegnò al coro un ruolo protagonista nella struttura di un melodramma si veda: L. Mattei, «Sai tu come comincia il dramma?»: sull'Introduzione con coro nell'opera seria in Italia (1778-1800), «Studi musicali», XXXIV, 2005, 2, pp. 375-420; Id., *Prime forme di una «proemiale cerimonia»: sull'Introduzione nell'opera seria di fine Settecento*, «Il Saggiatore musicale», 14, 2007, 2, pp. 259-304; Id., *Cori, preghiere e tempeste: sul ruolo melodrammatico del coro nell'ultimo Paisiello*, in *Giovanni Paisiello e la cultura europea del suo tempo*, a cura di F.P. Russo, LIM, Lucca 2007, pp. 231-274, e Id., «Con più lieti canti»: il coro nell'opera buffa, in *Commedia e musica al tramonto dell'ancien régime: Cimarosa, Paisiello e i maestri europei*, a cura di A. Caroccia, Il Cimarosa, Avellino 2017, pp. 43-79. Sul coro operistico d'inizio Ottocento si rimanda a M. Capra, *Aspetti dell'impiego del coro nell'opera italiana dell'Ottocento*, «Polifonia», III, 2003, 3, pp. 139-155; e a P. Russo, *I cori «d'accompagnamento». Per una drammaturgia d'un «bell'ornamento»*, ivi, pp. 175-213.

<sup>4</sup> Le affermazioni dell'ispettore del Teatro del Corso di Bologna, Paolo Cantoni, sono riportate in J. Rosselli, *L'Impresario d'Opera. Arte e affari nel teatro italiano dell'Ottocento*, EDT, Torino 1985, pp. 117-118.

<sup>5</sup> Cfr. *La prova di un'opera seria / melodramma giocoso / in due atti / da rappresentarsi / la corrente primavera e principio / del prossimo estate MDCCCVI / nel Nuovo teatro del Corso...*, Ramponi, Bologna 1806, p. 23.

<sup>6</sup> La bibliografia consultata è troppo ampia per essere condensata qui in nota. Ove non diversamente indicato, i dati relativi ai coristi segnalati nelle pagine seguenti s'intendono ricavati da due fonti principali: i libretti a stampa dei singoli allestimenti (per la cui consultazione si rimanda a *Corago. Repertorio e archivio di libretti del melodramma italiano 1600-1900* (<http://www.corago.unibo.it>) e l'almanacco *Indice de' teatrali spettacoli* (che si abbrevia come *Indice* e si cita dall'edizione anastatica a cura di R. Verti, Fondazione Rossini, Pesaro 1996, 2 voll.).

<sup>7</sup> Durante la quaresima 1786 i coristi presenti alle accademie tenutesi alla Pergola furono 30 (cfr. *Indice*, I, p. 600). Il numero salì a 36 nella quaresima 1792 e 1793 per l'allestimento del *Trionfo di David* con musiche di Rispoli (cfr. *Indice*, II, pp. 1016 e 1072). Il numero massimo fu toccato per *Medonte* di Sarti in forma di concerto alla Pallacorda il 24 marzo 1782 (cfr. «Gazzetta Toscana», nr. 25, 25 marzo 1782, p. 200), con l'inserzione di «alcuni cori, eseguiti da n. 50 coristi» (cfr. B. Brumana, *Note a margine delle prime rappresentazioni perugine del Medonte Re di Epiro*, in *Giuseppe Sarti musicista faentino*, a cura di M. Baroni e M.G. Tavoni, Mucchi, Modena 1986, p. 52).

<sup>8</sup> Cfr. *Indice*, I, p. 601 ma il dato non collima con il libretto a stampa (p.

la media si mantiene intorno ai venti coristi, superando la trentina in sole tre occasioni<sup>9</sup>. Più consistente il numero dei cantanti nei cori a Venezia: per la solenne apertura della Fenice con i *Giuochi d'Agrigento* di Paisiello (1792) ve ne sono quarantotto, così come per l'*Alceste* di Marcos Portugal (1799)<sup>10</sup>. Resta evidente la sproporzione fra le cifre massime raggiunte dalle compagini corali in Italia (Milano 42 per l'inaugurazione nel 1778<sup>11</sup>; Firenze 36 nel marzo 1792, Roma 24 nell'autunno 1798, Torino 18 nel carnevale del 1804) e quelle dei teatri di Parigi (66 nel carnevale 1786) e Londra (42 nel 1795-96) o di alcune corti europee (Stoccolma 100 nel 1794-95; Jassy 100 nel 1790; Berlino 68 nel carnevale 1793; S. Pietroburgo 48 nel 1785-86; Lisbona 40 nel 1790-91). Questi ultimi casi vanno collocati nel contesto di festeggiamenti sontuosi durante i quali il personale musicale di corte raggiungeva numeri esorbitanti: a Stoccolma il coro si divide in 60 voci maschili e 40 femminili; i 100 coristi nel teatro privato del principe Potemkin a Jassy, in Moldavia, furono impiegati nella primavera 1790 in alcune 'cantate' di Sarti<sup>12</sup>.

Tale disparità trova una giustificazione ovvia nelle maggiori potenzialità economiche delle corti, propense a ospitare produzioni sontuose con largo uso d'apparati scenici, di balli e soprattutto di cori. Va comunque precisato che in certe situazioni il numero di coristi delle corti straniere eguagliava quello di alcuni teatri italiani secondari: nel 1791 cantarono 16 coristi tanto a Varsavia (*La passione di Gesù Cristo* di Paisiello e *Deborah e Sisara* di Guglielmi) come al teatro del Fondo di Napoli (*La morte d'Oloferne* di Guglielmi); a Kassel nel 1783 essi furono 12, come a Jesi nel 1785, o a Treviso nel 1787; a Madrid nel 1792 e a Reggio Emilia l'anno seguente il coro contò 18 persone. Il piccolo teatro fiorentino di Pietrapiana nell'estate 1799 con i suoi 24 coristi eguagliò il coro attivo al Teatro Imperiale di Mosca nella stagione 1790-1791. Fra l'altro le pagine corali di un'opera potevano essere realizzate da cori di diversa grandezza: a titolo di esempio si veda come per la *Vendetta di Nino* di Giovannini con musica di Alessio Prati vennero impiegati alla 'prima' fiorentina del 1786 30 coristi; 24 in una ripresa, sempre alla Pergola, del carnevale 1791;

4) che ne contempla 22 e con nomi in parte diversi.

<sup>9</sup> Si tratta del carnevale 1784 (*Ifgenia in Tauride* di Carlo Monza), 42 coristi (cfr. *Indice*, I, p. 482); carnevale 1788 (*Antioco* intonato da Tarchi e *Alessandro nell'Indie* con musiche di diversi autori), 34 coristi (ivi, p. 681); e carnevale 1798 (*Meleagro* di Zingarelli e *Orazi e Curiazi* di Cimarosa) 32 coristi (cfr. *Indice*, II, p. 1277).

<sup>10</sup> Cfr. *Indice*, II, pp. 1050 e 1345.

<sup>11</sup> Cfr. P. Cambiasi, *Teatro alla Scala 1778-1906*, Ricordi, Milano 1906, pp. 10-11.

<sup>12</sup> Per i cori a Stoccarda cfr. *Indice*, II, p. 1151; per quelli a Jassy cfr. ivi, p. 883.

20 a Lucca (estate 1788) 16 a Senigallia (estate 1786); 14 a Reggio (primavera 1793, poi 12 nella ripresa reggiana della primavera 1808) e Modena (estate 1793); 12 a Rimini (estate 1786) e Treviso (autunno 1787)<sup>13</sup>.

A testimonianza di come il coro, lungo il primo decennio del XIX secolo, fosse divenuto un elemento drammaturgico indispensabile basti osservare la sua accresciuta presenza in molti centri minori, dove sono attivi gruppi corali perlopiù composti da otto, dodici o sedici cantanti. Se da un lato si mostra con evidenza una loro capillare diffusione nei centri secondari, dall'altro si constata una diminuzione nei teatri maggiori – probabile conseguenza delle congiunture sotto il dominio napoleonico – dove i coristi superano la ventina in soli 11 allestimenti sui 217 schedati dall'*Indice de' teatrali spettacoli* tra il 1770 e il 1823. Se dunque «il numero dei suonatori andò senz'altro aumentando da circa il 1770 in poi»<sup>14</sup>, non altrettanto si può dire per quello dei coristi, che successivamente alla crescita registrata negli anni 1785-1800 restò invariato o addirittura subì un calo.

La composizione sociale di un coro è estremamente eterogenea: tra le file sono inclusi musicisti ma anche «il calzolaio, lo stampatore, il pescatore, le donnaiuole, cuochi, venditori ambulanti, artigiani spiccioli e via dicendo, che cantavano nelle ore libere e che generalmente non leggevano la musica»<sup>15</sup>. Pare che durante l'allestimento fiorentino della *Fiera di Venezia* (Pergola, primavera 1779) Salieri avesse chiesto all'inizio della prova generale il perché non vi fossero i coristi e che la risposta fosse stata: «perché le botteghe non sono ancora chiuse!»<sup>16</sup>. La conferma di questa variegata estrazione sociale viene anche da un'altra versione della già citata opera di Gnecco, *La prima prova dell'opera Gli Orazi e i Curiazi* (I,3):

<sup>13</sup> Per tutti i casi menzionati si rimanda all'*Indice*.

<sup>14</sup> Rosselli, *L'impresario d'opera*, cit., p. 50. Rosselli afferma: «lo stesso vale per il numero dei coristi (inesistenti nell'opera seria del primo Settecento). A cagionare [tale aumento di orchestrali e coristi] furono, dal tardo Settecento in poi, una strumentazione più complessa e con essa il ripristino dei cori come elemento del teatro lirico». I dati relativi all'aumento numerico dei coristi vengono forniti solo per gli anni successivi al 1830 (ivi, p. 54).

<sup>15</sup> Ivi, p. 117. Benché la fonte citata da Rosselli sia tarda (A. Carcano, *Progetto d'ordinamento delle masse corali e d'orchestra del Teatro Comunale di Roma*, 1872), si può ipotizzare che a formare i cori vi fosse una composizione sociale altrettanto eterogenea anche allo scadere del Settecento. Secondo Giuseppe Carpani «in Italia in nessun luogo (*incredibile dictu* nel paese della musica vocale!) si trovano dodici coristi capaci di eseguire le fughe con buona intonazione e con esattezza». Cfr. G. Carpani, *Le Haydine ovvero lettere sulla vita e sulle opere del celebre maestro Giuseppe Haydn*, Minerva, Padova 1823<sup>2</sup>, lettera XI (28 giugno 1809), p. 191.

<sup>16</sup> Cfr. A.W. Thayer, *Salieri: rival of Mozart*, Theodore Albrecht Edition, Kansas City 1989, p. 67.

(Il maestro canta la parte che dovrebbe cantare il coro)

Il maestro: «Son gli Orazi...»

Federico: Fermi! Fermi!  
I coristi dove sono?  
Senza lor non vò provar.

Il poeta: Chi fa il parrucchiere,  
chi un altro mestiere,  
si deve per questi  
aver convenienza,  
abbiate pazienza  
che in altro concerto  
verranno a provar.

Federico: Che sian parrucchieri,  
che sian falegnami,  
che sian caffettieri,  
a me nulla giova,  
ma tutti alla prova  
si devon trovar.

È cosa nota che a cantare nelle file del coro vi fosse anche giovani studenti di musica con diversi livelli di preparazione: a Napoli gli studenti dei conservatorii<sup>17</sup>, a Firenze giovani allievi di scuole locali afferenti all'ambito strumentale e della danza. Tra il 1779 ed il 1784 fra i contralti del coro della Pergola<sup>18</sup> figura il giovane violinista Luigi Campanelli, allievo di Nardini e promettente concertista che diede prova del proprio talento in diverse accademie (all'interno delle quali, vale la pena ricordarlo, si svolgevano anche concerti vocali con cori fino a trenta elementi)<sup>19</sup>; nello stesso coro è documentata la presenza, prima fra i soprani poi fra i tenori, di Michele Ceccherini, esibitosi con successo come tenore solista in più d'un'accademia<sup>20</sup>, e di Ridolfina Alberghetti, contralto

e soprano in almeno tre opere allo scadere del Settecento<sup>21</sup> impegnata per un quindicennio (1785-1800) come danzatrice nella seconda quadriglia dei ballerini di concerto alla Pergola.

Il coro, non diversamente dall'orchestra, faceva leva su un'organizzazione di tipo corporativo, invisibile agli impresari in quanto portatrice di privilegi e di diritti consuetudinari difficilmente eludibili. Non era, infatti, inconsueto che vi fossero presenti gruppi di più persone appartenenti alla stessa famiglia poiché per un cantante stabilmente inserito in un coro avere la collaborazione d'un proprio parente era d'aiuto per sostituzioni o per rimpinguare i magri guadagni<sup>22</sup>.

I posti nel coro di norma venivano negati ai forestieri e i casi di circolazione d'uno stesso gruppo corale si registrano solo in centri con stagioni teatrali interconnesse: nell'*Orfeo* di Bertoni allestito durante la fiera estiva del 1790 a Rimini e a Senigallia cantano le stesse diciassette persone. Alcuni coristi, tra 1790 e 1800, si spostano di frequente fra Milano, Bergamo, Brescia, Pavia, Lodi, Parma, Reggio Emilia, Modena, uscendo anche dall'ambito lombardo-emiliano con singole stagioni a Torino, Genova, Padova, Livorno<sup>23</sup>. Talora s'individuano casi di cantanti che mantengono continuamente il loro posto nella compagine corale di uno o più teatri, come Antonio Bellandi, attivo per vent'anni (1779-1799) nei teatri fiorentini<sup>24</sup>, o sei coristi nei teatri di Bologna nel decennio 1788-1798<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> Sul coro dei 'ragazzi del conservatorio' cfr. M.F. Robinson, *L'opera Napoletana. Storia e geografia di un'idea musicale settecentesca*, Marsilio, Venezia 1984, pp. 187-188. Calzabigi nella sua *Risposta che trovò casualmente nella gran città di Napoli il licenziato Don Santigliano* (Curti, Venezia 1790; in *Scritti teatrali e letterari*, a cura di A.L. Bellina, Salerno editrice, Roma 1994, II, p. 386) ricorda che durante l'allestimento di *Alceste* al Teatro del Fondo i cori erano «sempre stonati e non pronunziati o non atteggiati». Nella lettera a Pepoli sull'*Elfirda* Calzabigi dà ulteriore conferma della scarsa preparazione dei coristi: «dovetti privarmi dell'aiuto non indifferente de' cori, perché i coristi che possono qui radunarsi mancano quasi tutti d'una buona italiana pronunzia e le coriste non abbiamo assolutamente» (ivi, p. 583).

<sup>18</sup> I cori in questione sono contenuti nelle seguenti opere, tutte – ad eccezione dell'ultima – allestite alla Pergola: *Castore e Polluce* (Bianchi, 10 IX 1779); *Il Talismano* (Salieri, 27 III 1780); *Venere e Adone* (Bianchi, 14 IX 1781); *Ezio* (Alessandri, 28 X 1783); *Aristo e Temira/Orfeo* (Bertoni, 26 XII 1783); *Pizzarro nelle Indie* (Giordani, Pallacorda, 12 IV 1784).

<sup>19</sup> Il 5, 8, 12, 15 marzo 1786 si tennero accademie alla Pergola che impegnarono 23 cantanti (signore 5; signori 18; fra questi anche i celebri Rubinelli e Michelangelo Neri) e trenta coristi. Fra i 'signori concertisti' Luigi Campanelli figura tra i violinisti assieme a Felice Mosell, Salvatore Tinti, Luigi Corona.

<sup>20</sup> Cfr. «Gazzetta Toscana», 27 settembre 1774, p. 158. Ceccherini figura poi alla Pergola fra i soprani nel *Gran Cid* (Paisiello, 3 XI 1775) e nell'*Ifigenia in Tauride* (Traetta, 17 I 1776); fra i tenori nella *Zulima* (Rutini,

17 I 1777). Nella *Passione di Gesù Cristo* di Andreozzi (Armonici, 16, III, 1783) e in altre accademie a Porta Rossa il 7 III 1784, il 24 II ed il 4 IV 1785 (cfr. R.L. Weaver and N. Wright Weaver, *A Chronology of Music in the Florentine Theater 1751-1800*, Harmonie Park Press, Warren 1993).

<sup>21</sup> Contralto in *Ester* di Tarchi (Pergola, 15 III 1797); soprano in *Teseo riconosciuto* di Spontini (Pallacorda, 22 V 1798) e nel *Ritorno d'Ulisse* di Basili (Pergola, 9 IX 1798).

<sup>22</sup> Sulla struttura familiare a Firenze tra Sette e Ottocento si veda: G. Gozzini, *Firenze francese. Famiglie e mestieri ai primi dell'Ottocento*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 45-84.

<sup>23</sup> Giuseppa Forlicca, Antonia Fava, Martino Maurofer – attivi alla Scala di Milano dal 1782 al 1788 – cantano anche a Parma nel 1782; Ignazio Dufé nella primavera 1795 è a Reggio e nel carnevale 1799 a Parma; Francesco Bianchi nel 1782 è nel coro della Scala e nel 1794 in quello di Brescia; Maria Bianchi canta in coro a Milano (1782-1784), Bergamo (1792), Reggio (1796) e Livorno (1797). Un intero coro di 14 elementi si sposta da Reggio (primavera 1793) a Modena (estate 1793) per l'allestimento della *Vendetta di Nino* di Prati. Queste informazioni si ricavano dall'incrocio tra lo spoglio dei libretti a stampa e quello dell'*Indice de' teatrali spettacoli*.

<sup>24</sup> Altri coristi furono presenti sulle scene fiorentine in un minor numero di stagioni: 18 per Michele Volponi (1787-1799); 16 per Gaspero Tantini (1791-1799); 14 per Francesco Carcassi (1787-1799) e Gaspero Bondi (1779-1797); 12 per Giovanni Battista Giachi (1779-1792). Cfr. *Indice dei cantanti* in C. Sartori, *I libretti italiani a stampa dalle origini al 1800*, Bertola & Locatelli, Cuneo 1990-94, vol. VII.

<sup>25</sup> Ermenegildo Vecchi, Giuseppe e Mariano Sabbatini, Cosimo Cavalli, Gioachino dall'Oglio e Domenico Tibaldi (presente nel coro del Comunale già dal 1778).

Dallo spoglio degli elenchi di coristi qui compulsati si evince che l'uso delle sole voci maschili era in netta prevalenza rispetto al coro misto, quasi mai presente nei teatri minori. Va detto che una stessa persona poteva cantare da tenore in una stagione e da basso in quella successiva, oppure cantare indifferentemente nel registro vocale di soprano e di contralto. Questi due ultimi registri inoltre erano cantati anche da ragazzi in fase di muta vocale. I componenti del coro potevano essere impegnati anche nell'interpretazione di personaggi secondari di opere serie e buffe. Le situazioni di Firenze e Milano offrono due esempi fra loro opposti: da una parte solo alcuni dei coristi fiorentini cantarono da solisti – per un numero limitato di stagioni e senza mai uscire dall'ambito toscano – in opere di compositori locali, allestite nei teatri cittadini minori (in tali occasioni sui libretti spesso i cantanti vengono definiti «giovani dilettranti»); dall'altra molti dei cantanti del coro della Scala riuscirono ad essere scritturati per diverse stagioni esibendosi all'interno del circuito teatrale centro-settentrionale (per taluni fu l'inizio di una brillante carriera solistica, svoltasi anche in teatri stranieri). Fra i coristi della Scala, in un periodo compreso tra il 1782 ed il 1788, si possono individuare tre categorie: 1) cantanti attivi negli anni '60 ed impiegati nel coro al termine della carriera: è il caso dei tenori Antonio Bordoni (4 ruoli buffi ad Alessandria e Milano nel 1764) e Carlo Maroni (impegnato in ruoli buffi per un decennio dal 1764 al 1774 in Italia del Nord e a Regensburg); 2) cantanti che iniziano una buona carriera solistica ma sempre in ruoli secondari; 3) cantanti che restano legati al circuito settentrionale, scritturati per un numero di stagioni contenuto.

Con l'affermarsi dell'elemento corale nella struttura drammaturgica d'un melodramma, iniziò a prendere campo il ruolo e la funzione del direttore del coro, che fino ad allora coincideva con il maestro al secondo cembalo. Nell'ultimo ventennio del XVIII secolo la direzione è affidata a compositori affermati – come Francesco Bianchi, che alla Scala dirige i cori dell'*Ezio* di Alessandria (1782) e quelli dell'*Ademira* di Tarchi e dell'*Ifigenia in Tauride* di Carlo Monza (1784)<sup>26</sup> – oppure a maestri impiegati stabilmente in una singola città, quali Domenico Quilici a Lucca (*Vendetta di Nino* di Prati nel 1786), Luigi Caruso a Perugia (*Passione di Gesù Cristo* di Paisiello nel 1800) e, a Firenze, Ferdinando Rutini – maestro al cembalo e direttore dei cori alla Pergola nel 1782 per *La liberazione d'Israele dalla schiavitù dell'Egitto* di Marco Rutini – o Michele Neri Bondi, che in quello stesso teatro dirige i cori nelle stagioni quaresimali del 1794 (*Gerusalemme distrutta* di Zingarelli) e del 1795 (*Il*

*Trionfo di Giuditta* di Guglielmi)<sup>27</sup>. Nella maggior parte dei casi il direttore di coro era un cantante con alle spalle una carriera più o meno estesa: il coro di 19 cantanti nelle *Nozze di Peleo e Tetide* di Paisiello fu diretto dal cantante-impresario Giovanni Amadori<sup>28</sup>; Sebastiano Rossetti, direttore dei cori al Carcano nel 1803 e alla Canobbiana nel 1803-1804, tra il 1778 ed il 1787 cantò in opere serie restando in area lombarda<sup>29</sup>; Gaetano Terraneo, dopo una lunga carriera di buffo dal 1769 al 1781, diresse per almeno sette stagioni (tra il 1787 ed il 1804) il coro della Scala; Francesco Bellaspica guidò il coro alla Fenice nel 1803 e nel 1807, dopo una carriera ventennale (dal 1762 al 1786); Giovanni Sforzini, direttore di coro a Ferrara nel 1798, dal 1772 al 1793 cantò come basso buffo in area veneto-emiliana ed in varie stagioni a Corfù; Bartolomeo Cherubini, padre del più celebre Luigi, fu a capo dei coristi alla Pergola dopo aver impersonato svariati ruoli buffi dal 1742 al 1768. Significative, infine, le decennali carriere di Giovanni Bertacchi (1781-1792, in ruoli buffi), Lorenzo Bertolazzi (1762-1788, in ruoli buffi e seri), Domenico Cremonini (1777-1787 ruoli buffi e uno serio) e Carlo Martinenghi (1747-1766 ruoli buffi e seri). Fra il personale stipendiato dei teatri italiani tra Sette e Ottocento il direttore di coro, compositore o cantante che fosse, sembrava dunque presentarsi come una figura professionale nuova e qualificata, ben diversa da quella del comico *factotum* Fischietto, suggeritore, copista e «direttore de' cori» nella *Prova di un'opera seria* di Gnecco.

## 2. IL SILENZIO DEGLI «ERUDITI LAGNI» E UNA PROPOSTA TEORICO-PRATICA<sup>30</sup>

I letterati che nel XVIII secolo si dedicano a delineare teorie del melodramma riservano al coro uno spazio

<sup>27</sup> Sul libretto del *Trionfo di Giuditta* si legge: «Cori diretti da Michele Neri Bondi e per l'azione da Pietro Fiorelli», ad indicare quasi una distinzione fra competenza musicale da un lato e 'registica' dall'altro. Alla Pergola nel 1779 (per il *Castore e Polluce* di Bianchi) e nel 1784 (per *Aristo e Temira/Orfeo* di Bertoni) il direttore Bartolomeo Cherubini fu coadiuvato rispettivamente da sei e quattro «assistenti», probabilmente con il compito di guidare gli spostamenti del coro sul palco richiesti da quelle opere.

<sup>28</sup> Cfr. P. De Simone, *Feste, cuccagne e serenate per le nozze di Ferdinando IV e Maria Carolina: luoghi e spettacoli dallo spoglio di nuovi documenti*, in *Miti, metafore e feste per le scene di un Regno: intorno alle Nozze di Peleo e Tetide*, a cura di P. De Simone e N. Maccavino, Turchini, Napoli 2021, pp. 11-63: 43.

<sup>29</sup> Per i direttori di coro ci si è serviti dell'indice in Sartori, *I libretti italiani a stampa*, cit., vol. VI, p. 536.

<sup>30</sup> Giuseppe Carpani con questo termine discredita i vari trattatisti del Settecento (cfr. G. Carpani, *Le rossiniane*, Tipografia della Minerva, Padova 1824, p. 17). La più che nota scollatura fra la teoria e la prassi del melodramma era, infatti, avvertita dagli stessi contemporanei, consapevoli dei limiti congeniti ai programmi operistici tracciati in astratto.

<sup>26</sup> Durante la quaresima 1789, alla Canobbiana di Milano, Bianchi dirigerà assieme ad Antonio Castiglione i 16 coristi della *Nina* di Dalayrac.

di riflessione estetica pressoché inesistente, liquidandolo come un ingombrante retaggio della tragedia classica, caratterizzato da un'inverosimiglianza intrinseca e tollerabile soltanto per canti realistici interni al dramma. Valga per tutti il parere di Giovanni Antonio Bianchi (1753):

*Il coro reputavasi parte essenziale dell'antica tragedia [...] ma oggi questo non reputasi punto necessario [...] quel raccontare gli affari più importanti dei grandi [...] al popolo e al comune, quell'interrogarsi della turba [...] sembrano oggi al nostro gusto cose molto improprie ed inverisimili [...]. Quindi veggiamo molto ragionevolmente posto il coro in disuso, e solamente ammesso [...] nell'azione stessa, quando si rappresenta alcun fatto, che richieda pubblica acclamazione*<sup>31</sup>.

Solo i pochi cori presenti nei libretti di Metastasio vengono segnalati come modelli di stile ed esempi d'un uso verisimile. Ranieri Calzabigi (1755) è capofila dei difensori di questa tipologia d'impiego:

*Ma non del tutto abbiam poi esiliato dalle nostre tragedie il coro degli antichi; e ben si vede che il nostro poeta [Metastasio] ne fa uso talvolta. Nobilissimi son quelli che si leggono nell'Olimpiade, nel Tito, nell'Adriano e più sublimi ancora que' sacri nella Betulia liberata s'incontrano; ma si rifletta che vi s'impegnano con tutti i riguardi dovuti al verisimile, il che non troppo dagli antichi tragici è stato forse osservato [nei] loro cori [dove] talvolta i personaggi confidano con inverosimile imprudenza [...] i segreti più delicati del cuore; altre volte rimangono come semplici spettatori e non sono che inutili appendici all'azione [...] Ma noi con somma lode ci siamo usciti d'impaccio. Ci siamo liberati dall'abuso del coro, senza rinunciare alle bellezze che somministra. L'impieghiamo numeroso quando si adatta all'azione, non ne guasta l'ordine né l'interrompe; e più comunemente lo collochiamo alla fine delle scene in bocca a' personaggi nelle nostre arie*<sup>32</sup>.

Secondo Francesco Algarotti (1755) un dramma «ha da essere intrecciato [...] da cori, da balli, da varietà di scene e da spettacoli»<sup>33</sup> e in opere di soggetto esotico

come il *Montezuma* «vi aggiungerebbono grande ornamento le danze religiose, i cori degli americani supplicanti gl'idii del paese a proteggere l'Impero e i templi loro, lo sbarco degli spagnuoli nella città, i combattimenti con armi e auspici diseguali, e le peregrine scene rappresentanti la natura e la magnificenza messicana»<sup>34</sup>. Questa idea neo-barocca di coro come 'ornamento', ben attuata nelle opere francesizzanti di Frugoni-Traetta, non soddisfa Francesco Milizia (1771), sostenitore d'una vagheggiata unità espressiva tra le diverse componenti del melodramma e ben convinto dell'urgenza di dare più *pathos* agli episodi corali con una musica ad esso adeguata:

*Peggio poi ancora sono eseguiti i cori, resi così insipidi, che niuno più si degna ascoltarli. Pure se dal poeta fossero annicchiati a dovere ed esprimessero con semplicità i sentimenti d'un popolo che detesta con brevi imprecazioni le crudeltà d'un tiranno, o applaude con acclamazioni di gioia un eroe benefico, diverrebbero grati e interessanti, se fossero però eseguiti da una musica espressiva*<sup>35</sup>.

Quasi contemporaneamente alla prima edizione del trattato di Milizia, a Napoli veniva dato l'imprimatur al saggio di Antonio Planelli *Dell'Opera in musica* – un lavoro che, nonostante si collocasse nel solco tracciato dalle teorie algarottiane<sup>36</sup> e guardasse con attenzione all'operismo gluckiano, non dedicava neppure una riga al coro – mentre a Firenze usciva la prima traduzione italiana della *Dissertation* di John Brown (1763)<sup>37</sup>. Tra le proposte di rinnovamento del dramma avanzate dal teorico inglese trovava spazio una breve discussione sulla coralità:

tolinea che è il soggetto mitologico a fornire l'occasione per collocare cori, danze e sontuose scenografie: «Il meraviglioso di essa darà campo al poeta d'intrecciarla di balli e di cori, d'introdurvi varie forme di decorazione» (ivi, p. 20). In entrambe le stesure del *Saggio* vengono indicati la *Didone abbandonata* e *l'Achille in Sciro* di Metastasio come modelli da seguire. Un analogo silenzio intorno al coro si riscontra in A.F. Adami, *Dissertazione sopra la poesia drammatica e musica del teatro*, in Id., *Poesie*, Stamperia Imperiale, Firenze 1755, pp. 1-32.

<sup>31</sup> G.A. Bianchi, *Dei vizi e dei difetti del moderno teatro e del modo di correggerli e demendarli*, Pagliarini, Roma 1753, ragionamento V, p. 243.

<sup>32</sup> R. Calzabigi, *Dissertazione sulle poesie drammatiche del Sig. Abate Pietro Metastasio*, in *Poesie del signor abate Pietro Metastasio*, Quillau, Parigi 1755, contenuta in *Scritti teatrali e letterari*, a cura di A.L. Bellina, Salerno editrice, Roma 1994, I, pp. 32-33. Poco prima Calzabigi aveva ribadito le posizioni di Bianchi: «[il coro] ora si deve supporre che ascolti ciò che dicono i personaggi, ora immaginar bisogna che non l'ascolti. E questo stesso coro composto dal popolo talvolta co' re e colle regine amichevolmente se la discorre, cosa che mal si può difendere cogli antichi e più semplici costumi poiché le persone reali non erano meno rispettabili per il volgo in que' secoli di quello lo siano adesso fra noi» (ivi, p. 28).

<sup>33</sup> Cfr. F. Algarotti, *Saggio sopra l'opera in musica*, Pasquali, Venezia 1755, p. 11 (cfr. l'edizione anastatica curata da A. Bini, LIM, Lucca 1989). Nella versione livornese (Coltellini, Livorno 1763) Algarotti sot-

<sup>34</sup> Cfr. F. Algarotti, *Discorso sopra l'opera in musica*, in *Discorsi sopra differenti soggetti*, Pasquali, Venezia 1755, III-CXII, pp. xxvii-xxviii (mio il corsivo). Nel *Saggio* (cit., pp. 20-21) Algarotti ribadirà la sua predilezione per soggetti atti ad incentivare l'impiego di elementi spettacolari.

<sup>35</sup> Cfr. F. Milizia, *Trattato completo, formale e materiale del teatro*, Pasquali, Venezia 1794, pp. 56-57. Su Milizia e i legami con Algarotti cfr. P. Marolda, *La discussione sul melodramma nel 'Trattato del teatro' di F. Milizia*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», LXXX, 1976, 2, pp. 103-119.

<sup>36</sup> A. Planelli, *Dell'Opera in musica*, Campo, Napoli 1772 cito dall'edizione moderna a cura di F. Degradà, Discanto, Fiesole 1981, p. 4. Si veda anche M. Padoan, *Musica, linguaggio e società in Antonio Planelli, in Statuti della musica: studi sull'estetica musicale tra Sei e Ottocento*, A.M.I.S., Como 1989, pp. 99-120.

<sup>37</sup> J. Brown, *Dell'origine, unione, forza, progressi, separazioni e corruzioni della poesia e della musica*, Stamperia Borducciana, Firenze 1772.

*Un coro musicale distinto dalle persone del dramma potrebbe occasionalmente – dico occasionalmente perché il coro continuo dell'antica greca tragedia sarebbe una circostanza tanto fuori del naturale quanto il recitativo medesimo – introdursi con molta proprietà ed effetto. Soprattutto bisogna che le occasioni abbiano una forte relazione alle più patetiche circostanze dell'azione tragica. Il coro deve esser composto di quei caratteri che possano comparire con probabilità nel dipartimento musicale [...] le narrazioni che si frammischiano debbono esser brevi e animate; le arie, ed i cori vari ed espressivi<sup>38</sup>.*

La salvaguardia della verosimiglianza, e la conseguente esigenza d'inserire i cori solo come canti realistici in stretto rapporto con l'azione drammatica, sarà raccomandata anche dall'erudito spagnolo Juan Andrés, favorevole a una drammaturgia aperta agli influssi francesi: «[i cori] non messi importunamente in tutti gli atti, ma introdottivi a tempo dove l'azione stessa li richiede, sono di una tale bellezza che fanno amare nonché perdonare l'uso de' cori venuti in fastidio per l'inopportunità degli antichi e per la scipitezza de' moderni nelle tragedie degl'italiani e nelle opere de' francesi»<sup>39</sup>.

Il collegamento sostenuto da Brown fra lo spettacolo tragico dei greci e il teatro d'opera andava ad inserirsi nel dibattito sul rapporto tra melodramma e tragedia che condusse alla sostanziale omologazione tra i due generi<sup>40</sup>. Il porre a confronto l'opera con lo spettacolo tragico greco, dominato dalla presenza corale, non ne implicò tuttavia una più approfondita disamina in campo teorico, anche nel caso di letterati, come Saverio Mattei, ben disposti a riflettere sui problemi concreti dell'operismo contemporaneo. L'unico punto in cui Mattei toccò il problema dello sfruttamento drammaturgico della risorsa corale si trova nell'*Elogio del Jommelli*, nel momento in cui veniva affrontato il caso Gluck: l'uso del coro in *Orfeo* e in *Alceste* è considerato come una conseguenza dell'eliminazione dei personaggi comprimari ed è tollerato solo nel contesto degli spettacoli di corte:

*[Gluck] desiderò render lo spettacolo tutto interessante e grave, perciò, pensò di toglier tutta la musica delle seconde parti [...] riempiendo i vuoti co' cori, che formano varietà, ma son capaci di una musica grave e severa. Fu secondato in ciò dalla poesia del signor Calzabigi e il felice successo corrispose a' lor desideri. Ma quel che si fa in una o due cantate, non può farsi sempre per sistema. [...] L'impegno di render tutto lo spettacolo interessante fa che niente interessi. Del resto, Gluck più che a' drammi ne' pubblici teatri venali si restrinse a cantate particolari per qualche brillante corte di Europa ed in queste medesime ha riserbato il forte della musica ai cori ed è stato poi condiscendente nelle arie verso i cantanti, contentandosi piuttosto di una bella continuata cantilena che di una espressione particolare<sup>41</sup>.*

Stefano Arteaga, che nelle *Rivoluzioni del teatro musicale italiano* offre una completa sintesi delle posizioni dei teorici a lui precedenti, dedica poche righe all'uso dei cori, rubricandolo tra le deprecabili imitazioni della drammaturgia oltraplina:

*Si crede ora che il pregio maggiore consista nel favellar agli occhi piuttosto che agli orecchi e nell'interessare con lo spettacolo e con le superbe comparse anziché con la ben pensata modulazione e coi fiori della eloquenza. Siffatto principio avrà delle pericolose influenze su tutto il sistema. In primo luogo, dee ricondur sulle scene quel meraviglioso [...] che distrugge [...] i poemi drammatici [...], in secondo luogo la necessità di riempire le scene in uno spettacolo, dove altro non si cerchi che di abbagliare la vista, vi ricondurrà l'uso frequente o perpetuo de' cori<sup>42</sup>.*

Per Arteaga, inoltre, il coro non lascerebbe adeguato spazio alla melodia («la sola che fa che la musica divenga un'arte imitatrice della natura») a motivo della sua natura polifonica<sup>43</sup> e dovrebbe essere introdotto solo qualora lo richieda espressamente la situazione scenica: «Le squisitezze della musica [...] spiccano molto più nella monodia e nel duetto che nelle partizioni d'un coro. Riserbandosi poi questo per alcune occasioni dove la verità della storia, o la pompa dello spettacolo, o l'in-

<sup>38</sup> Ivi, pp. 204-206. Poco più avanti Brown esalta l'Ode epica e l'Oratorio come generi da coltivare e nei quali «il coro tragico, acconciamente raffrenato potrebbe occasionalmente essere introdotto, ed applicato all'accrescimento della compassione, ed al terrore, ed a tutti i fini morali della specie Drammatica» (ivi, p. 210).

<sup>39</sup> Cfr. J. Andrés, *Giudizio sulle opere del Metastasio*, in *Opere del signor abate Pietro Metastasio*, De Bonis, Napoli 1781, t. XVI, pp. xxviii-xxxix. Come esempi di cori perfettamente riusciti l'erudito gesuita porta quello che apre l'*Achille in Sciro* di Metastasio e quello che inneggia a Licida nell'*Olimpiade*.

<sup>40</sup> Si vedano, ad esempio, le posizioni di Antonio Eximeno: «Le tragedie de' Greci corrispondono ai nostri drammi in musica; l'episodio si cantava a guisa dei recitativi ed il rimanente a guisa delle nostre arie e duetti» (cfr. *Dell'origine e delle regole della musica colla storia del suo progresso decadenza, e rinnovazione*, Barbiellini, Roma 1774, p. 333).

<sup>41</sup> Cfr. S. Mattei, *Elogio del Jommelli*, Martini, Colle 1785, pp. 106 e 120. Il corsivo è mio. Mattei sottolinea una contraddizione del sistema calzabigiano che sussiste nel voler «restituir alla musica l'interesse della tragedia Greca», rifiutandosi di musicare le massime sentenziose e le comparazioni, quando invece proprio nella tragedia greca «i cori non eran che dispute filosofiche, e teologiche lunghe e noiose, e si cantavano e i lor maestri non si diffidavano di metterli in musica» (ivi, p. 118). Tra le conseguenze dell'eliminazione delle parti di confidente Mattei rimarca l'inverosimiglianza contenuta nell'esternazione degli intimi affetti d'un personaggio al cospetto di una massa: «quell'eroe che non ha il suo confidente, con cui possa sfogare, dee consumare il tempo in soliloqui, o parlar col coro, come faceano i Greci assai peggio, cioè dire i segreti suoi pensieri ad una ciurma di gente» (ivi, p. 107).

<sup>42</sup> Cfr. S. Arteaga, *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano dalla sua origine sino al presente*, Trenti, Bologna 1785, t. II, pp. 165-166.

<sup>43</sup> Ivi, t. I, 1783, p. 276.

gresso d'un principe trionfante, o qualche altro pubblico evento, sembravano giustificare la radunanza di molte persone in un luogo»<sup>44</sup>.

Nel ventennio finale del Settecento il divario sempre più netto fra teoria e prassi s'evidenzia anche a riguardo della riflessione sulla coralità: mentre gli episodi corali diventano parte integrante del dramma serio e, in misura minore, di quello buffo, i letterati si trincerano dietro l'ormai logora accusa di inverosimiglianza<sup>45</sup>. Varcata la soglia dell'Ottocento anche negli ambienti più conservatori pare oramai ineludibile dibattere di cori, ma al solo scopo di criticarne l'adozione. Nei suoi *Saggi teatrali analitici* Vincenzo Maria Cimaglia afferma:

*I cori, che formarono la parte essenziale del canto Greco e furono usati dal Metastasio ov' il bisogno li richiedea, fanno l'ultima novità che assolutamente ricerca l'uso presente. Io credo che i cori posti nel loro sito, e con parsimonia, abbelliscano il dramma; e siccome sono precisi nell'apertura, possono ancora aggregarsi alla fine di qualche terzetto; ma priego tutti i poeti di non mischiarli nelle arie e molto meno nel mezzo de' pezzi concertati. Essi producono sempre delle ingrattissime dissonanze e snervano l'espressione*<sup>46</sup>.

Analogia insofferenza si trova in altri *laudatores temporis acti* quali Giovanni Agostino Perotti («Che diremo poi di quei tanto clamorosi cori che a forza si veggono introdotti pressoché in tutti i pezzi dell'opera?»<sup>47</sup>) e Gabriele Rossetti. Quest'ultimo così s'esprime:

<sup>44</sup> Ivi, t. I, p. 323. Va sottolineato che Arteaga indica tra i difetti della drammaturgia musicale francese proprio «l'uso d'introdurne i cori» (ivi, p. 322).

<sup>45</sup> Si veda F. Franceschi, *Apologia in difesa delle opere drammatiche di Metastasio*, Marescandoli, Lucca 1786, p. 281: «Avendo [Metastasio] saggiamente stabilito che il coro dovesse riserbarsi ai sacrifici, ai trionfi, alle feste ed altre somiglianti occasioni, ove si può supporre che si cantino cose premeditate o anche improvvisate da una commossa moltitudine, le parecchie volte che ha potuto valersene a seconda di una tal massima, ha così ben vestito le piume de' cantori Cigni di Tebe e di Venosa che di tutti farsen potrebbe un aureo libretto». «Il continuo richiamo a Metastasio da parte di intellettuali, critici e musicisti ancora nei primi decenni dell'Ottocento non sia da considerare soltanto come un atteggiamento retrivo, nostalgico o reazionario, ma anche [...] come l'esigenza, viva ed urgente, di una poesia drammatica più elevata [...] esso rappresenta il desiderio di un recupero di un più vero ed intimo rapporto tra poesia e musica». Cfr. A. Ziino, *Luigi Romanelli ed il mito del Classicismo nell'opera italiana del primo Ottocento*, «Chigiana» XXXVI, 1984, pp. 173-215: 207-208.

<sup>46</sup> Cfr. V.M. Cimaglia, *Saggi teatrali analitici*, Coda, Napoli 1817<sup>2</sup>, *Dissertazione II, Sul dramma serio e sua musica*, pp. 227-229. Su Cimaglia cfr. L. Mattei, *Paisiello, l'opera seria e un tenente di vascello*, in *Paisielliana*, a cura di P. Moliterni, Graphis, Bari 2006, pp. 88-106.

<sup>47</sup> Cfr. G.A. Perotti, *Dissertazione sullo stato attuale della musica italiana*, Stamperia Picotti, Venezia 1812, p. 95. Perotti attribuisce a Piccinni il merito di aver «introdotti i cori legati coll'azione» (ivi, p. 37). Sulla figura di Perotti cfr. A. Ziino, *La Dissertazione sullo stato attuale della musica italiana (Venezia 1811) di Giovanni Agostino Perotti ed una lettera inedita di Giovanni Paisiello*, «Quadrivium», XXII, 1981, 1, pp. 201-213.

*Ma ciò che più insulta alla ragione è l'abuso continuo de' lunghi cori che domandano, rispondono, entrano in dialogo, confabulano, ecc. ecc. Il coro perché possa tirare a lungo con un seguito d'idee ha da introdursi nelle funzioni spettacolose, in cui si supponga che le strofe da lui cantate sien di antecedente concerto, come per esempio quello dell'Achille in Sciro: Ah di tue lodi al suono. Quello del Tito Serbate o Dei custodi. Negli altri casi al coro non vien concesso dal verisimile che il dire due o tre parole tutto al più, ch'esprimano il primo impulso di una moltitudine mossa dallo stesso interesse. Io comprendo bene che tutte le belle arti sono fondate su d'una ipotesi, tolta la quale esse non sussisterebbero [...] ma qual è l'ipotesi su cui son fondati codesti complessi di uomini che agiscono come se fossero uno solo? [...] Insultato senso comune, ne ridi o ne fremi*<sup>48</sup>?

Tali scritti costituiscono l'estrema propaggine del dibattito settecentesco sul melodramma, condotto da letterati che identificavano i propri destinatari in altri letterati e nel quale veniva ribadito il primato della poesia sulle altre componenti dello spettacolo d'opera, facendo perdurare un latente disagio verso quei segmenti d'un libretto, episodi corali compresi, che più di altri si prestavano ad una pericolosa invadenza della musica sul dramma.

Un decisivo punto di svolta nella concezione drammaturgica dei cori fu determinato da quei librettisti sperimentatori di nuovi istituti formali che alla dimensione letterata seppero abbinare la pratica della scrittura scenica<sup>49</sup>. Alessandro Pepoli, eccentrica figura di conte drammaturgo<sup>50</sup>, elaborò una sorta di personale riforma del melodramma che rifacendosi al modello calzabigiano ne esasperava alcuni tratti, in particolar modo la concezione unitaria dello spettacolo d'opera, la tendenza alla fluidità tra numeri musicali, la richiesta agli interpreti di una più corretta partecipazione scenica e il sostanzioso impiego di brani corali. Tale riforma trova un'ampia formulazione nella *Lettera ad un uomo ragionevole sul melodramma detto serio* – che precede la ristampa (1789)

<sup>48</sup> Cfr. G. Rossetti, *Riflessioni sullo stato attuale della nostra musica*, p. 4. Il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Comunale di Vasto, è stato trascritto in T. Toscano, *Il rimpianto del primato perduto. Studi sul teatro a Napoli durante il decennio francese (1806-1815)*, Bulzoni, Roma 1988, pp. 169-188.

<sup>49</sup> A questo proposito si è dimostrata pionieristica l'attenzione di Marita McClymonds in uno dei suoi più riusciti saggi, *The Venetian Role in the Transformation of Italian Opera Seria During the 1790s*, in *I vicini di Mozart. Il teatro musicale tra Sette e Ottocento*, a cura di M.T. Muraro e D. Bryant, Olschki, Firenze 1989, I, pp. 221-240: 231-232: «Central to the new style was the use of the chorus as a freely-participating character rather than as an unyielding and unwieldy block of music».

<sup>50</sup> Per una bibliografia su questa misconosciuta figura di letterato/drammaturgo, troppo spesso considerato solo come velleitario antagonista di Alfieri in campo tragico, si veda L. Mattei, *Il battesimo della Fenice: Paisiello e i "Giuochi" d'un conte drammaturgo*, in *Pepoli-Paisiello. I Giuochi d'Agrigento*, Ricordi, Milano 2007, pp. 9-56: 23.



del *Meleagro*, prima 'tragedia per musica' scritta nel 1785 – nella quale oltre a ripercorrere i consueti *topoi* della polemica sul melodramma (corrotto tanto dagli abusi dei cantanti, quanto da un sistema impresariale diffidente verso drammi troppo carichi di «situazioni musicali» e non rispettosi delle convenienze teatrali) Pepoli elabora proposte originali tra le quali spicca quella di rinnovare «l'idea della voce rispettabile di tutto un popolo nell'ufficio de' Cori» che «ben intesi formano sempre, e formavano presso i Greci, la parte più bella dello spettacolo»<sup>51</sup>.

Proprio il mancato rispetto delle «etichette teatrali» e, nello specifico, un'eccessiva invadenza dei Cori fu all'origine dello scontro tra Pepoli e il celebre cantante evirato Marchesi che si rifiutò di interpretare a Venezia *La morte d'Ercole*<sup>52</sup>. La diatriba ispirò un secondo scritto pepoliano, anteposto all'edizione a stampa della *Morte d'Ercole*: il dialogo *Le nuvole concesse*. Alle rimostranze del cantante Storditello (Marchesi) che si lamenta in primo luogo della presenza nel libretto di «più Cori del bisogno, e più lunghi del bisogno», il poeta Cordisasso (Pepoli) ribatte: «Ma non v'avete voi chiesto, secondo il vostro linguaggio, un'Opera a Cori?»<sup>53</sup>. Questa *Opera a Cori* – dove le «belle situazioni» ideate dal librettista prevalevano sulle «musicali delizie» dell'evirato cantore – effettivamente andava ad inficiare la centralità del pezzo chiuso tramite un continuo susseguirsi di eventi spettacolari, avviati dalla sontuosa *Introduzione* con coro che, a differenza del *Meleagro*, apriva l'opera e che inaugurava una soluzione poi mantenuta in tutti i melodrammi del Pepoli.

Considerato il carattere sperimentale di queste tragedie in musica e la loro onerosità a livello dei costi di produzione non stupisce che esse trovassero realizzazione solo nello spazio privato e mecenatesco dei teatri di proprietà del conte (a Padova e a Venezia), nei quali egli stesso si esibiva in veste di cantante, mimo o ballerino.

Fecero eccezione i *Giocchi d'Agrigento* e la *Virginia*, di cui Pepoli curò personalmente la messinscena alla Fenice nel 1792 e nel 1794. Nonostante Pepoli avesse accettato di scendere a compromessi con le esigenze del sistema impresariale non mancarono le polemiche, delle quali è rimasta traccia nella corrispondenza tra il conte e il sacerdote Francesco Boaretti. L'infuocata lettera di Pepoli nell'elencare le varie accuse mosse dai suoi detrattori si sofferma su quella di «chi sciamò esservi troppi Cori, scordandosi che tutti piacciono, e che tutti son vari»<sup>54</sup>. Nella sua pacata risposta Boaretti loda in particolare la natura dei cori «sempre intrinseci all'azione, né snodati come lo sono molti dei greci. Erano li cori del gusto antico; furono dappoi esiliati, indi richiamati; piacquero, si ricercarono Drammi con cori; è forse giunto il tempo che i cori tornino a spiacere?»<sup>55</sup>.

Con il senno dei posteri è negativa la risposta a quest'ultima domanda: i cori nel melodramma dell'Ottocento diverranno un'entità drammaturgica indispensabile, vero personaggio collettivo interagente con i solisti e pienamente partecipe dell'azione drammatica. Sebbene velleitarie e utopistiche le sperimentazioni di Pepoli ebbero dunque il merito di individuare una via – quella dell'*Opera a cori* concepita come «un evento musicale unico e inalterabile, completo nelle sue proposte spettacolari fuori dal tempo e dal commercio teatrale coevo»<sup>56</sup> – che librettisti quali Foppa, Sografi, Rossi, sapranno percorrere e sviluppare con esiti felici all'interno di quel sistema impresariale che il conte drammaturgo aveva potuto rifiutare.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 24 e 16. Della drammaturgia di Metastasio, discussa alle pp. 13-20, Pepoli non accettava fra le altre cose «l'esilio per lo più dato ai Cori». Il conte per altro era consapevole che «I Cori e i Balli intrecciati coi Cori, domandano un maggior numero di persone, vale a dire di paghe, o per lo meno un lusso maggiore di abiti e una varietà più incomoda di vestiarj; dico incomoda all'Impresario» (ivi, p. 23).

<sup>52</sup> Ad andare in scena al S. Benedetto fu *Lapoteosi d'Ercole* di Mattia Butturini (1791), amico del Pepoli e librettista di non scarso valore. Va notato che comunque anche in questo libretto la presenza della massa corale è notevole (ben nove interventi) e l'impianto drammaturgico conserva non pochi elementi dell'opera di Pepoli. Per un raffronto delle due versioni si veda l'interessante testimonianza offerta da P. Napoli-Signorelli, *Opuscoli vari*, Stamperia Orsiniana, Napoli 1795, vol. IV, pp. 64-65; il quale predilige le soluzioni pepoliane, affermando che «se l'autore ha introdotti in questo dramma non pochi cori, l'azione vi guadagna per parte della verisimilitudine, sempre che in essi il prudente decoratore e l'esperto maestro di musica seconderanno l'interesse e la proprietà delle situazioni che tengono l'uditorio svegliato».

<sup>53</sup> Cfr. A. Pepoli, *Le nuvole concesse*, Curti, Venezia 1790, pp. iv-xv: v.

<sup>54</sup> Cfr. A. Pepoli, *Due lettere sul dramma per musica intitolato i Giocchi d'Agrigento*, s. l., s. d. [ma 1792], p. 8.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>56</sup> Cfr. A. Chegai, *L'esilio di Metastasio. Forme e riforme dello spettacolo d'opera tra sette e Ottocento*, Le Lettere, Firenze 2000<sup>2</sup>, p. 79.





**Citation:** Valentina Lepore (2022) Claude Yvon apologeta nell'*Encyclopédie*. La mortalità dell'anima e i ritratti di Andrea Cesalpino e Cesare Cremonini in *Aristotélisme*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 137-145. doi: 10.36253/ds-13364

**Copyright:** © 2022 Valentina Lepore. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Articles

# Claude Yvon apologeta nell'*Encyclopédie*. La mortalità dell'anima e i ritratti di Andrea Cesalpino e Cesare Cremonini in *Aristotélisme*

VALENTINA LEPORE

**Abstract.** The paper shows the apologetic intent of Claude Yvon (1714-1789) in his contribution to the *Encyclopédie* of Diderot and d'Alembert (1751-1772). The article focuses on his *Aristotélisme*, which allows us to solve the mid-18<sup>th</sup>-century debate on whether Yvon was heterodox or orthodox. In particular, the examination concerns what Yvon expressed about the Aristotelian theory of the mortality of the soul, paying attention to the sections on the Italian Aristotelians of the Renaissance and of the modern age Andrea Cesalpino (1524 or 1525-1603) and Cesare Cremonini (1550-1631).

**Keywords.** Claude Yvon, *Encyclopédie* of Diderot and d'Alembert, Aristotelianism of the Renaissance and of the modern age, Andrea Cesalpino, Cesare Cremonini.

«C'est un prêtre qui a beaucoup d'esprit et qui écrit bien». Sono queste le parole che l'ispettore Joseph d'Hémery utilizza per descrivere nei rapporti della polizia l'abbé Claude Yvon<sup>1</sup> l'1 gennaio 1753<sup>2</sup>. Tale data non è irrilevante, perché essa è posteriore alla condanna da parte della Sorbonne della tesi dell'abbé Jean-Martin de Prades<sup>3</sup>, che, decretata il 27 gennaio 1752,

<sup>1</sup> Per un profilo biografico, cfr. S. Albertan-Coppola avec la collaboration de F. Launay, *Les contributeurs, Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie*, <https://tinyurl.com/yrs8vkzp>, s.v. Cfr. anche E. Davoust [et P. Davoust], *Claude Yvon, un abbé écrivain et journaliste au siècle des Lumières*, «Bulletin de la Société d'agriculture, sciences et arts de la Sarthe», CMII, 2015, pp. 77-108. Per uno studio monografico, cfr. J.D. Burson, *The culture of enlightening. Abbé Claude Yvon and the entangled emergence of the Enlightenment*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2019.

<sup>2</sup> I rapporti di d'Hemery sono conservati presso la Bibliothèque Nationale de France, n.a.fr. 10781-10783, che cito dalla riproduzione di R. Darnton, *Les encyclopédistes et la police*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 1, 1986, pp. 94-109: 101-109 (per Yvon, cfr. p. 108), <https://tinyurl.com/2x3au9km>. Sull'attività di sorveglianza della produzione libraria da parte dell'ispettore di Parigi, cfr. S. Juratic et J.-P. Vittu, *Surveiller et connaître*, le Journal de la librairie de Joseph d'Hémery, instrument de la police du livre à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle, in *Censure et statut du livre imprimé au siècle des Lumières en Russie et en France*, sous la direction de J.-D. Mellot et S. Karp, Vek Prosvechtchenia, Moscou 2008, pp. 90-107, e J.-P. Vittu, *L'inspecteur d'Hemery organise ses fiches: les instruments de la police du livre à Paris dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Ordonner et partager la ville. XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, sous la direction de G. Rideau et P. Serna, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2011, pp. 75-87, <https://tinyurl.com/2s37p6ud>.

<sup>3</sup> Per uno studio monografico, che ha inoltre il merito di essere corredato da un'ampia bibliografia, cfr. J.D. Burson, *The rise and fall of the theological Enlightenment. Jean-Martin de Prades and*

costrinse de Prades e, insieme a lui, l'abbé Jean Pestré e Yvon all'esilio e alla cessazione – almeno ufficialmente<sup>4</sup> – della collaborazione all'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert<sup>5</sup>, la reimpressione e la distribuzione dei primi due volumi della quale, peraltro, furono interdetto da Luigi XV il 7 febbraio dello stesso anno<sup>6</sup>. Eppure il tono di D'Hémery è neutrale, lontano dalle critiche che i gesuiti del *Journal de Trévoux* e i giansenisti delle *Nouvelles ecclésiastiques* già dalla prima ora formularono contro i protagonisti del *Dictionnaire raisonné*<sup>7</sup>. Senza

*ideological polarization in eighteenth-century France*, foreword by D. van Kley, Notre Dame University Press, Notre Dame 2010.

<sup>4</sup> Lo stesso D'Hémery annota: «L'abbé Yvon travaillait à la partie de la philosophie de l'*Encyclopédie*, qu'il continue toujours» (Darnton, *Les encyclopédistes et la police*, cit., p. 108).

<sup>5</sup> *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris 1751-1772 (da ora ENC, seguito da numero romano per il volume, numero arabo per la pagina e lettera a o b per la colonna).

<sup>6</sup> *Arrest du Conseil d'État du Roi du 7 Février 1752*: <https://tinyurl.com/bdhubpft>.

<sup>7</sup> Gli attacchi del *Journal de Trévoux*, espressi principalmente dal direttore Guillaume-François Berthier, si concentrarono dal 1751 al 1753, dopodiché cessarono (al riguardo, sono state avanzate ipotesi, ad oggi comunque non documentabili, di una possibile interdizione operata nei confronti del periodico da parte del direttore della Librairie Malesherbes). Su tale *querelle* con l'*Encyclopédie*, cfr. J.N. Pappas, *Berthier's Journal de Trévoux and the philosophes*, Institut et Musée Voltaire, Genève 1957, pp. 163-196, P. Benhamou, *Un adversaire de l'Encyclopédie: le père Berthier*, «The French Review», XLVI, 1972, 2, pp. 291-298, e C. Albertan, *Les journalistes de Trévoux lecteurs de l'Encyclopédie*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 13, 1992, pp. 107-116, <https://tinyurl.com/2nddybpm>. Getta però luce su una pratica di ostilità mediata eppure perdurante dei giornalisti gesuiti contro il *Dictionnaire raisonné* (cioè senza mai citarlo direttamente ma alludendovi all'occasione di recensire e commentare opere ad esso collegate) anche negli anni seguenti al 1753. C. Albertan, *Les Mémoires de Trévoux 1751-1762. Un moment dans l'histoire religieuse et intellectuelle de la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, Paris 2020, vol. III, pp. 1429-1443. Da segnalare che nel 1745 Berthier aveva accolto con favore l'annuncio di Le Breton della prossima realizzazione del progetto editoriale dell'*Encyclopédie ou dictionnaire universel des arts et des sciences* inizialmente concepita come la traduzione francese della *Cyclopaedia* di Ephraim Chambers. Ciò non deve stupire: Berthier nutriva nondimeno un sentimento illuministico di fiducia nella ragione e nel progresso della scienza. Sennonché la fama di Diderot e il *Prospectus* dell'*Encyclopédie* da quest'ultimo pubblicato nel 1750 gli fecero mutare radicalmente avviso. Più distribuite nel tempo, ma anch'esse cessate nel 1759, le riprovazioni delle *Nouvelles ecclésiastiques*. Sulla battaglia *ad personam* condotta dalla rivista giansenista contro Diderot in qualità di primo responsabile dei contenuti antireligiosi del *Dictionnaire raisonné* in linea con la sua produzione letteraria complessiva, cfr. J. Sgard, *Diderot vu par les Nouvelles ecclésiastiques*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 25, 1998, pp. 9-19, <https://tinyurl.com/2p885hp8>. In generale sulla ricezione dell'*Encyclopédie* nei periodici coevi, cfr. J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, Oxford University Press, London 1968, pp. 339-423. Come prevedibile, i due condirettori ribatterono a mezzo stampa: a questo proposito, cfr. in particolare le due lettere a Berthier di Diderot del 1751 (entrambe edite da ARTFL: <https://tinyurl.com/2p95xthz>) e l'articolo *Nouvelles ecclésiastiques* di d'Alembert nel *Dictionnaire raisonné*: ENC, V, 223a. Sullo scambio di critiche e accuse da parte degli *antiphilosophes* e di repliche da parte di Diderot e d'Alem-

spirito di parte apparente, il dossier firmato dall'ispettore della Librerie di Parigi rappresenta entrambi i lati della figura di Yvon: egli appartiene al mondo ecclesiastico e nell'*Encyclopédie* si occupa di filosofia e, in parte, di storia della filosofia<sup>8</sup>. Ma Yvon a quale finalità ideologica presta i propri articoli di filosofia e quelli di storiografia filosofica (ed è su uno di questi ultimi che mi concentrerò), a differenza, ad esempio, di Diderot, che li intende come strumento di lotta, fra le altre forme di controllo, alla religione, e come forza di sdoganamento di istanze di pensiero non canoniche<sup>9</sup>?

Obiettivo del presente contributo sarà, in primo luogo, dimostrare che l'intento strategico di Yvon è promuovere l'allineamento al Cristianesimo, e, in secondo luogo, comprendere come egli introduca nel *Dictionnaire raisonné*, ovvero in un'opera considerata una «machine de guerre» contrapposta al potere costituito e alla Chiesa<sup>10</sup>, contenuti che sono invece conformi ai dogmi della fede e apologetici. Per farlo, farò riferimento all'articolo *Aristotélisme*, mettendo a fuoco, in particolare, la posizione che Yvon assume nel dibattito, molto animato nel Sei e Settecento, sull'eterodossia della teoria della mortalità dell'anima, e i ritratti che egli delinea dei due aristotelici italiani del Rinascimento e della prima età moderna Andrea Cesalpino e Cesare Cremonini.

#### L'ORIENTAMENTO APOLOGETICO DI YVON NELL'ENCYCLOPÉDIE

Che Yvon sia uno dei contributori più ortodossi e meno ribelli dell'*Encyclopédie* è ormai un'acquisizione consolidata. Malgrado il coinvolgimento nel citato *affaire de Prades*, e nonostante i pubblicitari a sfavore

bert, facilitato anche dal ritmo cadenzato di pubblicazione dei volumi dell'*Encyclopédie*, cfr. A. Paschoud et S.D. Brämer, *Les régimes de périodicité dans l'Encyclopédie (1751-1772) de Diderot et d'Alembert*, «Fabula/Les colloques, Littérature, image, périodicité (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)», 2019, pp. 1-23: 2-5, <https://tinyurl.com/yc5nhdkz>.

<sup>8</sup> Cfr. n. 4.

<sup>9</sup> Sul ruolo della storia della filosofia per Diderot (da lui già trattata come canale per veicolare le proprie idee contro la superstizione indotta dalla Chiesa – sebbene egli si concentri solamente su quella romana –, il potere e il sapere dominanti anche prima della collaborazione all'*Encyclopédie* ne *La Promenade du sceptique* redatta nel 1748 ma uscita postuma nel 1830) traendo spunto metodologico e materiali prevalentemente dal *Dictionnaire historique et critique* di Bayle e dall'*Historia critica philosophiae* di Brucker, cfr. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (1962), Albin Michel, Paris 1995<sup>2</sup>, pp. 232-254. Cfr., inoltre, V. Lepore, *Dal metodo critico alla storiografia filosofica nel secondo Illuminismo. Bruno, Cardano e Pomponazzi nell'Encyclopédie*, in *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica*, a cura di S. Bassi, Olshchi, Firenze 2019, pp. 115-135: 132-133, 135.

<sup>10</sup> V. Le Ru, *Subversives Lumières. L'Encyclopédie comme machine de guerre*, CNRS, Paris 2007.

dell'*Encyclopédie* gli imputassero forme di empietà e materialismo<sup>11</sup>, da parte di quanti militavano attorno al *Dictionnaire raisonné* si riscontrano giudizi inequivocabili. A titolo di esempio, si legga quanto affermato da Friedrich Melchior Grimm il 15 settembre 1763 riferendosi alle *Lettres à Monsieur Rousseau, pour servir de réponse à sa lettre contre le Mandement de Monsieur l'Archevêque de Paris*:

*Un autre théologien, ennuyeux comme il convienne à sa profession [...]. Ce pauvre diable a passé quelques temps en Hollande de peur d'être recherché pour cette fameuse thèse. Depuis il est revenu en France, où il meurt de faim comme auparavant. Cette circonstance mérite bien qu'on a de l'indulgence pour le zèle qu'il montre à défendre la bonne cause de Jésus-Christ contre les attaques de Jean-Jacques Rousseau et ses pareils<sup>12</sup>.*

La cattiva reputazione di cui gode Yvon è però trasversale, estesa anche presso il partito avverso ai Lumi. Il suo articolo più contestato da entrambi gli schieramenti – i *philosophes* e gli *antiphilosophes* – è *Âme*, gli attacchi contro il quale si registrano sia durante le prime difficoltà che l'*Encyclopédie* affrontò nel 1752, sia nel corso della seconda crisi culminante con la revoca del privilegio di stampa<sup>13</sup> e con la censura firmata da Clemente XIII nel 1759<sup>14</sup>. Voltaire riporta una testimonianza inte-

ressante, tanto più dal momento che essa proviene dal gruppo degli amici, e non da quello dei nemici, del *Dictionnaire raisonné*:

*Omer Joly de Fleury, avocat général du parlement de Paris, étala, devant les chambres assemblées, le triomphe le plus complet que l'ignorance, la mauvaise foi, et l'hypocrisie, aient jamais remporté. Plusieurs gens de lettres, très-estimables par leur science et par leur conduite, s'étaient associés pour composer un dictionnaire immense de tout ce qui peut éclairer l'esprit humain [...]. Voilà Omer Joly de Fleury qui, le 23 janvier 1759, accuse ces pauvres gens d'être athées, déistes, corrupteurs de la jeunesse, rebelles au roi, etc. Omer pour prouver ces accusations, cite saint Paul, le procès de Théophile, et Abraham Chaumeix. Il ne lui manquait que d'avoir lu le livre contre lequel il parla: ou, s'il l'avait lu, Omer était un étrange imbécile. Il demande justice à la cour contre l'article Âme, qui, selon lui, est le matérialisme tout pur. Vous remarquerez que cet article Âme, l'un des plus mauvais du livre, est l'ouvrage d'un pauvre docteur de Sorbonne qui se tue à déclamer à tort e à travers contre le matérialisme<sup>15</sup>.*

Voltaire evoca qui gli *Arrests par la Cour de Parlement* che l'avvocato generale Joseph-Omer Joly de Fleury deliberò, fra le altre opere, contro l'*Encyclopédie*<sup>16</sup>, approfittando del forte sentimento antimaterialista suscitato dalla pubblicazione del *De l'esprit* di Claude-Adrien Héluvétius nel 1758<sup>17</sup>. E, benché con un'intenzione differente, la disapprovazione dell'articolo incriminato di Yvon si constata anche nei *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie* del giansenista Abraham Joseph de Chaumeix – nel quale Voltaire vide appunto uno dei punti di riferimento a cui si rifece Joly de Fleury –, fra i polemisti

<sup>11</sup> Si allude, in particolare, ai giudizi documentati nel *Journal de Trévoux* e nei *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie* di Abraham Chaumeix, sui quali mi soffermerò dettagliatamente in seguito. L'altro capo di imputazione che convogliò contro Yvon sia i *philosophes* sia gli *antiphilosophes* fu il suo stile da presunto scopiazzatore. Al riguardo, si legga quanto scrive Diderot, che indica negli articoli di logica, metafisica e morale dell'*Encyclopédie* – quelli, dunque, curati da Yvon – un «plagiat continué»: *Œuvres complètes de Diderot*, revues et éditées par J. Assézat et M. Torneaux, Garnier, Paris 1875-1877, vol. XX, p. 132. Cfr. anche, oltre al solito *Journal de Trévoux* nel 1752, abbé Bonhomme [abbé Geoffrey], *Les Reflexions d'un franciscain sur les trois volumes de l'Encyclopédie*, Berlin 1754, pp. 4, 12. L'accusa di plagio era in realtà rivolta da più parti al *Dictionnaire raisonné* nel suo complesso, ma pretestuosamente. Sul reimpiego di opere altrui da parte degli enciclopedisti, cfr. D. Eldestein, R. Morrissey and G. Roe, *To or not to quote: citation strategies in the Encyclopédie*, «Journal of the history of ideas», 74, 2013, 2, pp. 213-236, e, per uno sguardo circoscritto alla tecnica di Diderot di riutilizzare stralci dei dizionari del tempo, M. Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Voltaire Foundation, Oxford 1999.

<sup>12</sup> *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, notices, notes, table générale par M. Tourneux, Garnier, Paris 1878, vol. V, pp. 392-393.

<sup>13</sup> C. Albertan, *Le Parlement de Paris et l'Encyclopédie (1752-1759)*, in *Les parlements et les Lumières*, sous la direction d'O. Chaline, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, Pessac 2011, pp. 73-83. Sugli eventi del 1752, cfr. anche F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia. Il capolavoro dell'Illuminismo* (1946), Einaudi, Torino 1963<sup>3</sup>, pp. 122-150.

<sup>14</sup> C. Maire, *L'Inquisition romain à la découverte des Lumières: la double censure de l'Encyclopédie*, «Mélanges de l'École française de Rome», 121-2, 2009, pp. 311-330, <https://tinyurl.com/z4usdfdn>.

<sup>15</sup> Voltaire, *Mémoires pour servir à la vie de monsieur de Voltaire écrits par lui-même*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation-Institut et Musée Voltaire-Toronto University Press, Oxford-Genève-Toronto 1968-2021 (da ora OCV), 2010, vol. 45C, pp. 432-434. Su *Âme* Voltaire si era già pronunciato dispregiativamente in una lettera a Diderot del 16 novembre 1758, dove, peraltro, si candidò per redigere *Idolatrie*: «Vous méritiez d'avoir été mieux secondé [...] Vingt articles de métaphysique, et en particulier celui d'âme, sont traités d'une manière qui doit bien déplaire à votre cœur naïf et à votre esprit juste». Voltaire, D7953, in *Correspondence and related Documents*, OCV, 1971, vol. 103, p. 246. Sulla lettura critica di alcuni articoli di Yvon da parte di Voltaire, cfr. L.L. Albina, *Voltaire lecteur de l'Encyclopédie*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 6, 1989, pp. 119-130: 125-127, <https://tinyurl.com/ucj5vfxa>.

<sup>16</sup> *Arrests de la Cour de Parlement, portant condamnation de plusieurs livres & autres ouvrages imprimés. Extrait des registres du Parlement du 23 Janvier 1759*: <https://tinyurl.com/25tfyyud>.

<sup>17</sup> J. Rogister, *Le gouvernement, le Parlement de Paris et l'attaque contre De l'esprit et l'Encyclopédie en 1759*, «Dix-huitième siècle», 11, 1979, pp. 321-354, <https://tinyurl.com/htzaj8mr>. È inoltre da sottolineare che l'attentato regicida, fallito, da parte di Robert-François Damiens del 5 gennaio 1757 aveva già esacerbato sensibilmente il clima repressivo e censorio imposto da Luigi XV.

più accaniti contro il *Dictionnaire raisonné*<sup>18</sup>, che dalle contraddizioni rintracciate nella dimostrazione apporata da Yvon dell'immortalità dell'anima rileva la prova della sua empietà dissimulata:

*En lisant, ou plutôt en parcourant le long article Ame, je vois M. l'Abbé Yvon parler à chaque page suivant qu'il est affecté en l'écrivant ; & sans faire attention ni à ce qu'il a dit auparavant, ni à ce qu'il doit dire ensuite, il nous entasse des mots les uns sur les autres, pour avoir au moins la gloire d'être le Métaphysicien de l'Encyclopédie. [...]. N'est-il pas extravagant en effet de nous dire d'abord que l'immortalité de l'ame est nécessairement liée avec la spiritualité; parce que tout ce qui est spirituel est immortel, & ensuite dire que tout ce qui est spirituel n'est pas pour cela immortel; que l'un ne suit pas de l'autre? Mais n'est pas en même temps une impiété, que de nous dire qu'une des plus fortes preuves que la raison nous fournisse de l'immortalité de nos ames ne prouve rien; qu'il faut bien aller chercher ailleurs des preuves; & bien loin de faire mention de ces preuves, apporter au contraire toutes les objections qu'on peut trouver pour combattre une vérité que l'on reconnoît être un dogme?*<sup>19</sup>.

È, questa di Chaumeix, una dichiarazione faziosa, poco fondata e non, come la serietà richiederebbe, documentata – e Voltaire, lo ricordiamo, aveva scritto, non senza ironia, che molto probabilmente lo stesso Joly de Fleury non avesse nemmeno letto l'*Encyclopédie* prima di sancire la sospensione della sua pubblicazione. Letto con attenzione, e soprattutto distinguendo gli stralci aggiunti da Diderot da quanto composto da Yvon, *Âme* in realtà smentisce il ritratto di quest'ultimo come sostenitore di tesi eterodosse quali, ad esempio, la concezione materialistica dell'anima. Lungo tutto l'articolo Yvon ne difende l'immaterialità, ciò che è tuttavia annullato dalla conclusione di Diderot sull'assimilazione dell'anima alla mente e sulla definizione della mente come qualità organica della materia. Ecco spiegato il motivo delle contraddizioni: sono due, e fra loro di orientamento ben diverso, le mani che scrivono, non una sola<sup>20</sup>. Senza dimenticare, inoltre, che, stando a *Athéisme*, secondo Yvon il contras-

segno dell'ateismo non è il materialismo<sup>21</sup>, che, come egli argomenta in *Immatérialisme ou spiritualité*, è di per sé compatibile con il Cristianesimo primitivo<sup>22</sup>, ma piuttosto la negazione della vita oltremondana – la giustificazione dell'immortalità dell'anima umana risiede infatti nella necessità di una giustizia retributiva di pena o felicità eterne dopo la morte<sup>23</sup> – e degli attributi di Dio:

*L'athéisme ne se borne pas à défigurer l'idée de Dieu, mais il la détruit entièrement. [...]. Les matérialistes étoient de véritables athées, non pas tant parce qu'ils n'établissoient que des corps, que parce qu'ils ne reconnoissoient aucune intelligence qui les mût & les gouvernât. Car d'autres Philosophes, comme Héraclite, Zenon, &c. en croyant que tout est matériel, n'ont pas laissé d'admettre une intelligence naturellement attachée à la matiere, & qui animoit tout l'univers, ce qui leur faisoit dire que c'est un animal: ceux-ci ne peuvent être regardés comme athées?*<sup>24</sup>.

Come si evince dalla rapida ricognizione appena esposta, sono diversi gli articoli dell'*Encyclopédie* che rivelano l'ortodossia di Yvon. Fra gli altri, *Aristotélisme*<sup>25</sup> merita un'attenzione particolare, perché, al di là dei ragionamenti più strettamente teologici a favore de «l'immatérialité, la spiritualité, l'immortalité de l'âme»<sup>26</sup> che abbiamo ora richiamato, è interessante considerare

<sup>21</sup> Per la messa in discussione dell'equazione materialismo-ateismo, diffusa nel tardo Seicento prima e nel Settecento poi, come costruzione polemica da parte degli apologeti e, per converso, come presa di posizione identitaria da parte dei materialisti (mossa, quest'ultima, di auto-catalogazione orgogliosa ma pur sempre mossa di riflesso e non giustificata teoricamente – cfr. ad esempio l'articolo *Naturaliste* di Diderot nell'*Encyclopédie*), e per l'individuazione, invece, di un materialismo cristiano attestato negli stessi anni soprattutto in Inghilterra e in Germania, cfr. C. Wolfe, *Le matérialisme doit-il être athée?*, in Id., *Lire le matérialisme*, ENS, Lyon 2020, pp. 53-73: 53-69, <https://tinyurl.com/5y6c37sa>.

<sup>22</sup> Cfr. ENC, VIII, 570a. La ricostruzione storiografica di Yvon dimostra che i Padri della Chiesa delle origini ereditarono dalla cultura greca, e condivisero con i romani e con i cinesi, la concezione di un Dio definito da un corpo materiale, come anche essi ritenevano che la natura e l'anima fossero forme diverse della materia. Per un commento sul tema, cfr. Burson, *The culture of enlightening*, cit., pp. 196-198. Per il materialismo di Yvon, di stampo vitalistico, riscontrato nell'*Encyclopédie*, cfr. J.D. Burson, *Vitalistic materialism and universal histories of philosophy in the contributions of abbé Claude Yvon to the Encyclopédie*, «Historical reflections/Réflexions historiques», 40, 2014, 2, pp. 7-33.

<sup>23</sup> «Ajoûtez à cette premiere preuve la différence essentielle qui se trouve entre la vertu & le vice: la terre est le lieu de leur naissance & de leur exercice; mais ce n'est pas le lieu de leur juste rétribution [...]. Il faut donc qu'il y ait pour les ames humaines, un tems au-delà de cette vie, où la sagesse de Dieu se manifeste à cet égard, où sa providence se développe, où sa justice éclate par le bonheur des bons, & par les supplices des méchants» (ENC, I, 340b).

<sup>24</sup> ENC, I, 815a-b.

<sup>25</sup> Per uno studio di questo articolo, cfr. Burson, *The culture of enlightening*, cit., pp. 136-150.

<sup>26</sup> Cfr. Voltaire, lettera del 23 dicembre 1760 a Francesco Albergati Capacelli, D9492, in *Correspondence*, OCV, vol. 105, p. 405.

<sup>18</sup> S. Albertan-Coppola, *Les Préjugés légitimes de Chaumeix ou l'Encyclopédie sous la loupe d'un apologiste*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 20, 1996, pp. 149-158, <https://tinyurl.com/3wrvxm5f>.

<sup>19</sup> A.J. de Chaumeix, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*, Hérisant, Bruxelles, Paris 1758-1759, vol. I, pp. 140-145.

<sup>20</sup> Sull'aggiunta editoriale di Diderot, cfr. M. Crampe-Casnabet, *Les articles Âme dans l'Encyclopédie*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 25, 1998, pp. 91-99: 94-95, <https://tinyurl.com/puxebtkw>, e Burson, *The culture of enlightening*, cit., pp. 164-172. Sul rapporto con le fonti in essa riutilizzate, cfr. T. Hemmi, *Les références implicites dans le supplément éditorial de l'article ÂME de Diderot*, «Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières», 1, 2012, pp. 41-61.

quale peso Yvon dia al genere letterario della storiografia filosofica quale strumento per far circolare e rendere incisive le proprie idee apologetiche<sup>27</sup>.

#### LA MORTALITÀ DELL'ANIMA NELL'ARISTOTELISMO ORIGINARIO E I RITRATTI DI ANDREA CESALPINO E CESARE CREMONINI

La scelta dell'articolo sulle dottrine e sulla fortuna di Aristotele come punto di osservazione privilegiato per rispondere alla domanda se Yvon sia conforme o meno ai dogmi della Chiesa è in realtà quasi inevitabile. Nel corso del XVII e XVIII secolo, Aristotele, specialmente nella mediazione dell'averroismo latino prima e nella rivisitazione rinascimentale poi condannate a più riprese<sup>28</sup>, è infatti considerato il responsabile per eccel-

lenza del pensiero eterodosso che alimentò le concezioni del libertinismo – alludo qui non solo alla tesi della mortalità dell'anima, ma anche a quelle della spiegazione naturalistica dei miracoli, del ciclico avvicinarsi degli eventi storici e della funzione politica delle religioni rivelate<sup>29</sup>.

In breve, *Aristotélisme* fornisce una griglia di lettura decisiva per risolvere il dilemma fra l'immagine di Yvon quale «*écolier orthodoxe*» – sono sempre le parole di Voltaire, del 23 dicembre 1760, e ancora a proposito di *Âme*<sup>30</sup> – e la rappresentazione opposta di ipocrita sabotatore degli articoli della fede. Sia i libertini sia gli apologeti facevano infatti risalire le radici iconoclaste e antireligiose del cosiddetto movimento della *libre pensée* del Seicento alle propaggini della filosofia della natura e dell'anima di Aristotele nel Rinascimento e nella prima età moderna<sup>31</sup>. Lo stesso Yvon, che nel reimpiego dei

<sup>27</sup> Lepore, *Dal metodo storico alla storiografia filosofica nel secondo Illuminismo*, cit., pp. 130, 134-135. Sulle finalità apologetiche perseguite da Yvon nel genere storiografico *sic et simpliciter*, cfr. S. Albertan-Coppola, *Claude Yvon, théologien et encyclopédiste ou l'Accord de la philosophie avec la religion*, in *Chrétiens contre philosophes: autour de Loménie de Brienne*, Actes du colloque (Toulouse, 25-27 mai 2016), sous la direction d'H. Cussac et J.-N. Pascal, Presse de la Méditerranée, Montpellier, à paraître (ringrazio l'autrice per avermi gentilmente reso disponibile il contributo in anteprima).

<sup>28</sup> La lettura e l'insegnamento, pubblici e privati, delle opere di filosofia naturale di Aristotele furono proibiti già nel 1210 per sanzione del concilio provinciale di Parigi presieduto dall'arcivescovo di Sens Pietro di Corbeil (capi di accusa furono la negazione della provvidenza, la posizione mortalista e l'antireazionismo dovuto all'opinione sull'eternità del mondo). Tale divieto fu ribadito, nel 1215, nello Statuto della *Facultas artium* di Parigi deliberato dal legato pontificio Roberto di Courçon, che consentì lo studio solamente dell'*Organon* e impose l'esclusione dai curricula dell'apprendimento e del commento dei libri della *Metafisica* e, appunto, dei testi concernenti la filosofia naturale. Al riguardo, rimane utile E. Bertola, *Le proibizioni di Aristotele nel 1210 e 1215 e il problema dell'anima*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 57, 1965, 6, pp. 725-751. La ricezione latina della mediazione delle dottrine di Aristotele condotta da Averroè fu bersaglio delle due condanne, sempre parigine, del vescovo Étienne Tempier. La prima di esse fu promulgata nel 1270 contro 13 tesi, fra le quali quelle dell'intelletto unico, dell'eternità del mondo, della mortalità dell'anima e della ininfluenza della provvidenza sulle azioni degli uomini. La seconda, del 1277, diretta contro ben 219 articoli e rivolta verso più autori, nel suo prologo, tuttavia, indicava proprio Averroè all'origine della «esecrabile» teoria della doppia verità promossa da alcuni docenti della capitale francese. Per approfondire, cfr. *Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is philosophy in the Middle Ages?*, Kongressacten (Erfurt, 24-30 August 1999), hrgs. von J.A. Aertsens und A. Speer, De Gruyter, Berlin-New York 2012, pp. 71-89. La discussione sulla illegittimità di argomentare a favore della separazione fra diritto di insegnamento delle dimostrazioni razionali di Aristotele e credenza religiosa perdurò lungo tutto il Tre e Quattrocento, passando, fra gli altri, per le denunce di Raimondo Lullo, Francesco Petrarca e Nicola Oresme, fino all'emanazione della bolla pontificia *Apostolici regiminis* del 1513 nel corso dell'ottava sessione del V Concilio Lateranense: con essa Leone X decretò che chi istruisse circa contenuti in aperto contrasto con il Cristianesimo (ad esempio, Pomponazzi lo stava facendo a Padova già dal

1499 – poi a Ferrara e a Bologna – per pubblicare infine nel 1516 il *De immortalitate animae* sulla sostenibilità secondo ragione della mortalità dell'anima) fosse tenuto non solo a dichiarare inequivocabilmente la propria fede, ma anche a confutare nel modo più persuasivo possibile i contenuti incriminati, nonché a evitare di esporli e di commentarli nei propri corsi presso le Università di impiego. Sulla bolla, cfr. E.A. Constant, *A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council decree Apostolici regiminis (1513)*, «The Sixteenth century Journal», 33, 2002, 2, pp. 353-379.

<sup>29</sup> Per una ricognizione riepilogativa, cfr. T. Gregory, *Aristotelismo e libertinismo*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, *Atti del convegno* (Padova, 23-27 settembre 1981), a cura di L. Olivieri, Antenore, Padova 1983, pp. 279-296.

<sup>30</sup> «Ce pauvre homme» – qui Voltaire si riferisce a Chaumeix – «s'imaginant que l'article *Ame* de ce dictionnaire n'a pu être composé que par un homme d'esprit, et n'écouter que sa juste aversion pour les gens d'esprit, se persuade que cet article doit absolument prouver le matérialisme de son âme; il dénonce donc cet article comme impie, comme épicurien, enfin comme l'ouvrage d'un philosophe. Il se trouve que l'article, loin d'être d'un philosophe, est d'un docteur en théologie qui établit l'immatérialité, la spiritualité, l'immortalité de l'âme, de toutes ses forces. Il est vrai que ce docteur encyclopédiste ajoutait aux bonnes preuves que les philosophes en ont apportées de très-mauvaises qui sont de lui; mais enfin la cause est si bonne qu'il ne pouvait l'affaiblir; il combat le matérialisme tant qu'il peut; [...] cet article enfin est l'ouvrage d'un écolier orthodoxe, dont on peut plaindre l'ignorance, mais dont on doit estimer le zèle et approuver la saine doctrine. Notre *convulsionnaire* défère donc cet article de l'âme, et probablement sans l'avoir lu». Voltaire, lettera del 23 dicembre 1760 a Francesco Alberghi Capacelli, D9492, cit., p. 405.

<sup>31</sup> Riguardo al «mito» in questione, come costruzione del Seicento francese non corrispondente alla realtà, cfr. P.O. Kristeller, *The myth of Renaissance atheism and the French tradition of free thought*, «Journal of the history of philosophy», 6, 1968, pp. 233-243. Qui l'autore mette in discussione la tradizione di studi, cominciata con Ernst Renan e culminata con René Pintard, che ritiene affidabile e non tendenzioso quanto attestato, da una parte, da Gabriel Naudé, simpatizzante verso gli aristotelici italiani, in *Naudeana et patiniana* del 1701, e dall'altra parte, quella avversa ai libertini, da François Garasse nella *Doctrines curieuses des beaux esprits de ce temps* del 1623. Sostiene, invece, l'attendibilità di Naudé J.-P. Cavallé, *Lathéisme des professeurs de philosophie italiens dans les Naudeana et Patiniana et leurs sources*, «Les dossiers du Grihl», 2011, <https://tinyurl.com/3ym9rj4h>. Su Naudé come mediatore cultu-

*topoi* storiografici più diffusi trova uno dei tratti peculiari del proprio stile di scrittura, raccoglie tale supposizione della matrice aristotelica del libertinismo. È allora in questa operazione di ricostruzione genealogica che si può comprendere da quale parte egli si collochi nel dibattito fra i partigiani di Aristotele da una parte e gli accusatori dello stesso e dei suoi successori dall'altra.

L'analisi di *Aristotélisme* inizia dalla sua rete intertestuale, comprendente opere appartenenti a correnti culturali molto differenti fra loro<sup>32</sup>. In questo contributo mi concentrerò sui prestiti effettuati da due fonti in particolare: l'*Histoire critique de la philosophie* di André François Boureau-Deslandes<sup>33</sup> e l'*Historia critica philosophiae* di Jacob Brucker<sup>34</sup>. Nel primo caso, porterò l'attenzione sulla manipolazione da parte di Yvon in senso apologetico di un testo della tradizione libertina. Nel secondo caso, analizzerò in che misura egli reimpieghi il materiale apportato da Brucker per condannare aspramente l'empietà di Andrea Cesalpino come antesignano dello spinozismo e quella di Cesare Cremonini in quanto sostenitore, peraltro insieme a Pietro Pomponazzi, della dottrina della separazione fra atto di fede e concezione

---

rale della filosofia del Rinascimento fra l'Italia e la Francia del XVII e XVIII secolo, cfr. P.O. Kristeller, *Between Italian Renaissance and French Enlightenment: Gabriel Naudé as an editor*, «Renaissance Quarterly», 32, 1979, 1, pp. 41-71, e L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Bibliopolis, Napoli 1996. Su Garasse, cfr. J. Menand, *Le père jésuite François Garasse, un écrivain engagé du premier dix-septième siècle*, sous la direction de Laurent Thirouin, Thèse de doctorat en Lettres et Arts, Université de Lyon, 2016, anche se purtroppo non sono riuscita a rintracciare la risorsa in alcun modo (ma cfr. almeno Ead., *Les querelles littéraires du père Garasse*, «Cahiers du GADGES», 9, 2011 (*Genres et querelles littéraires*), pp. 139-166, <https://tinyurl.com/yua7zpe3>). In generale per la genesi polemica e apologetica del termine 'libertino', cfr. *Libertin! Usage d'une invective aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, sous la direction de T. Berns, A. Staquet et M. Weis, Garnier, Paris 2013.

<sup>32</sup> Oltre alle opere di Boureau-Deslandes e di Brucker, che sono oggetto di questo contributo, ampi stralci sono tratti anche dall'*Histoire du ciel* dell'abbé Pluche (*La veuve Estienne*, Paris 1739), dalle *Dissertations* di Warburton (trad. fr. di É. de Silhouette, Guillaume Darrés, Londres 1742), da *La philosophie du bon sens* (1737) di Boyer d'Argens (Pierre Paupie, La Haye 1740<sup>2</sup>) e dall'*Histoire naturelle* di Buffon (Imprimerie royale, Paris 1749-1789).

<sup>33</sup> A.F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie. Ou l'on traite de son origine, de ses progrès, et de diverses revolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, François Canguion, Paris 1737 (da ora *Histoire critique de la philosophie*, seguito da numero romano per il volume e numero arabo per la pagina). Su Boureau-Deslandes, cfr. E. Mastrogiacono, *Libertinismo e lumi*. André François Boureau-Deslandes (1689-1757), Liguori, Napoli 2009.

<sup>34</sup> J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Bernhard Christoph Breitkopf, Lipsiae 1742-1744 (da ora *Historia critica philosophiae*, seguito da numero romano per il volume e per l'eventuale tomo e numero arabo per la pagina). Per uno studio sull'impostazione metodologica e ideologica della produzione storico-filosofica complessiva di Brucker, cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. II, a cura di F. Bottin, M. Longo e G. Piaia, La scuola, Brescia 1979, pp. 567-635.

di ragione sui dogmi indimostrabili del Cristianesimo<sup>35</sup>.

Ecco come Yvon si riferisce al presunto mortalismo della teoria dell'anima di Aristotele:

*Cela supposé, Aristote assure que tout l'univers n'est point également gouverné par Dieu, quoiqu'il soit la cause générale de tout. [...] Toute la terre échappe à sa providence. Aristote, dit Diogene Laerce, croyoit que la puissance divine régloit les choses célestes, & que celles de la terre se gouvernoient par une espece de sympathie avec le ciel. En suivant le même raisonnement, on prouve d'après Aristote, que l'ame est mortelle. En effet, Dieu n'étant point témoin de sa conduite, ne peut ni la punir, ni la récompenser; s'il le faisoit, ce seroit par caprice & sans aucune connoissance. D'ailleurs Dieu ne veut point se mêler des actions des hommes: s'il s'en mêloit, il les prévoiroit; l'homme ne seroit point libre: si l'homme n'étoit point libre, tout seroit bien arrangé sur la terre<sup>36</sup>.*

L'ipotesi alla base di tale brano è uno stralcio del II tomo dell'*Histoire critique de la philosophie* di Boureau-Deslandes<sup>37</sup>, che Yvon riprende alla lettera. Ad ogni modo, se lo si legge isolatamente, ovvero in modo disgiunto dal nuovo contesto letterario guadagnato in *Aristotélisme*, questo passo non fornisce ancora nessuna informazione sull'orientamento di Yvon, essendo il suo atteggiamento apparente quello di chi si limita a riassumere con punto di vista neutrale la dottrina in questione. Occorre, allora, allargare la base testuale sotto esame.

Uno degli scarti decisivi, che non passò inosservato nemmeno al *Journal de Trévoux*<sup>38</sup>, lo si rileva nell'assemblaggio di alcuni estratti che nell'*Histoire critique de la philosophie* sono separati. Il quale assemblaggio Yvon sigla inoltre con un commento polemico che allontana

---

<sup>35</sup> Riguardo alla concezione di Pomponazzi sui cosiddetti «problemi neutri» dell'immortalità dell'anima e dell'eternità del mondo, cfr. P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perro-ne Compagni, Olschki, Firenze 1999, p. 114, e S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 104-110. Sull'opinione di Yvon a tale proposito, cfr. Lepore, *Dal metodo critico alla storiografia filosofica nel secondo Illuminismo*, cit., pp. 128-129. Per la distinzione tra *scitum* e *creditum* in Cremonini, cfr. G. Benzoni, *Cultura umanistica e cultura universitaria a Padova e Venezia fra fine '400 e primo '500. Qualche appunto e qualche spunto*, «Studi veneziani», 27, 1994, pp. 41-77: 49-50. Bayle assume una posizione contraria a quella di Yvon, dimostrando di essere non solo a favore della buona fede di Pomponazzi e Cremonini nella dissociazione fra le loro convinzioni religiose e il loro impegno nell'insegnamento della dottrina aristotelica, ma anche di opporsi alla velleità teologica della fondazione razionale delle verità rivelate: cfr. A. Del Prete, *Che cosa ci insegna l'aristotelismo padovano? Immortalità dell'anima, empietà e problemi di metodo storico*, in *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento*, cit., pp. 79-96: 82, 87-90, 95-96.

<sup>36</sup> ENC, I, 659a.

<sup>37</sup> *Histoire critique de la philosophie*, II, 284.

<sup>38</sup> *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, Briasson et Chaubert, Paris 1752, p. 436.



significativamente il brano di *Aristotélisme* da quello di Boureau-Deslandes. Infatti, mentre quest'ultimo introduce la ricapitolazione della tesi aristotelica dell'impassibilità di Dio rispetto a quanto succede sulla Terra con la formula imparziale «le principe sur lequel Aristote s'appuyoit pour dérober à la Providence les choses sublunaires, revient à ceci», diversamente Yvon scrive: «Le principe sur lequel il [Aristote] s'appuyoit pour soutenir un système si favorable à l'impiété, revient à ceci». È dunque evidente che Yvon appartenga al gruppo degli oppositori di Aristotele a causa della sua empietà. E c'è di più: utilizzando tale osservazione come cerniera fra la contestazione da parte di Aristotele del culto esteriore e il suo antiprovidenzialismo, Yvon omette del tutto la conseguenza di una morale basata sulla vita mondana che Boureau-Deslandes desumeva, aderendovi, dall'indifferenza di Dio per l'esistenza dell'uomo nella realtà sublunare<sup>39</sup>:

*Le principe sur lequel Aristote s'appuyoit pour dérober à la Providence les choses sublunaires, revient à ceci. Dieu ne voit & ne connaît que ce qu'il a toujours vû & connu: les choses contingentes ne sont donc pas de son ressort. La Terre est le Pays de changemens, de la génération & de la corruption: Dieu n'y a donc aucun pouvoir. Il se borne Pays de l'immortalité, à ce qui est de nature incorruptible. En suivant le même raisonnement, on prouve d'après Aristote que l'ame est mortel, ou du moins qu'elle passe d'un corps à l'autre. En effet, Dieu n'était point témoin de sa conduite, ne peut, ni la punir, ni la récompenser. S'il le faisoit, ce serait par caprice & sans aucune connaissance. [...] Donc l'homme se détermine par lui-même, & Dieu n'a aucun pouvoir sur lui. Par conséquent son bonheur consiste dans les avantages de l'esprit, dans une saine disposition du corps, & dans le faveurs de la fortune. C'est là ce qu'il doit désirer, & se ménager utilement<sup>40</sup>.*

<sup>39</sup> Stupisce, a questo proposito, che nel *Journal de Trévoux* la rielaborazione operata da Yvon sia invece interpretata alquanto impropriamente come un rimaneggiamento in senso eterodosso di un Boureau-Deslandes ortodosso: «Mais sur cela il vient naturellement en pensée d'observer deux choses, 1°. que M. Deslandes a pu blâmer les Prêtres du Paganisme de l'animosité qu'ils témoignent contre un Philosophe qui enseignoit que les Dieux font peu d'attention à la pompe extérieure des temples, à moins que cette pompe ne soit accompagnée du culte intérieur. 2°. Que l'Auteur Encyclopédiste n'étoit pas autorisé de même à dire: "Aristote, pour assurer la liberté de l'homme, croyoit ne pouvoir mieux faire que de nier la Providence: en falloit-il davantage pour armer contre lui les Prêtres intéressés du Paganisme? Ils pardonnoient rarement, surtout à ceux qui vouloient diminuer de leurs droits & de leurs prérogatives". En effet que les Prêtres se fussent élevés contre Aristote, parce qu'il nioit la Providence, ç'eût été une chose louable, une attention respectueuse aux droits de la Divinité, un procédé relatif aux devoirs de leur état. On voit donc la différence qui se trouve entre le sens de M. Deslandes & celui de l'Encyclopédie: le premier est bien plus raisonnable que le second» (ivi, pp. 438-440).

<sup>40</sup> *Histoire critique de la philosophie*, II, 285-286.

Passiamo adesso ad altri indici di posizionamento ideologico, che Yvon dissemina affrontando i «philosophes qui ont suivi la véritable philosophie d'Aristote» nel Rinascimento, perifrasi che, peraltro, è il calco letterale del titolo del III capitolo del I tomo del IV volume dell'*Historia critica philosophiae* di Brucker. Mi soffermerò, a questo proposito, su due filosofi aristotelici del Rinascimento e della prima età moderna in Italia: Andrea Cesalpino<sup>41</sup> e Cesare Cremonini<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Per un profilo, cfr. A. Ferrari, s.v. «Cesalpino Andrea», in *Dizionario biografico degli italiani*, 24 (1980), <https://tinyurl.com/s8mshkej>. Come sottolineato in C. Colombero, *Il pensiero filosofico di Andrea Cesalpino*, «Rivista critica di storia della filosofia», 32, 1977, 3, pp. 269-284; 269, fino agli '70 del secolo scorso l'attenzione su Cesalpino verteva principalmente sul suo contributo in ambito medico, trascurando quanto da egli discusso nel campo strettamente filosofico. Certo, tale indirizzo storiografico dipende dal suo ruolo fondamentale nella scoperta della circolazione sanguigna, che del resto lo contrappose, come pioniere, a William Harvey (a questo proposito, cfr. S. Piccini, *Andrea Cesalpino scopritore, William Harvey promulgatore*, Industrie grafiche Nicola & C., Milano-Varese 1963, e, più di recente, R. Del Buffa, *La costruzione del modello circolatorio del sistema cardiovascolare dal paradigma galenico alla rivoluzione di Harvey. Parte II: il contributo di Andrea Cesalpino*, «Giornale di bordo, storia, letteratura ed arte», 19, 2008, pp. 58-67; quest'ultimo, in particolare, sulla scia di G. Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità in Italia* (1987), Laterza, Roma-Bari 1988<sup>4</sup>, pp. 150-151, attribuisce il merito della conquista teorica in questione non tanto al singolo Cesalpino quanto all'Università di Padova nel suo complesso, che ospitò, peraltro e appunto, anche la formazione di Harvey. Sebbene si riscontrino tuttora non pochi interventi che sostengono la priorità di Harvey su Cesalpino – da M.E. Silverman, *William Harvey and the discovery of the circulation of blood*, «Clinical cardiology», 8, 1985, pp. 244-246, <https://tinyurl.com/2urhaffx>, all'intervento di R. Boli, *William Harvey and the circulation of blood*, «Circulation research», 124, 2019, 9, pp. 1300-1302, <https://tinyurl.com/2s37pa3m> – sembrano definitivi a favore della precedenza di Cesalpino i seguenti studi di settore: P. Prioireschi, *Andrea Cesalpino et la circulation sanguine*, «Annales pharmaceutiques françaises», 66, 2004, 6, pp. 382-400, e A. Pasiopoularides, *Historical perspectives: Harvey's epoch-making discovery of the circulation, its historical antecedents, and some initial consequences on medical practices*, «Journal of applied physiology», 114, 2013, pp. 1493-1503, <https://tinyurl.com/w635vm5h>. Da mettere in rilievo che lo stesso Yvon, seppur in modo sbrigativo, documenta la disputa su chi fra i due fosse arrivato prima a tale risultato scientifico: ENC, I, 669a). Si ricorda anche l'attività di Cesalpino come botanico, sia a livello teorico sia come prefetto dell'Orto pisano; a questo proposito, cfr. almeno L. Repici, *Andrea Cesalpino e la botanica antica*, «Rinascimento», 45, 2005, pp. 47-87. Per un focus sulla filosofia di Cesalpino, i cui temi nevralgici, di derivazione aristotelica, sono la problematizzazione dell'immortalità dell'anima, la funzione immaginativa e il concetto di materia, si rimanda al testo di C. Colombero citato a inizio della nota.

<sup>42</sup> Per una biografia, cfr. C.B. Schmitt, s.v. «Cremonini Cesare», in *Dizionario biografico degli italiani*, 30 (1984), <https://tinyurl.com/277uyn3z>. Sul pensiero di Cremonini, rimane un punto di partenza imprescindibile M.A. Del Torre, *Studi su Cesare Cremonini. Cosmologia e logica nel tardo aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1968. Non meno importanti, per la larghezza dei centri di interesse speculativo di Cremonini analizzati e per la ricognizione delle sue opere a stampa e manoscritte, *Cesare Cremonini. Il suo pensiero e il suo tempo*, Atti del convegno (Cento, 7 febbraio 1984), a cura del Centro di studi Girolamo Baruffaldi, Centro di studi Girolamo Baruffaldi, Cento 1990 e *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti*, Atti del convegno (Padova,

Cominciamo dal primo: Cesalpino, che «passa pour impie, & non sans raison: jamais personne n'a fait moins de cas des vérités révélées»<sup>43</sup>. La constatazione di Yvon sull'eterodossia di Cesalpino dovuta alla connivente prosecuzione della filosofia di Aristotele è chiarissima, del resto analoga a quanto espresso da Brucker. Ma, nonostante sia vero che Cesalpino è ricondotto ad Aristotele da entrambi gli autori, nell'*Historia critica philosophiae* il rigore dell'indagine che imposta la sezione in questione non lascia affatto il passo all'intento accusatorio. Brucker, anzi, sembra qui limitarsi solamente ad attestare una vicenda rispetto alla quale si mantiene cauto e imparziale testimone<sup>44</sup>. Due passi di *Aristotélisme* sono indicativi. Nel primo, Yvon introduce il compendio di «ce que doit être repris»<sup>45</sup> nella filosofia di Cesalpino, aderendo del tutto, senza scrupolo critico, al punto di vista polemico dell'aristotelico di Montbéliard Nikolaus Taurellus in *Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali, monstrosa et superba dogmata discussa et excussa*<sup>46</sup>.

26-27 febbraio 1999), a cura di E. Riondato e A. Poppi, Accademia Galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova, Padova 2000, 2 voll. Dopo un primo periodo di docenza a Ferrara, nel novembre 1590 Cremonini fu nominato professore di filosofia naturale presso lo Studio di Padova, dove rimase fino alla morte nel 1631. Sugli avvenimenti cruciali relativi alla sua vita e alla sua produzione letteraria (ma non di carattere filosofico) nelle due città, cfr. E. Bergonzi, *Cesare Cremonini scrittore. Il periodo ferrarese e i primi anni padovani*, «Aevum», 67, 1993, 3, pp. 571-594 e Ead., *Cesare Cremonini scrittore. Gli anni padovani e le opere della maturità*, «Aevum», 68, 1994, 3, pp. 607-634. È ormai un dato acquisito e ampiamente discusso dalla storiografia l'influenza che Cremonini esercitò sul libertinismo di area francese (cfr. n. 53). Sono inoltre da segnalare gli studi che ne documentano i punti di contatto e di influsso, per quanto riguarda il contesto italiano, con e su Galileo Galilei e i membri dell'Accademia degli Incogniti: cfr., rispettivamente, C.B. Schmidt, *Cesare Cremonini. Un aristotelico al tempo di Galilei*, Centro tedesco di studi veneziani, Venezia 1980, H.C. Kuhn, *Galileo Galilei come lettore di Cesare Cremonini*, Centro tedesco di studi veneziani, Venezia 1993, A. Poppi, *Cremonini, Galilei e gli inquisitori del Santo a Padova*, Centro studi Antoniani, Padova 1993, e C. Onelli, *La Matriona di Efeso a Venezia e la doppia verità: osservazione sul libertinismo dell'Accademia degli Incogniti e Cesare Cremonini*, «Les dossiers du Grihl», 1, 2018, <https://tinyurl.com/5n6h2psb>. Infine, visto che concerne da vicino l'argomento trattato dal presente contributo, per uno sguardo circoscritto alla concezione dell'immortalità dell'anima di Cremonini, cfr. L.A. Kennedy, *Cesare Cremonini and the immortality of the soul*, «Vivarium», 18, 1980, 2, pp. 143-158.

<sup>43</sup> ENC, I, 669a.

<sup>44</sup> «Alio nomine tituloque, quam, quos hactenus recensuimus, ob Peripateticam philosophiam memorari merentur ANDREAE CAESALPINUS et CAESAR CREMONINUS, quorum uterque impietatis Aristotelicae suspectus factus, accusatusque est, quod divinis veritatibus impios Stagiritae errores praetulerit» (*Historia critica philosophiae*, IV, I, 220).

<sup>45</sup> ENC, I, 669b.

<sup>46</sup> L'opera fu edita a Francoforte presso Zacharia Parthenius nel 1597. Sulla querelle fra Cesalpino e Taurellus, cfr. C. Muratori, *Seelentheorien nördlich und südlich der Alpen: Taurellus' Auseinandersetzung mit Cesalpino's Quaestiones peripateticae*, in *Nürnberg's Hochschule in Altdorf. Beiträge zur frühneuzeitlichen Wissenschafts und Bildungsgeschichte*, hrsg. von H. Martu und K. Marti-Weissenbach, Böhlau, Köln 2014, pp. 41-66.

Nello stesso luogo, Brucker dimostra invece un atteggiamento decisamente differente. Ovvero, egli riporta la «summa accusationis» a carico di Cesalpino formulata da Taurellus, ma prima ammette, con rincrescimento e anche con una certa riserva, di non aver potuto né consultare né «αὐτόπτος iudicare» nessuna copia dei *Quaestionum peripateticarum libri quinque*<sup>47</sup>. Nel secondo inciso, Yvon condanna gli errori di Cesalpino in ambito fisico, ancora una volta in modo arbitrario e partigiano, senza l'integrità intellettuale che si imporrebbe a chi, come appunto Yvon<sup>48</sup> per il tramite dell'*Historia critica philosophiae*<sup>49</sup>, è consapevole di avere come riferimento su Cesalpino la conoscenza non della sua produzione ma solo di un'opera in aperta contrapposizione con costui. Brucker, al contrario, si espone anche a questo riguardo a titolo di semplice, e quindi fallibile, portavoce di Taurellus. Benché, dunque, entrambi attribuiscano a Cesalpino gli stessi contenuti speculativi, cioè il monopsichismo di origine averroistica e proto-spinoziano e l'aristotelismo in senso lato<sup>50</sup>, e benché l'approccio di Brucker non sia esente da una vocazione a favore dell'ortodossia religiosa in quanto affonda le radici nella volontà di deplorare l'ateismo come tarlo serpeggiante lungo l'intera storia del pensiero<sup>51</sup>, Yvon dà la priorità alle proprie finalità apologetiche al punto di inglobare l'opinione di Taurellus senza metterne né in luce né in discussione la posizione sfacciatamente di parte.

«Crémonin fut un impie dans le goût de Caesalpin; leur impiété étoit formée sur le même modele, c'est-à-dire sur Aristote». Sono queste le parole tendenziose che Yvon adotta passando da Cesalpino a Cremonini. E, dopo una lunga parentesi che lamenta la mala accoglienza dei *philosophes* da parte dei potenti dell'epoca e augura per la società la comparsa salvifica di uno spirito innovatore analogo a quanto ha rappresentato Descartes per la filosofia, Yvon prosegue la propria requisitoria:

*Pour revenir à Crémonin, le fond de son système est le même que celui de Caesalpin. Tous ces philosophes sentoient leur impiété, parce qu'il ne faut avoir que des yeux pour voir que ce qu'ils souvenoient est contraire aux dogmes du Christianisme: mais ils croyoient rendre un*

<sup>47</sup> *Historia critica philosophiae*, IV, I, p. 222. Il testo di Cesalpino uscì a Firenze nel 1569, poi ripubblicato a Venezia nel 1571 e nel 1593.

<sup>48</sup> ENC, I, 669b.

<sup>49</sup> «Similia in physicis quoque Taurellus Caesalpino obiicit»: *Historia critica philosophiae*, IV, I, 223.

<sup>50</sup> C. Colombero, *Andrea Cesalpino e la polemica anti-aristotelica e anti-spinoziana*, «Rivista critica di storia della filosofia», 34, 1980, 4, pp. 343-356.

<sup>51</sup> A questo proposito, cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, II, cit., p. 528, e L. Catana, *The historiographical concept 'System of philosophy'. Its origin, nature, influence and legitimacy*, Brill, Leiden 2008, pp. 147-191.

*hommage suffisant à la religion, en lui donnant la foi, & réservant la raison pour Aristote, partage très-désavantageux: comment ne sentoient-ils point que ce qui est contraire à la raison, ce que la raison prouve faux, ne sauroit être vrai dans la religion? La vérité est la même dans Dieu que dans les hommes; c'est la même source. Je ne suis plus surpris qu'ils ne rencontraient pas la vérité; ils ne savoient ce que c'étoit: manquant par les premiers principes, il étoit bien difficile qu'ils sortissent de l'erreur qui les subjugoit*<sup>52</sup>.

A uno sguardo superficiale, il brano appena riportato di *Aristotélisme* sembra ripetere ancora – sebbene questa volta Yvon rimaneggi molto il testo – l'opinione di Brucker, il quale contesta la «regula» dei «cultores impietatis», ovvero degli italiani, e soprattutto dei peripatetici in ciò precursori dei libertini, secondo la quale si debba vivere *intus ut libet, foris ut moris est*<sup>53</sup>. Ma Yvon va oltre, perché dal piano storico-filosofico supera quello della controversia di stampo apologetico, presente nel paragrafo su Cesalpino, e approda al campo dell'argomentazione teologica. Egli afferma, infatti, che non è possibile dividere l'atto di credenza dal convincimento razionale sulle verità rivelate, come gli aristotelici del Cinque e inizio Seicento colpevolmente facevano. La distinzione fra ragione e fede non può sussistere, pertanto chi la rivendica e la professa è, come Yvon si era già pronunciato a proposito di Pomponazzi, ipocrita. Su tale punto egli ritornerà, molti anni dopo, in un passo emblematico del suo costante impegno a favore dell'adesione ai dogmi del Cristianesimo, nell'*Histoire de la religion, Où l'on accord la philosophie avec le Christianisme* del 1785:

*L'abus qu'on fait de la Philosophie dans ce siècle, n'est pas une raison pour la proscrire, mais il convient de la distinguer de son abus: prise dans son sens naturel, elle est la même que la raison perfectionnée. Après la religion chrétienne, elle est le plus beau présent que Dieu ait fait aux hommes. Je n'ai donc point dû les séparer, mais les unir si intimement, qu'elles pussent toutes deux couler dans un même canal. Le titre de Philosophes, vainement usurpé par les incrédules modernes, j'ai cru devoir [...] le revendiquer pour les vrais Chrétiens, les seuls vrais philosophes en fait de morale & de religion [...]. Toute vérité venant également de Dieu, le Théologien & le Philosophe ne doivent jamais être en contradiction l'un avec l'autre. Il est donc nécessaire qu'ils se concilient; le premier, pour ne pas résister aux vérités naturelles qui ne doivent paroître qu'avec le temps; et le second, pour ne pas heurter les vérités surnaturelles*<sup>54</sup>.

Ecco, quindi, espressa in modo riepilogativo l'ideologia perseguita da Yvon lungo la sua produzione letteraria complessiva. Essendo la sua intenzione principale quella di difendere la filosofia dagli abusi dei miscredenti del suo tempo che nei pensatori italiani del Rinascimento e della prima età moderna trovarono i primi rinnegatori del Cristianesimo ai quali ispirarsi<sup>55</sup>, il genere della storiografia filosofica nell'*Encyclopédie*, come la storiografia *sic et simpliciter* nell'opera appena citata<sup>56</sup>, sotto la penna di Yvon non è altro che uno strumento di una perdurante campagna finalizzata a promuovere l'accordo della filosofia con gli articoli di fede. E *Aristotélisme* ne è una dimostrazione.

<sup>52</sup> ENC, I, 670a.

<sup>53</sup> *Historia critica philosophiae*, IV, I, 228. Sull'attribuzione a Cremonini, e, insieme a lui, ai «professeurs» italiani e in particolare agli aristotelici di Padova, della pratica della dissimulazione e della massima che diverrà poi rappresentativa dei libertini, è evidente la traccia della testimonianza di Naudé riportata in G. Naudé et G. Patin, *Naudeana et Patiniana. Ou singularitez remarquables, prises de conversations de Mess. Naudé et Patin* (1701), François Vander Plaats, Amsterdam 1703<sup>2</sup>, pp. 55-56: «Ce Cremonin étoit grand Personnage, un esprit vif & capable du tout, un homme deniaisé & gueri du sot, qui savoit bien la vérité, mais qu'on n'ose pas dire en Italie. Tous les Professeurs de ce pais-là, mais principalement ceux de Padoüe sont gens déniaisez, d'autant qu'étant parvenus au faite de la science, ils doivent être détrompez des erreurs vulgaires des siècles & bien connoître l'opinion d'Aristote, de l'esprit duquel ce Cremonin est un vrai Tiercelet & parfait abrégé. [...]. Cremonin cachoit finement son jeu en Italie: *nihil habebat pietatis, & tamen pius haberi volebat*. Une de ses maxime étoit: *intus ut libet, foris ut moris est*». Sulla ricezione di Cremonini come proto-libertino nel Sei e Settecento, cfr. D. Bosco, *Cremonini e le origini del libertinismo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 81, 1989, 2, pp. 255-293: in particolare 255-269. Rispetto all'attendibilità di Naudé, e di Joannis Imperialis e Lorenzo Crasso, Brucker, che anche in questo caso confessa di non aver potuto leggere direttamente molti degli scritti di Cremonini, non nutre dubbi perché costoro non avevano motivo di calunniarlo: *Historia critica philosophiae*, IV, I, 228.

<sup>54</sup> C. Yvon, *Histoire de la religion, Où l'on accorde la philosophie avec le christianisme*, La veuve Valade, Paris 1785, pp. 1-2.

<sup>55</sup> Ivi, p. 161. Oltre a Pomponazzi e a Cesalpino (e questa volta, però, non è nominato Cremonini), Yvon cita anche Giordano Bruno, del quale nel *Dictionnaire raisonné* si occuperà Diderot (ENC, VIII, 881b-883a), e Giulio Cesare Vanini, il cui articolo sarà curato da Louis de Jaucourt (ENC, XV, 942a-944a).

<sup>56</sup> Yvon, *Histoire de la religion, Où l'on accorde la philosophie avec le christianisme*, cit., p. 4.





**Citation:** Wolfgang Schmale (2022) Critical Note: *Representations of the continents by means of allegorical figures in the early modern period. (Bodies and Maps: Early Modern Personifications of the Continents*, edited by Maryanne Cline Horowitz and Louise Arizzoli, Brill, Leiden 2020). *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 147-152. doi: 10.36253/ds-13179

**Copyright:** © 2022 Wolfgang Schmale. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Notes and Discussions

### **Critical Note: *Representations of the continents by means of allegorical figures in the early modern period. (Bodies and Maps: Early Modern Personifications of the Continents*, edited by Maryanne Cline Horowitz and Louise Arizzoli, Brill, Leiden 2020)**

WOLFGANG SCHMALE

**Abstract.** In the early modern period, the representation of the continents by means of allegorical figures enjoyed great popularity. The book *Bodies and Maps: Early Modern Personifications of the Continents*, edited by Maryanne Cline Horowitz and Louise Arizzoli, is very stimulating, richly documented and fundamental with regard to the detailed source-critical examination of concrete individual visualisations of the continents. The focus of the book rather lies with the 16th century, while part 5 focuses on the 18th century. In the 18th century, continent allegories entered into the public sphere and reached broader strata in the society. In this century, Eurocentrism progressed considerably, but did not invent it. The volume's co-authors pose the question of Eurocentrism as well as that of racism with regard to the late Middle Ages and the 16th century. Because of their widespread use, continent allegories can be counted among the most important primary sources from which we can draw conclusions about how extra-European cultures could be represented, interpreted and viewed from a European perspective. They represent much more than just an art-historical source, they are, especially when one thinks of their accessibility in public spaces for everyone, actually a historical source of the first rank, behind which not least travelogues and theoretical concepts such as the history of civilisation as a universal history compete with the Christian history of salvation in the Bible.

**Keywords.** Continent Allegories, Eurocentrism, Racism, Gender History, Modern and Art History.

---

In the 18th century, the representation of the continents by means of allegorical figures enjoyed great popularity. We find these allegories as frescoes in castles and villas, in churches and monasteries, they adorn facades, fountains and gardens as sculptures, they were a popular subject for porcelain figures and porcelain painting, they are found in frontispieces and more generally in prints, they were painted in oil on canvas or wood, we encounter them in elab-

orately woven tapestries, they were placed as terracotta figures on mantelpieces. The list could be continued.

Continent allegories were by no means aimed only at the educated and scholars. In southern Germany they can be found in well over 100 village churches, and in towns they were easily accessible to the general public, to passers-by, as fountain and façade figures<sup>1</sup>.

In many cases, the representation of the continents was not limited to four allegorical figures; rather, entire civilisations were depicted. The most famous example of this is the staircase fresco by Giambattista Tiepolo in the staircase of the prince-bishop's residence in Würzburg (Lower Franconia, today Bavaria)<sup>2</sup>, which he created with two of his sons in 1752–53 and which covers more than 600 m<sup>2</sup>.

For the sake of simplicity, let us stick to the term continent allegory. In the 18th century, we are actually always talking about four continents, between which a hierarchy is usually also assumed: Europe, Asia, Africa, America or Europe, Asia, America, Africa. This group of four emerged in the 16th century and manifested itself as a coherent group of four for the first time in the frontispiece of Ortelius' *Theatrum Orbis Terrarum* of 1570<sup>3</sup>.

In the 16th century, it was possible to fall back on ancient continent allegories with regard to Europe, Asia and Africa (Libya), the pattern (personification with easily recognisable attributes) was then transferred to the allegory for America.

Continent allegories are still being produced today. The most recent exploration of this theme is by the Canadian painter Kent Monkman, who sees his four continent paintings as a response to Tiepolo<sup>4</sup>. In Vienna, the painter Maître Leherb created six large-format faience pictures (Arctic/Antarctica, Australia, Africa, America, Asia, Europe) for the new building of the Uni-

versity of Economics between 1980 and 1992, which one inevitably passes on the way to the lecture hall<sup>5</sup>. The 20th century offers countless examples of continent allegories, as did the 19th century. The advent of world exhibitions in the second half of the 19th century gave continent allegories a new popularity. They illustrated world trade, worldwide postal traffic or the just developing telecommunications, they stand in front of or at libraries and museums, and not only in the 'Old World' but also in the 'New World', as the example of New York (in front of the National Museum of the American Indian) shows<sup>6</sup>.

The 18th century and the Enlightenment stand in the middle of this history of continent allegories, which stretches from the 16th century to the present day. It goes without saying that the artistic visualisation of the continents changed again and again, and with it their semantics. And it goes without saying that the visualisation of other continents or other non-European regions was practised not only in antiquity but also in the Middle Ages.

Even though the first attempts to standardise the four continent allegories were made in 1570 with the aforementioned frontispiece by Ortelius and the first, as yet unillustrated, edition of Cesare Ripa's *Iconologia* in 1593, this was only a moderately successful endeavour. Allegories are usually female, but the continents were also represented by men from the beginning. In the 18th century, despite models and schools of painting, the creative freedom was great: one finds four women, four men, four couples and all kinds of mixed-gender variants. Africa and America often resemble each other, the attributes that actually belong to each are sometimes exchanged or simply confused. If in the 16th century the visualised hierarchy of relations between continents was based on domination and Christianity, in the Enlightenment it tended to follow the concept of the history of civilisation, which passed through different stages from the invention of fire to the highest progress of the human spirit. In this scheme, America (or sometimes Africa) represented the first and lowest stage in the history of civilisation, Europe the highest and last. But since the path to the highest stage was in a sense prescribed and inevitable, the implicit message was that non-European cultures also progressed along this path.

<sup>1</sup> See the database < <https://erdteilallegorien.univie.ac.at/> > (6/2022). Project leader: Wolfgang Schmale; main collaborators: Marion Romberg, Josef Köstlbauer. In addition see: *The Language of Continent Allegories in Baroque Central Europe*, ed. by W. Schmale, M. Romberg and J. Köstlbauer, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016. See also W. Schmale, *La représentation de l'humanité. Les allégories peintes 'al fresco' des « quatre parties du monde » au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Diciottesimo Secolo», 3, 2018, pp. 175-185, < <https://doi.org/10.13128/ds-23071> > (6/2022).

<sup>2</sup> <https://erdteilallegorien.univie.ac.at/#/erdteilallegorien/wuerzburg-wuerzburg-fuerstbischoefliche-residenz-treppenhaus> (6/2022).

<sup>3</sup> <https://www.deutsches-museum.de/forschung/bibliothek/unserschaeetze/reisen/theatrum-orbis-terrarum> (6/2022).

<sup>4</sup> Cf. K. Monkman, *The Four Continents*, Black Dog Press, London 2017 (catalogue of the allegorical paintings and essays). A complete list of Monkman's paintings is to be found here: <https://www.kentmonkman.com/painting> (6/2022). Forthcoming: W. Schmale, *Kent Monkman's Four Continents (2012–2016) – A 21<sup>st</sup>-Century Answer to Giambattista Tiepolo's Four Continents (1752/53)*, in *Controversial Monuments: Continent Personifications from the 18th to the 21st century*, ed. by L. Arizzoli, M. C. Horowitz and M. Romberg, Brill, Leiden 2023.

<sup>5</sup> See W. Schmale, *David's Member or Eurocentrism and Its Paintings in the Late Twentieth Century. The Example of Vienna*, in *Eurocentrism in European History and Memory*, ed. by M. Broelsma, R. de Bruin and Matthijs Lok, Amsterdam University Press, Amsterdam 2019, pp. 105-120.

<sup>6</sup> Cf. *Bodies and Maps: Early Modern Personifications of the Continents*, ed. by M.C. Horowitz and L. Arizzoli, Brill, Leiden 2020, chpt. 1, p. 9, fig. 1.4.

Despite this hierarchy in the history of civilisation, continent allegories were not the genre that would have been used to visualise racist views. When frescoes were in village, pilgrimage and monastery churches, the superiority of the Christian religion over other religions, especially Islam, was depicted. Mostly, they are conversion scenes or the veneration of the heart of Jesus by the four continents in a peaceful commonality. The Christian continent allegories adhered to the principle of the unity of mankind because this principle was derived from the biblical story of creation.

Because of their widespread use, continent allegories can be counted among the most important primary sources from which we can draw conclusions about how extra-European cultures could – could, not had to – be represented, interpreted and viewed. They represent much more than just an art-historical source, they are, especially when one thinks of their accessibility in public spaces for everyone, actually a historical source of the first rank, behind which not least travelogues and theoretical concepts such as the history of civilisation as a universal history compete with the Christian history of salvation in the Bible.

The value of continent allegories as historical sources has only really been recognised in recent times. The special attraction of research on and with continent allegories is, of course, the close connection between general history and art history. These allegories can only be understood if one deals with semiotics, communication theory, public sphere and various theories such as ‘Othering’.

In this context, various new research projects have been carried out in recent years, which are also increasingly networking with each other. The book to be reviewed here, *Bodies and Maps. Early Modern Personifications of the Continents* represents an important contribution in this context.

The 15 chapters cover a long period – from the Middle Ages to the first half of the 20th century<sup>7</sup>. The frontispiece by Ortelius forms a kind of basso continuo, as most of the chapters refer to it. Maryanne Cline Horowitz deals with this pictorial work in detail in her introduction (chpt. 1) and her contribution on *Exotic Female (and Male) Continents: Early Modern Fourfold Division of Humanity* (chpt. 4).

The frontispiece is distinguished by a special feature, as it not only depicted the four continents as a group for the first time, but also (at the bottom right, next to the reclining and naked America holding up the cut-off head of a European) shows a fifth allegory depicting

Tierra del Fuego or Magellanica or terra australis (this was not Australia). The allegory refers to Magellan’s descriptions of the circumnavigation of the southern cape of the Americas (Cape Horn). However, this feature did not have a canon-forming effect. It was not until the 19th century that five continents were depicted instead of four, with the fifth continent being Australia and not Magellanica sive terra australis.

The frontispiece by Ortelius is the starting point for a multitude of questions. What does the way in which the bodies of the female allegories were designed tell us? Can any concepts of race be inferred from the hand-colouring of the frontispiece? What identities were ascribed to the continents by means of the allegories and the attributes as well as other design features? Such questions run through all the chapters of the book.

The individual chapters deal with the best-known continent allegories of the early modern period, some of them very detailed and source-critical, but also with lesser-known representations. The approximately 150 illustrations are extremely helpful and form almost a *Who’s Who?* of early modern artists who produced continent allegories. Admittedly, most of the continent allegories were made for the elite, not for the people. Only chapter 12 on continent allegories in village churches in Bavaria, written by Marion Romberg with a focus on the 18th century, focuses on the broader population<sup>8</sup>, to whom the unity of humankind was brought before their eyes – a unity that resulted from the common worship of the Christian God, which in turn was due to the missionary activities of the Catholic missionary orders. This is the plot of many representations in a nutshell. In Protestant churches, such continental scenes were rarer, but did occur.

A number of examples refer to walk-in places. These are the Camposanto in Pisa (chpt. 7) with its frescoes essentially from the 14th century<sup>9</sup>, the Sala del Mappamondo from the last third of the 16th century in the Palazzo Farnese in Caprarola (chpt. 8)<sup>10</sup> and the Citizens’ Hall (Koninklijk Paleis) in Amsterdam from the 17th century (chpt. 4)<sup>11</sup>. Tiepolo’s continent allegories in the staircase of the Würzburg Residenz from the middle

<sup>8</sup> M. Romberg, *The Visible Church. The Discourse on an Ecclesia Triumphans and the Four Continents in Parish Churches of Baroque Southern Germany*, in Horowitz and Arizzoli (ed. by), *Bodies and Maps*, cit., pp. 275-312.

<sup>9</sup> H.A. Haakenson, *Casting the Continents: Sacred History and Spiritual Odyssey in the Camposanto of Pisa*, *idem*, pp. 159-190.

<sup>10</sup> E.A. Daniele, «Portraits of the World» – *The Four Continents at Palazzo Farnese in Caprarola: The Figurative Code, Sources and Comparisons*, *idem*, pp. 191-214.

<sup>11</sup> M.C. Horowitz, *Exotic Female (and Male) Continents: Early Modern Fourfold Division of Humanity*, *idem*, pp. 67-98.

<sup>7</sup> See the table of contents: <https://brill.com/view/title/39485> (6/2022).

of the 18th century are only treated in passing, although this place must be considered a prime example of a walk-in room that was furnished with enormous representations of the earth. One could add gardens such as those at Herrenhausen Palace near Hanover, also 18th century, but these are not examined in the book. In any case, there was a tradition, beginning in the Middle Ages, of furnishing publicly (or partially publicly) accessible sacred or secular rooms with representations of the respective known parts of the earth.

In the case of the Camposanto in Pisa, it was based on biblical stories whose setting was the Mediterranean, but extended across North Africa, the Middle East and Southern Europe. In the Middle Ages and early modern period, the story of the Magi also offered a starting point for representing three continents, whereby the third king was only gradually imagined as black, as African (chpt. 6)<sup>12</sup>. In the context of the Magi, it would have been useful if there had been a chapter on the nativity scenes elaborately produced in 18th century Naples: there, as the collection in the Bavarian National Museum in Munich shows, the three kings were equipped with numerous entourages. The entourage of the black king consists of many muscular, detailed carved figures<sup>13</sup>, on the basis of which the question of the existence or not of racial categories could be discussed. Such nativity scenes were seen by many more people than frescoes in palaces and monasteries.

The chapters of the book clearly emphasise that maps and, literally, embodiments of parts of the earth were developed together. This is already true of those medieval world maps in which the earth fills the body of Christ, as in Pisa. Ortelius' frontispiece introduces his famous atlas and communicates with the world map and other texts. In the Sala del Mappamondo, the four continent allegories are added; in Amsterdam, one walks across the world map of the marble floor. Walking through rooms with world maps and personifications of the continents refers the visitor himself to his physicality and thus takes him into the representation and the action, as in Pisa and Würzburg.

It is not possible to deal with every chapter in this Critical Note, but it should be underlined that all are of very high quality and scholarly in the best sense of the word. However, from the point of view of source criticism, a few comments need to be made. This refers less

to the material and art historical analyses, but more to the historical contextualisations.

En passant, it should be mentioned that the woodcut by Johannes Putsch mentioned by Michael Wintle<sup>14</sup>, which depicts the continent of Europe in the form of a female ruler, has since been re-dated: Previously it was assumed that only one copy of the woodcut had survived; it is the copy in the Tyrolean Landesmuseum Ferdinandeum in Innsbruck (Tyrol/Austria). It is dated 1537. In the meantime, however, an older version has been discovered in the Retz City Museum in the Weinviertel region of Lower Austria (Austria), which was produced in 1534<sup>15</sup>. This print also contains the lament belonging to the woodcut, which Peter Meurer had already pointed out<sup>16</sup>.

The following source-critical aspects would need to be discussed further: the book correctly points out that frontispieces like Ortelius' were printed in black and white and later coloured by hand. This is where it gets exciting: some publishers gave instructions on how to colour. Did Ortelius give such instructions or not? The comparability of the numerous coloured copies of the frontispiece depends on this. Depending on the copy, the colouring of Africa is lighter or darker, i.e. it does not differ, hardly differs or differs more clearly from that of America – and vice versa! Is this significant? The colouring by hand, if it was not done in the print shop according to certain specifications, was done on behalf of the owners. Was influence exerted? Who coloured? And when actually? 1570 or perhaps only (much) later?

These questions are difficult to answer, since at most letters, diaries or similar ego documents could contain information, if that had been considered important by contemporaries. In any case, behind every copy of the frontispiece still preserved today there is also an individual situation that would at least have to be addressed, even if it cannot be elucidated. Moreover, without all this information, that is, without additional ego documents, we do not know – this must also be admitted – what the viewers were thinking when they looked at this frontispiece or other pictures with the continents. These remarks apply analogously to all visualisations of continents.

With regard to the interpretation of the continent allegories for Europe, Asia, Africa and the Americas, the book focuses more on Africa and the Americas, which is

<sup>12</sup> P.H.D. Kaplan, *Magi, Winds, Continents: Dark Skin and Global Allegory in Early Modern Images*, *idem*, pp. 130-156.

<sup>13</sup> The museum's object database is under construction but its usefulness may be considered limited up to now: <https://bayerisches-nationalmuseum.de/sammlung/krippen> (6/2022). I visited the collection of nativity sets in the Museum in February 2016.

<sup>14</sup> M. Wintle, *Gender and Race in the Personification of the Continents in the Early Modern Period: Building Eurocentrism*, in Horowitz and Arizoli (ed. by), *Bodies and Maps*, cit., pp. 39-66: 52.

<sup>15</sup> <https://www.museumretz.at/de/node/44> (6/2022).

<sup>16</sup> P. Meurer, *Europa Regina. 16th century maps of Europe in the form of a queen*, «Belgeo», 3-4, 2008, pp. 355-370: <http://journals.openedition.org/belgeo/7711> (6/2022).



a welcome change of emphasis. With regard to the figure of Europa, close attention should be paid to the crown when she wears one. This happens less in the chapters, so that the Habsburg-propagandistic content of some Europa allegories is lost. Does the Europa wear a crown that resembles or even copies the type of the imperial bow crown? If so, the Europa stands for the propagandistically claimed European universal monarchy of the Emperor of the Holy Roman Empire of the German Nation, who mostly came from the House of Habsburg. In the 18th century, this semantics is sometimes made clear by replacing the Europa with the male figure of Emperor Franz-Stephan of Lorraine. Equally well, female rulers can also take the place of Europa in the circle of the four continent allegories: Anne d'Autriche, the mother of Louis XIV, appears in this role, as does Maria Theresa.

In relation to the semantics of continent allegories, the history of words and concepts as well as the history of notions plays a major role. The book attempts to answer the question of what it means when the Africa and the America are depicted almost naked and with dark skin. The answer is more complicated than one might initially think. First of all, it should be noted that all four allegories appear in a great many variations. Africa and America do not have to be naked, they *can* be naked or almost naked. Africa *can* be partially clothed and America not, her skin colour *can* be differently coloured, but it does not have to be. The America *can* be shown as a cannibal, but does not have to be. The Asia *can* have bare breasts, but she *can* also be fully clothed. All four *can* be portrayed as dignified rulers over their continent, but they do not have to be. And so on.

With regard to the female allegories, there are references in the book to the mostly male readers and viewers. Heinrich Bünting even commented directly on this question. His *Itinerarium Sacrae Scripturae* (1st ed. 1582) is mentioned in the book, and M. Wintle reproduces the map of Europe printed in this work (Fig. 3.5, p. 54, Czech edition of the book, 1592), which according to my research<sup>17</sup> first appeared in the 1589 edition, based on Putsch's map of Europe. Wintle does not address the explanations that the Protestant pastor Bünting gave about the female form. Bünting explained the female form didactically, saying that it helped in memorising the information about Europe. Whether he wanted to address exclusively male readers and viewers remains open.

As already indicated above, the continent allegories have mixed-sex groups, all-male groups as well as couples, by no means only all-female groups of four. It has not yet been possible to uncover a consistent principle behind this, not even in the present book. However, this wealth of variants does not really come to light in the book. So far, therefore, it has always been the case that the concrete and consequently individual contexts of origin of the depictions of the continent allegories must be assumed, although these are often not entirely clear-cut. If the interpretation is immanent to the work, which is the case in the majority of the chapters of the book, generalisations can only be made with caution. This caution prevails in all chapters.

Contemporary horizons of imagination and mentalities are an exciting field. One can assume that with regard to the 18th century, generalisations can rather be ventured, since more and more strata of the population were able to participate in the public sphere and communication in the course of the development of the media into mass media. One problem that runs through the chapters of the book is the question of the extent to which continent allegories represent European superiority and Eurocentrism. The problem presents itself differently in the 18th century than it did in the 16th century in the perspective of the new mass media, which reached a great many people. Moreover, the Enlightenment attempted to analyse the phenomena of the world systemically, which was not the case in the 16th century.

European expansion across the sea to the south (African coasts) and west (America or, at first, supposedly the West Indies) drew in the wake of the Ottoman Empire's westward expansion. The European rulers submitted militarily to a non-Christian and non-European empire, which incidentally offered the people in the conquered territories unimagined social advancement and general career opportunities, of which use was made. The propaganda in the 16th century against the Ottoman Empire as the hereditary enemy of Christianity obscures the fact that the same empire was attractive to many people. As a consequence, something like a European identity developed for the first time, which was charged with Christianity and instrumentalised politically-propagandistically against the Ottoman Empire<sup>18</sup>. At the same time, the humanists initiated the empirical study of Europe. Not only did they learn more about Africa and America, but almost more about Europe itself. In addition, they recognised the need to deal with the phenomenon of plurality, which finds its continu-

<sup>17</sup> W. Schmale, *Europa – die weibliche Form*, «L'homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft», 11, 2000, 2, pp. 211-233: [https://lhomme-archiv.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/p\\_lhomme\\_archiv/PDFs\\_Digitalisate/11-2-2000/lhomme.2000.11.2.211\\_Schmale.pdf](https://lhomme-archiv.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_lhomme_archiv/PDFs_Digitalisate/11-2-2000/lhomme.2000.11.2.211_Schmale.pdf) (6/2022).

<sup>18</sup> For details see my *History of European Identity: W. Schmale, Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008.

ation in the concept of diversity. For Europe, there are numerous learning processes that have been going on since the 15th century. What does Eurocentrism mean in this context? This question is not clearly answered in the book.

In this context, an important concept was still missing in the 16th century, which only became tangible in the 18th century. The designation 'the European' was unusual in the 16th century; even the proper word 'europaeus' was not coined until the 15th century by the humanist Enea Silvio Piccolomini. The term 'the European' did not become established until the 18th century. It was not until Carolus Linnaeus introduced the term 'homo europaeus' in his groundbreaking work on the *Systema Naturae* (initially in tabular form in 1735) that this designation of humans began to make a career in Europe. In other words, I advise some caution when applying the concept of 'Eurocentrism' to the 16th century in the context of continent allegories. It is only in the 18th century that everything that constitutes Eurocentrism can be retrieved.

What is of interest is what is missing and what is being lost. In chapter 9, Elizabeth Horodowich asks why there were no continent allegories in Renaissance Venice, when Venice had been a capital of art, book and print-making<sup>19</sup>. Asking such questions more often would help map the production of continent allegories or the gaps.

And what was lost? Until the early 16th century it was common to identify Europe, Asia and Africa according to the story of Noah and his sons among whom God had divided the world: Japhet – Europe; Shem – Asia; Ham – Africa (chpt. 5)<sup>20</sup>. America, however, could not be accommodated in the scheme and at some point no one felt like interpreting this story as real history at all. In the context of salvation history, however, this story was adhered to until the 19th century.

The 18th century is also the subject of the 13th chapter by Benjamin Schmidt, which deals with continent allegories from the Meissen porcelain manufactory in Saxony<sup>21</sup>. The author sees a parallel between two developments: In the course of the 18th century, China's reputation declined. In the early 18th century, Johann Friedrich Böttger succeeded in producing porcelain without requiring a transfer of knowledge and technology from China. The best-kept secret of porcelain production in China had been successfully revealed by Böttger's

tireless manufacturing experiments. Porcelain continent allegories were among the early subjects of the Meissen porcelain manufactory. Schmidt shows how the newly achieved technical independence, which was then interpreted as superiority in the 18th century, was reflected in the design of the allegorical figures.

This is one of many hundreds of elements that led in the 18th century to the singular-concept of European civilisation, which was interpreted as the highest level of civilisational development.

In the 19th century, continent allegories initially fell out of use somewhat, but only somewhat. The World Exhibitions then pushed the theme back into the public eye. The 1931 Colonial Exhibition in Paris may have inspired the American James Hazen Hyde, who had lived in Paris since 1905, to collect allegorical representations of the continents. Co-editor Louise Arrizoli writes about this collector, to whom we owe the most comprehensive (yet incomplete) documentation of such allegories, in chapter 14<sup>22</sup>. Hyde professionally documented continent allegories photographically and undertook targeted journeys for this purpose, but he also collected such objects himself, several hundred in total. His personal collection has unfortunately not been kept together, starting with the fact that after the occupation of Paris and the northern half of France by Germany in 1940, he hastily decided to return (1941) to the USA and apparently could not transfer the complete collection. What he had brought to the USA he gave to various museums, a small part fell into the family inheritance. Today, the photographic documentation is of very great value. Louise Arrizoli is working to make the documentation more available for research in a database.

Overall, the book is very stimulating, richly documented and fundamental with regard to the detailed source-critical examination of concrete individual visualisations of the continents. The 18th century is represented mainly in two chapters (Romberg; Schmidt) and in this respect does not form a focus of the book, which rather lies with the 16th century<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> E. Horodowich, *Why were there no Continental Allegories in Renaissance Venice? The Amerasian Personifications of Giuseppe Rosaccio*, in Horowitz and Arizzoli (ed. by), *Bodies and Maps*, cit., pp. 217-237.

<sup>20</sup> C. Van Duzer, *The Pre-History of the Personification of Continents on Maps: Earth, Ocean, and the Sons of Noah*, *idem*, pp. 101-129.

<sup>21</sup> B. Schmidt, *The Rearing Horse and the Kneeling Camel: Continental Ceramics and Europe's Race to Modernity*, *idem*, pp. 313-342.

<sup>22</sup> L. Arizzoli, *Collecting the Four Continents: James Hazen Hyde (1876-1959), an American in Paris*, *idem*, pp. 343-375.

<sup>23</sup> The translation of this Critical Note from German into English was carried out with the support of the translation machine DeepL Translator.



**Citation:** Giampaolo Salice (2022) Il Settecento e il digitale. Una riflessione e una proposta. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 153-156. doi: 10.36253/ds-13371

**Copyright:** © 2022 Giampaolo Salice. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Notes and Discussions

## Il Settecento e il digitale. Una riflessione e una proposta

GIAMPAOLO SALICE

*Università di Cagliari*

**Abstract.** While offering an overview of the leading digital projects related to the 18th century, the review critically reflects on the benefits and threats for research in the humanities generated by employing computational devices and the dematerialisation of information sources.

**Keywords.** Digital Humanities, Digitisation, Digital history projects, digital culture.

Uno degli impatti più evidenti della pandemia di COVID-19 è il ruolo assunto dalle tecnologie informatiche, oggi più capillarmente diffuse nella società. Individui e gruppi fino a due anni fa esterni al cosiddetto mondo digitale hanno dovuto familiarizzare con applicativi, risorse, procedure poco o per nulla conosciuti in precedenza. La necessità di accedere a *repositories* digitali ha poi favorito la maturazione di un consenso più ampio ed esteso nei confronti degli investimenti pubblici diretti alla dematerializzazione del patrimonio culturale e, più in generale, verso l'uso del digitale in tutti gli aspetti della vita sociale, pubblica e privata. Le iniziative si sono moltiplicate e quelle già esistenti hanno guadagnato nuovi spazi, maggiore attenzione, inedita centralità. Il tema della cosiddetta digitalizzazione si è definitivamente imposto quale asse portante delle politiche pubbliche, su scala locale e internazionale. Quello che nel primo Novecento fu il sogno visionario di pochi è diventata realtà quotidiana<sup>1</sup>. Tuttavia, il panorama che andiamo tratteggiando non è, come spesso si usa dire, l'esito di una 'rivoluzione' digitale, ma il risultato di un lungo processo di crescita teoretica e tecnica che affonda le sue radici nell'invenzione dei primi calcolatori personali tra anni Sessanta e Settanta, nel combinato tra la progressiva diminuzione del prezzo dei personal computer e lo sviluppo di sistemi operativi *user-friendly* negli anni Ottanta, in triangolazione con l'apertura di Internet al traffico civile e l'avvento di dispositivi mobili (2000-2010).

Tra le innumerevoli conseguenze di un simile processo, quella che più interessa il nostro discorso è la maturazione di una domanda sociale sempre più forte di nuove regole e procedure di accesso ad archivi, biblioteche,

---

<sup>1</sup> D. Edelstein et al., *Historical Research in a Digital Age: Reflections from the Mapping the Republic of Letters Project*, «The American Historical Review», 122, 2017, 2, pp. 400-424.

musei etc., per consentire la consultazione, la riproduzione e l'analisi delle fonti attraverso i calcolatori. In Italia il movimento è stato così efficace che nel 2017, con la modifica dell'articolo 108 del Codice dei Beni Culturali, è riuscito a completare la liberalizzazione della fotografia del bene culturale, includendo i documenti archivistici e i libri<sup>2</sup>. È una riforma che deve molto alla capacità che l'utenza ormai possiede non solo di generare immagini digitali, ma di procedere autonomamente a operazioni di trascrizione, metadattazione, ricontestualizzazione delle immagini raccolte. Esigenze e tecniche prima appannaggio di piccoli gruppi, sono oggi pratiche documentarie comuni che vanno modificando sensibilmente il profilo dei ricercatori, anche di quelli che non si considerano 'umanisti digitali'<sup>3</sup>. Questo stato di cose aumenta la spinta verso la dematerializzazione, fronte che vede impegnato un numero crescente di attori, sia pubblici che privati. Già prima delle restrizioni imposte dalla pandemia le istituzioni del patrimonio culturale investivano risorse umane e finanziarie significative per rendere accessibili anche da remoto inventari, cataloghi, fondi documentari, collezioni fotografiche, artistiche, audiovisive etc.

La disponibilità di una quantità crescente di informazioni ha determinato l'aumento delle ricerche fondate esclusivamente o prevalentemente su fonti reperite in rete. Gli sforzi di coloro che si sono spesi per dare vita a spazi didattici e di ricerca dove sperimentare l'intersezione tra metodologie della ricerca umanistica e strumenti computazionali appaiono al pubblico più comprensibili e condivisibili. Nell'articolato mondo delle scienze umanistiche si allarga rapidamente la platea di studiosi e studiosi consapevoli dell'impatto e del ruolo che le tecnologie digitali hanno assunto. Come numerosi studi hanno mostrato, le *digital humanities* non si limitano a rinnovare la ormai antica tendenza degli studiosi ad analizzare e rappresentare i dati. I calcolatori espandono gli orizzonti dei metodi di indagine; rifondano i processi di acquisizione, analisi, modellazione, presentazione e diffusione dei dati; consentono di organizzare elementi invisibili a occhio nudo e di costruire rappresentazioni della conoscenza qualitativamente e quantitativamente 'aumentate' rispetto a quelle ottenibili in ambiente analogico<sup>4</sup>.

I calcolatori consentono inoltre di affrontare, anche individualmente, l'analisi di enormi masse di informazioni (il *distant reading* descritto da Franco Moretti<sup>5</sup>) e di integrare la perizia del ricercatore – o dei gruppi di ricerca – con l'intelligenza artificiale. L'intersezione tra scienze umanistiche e calcolatori rende oggi comune l'analisi computazionale dei testi<sup>6</sup>; offre agli archeologi la possibilità di registrare e disseminare presso un pubblico non specialistico specifici esiti della ricerca<sup>7</sup> o di generare con stampanti 3D repliche tridimensionali degli oggetti scaturiti dagli scavi<sup>8</sup>; permette di trasformare informazioni estratte dalle fonti più diverse in cartografie elettroniche auto-prodotte<sup>9</sup>; di rigenerare architetture scomparse, di costruire risorse conoscitive col contributo del pubblico<sup>10</sup> o di estrarre e analizzare relazioni interpersonali tra individui da un repertorio operistico<sup>11</sup>. Sono esempi sparsi di una casistica molto più ampia, che rivela inoltre come ormai gli oggetti generati dai personal computer possano essere immessi autonomamente in rete dal singolo, arricchendo collezioni esistenti o creandone di nuove, potenzialmente in grado di interagire con altre fonti, attivando scambi e discussioni tra ricercatori e col coinvolgimento del pubblico<sup>12</sup>. La relativa facilità con cui oggi si fabbricano oggetti informativi digitali è una delle ragioni dell'aumento considerevole delle iniziative che puntano a collezionarli, descriverli, ordinarli, per rispondere alla crescente domanda di fonti in rete<sup>13</sup>. Ma non è l'unica e forse nemmeno la più importante. L'uso di dispositivi, reti e fonti elettroniche cresce perché questi aumentano le possibilità di relazionare i dati in maniera nuova e inedita, potenzialmente domande di ricerca diverse e offrendo risposte nuove a questioni già affrontate<sup>14</sup>.

<sup>5</sup> F. Moretti, *Distant reading*, Verso, London-New York 2013.

<sup>6</sup> F. Ciotti, *Modelli e metodi computazionali per la critica letteraria: lo stato dell'arte*, in *L'Italianistica oggi: ricerca e didattica*, Atti del convegno (Roma, 9-12 settembre 2015), a cura di B. Alfonzetti et al., ADI, Roma 2017, pp. 1-11.

<sup>7</sup> A. Ravazzola et al., *Territorios virtuales y campos de batalla. El uso de mapas digitales como espacios multimedia de estudio y divulgación*, «Revista de Humanidades Digitales», 6, 2021, pp. 217-235.

<sup>8</sup> H. Lipson and M. Kurman, *Fabricated. The New World of 3D Printing*, John Wiley & Sons, Indianapolis 2013.

<sup>9</sup> M. Grava et al., *Historical GIS. Strumenti digitali per la geografia storica in Italia*, EUT, Trieste 2020.

<sup>10</sup> M. Terras, *Crowdsourcing in the Digital Humanities*, in *A New Companion to Digital Humanities*, ed. by S. Schreibman, R. Siemens and J. Unsworth, Wiley Blackwell, Chichester 2016, pp. 420-448.

<sup>11</sup> P. Bonora e A. Pompilio, *Estrazione automatica delle caratteristiche del personaggio d'opera attraverso pattern lessico-sintattici*, «Umanistica Digitale», 10, 2021, pp. 193-210.

<sup>12</sup> Péoux and Houllier, *To Visualize Past Communities*, cit.

<sup>13</sup> B. Fraser, *Digital Cities: The Interdisciplinary Future of the Urban Geographies*, Palgrave Pivot, Basingstoke 2015, p. 4.

<sup>14</sup> A. Dönecke, *From Serial Sources to Modeled Data. Changing Perspectives on Eighteenth-Century Court Records from French Pondicherry*, in

<sup>2</sup> *Fotografie libere per i beni culturali* <<https://fotoliberebbcc.wordpress.com/>> (6/2022).

<sup>3</sup> Su questi aspetti cfr. F. Heimburger et É. Ruiz, *Faire de l'histoire à l'ère numérique: retours d'expériences*, «Revue d'histoire moderne contemporaine», 584, 2011, 5, pp. 70-89.

<sup>4</sup> G. Péoux and J.-R. Houllier, *To Visualize Past Communities: A Solution from Contemporary Practices in the Industry for the Digital Humanities*, «DHQ: Digital Humanities Quarterly», 11, 2017, 2, <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/11/2/000285/000285.html> (6/2022).

Da tempo anche gli studi sul Settecento offrono un terreno significativo di sperimentazione e discussione critica dell'intreccio tra metodologie della ricerca umanistiche e strumenti e metodi computazionali, con risultati apprezzabili e noti. È oggi disponibile l'edizione dematerializzata, collaborativa e critica della *Encyclopédie*, copia di un originale conservato alla Bibliothèque Mazarine<sup>15</sup>. *Electronic Enlightenment*, promosso dalla Bodleian Library e dall'Università di Oxford, con le sue quasi 80.000 lettere digitalizzate è una delle più ampie collezioni online di corrispondenze tra Europa, Americhe e Asia tra XVII e XIX secolo<sup>16</sup>; lo stesso consorzio ha dato vita anche a *Early Modern Letters Online* (EMLO), catalogo virtuale di testi manoscritti e a stampa di età moderna, interrogabile grazie a una accurata metadattazione. *La Loi en Révolution (1789-1795)*, promosso dalla Sorbona, dal CNRS e dal CESPRA-EHESS, mette a disposizione oltre ventimila atti legislativi prodotti durante la Rivoluzione Francese<sup>17</sup>; *American Archives* è una raccolta digitalizzata di migliaia di opuscoli, libretti e articoli di periodici sulla storia delle colonie americane, collezionati tra 1837 e 1856 dal tipografo Peter Force<sup>18</sup>; *Mediate*, progetto ERC con sede alla Radboud University (Paesi Bassi), è un database inter-operativo che pubblica centinaia di cataloghi d'asta di biblioteche private del XVIII secolo, con l'obiettivo di ricostruire il sistema di relazioni tra testi di alto e basso livello, tra diverse aree geografiche e linguistiche, tra autori vicini e lontani dai principali centri di elaborazione culturale, per studiare la circolazione dei libri e delle idee<sup>19</sup>; *Mapping the Republic of Letters*, promosso nell'Università di Stanford, attraverso una serie di casi di studio ricostruisce e indaga le reti sociali e le corrispondenze di alcuni dei principali protagonisti dell'Illuminismo europeo, incrociando tecnologie e metodologie differenti<sup>20</sup>; *Eighteenth-Century Poetry Archive* (ECPA) offre un corpus *full-text* di testi digitali riccamente codificati e li integra per dare vita a una fonte di ricerca

annotabile anche col contributo del pubblico<sup>21</sup>; *Eighteenth Century Journals* colleziona diari rari stampati tra il 1685 e il 1835 circa, per illuminare diversi aspetti sociali, politici e letterari del XVIII secolo: dalla vita coloniale, agli affari provinciali e rurali, passando per le rivoluzioni americana e francese, le recensioni di letteratura e moda in Europa, i dibattiti politici, i pettegolezzi e le discussioni nei caffè di Londra<sup>22</sup>; *French Book Trade in Enlightenment Europe* (FBTEE) mappa produzione, commercializzazione, diffusione, ricezione dei libri alla fine del XVIII secolo, rendendo interoperabili e pubblicamente disponibili in un'unica risorsa digitale molteplici database bibliometrici storici<sup>23</sup>; *Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 18* raccoglie e immette in rete le pubblicazioni di lingua tedesca stampate nel Settecento<sup>24</sup>.

Le risorse menzionate costituiscono un piccolo segmento di una costellazione di iniziative della quale è difficile dare conto<sup>25</sup>, anche volendosi limitare al solo contesto italiano e ai progetti centrati sul Settecento<sup>26</sup>. La dispersione delle banche dati è ormai così pronunciata da rendere nuovamente invisibili e introvabili proprio gli oggetti che, attraverso la dematerializzazione, si è cercato di rendere più facilmente accessibili. È una contraddizione forte, percepita sempre più nitidamente dalle comunità di studiosi e dal pubblico generalista. Da questa criticità traiamo spunto per formulare una proposta alla Società italiana di studi sul XVIII secolo, articolata in due punti. Il primo: dare vita a un catalogo dei progetti e dei *repository* digitali dedicati o legati allo studio del Settecento. Ne nascerebbe uno strumento informativo utile agli studiosi, che sempre più frequentemente utilizzano le risorse della rete per dare corpo alle proprie ricerche. Il catalogo delle risorse consentirebbe, inoltre, di guadagnare un punto di osservazione sullo stato dell'arte dei progetti digitali

*Digital Methods in the Humanities: Challenges, Ideas, Perspectives*, ed. by S. Schwandt, Bielefeld University Press, Bielefeld 2020, pp. 217–231.

<sup>15</sup> ENCCRE – *Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie*, <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>> (6/2022).

<sup>16</sup> *Electronic Enlightenment — letters & lives online*, <https://www.e-enlightenment.com/> (6/2022).

<sup>17</sup> *La Loi en Révolution (1789-1795)*, <<http://archives-web.univ-paris1.fr/collection-baudouin/index.html>> (6/2022).

<sup>18</sup> *American Archives: Documents of the American Revolutionary Period, 1774-1776*, <https://digital.lib.niu.edu/amarch> (6/2022).

<sup>19</sup> *MEDIATE. Understanding the literary system of the 18th century*, <<https://mediate18.nl/>> (6/2022).

<sup>20</sup> *Mapping the Republic of Letters*, <http://republicofletters.stanford.edu/> (6/2022).

<sup>21</sup> *ECPA | Eighteenth-Century Poetry Archive*, <https://www.eighteenthcenturypoetry.org/> (6/2022).

<sup>22</sup> *Eighteenth Century Journals*, <https://www.18thcjournal.amdigital.co.uk/> (6/2022).

<sup>23</sup> *FBTEE: The French Book Trade in Enlightenment Europe | Mapping the Trade of the Société Typographique de Neuchâtel, 1769-1794*, <<http://fbtee.uws.edu.au/main/>> (6/2022).

<sup>24</sup> *VD18-Datenbank: Das Verzeichnis Deutscher Drucke des 18. Jahrhunderts – 1.65* <[url.it/3nncb](http://url.it/3nncb)> (6/2022).

<sup>25</sup> Per una panoramica puntuale delle risorse sull'età moderna proposte per tipologia, cfr. G. Abbattista, *Le risorse online per la storia moderna, in Il web e gli studi storici*, a cura di R. Minuti, Carocci, Roma 2017, pp. 225–266.

<sup>26</sup> *Internet Culturale* raccoglie le fonti digitalizzate messe a disposizione dalle biblioteche italiane: <<http://www.internetculturale.it/it/41/collezioni-digitali>> (6/2022). Un importante spazio di osservazione sull'evoluzione degli studi e delle proposte dell'umanistica digitale in Italia è rappresentato dalla rivista online «Umanistica Digitale»: <https://umanisticadigitale.unibo.it/> (6/2022)

sul Settecento e – venendo al secondo punto della proposta – potrebbe stimolare il dibattito sugli impatti, le criticità e i vantaggi che la cosiddetta transizione digitale sta avendo su metodi, prospettive, qualità e quantità degli studi sul XVIII secolo.

Nel nostro campo di studi, come negli altri, la costruzione e/o l'accesso a banche dati potenzialmente sterminate (*Big data*) può avvenire solo attraverso l'adozione di nuovi strumenti di ricerca e di analisi, dunque con l'acquisizione di nuove competenze tecniche e conoscenze tecnologiche. La stessa espressione *Big data* non si riferisce tanto alla vastità delle collezioni accessibili, quanto ai legami tra le risorse che le costituiscono, cioè alla struttura logica che connette tra loro gli 'scaffali' virtuali nei quali vengono allocati libri, documenti, immagini e altri oggetti di ricerca man mano che transitano dall'originale formato materiale a quello immateriale. È solo in presenza di simili relazioni che le informazioni allocate nelle nostre biblioteche digitali possano essere ritrovate, filtrate, tracciate, misurate, analizzate e visualizzate. Queste relazioni ricreano virtualmente i contesti documentali delle risorse informative o, per meglio dire, li ricontestualizzano, riformulando il quadro in cui si sviluppano le nostre ricerche. I contesti in cui i dati si trovano conservati/salvati sono essi stessi informazioni di primaria rilevanza, perché fondamentali per la corretta interpretazione dei documenti. Ne consegue che il modo in cui si ricontestualizzano gli oggetti informativi (documenti, oggetti d'arte, monumenti etc.) è di fondamentale importanza per il corretto svolgimento delle ricerche in ambiente computazionale.

La transizione verso il digitale non è una moda anglosassone, come qualcuno sostiene. È un fatto storico di eccezionale portata, che rischia di mettere in discussione i punti di tenuta delle discipline umanistiche e di corroderne la rilevanza storica e il ruolo sociale e politico. La dematerializzazione di masse crescenti di documenti, oggetti d'arte, libri, audiovisivi, quando condotta senza regole predefinite – condivise perché costruite grazie al dibattito – favorisce il proliferare di un particolarismo descrittivo che non solo confonde e disorienta i fruitori delle collezioni ma, fatto ben più grave, porta a decontestualizzare o non ricontestualizza correttamente le fonti, con impatti distorsivi sul piano interpretativo e dunque sulla qualità della ricerca. La consapevolezza rispetto a simili criticità è ancora relativamente poco diffusa. Va però aumentando la domanda di protocolli e procedure affidabili, tali da garantire qualità e autenticità dei documenti conservati, pubblicati, fruiti digitalmente.

Sono queste ragioni sufficienti a convincere gli umanisti, in virtù delle conoscenze di cui sono depositari, della opportunità di partecipare al dibattito sulle regole

che disciplinano la migrazione dei patrimoni culturali dai supporti tradizionali verso le collezioni virtuali? La domanda è ovviamente retorica. La ricchezza di fonti, di approcci, di metodologie che caratterizza gli studi sul Settecento in Italia – plasticamente manifestata nelle conferenze annuali della nostra Società – è un bacino di conoscenze e di sensibilità che potrebbe essere utilmente investito anche per lo sviluppo di un dibattito sugli impatti che il digitale sta avendo sul nostro campo di studi e, in prospettiva, per immaginare, sperimentare e proporre percorsi, metodi, mezzi utili a sviluppare la ricerca nei nuovi contesti informativi. La definizione di piattaforme della conoscenza che siano rigorose e affidabili, interconnesse tra loro, modulari e scalabili, pubblicamente e facilmente accessibili è un obiettivo auspicabile. Diventerà più facilmente perseguibile se a discuterne sarà la comunità che anima la Società italiana di studi sul secolo XVIII, che è sempre stata trans-mediale e trans-disciplinare, fin dai tempi dominati dall'analogico.



Notes and Discussions

## The Ocular Harpsichord 'La Toilet'

LEMAN BERDELI

**Citation:** Leman Berdeli (2022) The Ocular Harpsichord 'La Toilet'. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 157-162. doi: 10.36253/ds-13359

**Copyright:** © 2022 Leman Berdeli. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

**Abstract.** The color organ with its modern interpretation is an electronic device representing sound in a visual configuration. The origins of the color organ inventions can be traced back to the hand-operated models based on harpsichord design promising the splash of colors upon pressing a key. In this perusal, the harpsichord appears as a tool of fashion with its unique interpretation taking place in a setting where the author got into the habit of calling the ocular harpsichord 'la toilet'. The acquisition of a certain tendency made the author develop a habit of calling ornaments in general as 'visible music'. Throughout the narrative incorporating romantic features, the concept of ornament in music manifests itself visibly on clothing and architectural decoration adhering to the philosophical fulcrum between the 18th-century decorative aesthetics and the inventiveness of the Lumières. As a logical consequence, a mathematical structure applied in architecture could turn into keyboard composition.

**Keywords.** Ornament, Embellishment, Keyboard Instruments, Style.

---

### LITERATURE SURVEY ABOUT THE BOOKLET IN QUESTION

In 1800, a booklet written in French under the name of an anonymous author was published through the Imperial printing of the Foreign Affairs Department A. Pluchart, based in St. Petersburg<sup>1</sup>. In fact, it belonged to an Italian stage designer famous in various theaters in Italy during the mid-18<sup>th</sup> century, who towards the end of the century left for St. Petersburg to further his career in the land of wonders.

Pietro Gonzaga (Longarone, 1751 – St. Petersburg, 1831) has been one of the most delightfully eccentric figures of fine and performing arts history. How I define Pietro – a genuine artist with a refined taste in art – in addition to being known as «the inventor of the scenes»<sup>2</sup> at Teatro La Scala and «the chief painter with authority over other painters scenes»<sup>3</sup> in St. Petersburg,

---

<sup>1</sup> In the first edition, the author appears to be Thomas Witth: [P. di Gottardo Gonzaga] *La musique des yeux et l'optique théâtrale: opuscules tirés d'un plus grand ouvrage anglais de Sir Thomas Witth*, A. Pluchart, St. Petersburg 1800.

<sup>2</sup> L. Romani, *Teatro alla Scala. Cronologia di tutti gli spettacoli rappresentati in questo teatro [...]* con introduzione ed annotazioni, Luigi di Giacomo Pirola, Milano 1862, p. 8; refers to the chronology of all performances performed at the theatre La Scala.

<sup>3</sup> Recorded at *L'Académie Impériale des Beaux-Arts à St. Petersbourg, depuis son origine jusqu'au Règne d'Alexandre I*, H. de Reimers, St. Petersburg 1807, pp. 121-124.

has also been an art writer whose little-known texts carry the attribute of a sort of manual about fine arts and their effects in general<sup>4</sup>.

If I were to talk briefly about the outline, the first original French version of the literary work in question appears as an anonymous author's work. In that first version signed by Sir Thomas Witth whom nothing is known about, Gonzaga doesn't appear. His name hadn't been appearing in the first booklet for seven years until it appeared as translator in the 1807 version<sup>5</sup>. Researchers concur that this was actually a trick which Gonzaga was hiding behind because he probably never had the courage to introduce himself as the author. It is claimed that it was conducted a lot of research in order to recover the text of Sir Thomas Witth or other possible authors with a similar name but any satisfactory solution to the riddle has not yet been given<sup>6</sup>.

So far, the original French version of the booklet has been translated alongside the other writings of Gonzaga from French into Italian under the curatorship of Maria Ida Biggi and Cini Foundation and published in 2006 by Leo S. Olschki publishing house<sup>7</sup>. Unlike a bound book there is a monographic study<sup>8</sup> dating back to 1974, overall the Russian translation of his writings. In another study published in 2011, the Russian translation takes part alongside the letters by Gonzaga<sup>9</sup>.

The absence of an English translation of those writings, both individually and collectively, inspired me to undertake it with the intention of making the text more accessible to the public<sup>10</sup>. Being focused on the idea of visualizing music through architectural forms of the 18th century played on an imaginary instrument, has led me to offer my opinion about the "Thomas Witth" pseudonym which may be reflecting the Aristotelian

thought linked with Empiricism questioning how do our senses interact with our mind—a philosophy of mind enhanced in the British-Scottish intellectual circles<sup>11</sup> of the 18th century.

In the first place, readers encounter alongside the Newtonian optics and the ocular harpsichord of the scientist monk Louis Bertrand Castel, how the author got into the habit of calling that ocular harpsichord the 'toilet'.

## DISCUSSION

Since the invention of the piano that traces back to Bartolomeo Cristofori (1655-1731) from Italy, the piano variants have been divided so far into three types as: grand pianos, upright pianos, and digital pianos, all having their own unique features designed for specific needs and environments. Cristofori, unsatisfied by the lack of control that musicians had over the volume level of the harpsichord, around 1700, was credited for switching out the plucking mechanism with a hammer to create the instrument named 'clavicembalo col piano e forte'.

The Harpsichord is known as an instrument that is the ancestor of the piano but while both instruments are keyboard instruments there are differences that differ them from each other in terms of mechanism, tone-color and playing technique. While the harpsichord pulls the strings with a plectrum, the hammers of the piano strike the strings. Since the hammer hits the string based on the intensity of the keystroke, the piano mechanism can control the sound intensity. In the harpsichord, no such feature exists, and the volume doesn't change regardless of how the key is pressed.

In 1703 the supporting idea that there is in all things a vibratory disposition awakened by the word and by the breath of the spirit in the mode of resonance, color and sound, led French Jesuit Mathematician Louis Bertrand Castel (1688–1757) to set forth an ocular harpsichord displaying sounds in the mode of resonance and color. According to this interpretation, the resonant body should have responded to the universal harmony of the deep and dark unity assigned to the world by the breath of the Spirit. This research of the Jesuit Castel led to the contribution of several scientific works as: *Traité de physique sur la pesanteur universelle des corps* (1724), *Mathématique universelle* (1728), *L'optique des couleurs* (1740)<sup>12</sup>, and in 1743 a critique on

<sup>4</sup> Pietro di Gottardo Gonzaga introducing the practice of his profession to the Prince Jusupov-the royal theater manager of that period. Cf. P. di Gottardo Gonzaga, *Information à mon chef ou éclaircissement convenable du décorateur-théâtral Pierre Gothard Gonzague sur l'exercice de sa profession*, Al. Pluchart, St. Petersburg 1807, p. 4.

<sup>5</sup> In the second edition of the book, the phrase «sur le sens commun» appears before us: Id., *La musique des yeux et l'optique théâtral: opuscules tirés d'un plus grand ouvrage Anglais sur le sens commun*, Al. Pluchart, St. Petersburg 1807.

<sup>6</sup> Cf. *La musica degli occhi. Scritti di Pietro Gonzaga*, a cura di M.I. Biggi, Leo S. Olschki, Firenze 2006, p. IX.

<sup>7</sup> *Idem*. The volume has brought together all writings by Pietro Gonzaga. The *La musica degli occhi* part consists of 43 pages with 20 color plates.

<sup>8</sup> Monographic research on Pietro Gonzaga's life and works carried out by F.Y. Syrkina, *Pietro di Gottardo Gonzaga. 1751-1831. Zhizn tvorcestvo*, Sochensnija Monograficeskoe issledovanie, Moskva 1974.

<sup>9</sup> Writings and letters by Gonzaga compiled by A.G. Movshensovn and A.G. Obradovich, *Pietro Gonzaga Literaturnye Trudy, Pisma*, Baltiiskie sezony, Moskva 2011.

<sup>10</sup> P. di Gottardo Gonzaga, *The Music of the Eyes and Theatrical Optics; Pamphlets Excerpted from an English Masterpiece on Common Sense*, engl. transl. by L. Berdeli, Meta Printing House, Izmir 2021.

<sup>11</sup> T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*, W. Falconer, Glasgow 1817.

<sup>12</sup> L.B. Castel, *L'optique des couleurs, fondée sur les simples observations, & tournée sur-tout à la pratique de la peinture, de la teinture & des autres arts coloristes*, Briasson, Paris 1740.



the color spectrum of Newton. Castel initially illustrated his optical theories with a proposal for *Clavecin pour les yeux* (1725):

*Castel admitted that the analogy between tones and colours was not perfect. A tone is in practice a fleeting thing, while a colour is something permanent. Moreover, in a musical piece the different tones merge into one whole, while in a painting the different colours stay clearly separated [...] Castel proposed to take an ordinary harpsichord, but to change the mechanism so that the pressing of the keys would bring out the colours with their combinations and their chords; in one word, with all their harmony, which would correspond exactly to that of any kind of music*<sup>13</sup>.

This inventiveness shook enlightened Europe. While some composers as Rameau supported, most scholars criticized the monk's idea. Physicists who considered highly unlikely to establish any correspondence between light waves and sound waves, criticized Castel for misunderstanding the operation of our sensory mechanism. One couldn't neither see sound nor hear color, since sight and hearing involve different organs not susceptible to cross-function. Traces of these stormy discussions survived not only in philosophical, natural- scientific but also in literary works of that and later times. Encyclopédistes described the accord in painting as the harmony that reigns in the light & colors of a painting<sup>14</sup>. While the accord, in music, is the union of two or more sounds heard at the same time, forming together a regular harmony. Accordingly, sound is not reducible to space, because it has its own medium of diffusion that is time. Since space has its own medium of diffusion, the sound is irreducible to color.

J.J. Rousseau, after having visited Castel's studio to get acquainted with the color harpsichord, strongly rejected the instrument in his role as a musicologist:

*Les couleurs sont la parure des êtres inanimés; toute*

*matière est colorée: mais les sons annoncent le mouvement; la voix annonce un être sensible; il n'y a que des corps animés qui chantent*<sup>15</sup>.

Rousseau's defense about the false analogy between colors and sounds argues that each sense has its own field. The field of music is time and that of the painting is space. A sound by itself has no absolute character which makes it recognizable: it is low or high, strong or soft compared to another. To multiply the sounds heard at the same time, or to develop the colors one after the other would mean to put the eye in the place of the ear, and the ear in the place of the eye. The colors are durable, the sounds fade away, each color is absolute, independent, whereas each sound is for us only relative, and can only be distinguished by comparison.

#### OVERVIEW OF THE NARRATIVE

In the middle of this circle, the Italian scenographer Pietro Gonzaga examines the idea of the visible music. Gonzaga in his treatise, recalls Castel's failure and suggests that painting is an art of imitation rather than embellishment and handles the same criticism of Rousseau<sup>16</sup> made on Castel's inconsideration of the space-time analogy:

*This wise mathematician observed that colours and sounds appeal equally so they are both susceptible to the same gradations, the same nuances, and have very similar harmonic ratios to combine. Castel concluded that they could produce the same effects; but this reverend father has not considered that the field of colours is space and that of sounds is time; the ears love to hear sounds successively one after the other and the eyes on the contrary love seeing the colours spread at the same time, close to each other. It seems that Castel never understood that this fleeting operation is against the properties of glance which wants to stop on the object*<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Id., *Clavecin pour les yeux, avec l'art de peindre les sons, et toutes sortes de pieces de musique*, Lettre écrite de Paris le 20 fevrier 1725 par le R.P. Castel, Jesuite, à M. Decourt, à Amiens, «Mercure de France», novembre 1725, pp. 2562-2573 (cit. in M. Franssen, *The Ocular Harpsichord of Louis-Bertrand Castel: The Science and Aesthetics of an Eighteenth-Century Cause Célèbre*, Rodopi, Amsterdam 1991, p. 21). «Le principal avantage de ce nouveau Clavecin, est donc de donner aux couleurs, outre l'ordre harmonique, une certaine pointe de vivacité & de legereté qu'elles n'ont jamais sur une toile immobile & inanimée», *idem*, p. 2573: refers to the ocular harpsichord's greatest advantage both to the harmonic order and to the colours, namely the touch of vitality and lightness that they could never have on a still canvas.

<sup>14</sup> [P. Landois] *Accord, en Peinture, in Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dir. D. Diderot et J. le Rond d'Alembert, I, Briasson, Paris 1751, p. 78.

<sup>15</sup> J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie et de l'Imitation musicale* (1781), dans *Oeuvres*, 8 voll., A. Belin, Paris 1817, IV, pp. 501-543. Edition électronique par D. Banda: [http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/origine\\_des\\_langues.pdf](http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/origine_des_langues.pdf) (7/2022), ch. XVI, p. 58. It makes mention of the colors that are the adornment of inanimate beings, all matter is colored, yet the sounds announce movement, the voice announces a sentient being. Painting is often dead and inanimate. It is one of the great advantages of the musician to be able to paint things that can't be heard, while it is impossible for the painter to represent those that can't be seen. The art of the musician is to substitute the insensible image of the object for the movements elicited in the beholder by its mere presence.

<sup>16</sup> In his music dictionary, J.J. Rousseau defines the *mélodie* as a succession of sounds ordered according to the rules of rhythm and modulation. Cf. Id., *Dictionnaire de musique*, Veuve Duchesne, Paris 1768, p. 29.

<sup>17</sup> Gonzaga, *The Music of the Eyes*, cit., p. 17.

Consequently, Gonzaga leaves to Father Castel and sages of his time, to settle calculations and to carry out experiments to guess if colours have the same properties as sounds and if they can produce similar effects:

*Although Father Castel's harpsichord failed, it is very clear that space and colour may mean to the eyes what time and sound mean to the ears. For the construction of this visible music a rhythm of space and modulation of colours are required. Colours are susceptible to the same ranges or gradations as sounds. We definitely have a colour scale with many shades, with the same proportions as the sound scale and we can divide and subdivide the space as time divides and subdivides. By artistically varying the intervals of the sounds and varying their duration, we obtain a song or, as the artists say, a melody. Thus, by correctly varying the shades and dimensions of colours, we will obtain shapes or, if you want, images<sup>18</sup>.*

#### THE OCULAR HARPSICHORD «LA TOILET»

My intention is to illustrate the author's approach to the subject of embellishment both in music and architecture relating to 'physiognomical' features of rhythmic melodies of the contours and proportions. As inferences can be drawn from the following quotations, the author had a licentious habit of calling the ocular harpsichord, the 'toilet'. Here he tries the ocular harpsichord by trying to set a person to music:

*Let's see if the experiment can work or not. Let's take a very presentable young person and let the person pass through the different degrees of operations of the 'toilet' and it will be well to observe the changes resulting. The physiognomical traits and the proportions will be altered and accentuated in the whole transformation and we will notice the same difference passing between the speeches of the peasants and the ariette sung between the person who arrives from the village and the person who comes out of the 'toilet'<sup>19</sup>.*

Let's examine in detail how this change occurred:

*She comes out of the 'toilet', with a combed head. What does this arrangement of head refer to? It is exactly the amplification of form and colours operated around a face. It's a physiognomy, a figure set to music, exaggerated by the natural disposition of features as colours, the musical rhythm, the syllabic accent of the words, nuances, and sound modulations, like a small poetic feeling becomes a breeze [...] Like sounds, colours have their tones, their characteristic modes [...] The most frequent and sharpest*

*divisions give liveliness and strength to sounds and colours, those which simply continue over tempo are sweet, sad, grave, etc. In the same order, we can move on to embellish the whole person to create a slightly more complex piece of music<sup>20</sup>.*

#### EVERY ORNATE BUILDING IS A PIECE OF MUSIC

The use of semantic similes as 'the division of space' and 'the division of time' in the paragraphs below, take us to support the analogy between music and architecture. In the same way, the traces of Rousseau's statement about the space-time analogy is clearly seen. Apparently, musical graphics and graphical architectonics seem to go hand-in-hand, therefore it shouldn't be surprising that various decorative styles appear as musical visualizations for the eyes: «it is clear that the division of space can operate in architecture, the same effects that the division of time produces in music»<sup>21</sup>.

Immediately after, the mention of some terms from the music terminology directs us to the theory of music, where an interval corresponds to the distance between two sounds. In the passage below, the concept of 'tempo' in music, corresponding to Italian terms such as: 'allegro vivace' and 'maestoso', is figuratively mentioned:

*The system of architectural orders contains the seeds of every expression, as the mere division of space produces pleasant sensations and makes the appearance of the buildings cheerful, graceful, majestic, noble, etc. [...] The space divided into large intervals and not very varied, is sweet or sad to the eye. The most frequent divisions, more varied and sharper, mark more cheerful and lively. The medium proportions form the noble, the elegant, the majestic, etc. What makes the difference between the Doric order and the Corinthian order, if not the different dimensions in the same matter? For this unique division, the Doric order is majestic, the Corinthian order is elegant and graceful [...] Each tastefully decorated building therefore is a concert that has a melodious rhythm of contours, of forms, and a harmonic chord in its composition [...] So it could be said that every ornate building is a piece of music and a city is a collection; or if you like, it's like a composition composed of several ariette and different pieces, an in its totality it has a general character which distinguishes in serious, comic, half character, and when the clairvoyant stranger enters by the first time in a city, first realizes the dominant tone and the character of the city's music<sup>22</sup>.*

According to Saussure :

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>20</sup> *Idem*, pp. 19-21.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 24-26.

*Language is a system of signs that express ideas, and is therefore comparable to a system of writing, the alphabet of deaf-mutes, military signals, etc. But it is the most important of all these systems. A science that studies the life of signs within society is conceivable; it would be part of social psychology and consequently of general psychology; I shall call it semiology from Greek, semeion sign*<sup>23</sup>.

Saussure has used the term semiology to describe the science that would study «the life of signs within society», originally placing semiology within social psychology. He has suggested that «a sign is like a piece of paper: One side is the signifier and the other is the signified, and together they make the sign/sheet of paper»<sup>24</sup>.

#### EVALUATION AND CONCLUSION

During the 18<sup>th</sup> century, several French styles were adopted by English, including that of the 'toilet'. As the name suggests, 'la toilet' refers to the French word for cloth, 'toile'. It additionally attributes to the whole complex of hairstyling and body care operations. In our case, the author associates musical modalities with all 'à la mode' forms arguing that all drawable forms could be described as visible music. Thus, there are similes used as well-combed people are like physiognomies placed into music; musicians-physiognomists are like hairdressers and the ocular harpsichord is the 'toilet'. The author had precisely referred to that is necessary to put well-dressed women into music. Let us remember the 'clavier à lumières' of Alexander Scriabin who has placed the Luce (light) into the score of Prometheus, in the same way, aforementioned forms 'à la mode' were meant to be embellished by the ocular harpsichord. As a consequence of the attempts to visualize music in favor of the sense of sight and hearing, emerged the concept of the music of appearances or in the author's words the "artificial visions" (*vision artificielles*).

#### WHAT MUST HAVE AFFECTED THE AUTHOR?

According to the writer who witnessed three different Imperial periods of his time and operated as an artist at that time when the Napoleonic wars and British politics were in demand, the musical sound served to unite men to animate the great passions, directed the

spirit and expressed an opinion. The signs, the mottos, the clothes, the formalities and the apparatus or decoration used as political instruments had a great potential for the effectiveness of their attractions and for the clarity of their meanings:

*Visions have been of great use in all nations of the world. Going through the history of all the peoples of Asia, that of the Egyptians, the Greeks, the Romans, etc. we see that ceremonies have always been an instrument of politics, and the most civilized nations used ceremonies, formalities, and visions the most. The antiquity dominated the public spirit by solemnizing the acts with monuments and decorations*<sup>25</sup>.

At the end of the chapter, the visible music discourse concludes with fireworks – a representative of victory; according to the author's description, firework is an artifice that has the greatest resemblance to the visible music.

*The fireworks show the great advantage that nothing is permanent, the combinations of their shapes and colours pass in time; change and pass quickly as the sounds, the modulations and the musical rhythm. Here the successive progression and movement are essential by cooperating with the instant pleasure of variations. Finally, here is the ocular harpsichord, and the music of the eyes for excellence*<sup>26</sup>.

#### REFERENCES

- L'Académie Impériale Des Beaux-Arts à St. Petersbourg, depuis son origine jusqu'au Règne d'Alexandre ler en 1807*, H. de Reimers, St. Petersbourg 1807.
- A.A. Berger. *Cultural Criticism: A Primer of Key Concepts*, SAGE Publications, Thousand Oaks (CA) 1995.
- L.B. Castel, *Clavecin pour les yeux, avec l'art de peindre les sons, et toutes sortes de pieces de musique*, Lettre écrite de Paris le 20 fevrier 1725 par le R.P. Castel, Jesuite, à M. Decourt, à Amiens, «Mercure de France», novembre 1725, pp. 2562-2573.
- L.B. Castel, *L'optique des couleurs, fondée sur les simples observations, & tournée sur-tout à la pratique de la peinture, de la teinture & des autres arts coloristes*, Briasson, Paris 1740.
- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dir. D. Diderot et. J. le Rond d'Alembert, I, Paris, Briasson 1751.
- M. Franssen, *The Ocular Harpsichord of Louis-Bertrand Castel: The Science and Aesthetics of an Eighteenth-Century Cause Célèbre*. Rodopi, Amsterdam 1991.

<sup>23</sup> F. Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. by C. Bally, McGraw-Hill Book Co., New York 1966, p. 16.

<sup>24</sup> A.A. Berger, *Cultural Criticism: A Primer of Key Concepts*, SAGE Publications, Thousand Oaks (CA) 1995, p. 76. Cf. Saussure, *Course in General Linguistics*, cit., p. 66.

<sup>25</sup> Gonzaga, *The Music of the Eyes*, cit., p. 30.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 33.

- [P. di Gottardo Gonzaga], *La musique des yeux et l'optique théâtrale: opuscules tirés d'un plus grand ouvrage anglais de Sir Thomas Witth.*, A. Pluchart. Saint Petersburg 1800.
- P. di Gottardo Gonzaga, *La musique des yeux et l'optique théâtrale: opuscules tirés d'un plus grand ouvrage Anglais sur le sens commun*, A. Pluchart. Saint Petersburg 1807.
- P. di Gottardo Gonzaga, *Information à mon chef ou éclaircissement convenable du décorateur-théâtral Pierre Gothard Gonzague sur l'exercice de sa profession*, A. Pluchart. Saint Petersburg 1807.
- P. di Gottardo Gonzaga, *The Music of the Eyes and Theatrical Optics; Pamphlets Excerpted from an English Masterpiece on Common Sense*, engl. transl. by L. Berdeli, Meta Printing House, Izmir 2021.
- A.G. Movshensovn and A.G. Obradovich, *Pietro Gonzaga Literaturnye Trudy, Pisma*, Baltiiskie sezony, Moskva 2011.
- La musica degli occhi. Scritti di Pietro Gonzaga*, a cura di M.I. Biggi, Leo S. Olschki, Firenze 2006.
- T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*, W. Falconer, Glasgow 1817.
- L. Romani, *Teatro alla Scala. Cronologia di tutti gli spettacoli rappresentati in questo teatro [...] con introduzione ed annotazioni*, Luigi di Giacomo Pirola, Milano 1862.
- J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie et de l'imitation musicale* (1781), dans *Oeuvres*, 8 voll., A. Belin, Paris 1817, IV, pp. 501-543. Edition électronique par D. Banda: [http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/origine\\_des\\_langues.pdf](http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/origine_des_langues.pdf) (7/2022).
- J.J. Rousseau, *Dictionnaire de musique*, Veuve Duchesne, Paris 1768: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt-6k850406b> (7/2022).
- F. Saussure. *Course in General Linguistics*, ed. by C. Bally, McGraw-Hill, New York 1966.
- F.Y. Syrkina, *Pietro di Gottardo Gonzaga. 1751-1831. Zhizn tvorcestvo, Sochensnija Monograficeskoe issledovanie*, Moskva 1974.



**Figure 1.** François Boucher, *La Toilette*, 1742 (Oil on canvas. 52.5 x 66.5 cm; Museo Nacional Thyssen-Bornemisza, Madrid; Inv. no. 58 (1967.4); ROOM 24).



**Citation:** Valentina Dal Cin (2022)  
Fare ricerca sulla storia di Venezia  
oggi: il seminario *Venice in Question*.  
*Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 163-167.  
doi: 10.36253/ds-13073

**Copyright:** © 2022 Valentina Dal Cin.  
This is an open access, peer-reviewed  
article published by Firenze University  
Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the  
terms of the Creative Commons Attribution  
License, which permits unre-  
stricted use, distribution, and reproduc-  
tion in any medium, provided the origi-  
nal author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All rel-  
evant data are within the paper and its  
Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s)  
declare(s) no conflict of interest.

Notes and Discussions

## Fare ricerca sulla storia di Venezia oggi: il seminario *Venice in Question*

VALENTINA DAL CIN

*Università Ca' Foscari e Università di Stanford*

**Abstract.** This review describes the topics covered during eleven meetings held from February 4 to June 17, 2021 within the “Venice in Question” seminar, coordinated by Daniele Dibello (Universiteit Gent) and organized by the Deputazione di Storia Patria per le Venezie, alongside other Venetian institutions. Presenting recent studies on Venetian history, the seminar involved Italian and international scholars, animating a dialogue between different historiographical approaches and traditions. While embracing a broad chronological span, from the Middle Ages to the early 19th century, the seminar pointed out aspects relevant to scholars of the 18th century.

**Keywords.** Venetian History, Republic of Venice, Early Modern History, Medieval History.

Dal 4 febbraio al 17 giugno 2021, attraverso undici incontri tenutisi con cadenza quindicinale, si è svolto il seminario *Venice in Question*, coordinato da Daniele Dibello (Universiteit Gent) e organizzato dalla Deputazione di Storia Patria per le Venezie, in collaborazione con l'Archivio di Stato di Venezia – Scuola di Archivistica, Paleografia e Diplomatica e la Fondazione Querini Stampalia Onlus. L'iniziativa è stata patrocinata dalla Biblioteca Nazionale Marciana, dal Centro Tedesco di Studi Veneziani e dall'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia. Lo scopo del seminario è stato quello di presentare studi recenti di storia veneziana, puntando sul dialogo fra tradizioni storiografiche diverse e su un taglio internazionale, capace di integrare le prospettive di studiosi e studiose presenti sia Italia, sia all'estero (Australia, Germania, Gran Bretagna, Grecia, Paesi Bassi e Svizzera i Paesi coinvolti). Ciascuno di loro ha dapprima esposto i temi e i problemi più rilevanti affrontati dalla sua ricerca, attraverso un dialogo con il moderatore Daniele Dibello, per poi approfondirne alcuni aspetti grazie alle domande dei partecipanti, collegati in diretta attraverso i canali Facebook e Youtube della Deputazione di Storia Patria per le Venezie. La scelta della modalità virtuale – per quanto obbligata dalla pandemia – ha avuto però anche un vantaggio: riuscire a raggiungere un pubblico più ampio, che ha avuto la possibilità di visualizzare in differita le registrazioni dei diversi interventi, tutt'oggi disponibili nelle piattaforme sopraccitate.

Il 4 febbraio, dopo i saluti del Presidente della Deputazione di Storia Patria per le Venezie Gian Maria Varanini, ho avuto l'onore di inaugurare

il seminario presentando il mio libro: *Il mondo nuovo. L'élite veneta fra rivoluzione e restaurazione (1797-1815)* (Venezia, 2019). Si tratta di un lavoro prosopografico che ha utilizzato come filo conduttore le vicende di un nuovo ceto dirigente in via di definizione, nel corso di anni che per l'area veneto-friulana furono scanditi da continue cesure politico-istituzionali (1797: municipalità democratiche; 1798-1805: annessione all'Impero asburgico; 1806-1814: annessione al Regno d'Italia napoleonico). Analizzando incarichi politico-amministrativi e di rappresentanza, così come parentele e reti di relazioni, ho identificato i membri di questa élite e ho messo in luce i meccanismi e le strategie che permisero loro di mantenere o di acquisire un ruolo sociale di rilievo. Essendo cadute le vecchie barriere cetuali, non si trattava più soltanto di patrizi veneziani, ma anche di cittadini originari, membri delle ex nobiltà suddite, grossi proprietari o giovani funzionari. Il "mondo nuovo" post-rivoluzionario offrì dunque nuove possibilità, ma alla lunga selezionò chi ne comprese i nuovi assi portanti – proprietà e capacità – lasciando indietro gli altri. Ne sono esempi Alvise Mocenigo, che dedicò grande attenzione all'educazione del figlio, e Alvise Querini, che tentò senza successo di imparentarsi con la nobiltà milanese. Furono infatti questi gli anni in cui Milano surclassò Venezia, con gran dispiacere dei veneziani ma anche con qualche sollievo da parte della terraferma, che preferiva essere incorporata in una realtà statuale più ampia – come fu chiaro sin dal voto di adesione alla Cisalpina nel 1797 – anche in ottica anti-veneziana. Vecchi risentimenti e localismi si univano infatti a nuove aspirazioni unitarie, aneliti di riforma e razionalizzazione, in una mescolanza caratteristica di questa *Sattelzeit*.

Il secondo incontro ha avuto per protagonista Nicola Carotenuto (University of Oxford), con l'intervento: *Non solo mude. Navigazione privata e reti commerciali (inedite) nella Venezia trecentesca*, tema della sua ricerca di dottorato. Riprendendo gli studi di Gino Luzzatto e Frederic Lane, Carotenuto si è concentrato sulla navigazione semipubblica e privata, ossia sul naviglio disarmato, proponendo una riconsiderazione della sua importanza rispetto al più noto sistema di navigazione pubblica basato sul naviglio armato: le mude. Alla luce della più recente storiografia sul Mediterraneo e della documentazione archivistica veneziana, *in primis* i dossier dei Procuratori di San Marco, l'autore rivaluta il ruolo svolto dalle isole, e più in generale dal Mediterraneo occidentale, all'interno delle reti commerciali trecentesche, sottolineando l'impatto rilevante della navigazione di cabotaggio sull'economia veneziana. Alla consueta immagine di una Venezia mercantile protesa verso Oriente, Carotenuto ha sovrapposto quella di una città che agì da punto

di connessione fra le diverse sponde del Mediterraneo, in cui la diversificazione degli investimenti del patriziato andrebbe considerata in un'ottica di complementarità.

Il terzo incontro è stato dedicato alla presentazione del libro di Karen E. McCluskey (University of Notre Dame Australia): *New Saints in Late Mediaeval Venice, 1200-1500. A Typological Study* (Londra – New York, 2020), in cui l'autrice esamina il culto dei «santi novellini», veneziani quasi contemporanei dall'esemplare vita cristiana, che dopo la morte furono venerati pur senza essere stati canonizzati. Si tratta di uno studio che McCluskey ha condotto utilizzando differenti materiali agiografici – iconografici e testuali – allo scopo di far trasparire i bisogni degli autori delle pratiche devozionali, puntando a «una visione olistica della società veneziana» fra il XIII e il XV secolo attraverso un approccio di *history of experience*. L'autrice ha dunque analizzato tredici figure di «santi novellini» (fra cui la monaca benedettina Giuliana di Collalto e il patriarca Lorenzo Giustiniani), concentrandosi sulla valenza del loro culto all'interno delle diverse componenti sociali (governo, ordini monastici e mendicanti, parrocchie). Ne è emerso il ritratto di una devozione così radicata da perpetuarsi per secoli, tanto che nel 1797 ci si premurò di proteggere le preziose reliquie dall'arrivo dei soldati di Bonaparte, temuti alfieri della scristianizzazione rivoluzionaria.

Nel corso del quarto incontro Francesca Panontin e Greta Verzi (Université de Lausanne) hanno presentato il progetto del *Vocabolario storico-etimologico del veneziano* (VEV) online, curato da Luca D'Onghia (Scuola Normale Superiore di Pisa) e Lorenzo Tomasin (Université de Lausanne). Il progetto, consultabile all'indirizzo <http://vev.ovi.cnr.it/>, prevede la raccolta, sistemazione e interpretazione di tutta la tradizione lessicografica del veneziano, che è considerevole, sulla base del lemma contenuto nel *Dizionario del dialetto veneziano* di Giuseppe Boerio, pubblicato nel 1856 e composto da circa 40.000 voci. La dicitura di vocabolario storico-etimologico sottolinea la capacità dell'opera di effettuare confronti diacronici, ma anche quella di proporre un accertamento etimologico che per il veneziano fino a ora mancava. Sebbene il progetto sia iniziato da poco, sono già disponibili due volumi tematici, recentemente pubblicati, dedicati rispettivamente al lessico delle ingiurie e a quello giuridico.

Nell'incontro successivo Cristina Setti (Scuola Normale Superiore, Pisa) ha presentato il suo libro: *Una repubblica per ogni porto. Venezia e lo Stato da Mar negli itinerari dei Sindici inquisitori in Levante (secoli XVI-XVII)* (Milano, 2021), un lavoro di stampo giuridico-istituzionale che al contempo apre uno squarcio sulle dinamiche socioeconomiche e identitarie all'interno delle

isole greche dominate da Venezia. Dopo aver ricostruito l'evoluzione delle magistrature che svolgevano funzioni d'appello e di revisione contabile – dalla riscoperta del diritto romano in epoca comunale alle monarchie angioine e aragonesi – Setti si è soffermata sulla creazione dei Sindaci inquisitori in Levante alla fine del Trecento: una magistratura con la quale Venezia esprimeva alle comunità che avevano stipulato un patto di dedizione il suo impegno a tutelarle dall'eventuale cattiva amministrazione dei propri rettori. Concentrandosi poi sul periodo intercorso fra la caduta in mano ottomana del regno di Cipro (1570-73) e quella dell'isola di Creta (1645-59), l'autrice ha analizzato il delicato ruolo di questa magistratura all'interno della politica veneziana e nell'ambito degli equilibri locali, delineando una statualità che si manifestava in modo disomogeneo, rispecchiando la realtà sfaccettata delle società insulari con cui interagiva e agendo con pragmatismo per mantenere il proprio dominio. Diversa appare invece la situazione a inizio Settecento, dopo le guerre di Morea, quando a seguito della riconquista del Peloponneso si inviarono sindaci catasticatori, allo scopo di portare avanti una mappatura fiscale e amministrativa delle nuove province, in modo da garantire un insediamento più armonico del regime veneziano.

Nel sesto incontro Marco Romio (Università di Udine) ha presentato un intervento dal titolo: *Le mura di Cattaro. Conflitti, comunità e sistemi giuridici al confine veneto-turco*, tema della sua ricerca di dottorato, incentrato sullo studio della regione delle Bocche di Cattaro (veneziana dal 1420 al 1797), che oltre alla città omonima comprendeva anche altri centri, come Perasto e Castelnuovo. Concentrandosi sullo stesso arco cronologico della ricerca di Setti – tra la perdita di Cipro e quella di Creta – Romio ha descritto un'area strategica per la sua posizione di confine fra Venezia, l'Impero Ottomano e la Repubblica di Ragusa, nella quale convivevano le fedi cattolica, islamica e ortodossa. Per preservare il suo potere e mantenere la pace, qui Venezia operò una continua mediazione con élites locali dotate talvolta di un ampio raggio d'azione, come la famiglia Bolizza, e accettò il ricorso all'arbitrato *more veneto*, ai riti di pacificazione locali e al pagamento del prezzo del sangue, ripreso dal diritto sciарitico, in modo da colmare la distanza fra le diverse ma compresenti tradizioni giuridiche. Le cose cambiarono nel Settecento, quando l'arbitrato – al quale ancora si ricorreva – fu descritto come un'istituzione barbara e aliena al costume veneziano. Mutò anche la geopolitica, dato che le élites locali iniziarono a trovare nuovi punti di riferimento negli Imperi russo e asburgico, più che nella Repubblica di Venezia – dove, tuttavia, alcune famiglie si erano nel tempo trasferite e

integrate (si pensi al giureconsulto Trifone Wrachien e a Giovanni Bujovich, membro della Municipalità democratica di Venezia nel 1797) – investendo i loro patrimoni mercantili nei nuovi grandi centri portuali, come fecero i Tripcovich a Trieste.

Nel settimo incontro Maartje Van Gelder (Universiteit van Amsterdam) e Rosa Salzberg (University of Warwick) hanno presentato il volume collettaneo: *Popular Politics in an Aristocratic Republic. Political Conflict and Social Contestation in Late Medieval and Early Modern Venice* (Londra – New York, 2020), curato da Claire Judde De Larivière (Université de Toulouse II) e dalla stessa Van Gelder. Riunendo studiosi e studiose di diverse età e tradizioni storiografiche, a seguito di workshop e seminari, questo volume si concentra sul tema del popolo, cercando di riportarlo al centro dell'attenzione della venezianistica e provando a mettere in discussione l'immagine classica di una Venezia priva di ogni significativa forma di protesta o contestazione. Salzberg, autrice di uno dei contributi, ha spiegato come dietro al volume ci sia stata la volontà di ripensare la storia veneziana dal punto di vista del popolo, osservando la sua presenza e la sua azione nei diversi spazi cittadini (botteghe, osterie, campi...), ricollegandosi ai lavori di Filippo De Vivo sulla circolazione delle informazioni e a quelli di Federico Barbierato sul dissenso religioso, nonché al recente volume di Richard Mackenney dedicato alle corporazioni e alle confraternite (*Venice as the Polity of Mercy: Guilds, Confraternities, and the Social Order, c.1250-c.1650*, Toronto, 2019). Si è cercato dunque di evidenziare la partecipazione costruttiva dei non patrizi alla vita politica, fossero essi funzionari minori, membri delle corporazioni, delle scuole grandi, albergatori o spie al servizio del governo. In parallelo, come chiarito da Van Gelder, si è analizzata l'espressione popolare del dissenso: dai graffiti sui muri alla contestazione della norma attraverso il travestimento, sino alle proteste collettive narrate dalle cronache, come la rivolta degli arsenalotti del 1569, senza dimenticare i conflitti interni al popolo stesso – un'etichetta a sua volta eterogenea – ad esempio fra maestri e lavoranti. Il focus del volume sono i secoli XVI e XVII, sui quali si concentra la maggior parte dei contributi, mentre nel Settecento si inoltra il lavoro di Andrea Zannini sui conflitti all'interno delle corporazioni e il saggio di Robin Quillien e Solène Rivoal, dedicato a *barcaruoli*, pescatori e alla loro interazione con le autorità veneziane.

L'incontro successivo ha avuto per protagonista Maria Fusaro (University of Exeter), con l'intervento: *Una nuova era? Il Mediterraneo di Venezia in età moderna*, nel quale la storica ha ripercorso le tappe che l'hanno condotta allo studio della storia sociale ed eco-

nomica di Venezia, dagli anni del ‘duumvirato’ di Marino Berengo e Gaetano Cozzi al Dipartimento di Studi Storici di Ca’ Foscari sino allo sviluppo dei due progetti ERC, dedicati rispettivamente allo studio comparativo del trattamento economico e contrattuale dei marinai in Europa fra XVI e XVII secolo, e alla gestione e distribuzione del rischio attraverso gli strumenti assicurativi dedicati al commercio marittimo nell’epoca della prima globalizzazione (secoli XVI-XVIII). Parlando del suo primo libro dedicato a Venezia nella sua dimensione mediterranea (*L’uva passa. Una guerra commerciale tra Venezia e l’Inghilterra, 1540-1640*, Venezia, 1997), Fusaro ha spiegato come i veneziani visti da una prospettiva imperiale non siano poi così peculiari, avendo fallito nel coinvolgere i ceti dirigenti delle popolazioni suddite all’interno del loro sistema economico, come accaduto ad altri imperi. La storia di Venezia, d’altronde, può trarre nuova linfa dalle comparazioni – ad esempio con le altre realtà politiche della penisola italiana – e può utilizzare anche la chiave di lettura della *global history* secondo diverse angolazioni, inclusa quella di una Venezia vista “da fuori”: l’importante è evitare una chiusura della venezianistica su sé stessa e la sua impermeabilità alle novità storiografiche. Per quanto riguarda il Settecento, Fusaro ha auspicato un lavoro di ampio respiro dedicato a Venezia e all’Impero ottomano, in modo da modificare la tradizionale visione di due Stati in palese declino, e dunque non meritevoli di un’analisi approfondita, sebbene alcuni lavori – come quelli di Walter Panciera sull’economia in terraferma – siano già andati in quella direzione.

Nel nono incontro Leonard Horsch (Ludwig-Maximilians-Universität München) ha presentato un intervento intitolato: *Ludovico Foscari (1409-1480). Un patrizio veneziano e il suo epistolario*, dedicato alla figura del noto umanista. Rifacendosi alla corrente storiografica del *social humanism*, Horsch ha proposto di interpretare l’Umanesimo come un insieme di pratiche sociali e culturali volte ad una vasta gamma di obiettivi: l’epistolario di Foscari (un codice pergameneo contenente 312 lettere in latino) può dunque dimostrarsi utile per analizzare le pratiche letterarie come azioni finalizzate al mantenimento del prestigio o della reputazione. Questi ultimi erano elementi rilevanti per un uomo come Ludovico Foscari, che dopo gli studi di legge a Padova era stato, fra gli altri incarichi, avogadore di Comun, ambasciatore e procuratore di San Marco. Le lettere da lui riunite dovevano perciò servire all’educazione politica del figlio Vittore, costituendo una sorta di manuale che gli permettesse di destreggiarsi fra il senso dello Stato come *utilitas* pubblica e la privata rivalità tra famiglie per l’occupazione delle cariche.

Nell’incontro successivo Alessandra Rizzi (Università Ca’ Foscari) è intervenuta sul tema: *Rettori veneziani e commissioni ducali in Istria e Dalmazia*, discutendo un lavoro collettivo pluriennale di edizione di fonti tutt’ora in essere. Le commissioni ducali – ha spiegato Rizzi – erano libelli di poche carte consegnati dal doge al rettore e contenevano indicazioni sul modo in cui quest’ultimo doveva governare, sui principi fondamentali da osservare, oltre ai provvedimenti aggiuntisi nel corso del tempo. La ricerca su questo tipo di fonti ha come presupposto la capacità di Venezia di fare del diritto uno strumento politico, e può inserirsi nell’ambito storiografico che considera il potere come relazione, dato che in epoca medievale il potere statale non veniva inteso come un’entità astratta, bensì come un’interazione concreta tra popolo e governanti. In quest’ottica, la commissione agiva infatti da garanzia per tutti gli attori coinvolti (governo, rettori, comunità), tenuti a una fedeltà reciproca, e al momento del passaggio nell’orbita veneziana poteva fungere da strumento attuativo dei *pacta*, spesso facendo riferimento ai medesimi contenuti.

Il seminario si è chiuso con l’intervento di Nikos Kapodistrias (National and Kapodistrian University of Athens): *Venezia e le Isole Ionie nel XVIII secolo*, dedicato all’analisi di una parte dello Stato da Mar che nel Settecento aveva accresciuto la sua rilevanza, dopo la perdita della Morea sancita dal trattato di Passarowitz. Kapodistrias ha spiegato che le diverse isole, pur con numerose differenze al loro interno, presentavano una stratificazione sociale articolata su tre ordini (cittadini, civili e popolo), dei quali soltanto il primo si considerava nobile, appartenendo ai consigli civici. La loro serrata aveva scatenato conflitti e faide familiari capaci di perpetuarsi anche nel Settecento, con l’obiettivo di monopolizzare il potere nei consigli stessi e di controllare ogni aspetto della vita economica, attraverso le rispettive reti clientelari. L’ampia autonomia di cui godevano le élites locali fu però messa in discussione a partire dalla metà del secolo, quando Venezia mutò la propria strategia, cercando di ridurre gli spazi di manovra dei ceti dirigenti sudditi. Pur mancando di aperte rivolte, il secondo Settecento fu dunque caratterizzato da una tensione latente, testimoniata da un lato dalla maggiore ingerenza degli Inquisitori di Stato, e dall’altro dal mutamento dei punti di riferimento geopolitici delle élites locali, già rilevato da Marco Romio. Come ha evidenziato Franco Venturi, fu infatti l’ingresso dell’Impero russo nel Mediterraneo a modificare secolari equilibri (ne è un esempio la rivolta anti-ottomana del 1770), sulla base di alleanze saldate dalla comune fede ortodossa. La cesura definitiva giunse però con il trattato di Campoformio, quando per le isole Ionie iniziò un periodo di discontinuità che le



vide in rapida sequenza annesse alla Repubblica francese (1797), occupate dai russo-ottomani (1798-99), costituite in Repubblica delle Sette Isole Unite (1800-1807), integrate nelle province illiriche napoleoniche e infine protettorato britannico sino al 1864, con la conseguente necessità da parte delle élites locali di inserirsi in differenti contesti politici.

Fra i temi di fondo sollevati dai diversi incontri mi paiono emergere, da un lato, la ricerca di una lettura della storia di Venezia capace di integrare la dimensione marittima con quella terrestre, collocando l'esperienza veneziana nel contesto delle vicende italiane e al contempo nello spazio mediterraneo, dall'altro, l'interesse a indagare l'interazione fra i rappresentanti del governo e le diverse realtà locali. Sebbene quest'ultimo tema sia sintetizzabile attraverso il classico binomio governanti-governati, va notata però un'attenzione nuova nei confronti dei governati – si tratti del popolo veneziano, oppure delle élites suddite venete, greche o dalmate – considerati come attori sociali con i quali il patriziato interagiva a vari livelli, e dei quali non poteva non tener conto, considerando che ciascuno di essi aveva la propria sfera d'influenza e la gestiva secondo interessi propri, non per forza coincidenti con quelli della Serenissima.

Aggiungo infine una considerazione relativa alla periodizzazione, che penso interessi a un pubblico di settecentisti, e che è emersa più volte nel corso dei dibattiti seguiti agli interventi, arricchiti dalla presenza di autorevoli studiosi di Venezia. Il Settecento veneziano è stato al centro di un'importante produzione storiografica tra gli anni Cinquanta e Novanta del secolo scorso. Penso a sintesi come quelle di Marino Berengo (*La società veneta alla fine del Settecento*, Firenze, 1956, riedito a cura di Piero Del Negro, Roma, 2009), Gianfranco Torcellan (*Settecento veneto e altri scritti storici*, Torino, 1969) e Franco Venturi (*La Repubblica di Venezia, 1761-1797*, Torino, 1990), passando per i tomi dedicati al XVIII secolo all'interno della *Storia di Venezia* dell'Enciclopedia Treccani (Roma, 1998), a cura di Piero Del Negro e Paolo Preto, e della *Storia della cultura veneta* pubblicata da Neri Pozza (Vicenza, 1985-1986), a cura di Girolamo Arnaldi e Manlio Pastore Stocchi. A queste opere andrebbe aggiunta una ricca produzione di studi tematici, che non cito individualmente solo per dovere di sintesi, dedicati al patriziato e alla gestione del potere, alle riforme attuate e mancate, al giurisdizionalismo, all'economia e alla finanza, all'editoria e alla cultura, all'amministrazione della giustizia, ai rapporti fra la Dominante, lo Stato da terra e da mar.

Negli ultimi due decenni, tuttavia, questo interesse è parso affievolito. Malgrado siano stati pubblicati nuovi studi, e anche opere di sintesi – penso al recente volu-

me di Walter Panciera (*La Repubblica di Venezia nel Settecento*, Roma, 2014) – mi sembra che lo sguardo dei modernisti che si occupano di Venezia si sia posato molto più spesso sul Cinque-Seicento. Nuove ricerche attualmente in corso, alcune delle quali sono state presentate in un secondo ciclo di seminari tenutosi nel 2022, aiuteranno a riportare i riflettori sul Settecento, ma l'impressione è che ci sarebbe spazio per ulteriori indagini. In particolare, mi sembra che potrebbe essere dedicata più attenzione agli ultimi decenni del secolo, procedendo anche oltre le colonne d'Ercole del 1797, oppure pensando a studi tematici comparativi fra Settecento e Ottocento. Infatti, se è comprensibile la scelta di usare il Novantasette come termine *ad quem* per sintesi dedicate alla storia della Repubblica – si pensi al volume collettaneo *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, curato da Eric Dursteler (Leiden, 2013) – forse quel limite non dovrebbe rivelarsi invalicabile per lavori dedicati ai mutamenti sociali, alle pratiche culturali, oppure alle dinamiche economiche, su cui si può ragionare al di là – e alla luce – dei cambiamenti politico-istituzionali.

Fra le ragioni di questo stato di cose presumo ci sia da un lato la comprensibile difficoltà a familiarizzare con serie archivistiche diverse (che ricalcano la mutevolezza del quadro istituzionale dopo il 1797), e dall'altro il timore che lo sforzo abbia una scarsa contropartita. Questo perché ricevere finanziamenti per ricerche su una Repubblica di Venezia che si avvicina alla sua fine può sembrare più difficile. Inoltre, sconfinare nell'Ottocento potrebbe comportare qualche rischio in termini di congruenza con i settori scientifico-disciplinari – ragionando in termini di carriera nell'Università italiana – sebbene oggi i modernisti sempre più spesso si inoltrino all'interno del XIX secolo. Auspico quindi una riflessione su questi aspetti, affinché la venezianistica sappia continuare a rinnovarsi, nei temi e nelle metodologie, attirando a sé le energie di nuove generazioni di studiosi.





**Citation:** Pietro Giulio Riga (2022) *Diplomazia e letteratura tra Impero asburgico e Italia / Diplomatiscche und Literarische Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und Italien (1690-1815)*, a cura di Sieglinde Klettenhammer, Angelo Pagliardini, Silvia Tatti, Duccio Tongiorgi. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 169-171. doi: 10.36253/ds-13361

**Copyright:** © 2022 Pietro Giulio Riga. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Book Reviews

***Diplomazia e letteratura tra Impero asburgico e Italia / Diplomatiscche und Literarische Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und Italien (1690-1815)*, a cura di Sieglinde Klettenhammer, Angelo Pagliardini, Silvia Tatti, Duccio Tongiorgi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021 (Temi e Testi 207 - “Diplomazia delle Lettere”)**

Il volume, che prende le mosse da un convegno tenutosi presso l'Università di Innsbruck nel mese di maggio del 2019, raccoglie dodici contributi incentrati sulle relazioni culturali stabilite, nell'arco di un 'lungo' Settecento che conduce ai movimenti rivoluzionari e all'egemonia napoleonica, tra gli stati italiani e l'Impero asburgico, in un'ottica di studio e approfondimento delle interazioni tra istituzioni diplomatiche e *Respublica literaria*. La miscelanea si colloca all'interno di un progetto di ricerca ambizioso e innovativo, che intende ricostruire lo spazio della comunicazione letteraria settecentesca alla luce degli scambi tra l'Italia e l'Europa, tra i letterati e le reti diplomatiche, nesso ribadito nel prologo introduttivo dell'ambasciatore italiano a Vienna, Sergio Barbanti (*Una stretta di mano tra diplomazia e letteratura*), che sottolinea il processo di stabilizzazione e professionalizzazione cui andarono incontro le delegazioni diplomatiche nel XVIII secolo. La mappatura e l'analisi di questi contatti, destinata ad ampliarsi anche grazie al supporto editoriale di una serie dedicata (“Diplomazia delle Lettere. Le reti intellettuali e la costruzione dell'Europa moderna”, all'interno della collana “Temi e Testi” delle Edizioni di Storia e Letteratura), ha già prodotto un'indagine sulla diplomazia britannica e sui rapporti tra gli ambienti politici inglesi e la cultura letteraria italiana (*Diplomazia e Comunicazione letteraria nel Secolo XVIII: Gran Bretagna e Italia / Diplomacy and Literary Exchange: Great Britain and Italy in the long 18th Century*, a cura di F. Fedi, D. Tongiorgi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017), nonché una disamina dei rapporti franco-italiani (*La diplomatie des lettres au XVIII siècle: France et Italie / La diplomazia delle lettere nel XVIII secolo: Francia e Italia. Actes du deuxième colloque bilatéral de la Société française d'Étude du Dix-huitième Siècle et de la Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII*, Paris, 7, 8 et 9 décembre 2017, sous la direction de C. Del Vento, P. Musitelli, S. Tatti, D. Tongiorgi, in «Chroniques italiennes», 37 (2019).

Le relazioni tra i membri della *République des Lettres* e il mondo della diplomazia si collocano all'interno di un sistema politico e culturale che favorì il *patronage* artistico e letterario, la circolazione di idee, autori e testi (antichi e moderni), l'attività teatrale e musicale, la produzione editoriale e, in alcuni casi, il collezionismo artistico e librario. Lungo un itinerario che si sviluppa da un dialogo interdisciplinare tra differenti competenze, approcci metodologici e percorsi di indagine, e attingendo da fonti documentarie inedite, poco note o sottoposte a nuove interpretazioni (tra testi letterari, car-

teggi, epistolari, relazioni, dispacci e scritture private), i contributi circoscrivono due principali aree di interesse: la prima, in luce nei saggi di Alfonzetti, Fedi, Forster, Gaspari, Pagliardini e Tongiorgi, concerne le modalità di intervento e di partecipazione culturale di ambasciatori, diplomatici e informatori di orbita imperiale alla vita politica e intellettuale italiana; nella seconda, scandagliata negli interventi di Beniscelli, Noe, Pernerstorfer, Tatti, Vranceanu Pagliardini e Wirthensohn, sono state ripercorse le esperienze di diversi letterati a Vienna, città che si pone al centro di un sistema diplomatico di assoluto rilievo, con implicazioni che influenzano l'intero quadro europeo, e che risulta sottoposta a un processo di diffusa italianizzazione linguistica e culturale (si pensi per esempio alla trafila, tutta italiana, dei poeti cesarei), straordinario crocevia di esperienze artistiche, letterarie e teatrali.

Lungo la prima dorsale di ricerca va collocato il contributo di Ellinor Forster (*Kulturelle Verflechtungen zwischen Florenz und Wien auf Brüderebene. Die Beziehung zwischen Ferdinando III. von Toskana und Erzherzog Franz - erste Ergebnisse*), che si focalizza sulle interrelazioni tra Vienna e la Toscana del Granduca Ferdinando III, focalizzandone le trame e i protagonisti ed esplorandone, al contempo, gli effetti nelle dinamiche culturali dei rispettivi Paesi.

Alfred Noe prende in esame un testo poco noto, ossia gli *Amori innocenti di Sigismondo d'Arco con la principessa Claudia Felice d'Innsbruck*, editi nel 1708, che narrano le vicende amorose tra l'arciduchessa Claudia Felice del Tirolo e il conte Sigismondo d'Arco, costretti a sacrificare i loro sentimenti per ottemperare alla ragion di stato. Dopo aver attribuito la paternità dell'opera a Magalotti, Noe pone a confronto due diverse versioni del testo, manoscritta e a stampa, sottolineandone le differenze d'impianto narrativo e, infine, verificando la sua collocazione nel programma di idealizzazione della dinastia regnante, rappresentata, in questo caso, dall'unione tra gli Asburgo e i Medici.

Con il saggio di Beatrice Alfonzetti, *Diplomatici letterati del partito filoasburgico: Vincenzo Grimani, Tiberio Carafa, Saverio Pansuti*, viene proiettato un fascio di luce su tre differenti figure di politici e letterati, accomunati dall'aver fatto parte, a diversi livelli, del partito filoasburgico; nella varietà degli argomenti oggetto del suo contributo, Alfonzetti insiste sulla triangolazione filoimperiale che nella prima metà del Settecento si andò configurando tra Vienna, Roma e Napoli, mettendo in rapporto l'attività e gli incarichi diplomatici di Grimani, Carafa e Pansuti con la loro rispettiva produzione letteraria, che dell'azione politica risulta una diretta emanazione.

Un altro personaggio la cui attività diplomatica è marcata da uno stretto legame tra letteratura e politica è il cardinale Alessandro Albani, oggetto di indagine di Angelo Pagliardini (*La diplomazia culturale del cardinale Alessandro Albani tra arte e letteratura*), che esaminando i rapporti instaurati da Albani con gli ambienti culturali romani, in particolare con Pizzi e Winckelmann, pone in rilievo le caratteristiche della sua azione di mediatore culturale tra la Roma dei Papi e il potere asburgico, mostrando come la sua carriera diplomatica in veste rappresentante della corte cesarea abbia condizionato la concomitante attività di collezionista, mecenate e protettore di artisti e scrittori.

Transitiamo nella Milano degli anni Settanta e Ottanta del Settecento con il contributo di Gianmarco Gaspari (*La maschera di Democrito. Beccaria e i Verri tra censura e diplomazia*), che facendo leva su inediti emersi dall'Archivio Verri, recentemente pubblicati nell'Edizione Nazionale (a partire dal *Democrito ossia la ragione in maschera* di Pietro Verri), e su diversi materiali documentari (carteggi, documenti pubblici e privati, ricostruzioni di vicende testuali), esamina la dinamica dei rapporti dei Verri e di Beccaria con il programma teresiano e giuseppino, ponendo l'accento sugli ostacoli posti dalla censura alla diffusione della cultura illuministica negli anni segnati dall'esperienza del «Caffè» e dall'uscita dei *Dei delitti e delle pene*.

Ad affrontare un altro aspetto della cultura milanese della seconda metà del Settecento, in particolare dopo il 1765, in cui Maria Teresa si appropria della gestione dell'istruzione pubblica, è Duccio Tongiorgi, che nel suo *Professori e diplomatici nella Lombardia del secondo Settecento (con un'appendice su Vincenzo Monti)* ripercorre, con ampiezza di esemplificazioni testuali e riscontri documentari, le strategie diplomatiche implicate nelle forme di reclutamento dei docenti dell'Università di Pavia e degli istituti di istruzione superiore lombardi. Dopo aver restituito un quadro storico della vicenda, Tongiorgi individua, con cura e sagacia interpretativa, le ricadute della vicenda in ambito letterario, esaminando le tipologie di dedica rivolte ai diplomatici stranieri attivi a Milano, dietro cui è possibile riconoscere una precisa strategia politica nella quale erano direttamente coinvolti i docenti dell'Università pavese e delle Scuole Palatine di Milano.

Ancora dal versante milanese prende le mosse il saggio di Francesca Fedi (*Profonde cure e libri opportunissimi? Wilcezek patrono delle lettere tra Firenze e Napoli*), dedicato alla figura del conte Johann Joseph Wilcezek (1738-1819) e al suo *patronage* letterario (testimoniato altresì da una fitta serie di dediche), esercitato nella vita culturale italiana in almeno tre fasi della sua

carriera pubblica, svoltasi in altrettanti centri geopolitici: Milano, Firenze e Napoli. L'ampia e accurata disamina di Fedi si focalizza sul periodo napoletano (1773-78), in cui il diplomatico asburgico intese promuovere la cerchia letteraria che faceva capo ai fratelli Antonio e Domenico Di Gennaro, favorendo parallelamente la diffusione della lingua e della letteratura tedesche attraverso progetti di traduzione e iniziative editoriali.

Maggiormente incentrato sul contesto viennese e austriaco risulta il secondo gruppo di contributi, a cominciare da quello di Simon Wirthensohn, *La ricezione di drammi italiani nel teatro gesuitico di Anton Claus*, nel quale si dimostra come il teatro italiano fosse il principale modello, insieme a quello francese, dei drammaturchi di formazione gesuitica. In questo caso specifico sono sottoposti ad analisi comparativa due drammi di Anton Claus: il *Publius Cornelius Scipio sui victor*, rappresentato per la prima volta a Friburgo nel 1725 e a Innsbruck nel 1731, che prende a modello lo *Scipione nelle Spagne* di Apostolo Zeno; e il *Themistocles*, messo in scena a Innsbruck nel 1733, che recupera trama e struttura dalla tragedia *Il Temistocle* di Michele Giuseppe Morei.

Il denso saggio di Alberto Beniscelli (*Diplomazia, letteratura, arti: l'amicizia tra Metastasio e il conte di Canale*) si addentra in quello straordinario repertorio di scambi italo-austriaci che fu l'epistolario metastasiano, esaminando nello specifico lo stretto vincolo di amicizia e collaborazione culturale che, per oltre un trentennio, unì il poeta cesareo con Luigi Malabaila, conte di Canale, inviato straordinario di Carlo Emanuele III di Savoia presso la corte asburgica dal 1737 al 1773. Esaminando e confrontando il nucleo delle lettere metastasiane con le note affidate ai *Comptes rendus*, lo zibaldone inedito di Canale, Beniscelli, esibendo la sue vaste competenze metastasiane, esplora i tanti nuclei tematici di questa corrispondenza: il circuito diplomatico-cortigiano viennese, di cui Canale era assoluto protagonista; l'interesse condiviso dai due corrispondenti per l'arte figurativa e il collezionismo; lo scambio di libri e di pareri di carattere letterario, dalla lettura ed esegesi di autori classici allo scambio di opere di carattere politico e civile; infine, è posto in risalto il ruolo che ebbe il Canale nel consolidamento dei rapporti tra Metastasio e l'*establishment* piemontese, facilitando la messa in scena di libretti metastasiani presso la corte sabauda e il progetto di edizione delle *Opere* metastasiane per i tipi della torinese Stamperia Reale.

La valorizzazione storico-politica, culturale e letteraria di un *corpus* epistolare contrassegna anche il contributo di Silvia Tatti (*La diplomazia poetica parallela di Giambattista Casti, tra Vienna e l'Europa*), che con sen-

sibilità analitica e perizia esegetica si addentra tra le pieghe dell'epistolario di Giambattista Casti, documento tra i più cospicui e rappresentativi dell'intreccio tra diplomazia e letteratura nel Settecento. La rete di relazioni centrate prevalentemente su Vienna e l'Impero asburgico che Casti riuscì a costruire lungo la sua laboriosa attività letteraria gli consentì di entrare nell'orbita delle rappresentanze diplomatiche, 'scontrandosi' con le questioni più rilevanti della storia europea degli ultimi decenni del Settecento. Ponendo in risalto la connotazione politica delle lettere castiane, tale da configurare una sorta di sistema diplomatico parallelo, Tatti esplora alcune tra le corrispondenze più significative, che registrano interlocutori di rango (Joseph Kaunitz, Paolo Greppi, Maurizio Gherardini, Johann Coblenz, Bartolomeo de Azara), cogliendo la *ratio* genetica della produzione encomiastica di Casti, rispondente alle richieste della corte viennese e rivolta, con originale attitudine critica e militante, alla trattazione dell'attualità politica.

Dalla nozione di diplomazia culturale, attorno alla quale, negli ultimi decenni, si è avvitata una riflessione che ha evidenziato come la letteratura e le arti abbiano rappresentato uno strumento fondamentale per rafforzare il potere pubblico e costruire una rete di rapporti su scala europea, si sviluppa il contributo di Vranceanu Pagliardini (*Ion Budai Deleanu, Alessandro Tassoni e la diplomazia culturale italiana a Vienna*), nel quale si lumeggia la figura del giurista e poeta asburgico, di origine romena, Ion Budai Deleanu, che durante i suoi anni di formazione a Vienna tra il 1777 e il 1779 'scopre' la cultura e la letteratura italiane. In parallelo a una vasta produzione giuridica, Budai Deleanu compose un'epopea eroicomica in lingua romena intitolata *La Zingareide*, apparsa soltanto postuma nel 1875, che nella sua scrupolosa filiazione dai poemi di Ariosto, Tasso e Tassoni testimonia ancora una volta la pervasività dei modelli letterari italiani nella Vienna settecentesca.

Sull'illustrazione del gruppo di ricerca *Diplomatica*, intenzionato a sondare i legami tra diplomazia e teatro nel Sacro Romano Impero affioranti dalla copiosa documentazione conservata nel Don Juan Archiv di Vienna, è invece imperniato l'intervento di Pernerstorfer (*Theater und Diplomatie. Zum Forschungskreis Diplomatica am Don Juan Archiv Wien*), a chiusura di un volume che si muove su diversi piani di ricerca, testimoniando la ricchezza e la varietà delle implicazioni politico-culturali sottese ai rapporti tra diplomazia e comunicazione letteraria nella multiforme e travagliata storia del Settecento europeo.

Pietro Giulio Riga





**Citation:** Clare Brant (2022) *Enduring Presence: William Hogarth's British and European Afterlives*, ed. by Caroline Patey, Cynthia E. Roman, Georges Letissier, Peter Lang. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 173-175. doi: 10.36253/ds-13356

**Copyright:** © 2022 Clare Brant. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Book Reviews

*Enduring Presence: William Hogarth's British and European Afterlives, Book 1, Aesthetic, Visual and Performative Cultures*, ed. by Caroline Patey, Cynthia E. Roman, Georges Letissier, Peter Lang, Oxford 2021, xxiv + 331 pp.

*Enduring Presence: William Hogarth's British and European Afterlives, Book 2, Image into Word*, ed. by Caroline Patey, Cynthia E. Roman, Georges Letissier, Peter Lang, Oxford 2021, xi + 332 pp.

Writing on Nick Dear's Hogarthian play *The Art of Success* (staged by the Royal Shakespeare Company in 1986), Mariacristina Cavecchi quotes Dear praising Hogarth's

*particular and peculiar Englishness. Time and again he delineates our national characteristics, and he doesn't spare our blushes. ... Everyone is just a step away from debt, disgrace, disease and disaster – much like now.... (1 204)*

How paradoxical that an artist celebrated for his original and intense engagement with his fellow nationals should also become admired much wider afield than his own country, as a depicter of the human condition in ways that keep speaking to us. One might instance Goya as a similar figure – except for the important difference that Goya was largely funded by patrons and the court whereas Hogarth was a revolutionary in the art market, making his own self-determined way, inventing new genres that expanded the circulation of prints and graphic satire in particular, and insisting on the significance of the artist's labour rather than the collector's. And Goya, such a fascinating figure, seems to point one back to his own art rather than fertilise a whole range of arts, including theatre, film, television and literature. Two more pioneer points: Hogarth is acclaimed as the progenitor of the graphic novel, a genre hugely popular in the twenty-first century; Hogarth also has his own adjective, Hogarthian, which proclaims his influence allusively in ways that nationals of Britain still understand and take up enthusiastically. The Tate Gallery in London has just held an exhibition on *Hogarth and Europe* – Europe being an area of cultural influence that British nationals have been terribly divided about, whereas Hogarth, everybody knows, is a rock-solid national treasure. Finally, Hogarth was interested in the theory of art: he joined aesthetic debates to add his own brilliant flourish – the serpentine line. It had of course existed before, and been championed, but Hogarth's insistence on the Line of Beauty led, some think, to the jouissance of rococo and instated a new approach to the winding turns of aesthetics.

With such a wide reach and legacy, Hogarth attracts many kinds of scholars. The double-volume essay collection edited by Caroline Patey, Cynthia E. Roman and Georges Letissier brings together a really imaginative

group to explore Hogarth's «Enduring Presence»; their subtle and inventive explorations form a kind of seductive serpentine line, or line-up, in themselves. This review can't do justice to them all. Maybe this sort of collection should be read in an unlinear, serpentine way, dipping in, doubling back? Some contributors write on subjects obviously Hogarthian: the television mini-series *A Harlot's Progress*, for instance, is constituted with explicit reference to the six prints of Hogarth's *A Harlot's Progress*, (published 1732). Sylvia Greenup establishes the allusions evocatively, but more than that she identifies a Hogarthian model of looking: «understanding how the viewer's eye roams, and focuses, and dramatizing the process through which visual memory connects image to image, event to event, and gradually accrues meaning» (1 255). Explicit intertextuality appears too in William Kentridge's compelling reworking of another print series, *Industry and Idleness*, in which Hogarth's exploration of class mobility is transposed into race to depict the brutality of apartheid in dooming the Black protagonist to a fatal end not because of his moral choices but because of the state's immoral, inhuman ones. As C. Maria Laudando puts it, Hogarth and Kentridge share «a similar inextricable tangle of indulgent self-reference, compelling theatricality and fatal vulnerability» (1 320).

The knottily serpentine line of punishment, surveillance, and ideological ruthlessness leads us to Russia and the USSR, with a fascinating essay by Laura Rossi tracking the influence of Hogarth on Pavel Fedotov, one of the first genre painters in Russia, and – revelatory – the interest taken in Hogarth by Victor Shklovsky, best known as a formalist critic. For Shklovsky, «Vodka Lane», as he dubs Gin Lane, is the realm of the user and probably realistic. But Shklovsky also recognises Hogarth is more than a painter:

He was a man of a new cruel time. With his detailed allegories and numerous particulars, he wanted to create a new mythology, a new development in the meaning of drawings and pictures. As if anticipating cinema, he could think in whole series of interlacing pictures, while developing a single idea.... He had an analytic mind and was the poet of a new brutal era. (I 84)

That interlacing is picked up in Marie Gueden's essay on Hogarth and Sergei M. Eisenstein, which builds a bridge between film theory and the serpentine line, via Eisenstein's essay «Organicity and Imagicity», dedicated to Hogarth and unpublished in his lifetime. Hogarth's line combines ornament and movement in ways Eisenstein thought of as montage, in the cinematic sense. The horizontals of theatre staging become the verticals of the cinema screen, and «Eisenstein's vision of the Hogarthian

an serpentine line as ornament, simultaneously at rest and in motion, expressed the paradox of varying repetition» (1 247) inherent in arts including the cinema. Who knew?

The second book of essays, subtitled «Image into Word», takes a broadly chronological sweep, starting with Rosamaria Loretelli's essay, pp.3-24, on *The Analysis of Beauty*, a text arguably as influential as Hogarth's artistic works. Where previously more unity was understood to mean less variety, Hogarth links variety to change controlled by the unity of the serpentine line, but free to move. The pyramid and shell are beautiful forms, says Hogarth, because they are perceived gradually: as in the novels of Henry Fielding, scenes that open by degrees create a unified perspective. Roberta Ferrari and Paolo Bugliani investigate how Charles Lamb and Hazlitt respectively repositioned Hogarth in a poetics of the familiar where space is something to be read, not just viewed – continued, according to Francesca Orestano, by Hogarth's great admirer Charles Dickens in his reworking of the Sketch as a genre, not coincidentally overlapping with Hogarth's locations in London. The iconotext, to use Peter Wagner's helpful term from 1995, proves a way to connect Hogarth's art and visuality in authors including French fin-de-siècle writers, Katherine Mansfield, James Joyce, Ford Madox Ford, David Dabydeen – as art historian, novelist and poet – Peter Handke, Howard Jacobsen and Alan Hollinghurst, in essays variously loosely identifying and analysing their subjects' Hogarthian reference, allusion, paradigm and adaptation. What Lamb and Hazlitt saw as Hogarth's turn to the real is accompanied by things other than realism – by satire, the grotesque, irony, all open to updating. Hogarth's serpentine line, for instance, is said by Georges Letissier in the collection's final essay to inform Hollinghurst's camp slapstick; led on by Ronald Firbank, camp's serpentine replaces the teleological, time-orientated line of plot completion. As Letissier observes, this may tell us more about Hollinghurst than Hogarth, but then again less concealed traces, if less abstruse, make it possibly too easy to discuss Hogarth in terms of content rather than form. Discussing Ford Madox Brown, who set up a Hogarth Club and painted eighteenth-century industrial tension in *John Kay, Inventor of the Fly Shuttle* (among murals completed in 1893 for Manchester Town Hall), Max Saunders comments on the compositional terms it shares with Brown's more explicitly Hogarth-alluding *Work* (1865). He sees «Hogarthian distributed attention» (2, 119), a useful phrase whose psychological nuance builds on what Frédéric Ogée, in a magisterial foreword to Book 1, calls «polycentric images ... in which the beholder's



eye is invited to progress freely, make connections, and in the end, hopefully make sense of them» (1, xvii). Distributed attention could apply to visualities and aesthetics, or art and politics. Or both. A nice instance, new to me, was the iconotext discussed by Christine Reynier in Book 2 of this collection; its full serpentine title is *The Modern 'Rake's Progress'. Words by Rebecca West. Paintings by David Low*, published in 1934. Low, best known as a cartoonist, did the paintings first; West, in dialogue with Low and Hogarth, invents narrative possibilities to amplify ideological forces around class, masculinity and unemployment in the 1930s. One's attention is indeed distributed, though also strangely refocused to think about overlaps and differences. Or, one might say, unity and variety. Disparate figures, divided groups, symbolic details; portraits and graphic narrative; satirical themes and cultural topoi; urban fashion and chaos, and of course the serpentine line distribute attention from Hogarth to the Hogarthian, and from the Hogarthian back to Hogarth.

In a collection of essays published in 2016, entitled *Hogarth's Legacy*, one of the contributors writes ruefully that «it remains hard to find the right descriptive terms to define the invocations of, and allusions to, Hogarth»<sup>1</sup>. This double book collection should make its editors and contributors proud to have instigated such significant and compelling advancement of descriptive terms, and to have expanded persuasive and original critical investigation of Hogarth, in both his enduring presence and his afterlives.

Clare Brant  
King's College London

---

<sup>1</sup> B. Maidment, *Hogarth Moralized: Hogarth's Presence in Nineteenth-Century Mass Circulation Print Culture*, in *Hogarth's Legacy*, ed. C. E. Roman, Yale University Press, New Haven 2016, pp. 115-143: 138.



## Book Reviews



**Citation:** Gianni Paganini (2022) *Persia and the Enlightenment*, ed. by Cyrus Masroori, Whitney Mannies, John Christian Laursen. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 177-180. doi: 10.36253/ds-13330

**Copyright:** © 2022 Gianni Paganini. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

***Persia and the Enlightenment*, ed. by Cyrus Masroori, Whitney Mannies, John Christian Laursen, Liverpool University Press on behalf of Voltaire Foundation, Oxford 2021, (Oxford University Studies in the Enlightenment, formerly SVEC), 274 pp.**

Persia was more of a concept than a reality in 18<sup>th</sup> century, but there is no doubt that precisely in this century this remote country began to deeply interact with the Enlightenment European thought, even beyond the objective knowledge provided by travelers, diplomats, translators, journalists, and adventurers. This important book edited by Cyrus Masroori, Whitney Mannies and John Christian Laursen collects a series of studies that for the first time, to the best of my knowledge, address the history of conceptual and cultural relationships between Persia and the Enlightenment on a broad spectrum and in a variety of perspectives. The volume ranges from political thought to religion, from issues of tolerance to the problem of despotism, from English fiction to travel stories, touching on crucial authors and works such as Bayle, Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot, the *Encyclopédie* and the last *philosophes*, like Naigeon, D'Holbach, Maréchal, Volney. The general topic is clearly indicated by the editors: «What was the appeal of Persia to such a diverse intellectual population in Enlightenment Europe? How did intellectuals engage with the “facts” about Persia? In what ways did utilizing Persia contribute to the development of modern European identities?» (p. V).

Given the great variety of contexts analyzed, the answer cannot be univocal, but it must take into account the particular perspectives highlighted by the authors. Quite appropriately, the first chapter (Cyrus Masroori and John Christian Laursen, *The background: European knowledge of Persia before the Enlightenment*, pp. 17-42) provides the reader with a very rich review of ancient, medieval and early modern sources which, together with travel reports, gave Europeans a basic understanding of the reality of Persia, in its past and present history. A fundamental theme was undoubtedly that of tolerance, an Enlightenment theme *par excellence*, since Persia, like the Islamic world more generally, became for the authors of the Eighteenth century an example of how different religions can coexist within the same state or rather Empire (the Ottoman and the Safavid ones). John Marshall's contribution, *Religious tolerance, intolerance, and absolutism in Safavid Persia and their representations in early Enlightenment European travel literature*, pp. 43-74, describes how early Enlightenment engagements with Persia related to tolerance and tyranny. It was in reality a picture punctuated, sometimes and in some particular circumstances, by intolerance and violence toward religious minorities. Marshall's piece is thus representative of the volume's overall assessment of the Enlightenment as a multifaceted dynamic narrative, far more complex than a naïve fable about human emancipation or an age

of reason. From the European point of view, Jews and Christians obviously appeared to be the most sensitive cases, but the very example of Persia highlighted other lesser-known figures, such as the Ghebres (or Parsis), a religious minority of followers of natural religion. The attention paid to this non-islamic minority, that often was the object of persecution, became for some authors of late Enlightenment, such as Maréchal, Boulanger and Volney, the occasion for a direct attack on institutional religion. It was no longer a question of tolerance, but of harsh criticism and total reject of any kind of positive religion. This is the focus of Erica J. Mannucci's contribution: *Peuplade estimable: late-eighteenth-century radical critics of religion and the Ghebres*, pp. 207-230.

Other contributions put in tension the apology of tolerance or the attempt to understand the other with the Enlightenment discourse on power. For example, Montesquieu: he was the great author of the *Persian Letters*, representing these people like the 'others' who can help us to look at ourselves from the outside and therefore to better understand our own reality. Montesquieu was, however, very critical (like many) of the so-called oriental despotism, of which Persia was for him one of the most representative examples (see Antonio Carlos Dos Santos, *The tolerant Persia in Montesquieu's Persian letters*, pp. 125-148). By contrast, Voltaire (on which see the essay by Myrtille Mericam-Bourdet's contribution, *Voltaire and Persia, or how to use Orient against Occident*, pp. 171-186, defended the idea of persian tolerance, that he saw at work in muslim societies, while also using Persia as a case study for defining what constituted a benevolent despotism. By identifying the ideological, political, and religious issues in Voltaire's historical discourse, Mericam-Bourdet is able to trace the dialogue that Voltaire had with the connoisseurs of Persia, and also with contemporary thinkers such as Montesquieu.

Obviously, the *Encyclopédie* is one of the central references, also for the discourse on Persia, with the religious, political, cultural problems that it entails. Whitney Mannies's piece, *Persia in the Encyclopédie*, pp. 187-206, considers the portrayal of Persia in this quintessential Enlightenment text. The term *Perse* appears in approximately 752 discrete articles, and approximately 471 articles deal specifically and substantively with Persia. Overall, the *Encyclopédie's* treatment of Persia coalesces into five themes: Persia as a once-great kingdom; Persia as a source of European ideas; Persia as tolerant and diverse; the triumph of religious fanaticism over natural religion; and, finally, Persia's dissolution into despotism. With a detailed analysis Mannies shows how the authors of the *Encyclopédie* had articulated positions on these issues, that are difficult to be traced back to

complete unity; however, the pluralism of points of view constitutes in this case a richness and not a limitation broadening the range of factual knowledge and ideological approaches to Persia.

A separate case of the Persia dossier is that regarding the Zoroastrian religion, which from Persia was transmitted to Christianity in the form of a famous 'heresy': the Manichaeism to which Augustine first adhered and against which he then fought. Bayle is the great protagonist of the revival of the Manichean themes at the origins of the Enlightenment.

Marta Garcia-Alonso's approach in *Persian theology and the checkmate of Christian theology: Bayle and the problem of evil*, pp. 75-100, discloses the ways in which Persian thought was brought to bear on European debates about theology and philosophy via Pierre Bayle's texts on the problem of evil. Garcia-Alonso shows how Zoroastrianism and Manichaeism were appropriated by this eminent voice of the early Enlightenment. Garcia-Alonso illuminates the centrality of Persian theological doctrines to european christian debates about evil and the nature of God. According to Bayle, scripture cannot reconcile the existence of sin in a world that is the work of God. Using Manichaeian and Zoroastrian theologies, Bayle makes a case for rejecting natural theology and defining God in a philosophical way. Furthermore, the philosopher directs his critique toward the very essence of christian theology, represented by Augustine of Hippo. By this reference, the Persian roots of Bayle's critique take on a far-reaching significance. According to Garcia Alonso, the discussion about evil does not involve a dispute between reason in an absolute sense and religion, but rather commits only to the abandonment of the use of reason in the interpretation of religious revelation. Faith thus becomes a subjective belief, open to pluralism and toleration. However, Garcia-Alonso overlooks the fact that, while debating precisely on Manichaeism, Bayle emphasises a specific point of the conflict between philosophy and theology, that is, the incompatibility between a priori ideas and a posteriori facts. The Manicheans can account for the latter and therefore are victorious when factual experience (a posteriori) is at stake. However, their ideas on the duality of principles are in contrast with all the a priori ideas of reason. The dualism is factually strong, but metaphysically very weak, indeed unsustainable. Manichaeism can be a success story on the ground of experience, as it explains the presence of evil and the struggle with good, but it is profoundly irrational on a philosophical level. This discrepancy of the two planes is typical of Bayle's whole thinking and prevents him from reaching what he moreover would never have wanted to achieve: the system, in its full philosophical form.

The complexity and variety of the discourse on Persia is also revealed in the single-authored chapter by Cyrus Masroori. This piece investigates George Lyttelton's *Letters from a Persian: Persia and politics in eighteenth-century English fiction*, pp. 149-170. Unlike most other authors of pseudo-Oriental literature, Lyttelton was a high-ranking politician who served in both houses of the British Parliament and as Chancellor of the Exchequer. *Letters from a Persian in England* is a unique example of Persia figuring in the political discourse of the Enlightenment, to be compared to Montesquieu's *Persian Letters*, even if Lyttelton's political engagements with actual issues of his country are more evident. The work had a substantial impact on English political fiction of the Eighteenth century: A chain of pseudo-Oriental letters appeared in England after its publication, some written in direct response to the book. Contrasting a fictional Persia and a 'factual' England, *Letters from a Persian in England* criticizes the political and economic conditions of England, advances attacks against Robert Walpole's administration, advocates freedom of the press, and rejects religious persecution. With the chapter by Rolando Minuti: *Oriental patriotism? Eighteenth-century French representations of Nadir Shah*, pp. 101-124, we go into detail on Persian history during the 18th century. Minuti also concentrates on how the image of patriotism in a despotic nation challenged and altered European stereotypes of 'Oriental' governments. Minuti's contribution is an inquiry into the concepts of *patrie* and *patriotisme* in the French cultural context of the Eighteenth century, and it identifies the varieties of meanings of *patriotisme* vis-a-vis contemporary events in Persia.

As can be seen even from this brief illustration, it is a continuous clash and at the same time interplay between Europe and Persia, West and East, Christianity and other religions, enlightened monarchy and supposed oriental despotism that animate the volume by projecting new and original views on the debates of the European eighteenth century. The conclusions that the editors C. Masroori and W. Mannies draw in their Introduction go beyond the Persia case and affect the current debate on the nature and objectives of the Enlightenment in general. Moreover, they illuminate the discussion on East and West, Orientalism and Westernism before that these labels become fixed in opposing categories.

The topic is well chosen: this volume came about precisely because the Enlightenment did not have a single vision of Persia. There are several theoretical frameworks available for studying the diverse and complex modes of relationship between modern Europe and the East. Said's *Orientalism* is too focused on colonial

and post-colonial issues, while the Eighteenth-century debates on Persia precede the era of colonization and imperialism. Rather than using anachronistic categories, editors therefore find it more productive to adopt «engagements grounded in critical reflection and mutual recognition that, writes Dallmayr, 'allow the other to gain freedom and identity while making room for cultural difference and diversity'» (p. 5, quote from Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism: essays on cross-cultural encounter* (New York, 1996, p. 3).

The fruitfulness of this approach also allows to rethink the category of Enlightenment in general. The editors of this volume find Foucault particularly relevant to their project «in three interconnected ways: First, Foucault invites us to maintain a critical attitude toward the Enlightenment, engaging with it as a case of a historical investigation into the events that have led us to constitute ourselves and to recognize ourselves as subjects of what we are doing, thinking, saying». Second, as Foucault did, the editors have engaged the Enlightenment as an «attitude [...] a mode of relating to contemporary» issues instead of a «doctrinal heritage». Finally, they have also seen the Enlightenment as a moment when Europe was «compelled to face the task of producing» itself. Foucault saw the Enlightenment as an «attitude of modernity» (p. 8).

An identity is sometimes more easily reached in comparison with the otherness and this is the reason why pursuit of an identity both invented and appropriated new mediations. The comparison, both imaginary and real, conceptual and actual, with Persia, either ancient or modern, must be seen as an attempt to extend the narrative of Enlightenment beyond its most natural geographical and cultural borders but also as the attempt to include the dimension of the other in one's own identity. The result is a complex interplay in which it is more productive to look for a combination of mutual enrichment than for a single pattern of dominance.

Inevitably, the intellectual history of Europe's engagement with Persia during the Enlightenment has to be extensive and multifaceted. Europeans engaged with Persia in response to diverse incentives and different motives. This volume makes an overall assessment of the Enlightenment as a multifaceted dynamic narrative far more complex than a naïve fable about human emancipation or an age of reason (p. 14). The book also aims to demonstrate how visions of Persia informed religious debates, political struggles, social criticism, and philosophical meditations. In the midst of that diversity, the reader can also see how these different discourses could claim membership in the same family, by using and emphasizing shared concepts. The editors and the

authors have therefore striven to present what is common among the languages of the Enlightenment engaged with Persia, without committing the kind of gross generalization that ignores their differences. Instead of subscribing to a grand theory, this volume tries to appreciate the Enlightenment as «a complicated picture of the intellectual life of the period as a site of political and cultural contestation» (p. 12, quote from Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment: cosmopolitan history from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, 1997, p. 10).

The narrative of the Enlightenment that emerges from this volume rests on a broadly shared consciousness that meanings have been subject to constant negotiation such as reason, rights, freedom, and toleration. Almost all the authors argue that the debate about Persia and more generally Islam that transpires in the philosophers examined is structured in a way as to invite the reader's reflection and, ultimately, develop the values of tolerance and religious pluralism. In the end this kind of pluralism extends also to the value that was supposed to be singular or unique par excellence in the Enlightenment's discourse: *la raison*.

Gianni Paganini  
University of Piedmont (Vercelli)  
Accademia dei Lincei (Rome)



**Citation:** Elisabetta Lurgo (2022) Gian Paolo Romagnani, «*Religionari*». *Protestanti e Valdesi nel Piemonte del Settecento*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 181-183. doi: 10.36253/ds-13320

**Copyright:** © 2022 Elisabetta Lurgo. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Book Reviews

**Gian Paolo Romagnani, «Religionari». *Protestanti e Valdesi nel Piemonte del Settecento*, Claudiana, Torino 2021, 309 pp.**

L'obiettivo principale del libro – composto da tre saggi inediti e alcuni testi pubblicati dall'autore negli ultimi due decenni, opportunamente aggiornati – è quello di colmare una lacuna nella storiografia valdese: quest'ultima, infatti, ha finora sostanzialmente ignorato il Settecento, per concentrarsi sulle origini medievali dei Valdesi, sul periodo 'eroico' che va dalle persecuzioni al cosiddetto Rimpatrio (1689), infine sugli eventi che portarono all'emancipazione della Chiesa valdese nel 1848, peraltro trascurando quasi del tutto il Novecento. L'auspicio di Romagnani è quello di porre le premesse per una rinnovata storia delle Valli valdesi (oggi Chisone, Germanasca e Pellice, ma denominate Perosa, San Martino e Luserna fino alla fine del XVIII secolo), che superi la categoria del 'ghetto alpino' per concentrarsi, piuttosto, sulle complesse reti di relazioni instaurate, a livello europeo, da «un'élite non solo di pastori, ma anche di uomini di commercio e d'affari che oltrepassa i confini delle Valli per proiettarsi nel mondo» (p. 8). In questo senso, osserva Romagnani, il Settecento risulta un osservatorio privilegiato, in quanto è il secolo in cui nelle Valli si afferma una nuova borghesia che nel rapporto fra protestantesimo e Illuminismo trova la spinta per un accentuato cosmopolitismo.

Il primo capitolo del libro (pp. 13-32) costituisce una disamina della storiografia relativa ai Valdesi in età moderna, al fine di comprendere le ragioni della persistente sottovalutazione del Settecento. A partire dall'*Histoire de l'Église Vaudoise* di Antoine Monastier (1847), infatti, il binomio persecuzioni/resistenza ha dominato la storiografia valdese: per tale ragione, gli anni compresi fra il 1690 e il 1798 sono apparsi come una stagione «priva di eroismo» (p. 14), senza eventi degni di nota e segnati da una certa decadenza di costumi, tradizionalmente attribuita all'influenza secolarizzatrice dell'epoca dei Lumi. Augusto Armando Hugon aveva per primo rilevato, nel corso del Settecento, lo sviluppo di un'élite valdese di respiro 'europeo': ma il suo approccio sostanzialmente etico-politico non gli ha consentito di affrontare in modo consapevole il rapporto tra la Riforma protestante e il riformismo settecentesco, come auspicato, invece, da Giorgio Spini e Franco Venturi. I recenti tentativi di inaugurare una storia dell'identità valdese o del valdese 'comune', influenzati dalla storiografia delle *Annales* e dalla microstoria italiana, non hanno, rileva Romagnani, significativamente inciso sull'impianto storiografico oggi prevalente, concentrato, piuttosto, sulla categoria del 'popolo-chiesa'.

Nel capitolo successivo (pp. 33-46), l'autore mette in luce la peculiarità delle Valli valdesi, enclave protestante nei territori degli Stati sabaudi e solo caso, nell'Italia cattolica di età moderna, di una minoranza religiosa pubblicamente riconosciuta come tale, provvista di una forte coscienza identitaria e

di un'élite dalla formazione internazionale. Tale eccezionalità è messa in evidenza grazie al confronto con altre significative presenze protestanti negli Stati italiani del Settecento: il cosiddetto Fondaco dei Tedeschi a Venezia, comunità di stranieri di religione perlopiù evangelica, la comunità elvetica di Bergamo, infine quella olandese-alemannica e la *British Factory* di Livorno, nel Granducato di Toscana.

Il terzo capitolo (pp. 47-74) è una necessaria sintesi sulla storia delle Valli nel Settecento, a partire dalla serie di editti che, fra il 1690 e il 1730, definirono lo statuto giuridico dei Valdesi come soggetti religiosi, statuto rimasto a grandi linee immutato fino all'occupazione napoleonica del 1798. Romagnani mette in luce, come anticipato nella Premessa al libro (pp. 7-12), la progressiva formazione di una borghesia imprenditoriale non priva di relazioni in ambito europeo, nonostante l'apparente isolamento; contemporaneamente, l'organizzazione ecclesiastica tende verso una crescente autonomia della Tavola, che va sempre più connotandosi come un organo di governo indipendente rispetto al Sinodo. Ciò favorisce l'emergere di un'élite pastorale e di vere e proprie dinastie di pastori e di moderatori, come quella degli Appia di San Giovanni, su cui si concentra in particolare l'analisi dell'autore.

La 'vita quotidiana' nelle Valli valdesi del Settecento è indagata, nel quarto capitolo (pp. 75-100), a partire dagli atti dei Sinodi, conservati nell'Archivio della Tavola valdese: essi mettono in luce la diffusa memoria, tra i pastori valdesi, di un passato mitico, rispetto al quale il tempo presente appare connotato da un'irrimediabile decadenza, in particolare in ambito morale. La debolezza di una tale analisi, tuttavia, è esplicitamente riconosciuta dallo storico torinese, in quanto il carattere disciplinare e normativo della fonte consente certo di discernere il punto di vista dell'élite pastorale, ma non quello del valdese 'comune'. Prevedibilmente, il rapporto fra la comunità e i pastori risulta connotato, come osserva Romagnani, da una crescente conflittualità, senz'altro accentuata dalla natura sostanzialmente giudiziaria della fonte utilizzata. Maggiormente proficua appare l'analisi degli atti di battesimo nelle parrocchie valdesi, utilizzati dall'autore per ricostruire le reti di relazioni tra le famiglie valdesi e fra queste ultime e il notabilato torinese.

La questione della convivenza tra valdesi e cattolici (pp. 101-112) è affrontata da Romagnani partendo dalle vicende legate all'Ospizio dei Catecumeni, fondato a Torino nel 1653 e trasferito a Pinerolo nel 1743, contemporaneamente alla creazione della diocesi di Pinerolo. Particolare risalto è dato all'azione del vescovo Giambattista d'Orlié de Saint Innocent, che tentò, con scarsi risultati, di inaugurare una politica di dialogo, ostaco-

lando le missioni affidate ai regolari e promuovendo un negoziato con l'élite pastorale valdese, nella speranza di giungere a una riconciliazione con la Chiesa cattolica.

Nei due capitoli successivi (pp. 113-140 e pp. 141-174) l'autore si concentra sulla comunità protestante a Torino e sulle sue relazioni con le Valli valdesi. A partire dalla fine del Seicento, infatti, diventa stabile nella capitale sabauda la presenza di un piccolo nucleo di riformati, essenzialmente stranieri: esso è formato da diplomatici, da studenti britannici della Reale Accademia di Torino, da militari stranieri al servizio dei Savoia, perlopiù tedeschi luterani e calvinisti svizzeri, infine da negozianti, banchieri e 'ginevrini', coloro, cioè, che esercitavano il commercio dei semilavorati di seta, il cambio di valuta e il prestito a interesse. Tutte queste categorie sono analizzate utilizzando, fra l'altro, l'importante fonte costituita dai censimenti annuali della popolazione torinese, suddivisa secondo l'appartenenza religiosa, promossi dal sovrano a partire dal 1724. La «colonia protestante torinese» (p. 145) risulta, osserva Romagnani, concentrata in pochi quartieri del centro cittadino, caratterizzata da una certa mobilità ma anche da un'accentuata endogamia. Le complesse reti di relazioni internazionali create dai finanzieri protestanti hanno peraltro scatenato, intorno agli anni Cinquanta del Settecento, forti reazioni xenofobe da parte dei negozianti e banchieri torinesi, esponenti di una borghesia piemontese indebolita sul piano politico-amministrativo. Questi ultimi tentarono a lungo di creare una banca nazionale per sottrarre il controllo del credito ai 'ginevrini', ma le iniziative protezionistiche promosse dai sovrani rimasero perlopiù lettera morta e si esaurirono, in ogni caso, con l'instaurazione del governo provvisorio repubblicano.

Nell'ottavo capitolo (pp. 175-192) l'autore, in un'ottica di storia delle idee, riflette sulla dialettica culturale fra l'Illuminismo europeo e la comunità evangelica delle Valli, soffermandosi, da un lato, sulla formazione dell'élite locale, in genere di alto livello e cosmopolita, dall'altro, sull'evoluzione ecclesiologica e teologica dell'ortodossia calvinista professata dai Valdesi. Le fonti mobilitate sono i manoscritti presenti nell'Archivio Valdese di Torre Pellice e i fondi bibliografici della Società di Studi Valdesi, in prevalenza appartenuti a pastori e maestri di scuola, a cui si aggiungono documenti provenienti dalle Facoltà teologiche svizzere. Tali fonti consentono all'Autore di delineare alcuni profili di «valdesi illuministi», primo fra tutti Pierre Geymet, a cui è dedicato un intero capitolo (pp. 193-222). Si tratta infatti, rileva Romagnani, della personalità valdese più significativa negli anni a cavallo fra Sette e Ottocento: pastore di Torre Pellice, moderatore dalla Chiesa valdese, membro del primo Governo provvisorio del Piemonte nel 1798,



sottoprefetto di Pinerolo a partire dal 1801 e fino al 1814, quando riprese l'attività pastorale e soprattutto didattica. Organizzatore abilissimo, Geymet rappresenta, osserva l'autore, il «tipico rappresentante della nuova élite napoleonica» (p. 193), sia pure senza mai perdere la sua identità di uomo di chiesa e di pastore valdese.

In appendice al volume [pp. 237-294] Romagnani propone le sempre utili trascrizioni di alcune delle fonti utilizzate, in particolare i censimenti settecenteschi dei protestanti presenti a Torino.

Fra i saggi emerge un breve capitolo finale (pp. 223-236) su Jean-Jacques Lausarot (1780-1823), segretario comunale e *régent* di Bobbio Pellice: quest'ultimo è autore di un canzoniere conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, composto da 350 canzoni, soprattutto in francese, trascritte fra il 1800 e il 1803, di cui Romagnani propone una breve selezione fra quelle di argomento valdese. Lungi dal rappresentare soltanto una piacevole digressione genealogica (il volume proviene dalla biblioteca del bisnonno materno dell'autore), nel solco di quella passione per le proprie radici che ha spesso caratterizzato la storiografia valdese del Novecento, il capitolo costituisce, come giustamente rileva Romagnani, un'affascinante testimonianza dell'«adesione agli ideali della Rivoluzione francese che aveva portato all'emancipazione del popolo valdese» (p. 225).

Elisabetta Lurgo  
Université de Strasbourg - UR 4377





OPEN ACCESS

**Citation:** Salvatore Alongi (2022) *L'Archivio privato Galanti di Santa Croce del Sannio*, Introduzione di Sebastiano Martelli e Domenica Falardo. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 185-187. doi: 10.36253/ds-13315

**Copyright:** © 2022 Salvatore Alongi. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Book Reviews

***L'Archivio privato Galanti di Santa Croce del Sannio*, Introduzione di Sebastiano Martelli e Domenica Falardo, Cosmo Iannone Editore, Isernia 2020, V-XXIX, 302 pp.**

Nell'Undicesimo numero della collana "Storia e documenti", pubblicata dalla casa editrice Cosmo Iannone di Isernia, nel dicembre 2020 ha visto la luce l'inventario dell'archivio privato Galanti di Santa Croce del Sannio, a cura di Annalisa Carlascio e Teresangela Iacovantuono, coraggioso e sempre più raro esempio di pubblicazione a stampa di uno strumento di descrizione archivistica.

L'operazione editoriale è il frutto della collaborazione tra l'Archivio di Stato di Campobasso, ufficio dipendente dal Ministero della cultura, presso il quale sono stati eseguiti gli interventi di schedatura, restauro, riproduzione e condizionamento del materiale documentario, e il Dipartimento di studi umanistici dell'Università degli studi di Salerno, che da quasi tre decenni è impegnato sul fronte della diffusione della conoscenza del pensiero di Giuseppe Maria Galanti (Santa Croce del Sannio, 25 novembre 1743 – Napoli, 6 ottobre 1806) e della riscoperta delle sue opere.

Proprio a due docenti di letteratura italiana dell'Ateneo salernitano, Sebastiano Martelli e Domenica Falardo, si deve l'Introduzione all'inventario: in ventinove densissime pagine vengono ripercorse le principali tappe dell'edizione critica degli scritti di Galanti, dal primo autorevole auspicio pronunciato da Vincenzo Cuoco nel necrologio dell'economista molisano del 1806 al grande cantiere coordinato dal modernista Augusto Placanica e successivamente dallo stesso Sebastiano Martelli, passando per i progetti dell'italianista Pasquale Alberto De Lisio.

Da tale ricostruzione emerge come tutti i protagonisti di una vicenda editoriale lunga più di due secoli abbiano sempre riconosciuto come condizione imprescindibile per ogni attività di tipo filologico ed esegetico la preliminare e precisa conoscenza del complesso documentario costituito sia dai manoscritti delle opere edite e inedite di Galanti sia dalle carte domestiche e dei singoli componenti della famiglia.

Da questa consapevolezza nel 1998 è nato il primo strumento di descrizione archivistica dei documenti del fondo Galanti: *Libri e manoscritti di Giuseppe Maria Galanti. Il fondo di Santa Croce del Sannio*, a cura di Augusto Placanica e Daniela Galdi, oggi riedito in appendice all'inventario dell'archivio familiare.

Ed è dalla felice alleanza tra gli studiosi, gli eredi e l'amministrazione archivistica che nel 2005 è scaturito il deposito dell'archivio Galanti presso l'Archivio di Stato di Campobasso, dove il complesso è stato finalmente oggetto di un definitivo intervento di ricognizione, riordinamento e descrizione.

L'inventario dell'archivio privato Galanti presenta dunque tutte le caratteristiche degli strumenti di descrizione prodotti nel solco della lunga tradizione degli archivi di Stato. Le prime sensazioni che si colgono, già a partire da una rapida lettura, sono quelle della generale robustezza e della sostanziale chiarezza non disgiunte dalla varietà informativa.

Le curatrici hanno difatti premesso allo strumento vero e proprio un'essenziale nota al testo che lascia però immediatamente spazio al fondamentale indice delle partizioni, una schematica presentazione della struttura gerarchica del fondo che, più e meglio di qualsiasi introduzione discorsiva, offre al ricercatore la mappa e insieme la bussola per orientarsi tra le diverse articolazioni del complesso archivistico.

Inoltre la scelta di attribuire alle unità di conservazione e alle unità archivistiche una numerazione secondo il principio della "serie chiusa" (che procede ossia da 1 in avanti prescindendo dal passaggio a una nuova articolazione logica – sezione, serie o sottoserie che sia) offre da una parte maggiori garanzie per il mantenimento dell'ordine interno al complesso, dall'altra parte agevola il ricercatore meno esperto nella individuazione delle unità di proprio interesse, che possono così essere segnalate al conservatore anche solo mediante un semplice codice costituito dal numero della busta e dal numero del fascicolo.

La descrizione delle unità archivistiche infine si presenta ampia, articolata e ricca di dettagli: agli indispensabili elementi identificativi (collocazione, segnatura, denominazione, estremi cronologici) si affianca difatti una serie di altri elementi quali la tipologia, la consistenza, le misure e la descrizione del contenuto, spesso comprensiva della identificazione delle diverse grafie, che rende puntualmente conto della eterogeneità di formati e supporti tipica di un archivio privato moderno.

Procedendo a un esame più analitico dell'inventario si apprende che il complesso descritto presenta una consistenza notevole se si tiene conto delle particolari vicende conservative che lo hanno interessato (1164 unità archivistiche tra fascicoli e volumi, conservate in 67 buste), ed è articolato in cinque sezioni: I. Scritture di famiglia; II. Componenti della famiglia; III. Materiale fotografico; IV. Carteggio non riconducibile a componenti della famiglia Galanti; V. Documentazione a stampa.

La prima sezione consta di 219 unità condizionate in 22 buste ed è strutturata in cinque serie (1. Patrimonio e amministrazione dei beni; 2. Contabilità – introiti ed esiti; 3. Palazzo Galanti e altre residenze; 4. Cappella di S. Rocco, *jus* patronato della famiglia Galanti; 5. Gestione della tenuta Iscalarena in Montescaglioso). La documentazione presentata nella prima sezione costituisce indubbiamente

la testimonianza di un'attività (la conduzione della 'roba') intorno alla quale ruotano gli interessi comuni alla famiglia, il solido fattore unificante di quelli che la dottrina archivistica ha definito *fondi plurimi* per la contestuale presenza di settori di diversa origine e struttura.

E difatti alle scritture amministrativo-contabili domestiche segue la sezione che aggrega le carte di ben 30 individui (si noti equamente distribuiti tra uomini e donne) appartenenti alla famiglia Galanti: si tratta della parte più cospicua dell'archivio, 43 buste che conservano 878 unità archivistiche. All'interno di ciascuna serie, corrispondente a una singola persona, i documenti sono stati strutturati secondo uno schema ricorsivo che tenta di individuare e distinguere, laddove possibile, le carte personali, le carte patrimoniali e amministrative, la contabilità, le carte professionali, gli scritti e le opere, le cause e le vertenze, la corrispondenza, gli scritti biografici ed encomiastici prodotti *post mortem*.

Sebbene residuali in termini di consistenza (complessivamente solo 67 unità conservate in 2 buste) le ultime tre sezioni presentano nondimeno quel singolare interesse che solo la cosiddetta "documentazione speciale" (fotografie e stampati) ed extra-vagante (le carte non riconducibili ad alcun'altra partizione dell'archivio) è in grado di esercitare sui ricercatori: poco più di un centinaio di fotografie e immagini restituiscono ad esempio i volti dei membri della famiglia Galanti nel corso della prima metà del Novecento.

L'inventario dispone infine di tre utili strumenti collocati in appendice: un albero genealogico, indispensabile per orientarsi nei complessi legami parentali e conseguentemente tra i numerosi nuclei documentari connessi all'archivio familiare; un elenco delle unità archivistiche e dei documenti a stampa descritti nella sequenza inventariale ma conservati a parte per via del grande formato; un elenco delle unità archivistiche e dei documenti a stampa restaurati, integralmente o parzialmente, dal laboratorio dell'Archivio di Stato di Campobasso ed eventualmente conservati a parte.

Non si può tuttavia fare a meno di pensare che altrettanto utili sarebbero stati probabilmente altri due strumenti: uno schema riassuntivo o elenco topografico con la collocazione delle singole serie all'interno delle unità di conservazione (non è rara, soprattutto nella seconda sezione che aggrega la documentazione prodotta dai componenti della famiglia, la circostanza per cui nella medesima busta, a causa dell'esiguità delle serie, coesistono fascicoli afferenti ad articolazioni logiche differenti); uno o più indici alfabetici di persone, luoghi, istituzioni e cose notevoli, apparati più che desiderabili per uno strumento così contenutisticamente corposo e dalla ricchezza e varietà descrittiva così spiccate.

La parte finale della pubblicazione ospita la riedizione dell'opera *Libri e manoscritti di Giuseppe Maria Galanti. Il fondo di Santa Croce del Sannio*, a cura di Augusto Placanica e Daniela Galdi, presentata adesso con il titolo *Manoscritti di Giuseppe Maria Galanti. Il fondo di Santa Croce del Sannio*, pp. 229-302. Si tratta della descrizione, comparsa nel 1998 per le Edizioni Gutenberg di Lancusi, del primo e più noto nucleo dell'archivio privato Galanti, conosciuto già tra i contemporanei di Giuseppe Maria: 119 manoscritti di opere edite e inedite conservati in 21 buste.

La revisione dello strumento, riferiscono i curatori nella nota che precede il testo, è stata sollecitata non soltanto dalla possibilità di procedere ad alcune modifiche, correzioni e integrazioni alla luce del rinvenimento dell'archivio familiare (emerso, si badi, solo all'inizio del Ventesimo secolo dai sotterranei del palazzo di Santa Croce), ma soprattutto dalla necessità di condurre la microfilmatura sistematica e integrale dei manoscritti galantiani. La riproduzione, operazione lunga e complessa durata oltre due anni, ha difatti necessitato della preliminare individuazione di un ordine stabile e di una numerazione univoca per tutto il fondo dei manoscritti, a riprova che qualsiasi attività riconducibile al dominio dello studio e della fruizione (sia essa l'edizione critica o la copia sostitutiva) non può prescindere da una chiara e globale conoscenza dei complessi che solo un intervento di natura archivistica è in grado di assicurare. L'archivio, dichiarato di interesse storico particolarmente importante dalla Soprintendenza archivistica e bibliografica della Campania, è oggi conservato dagli eredi, unitamente alla biblioteca, presso il palazzo Galanti di Santa Croce del Sannio.

Salvatore Alongi  
Archivio di Stato di Venezia





**Citation:** Iacopo Benincampi (2022) *Roma. Frammenti di scena urbana tra XVII e XVIII secolo, architetture e interpreti*, a cura di Simona Benedetti e Massimo Zammerini. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 189-192. doi: 10.36253/ds-13287

**Copyright:** © 2022 Iacopo Benincampi. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Book Reviews

**Roma. Frammenti di scena urbana tra XVII e XVIII secolo, architetture e interpreti**, a cura di Simona Benedetti e Massimo Zammerini, Campisano, Roma 2020, pp. 204.

A partire dalla prima epoca moderna, Roma – cuore della cristianità prima e del cattolicesimo poi – si era andata rinnovando in relazione ai variabili rapporti di forza stabiliti dai diversi attori presenti sulla scena (dai nobili al «popolino», dagli ecclesiastici ai mercanti): un fenomeno mutevole il cui precario equilibrio si rifletteva sulla stratificata compagine urbana in «spazi nobilitati e modellati dalle alleanze, ma anche i loro deformi cugini sfigurati dalle inimicizie». Così, riassumeva Joseph Connors la complessa evoluzione dell'urbanistica barocca romana, riconoscendo all'Urbe una singolarità nel panorama mondiale che invitava a continui studi e approfondimenti (J. Connors, *Alleanze e inimicizie. L'urbanistica di Roma barocca*, Roma-Bari 2005, p. IX). Se infatti le piante della città restituiscono oggi il fermo immagine di determinati momenti della sua storia, per comprendere appieno questa serie progressiva di fotografie, le stesse andrebbero considerate come fotogrammi di un'unica pellicola, spezzoni di una sequenza in verità ininterrotta.

In questo orizzonte si inserisce il volume *Roma. Frammenti di scena urbana tra XVII e XVIII secolo, architetture e interpreti*, curato da Simona Benedetti e Massimo Zammerini con una bella veste grafica dall'editore Campisano (Roma, 2020): un libro che cerca di focalizzare l'attenzione su taluni episodi al fine di creare precisamente nuove sinapsi attraverso cui seguire lo sviluppo della capitale papalina fra Seicento e Settecento. D'altra parte, tale è l'obiettivo della più ampia iniziativa multidisciplinare entro cui si colloca questo lavoro intrapreso nel 2014: una ricerca, promossa e finanziata dall'ateneo Sapienza, tesa a investigare in campo artistico, architettonico, teatrale e letterario *Il "modello" Roma dall'Italia all'Europa (1690-1789)*.

È il titolo a dettare gli estremi del discorso. Realtà cosmopolita e punto di riferimento della cultura europea, Roma consolidò e mantenne questo *status* dal pontificato di Innocenzo XII Pignatelli (1691-1700) fino alla Rivoluzione francese (1789), le cui guerre avviarono quell'inesorabile processo di destituzione dello Stato Pontificio infine conclusosi con il Risorgimento. Artisti, forestieri e aristocratici in visita durante i loro Grand Tour, sostavano *intra moenia* per brevi e lunghi periodi, nutrendosi delle numerose attrattive offerte: dalle vestigia antiche della Repubblica – utili, ad esempio, ai Wigh per legittimare la monarchia parlamentare inglese all'indomani della Gloriosa rivoluzione –, alle opere dei grandi maestri della pittura e della scultura, fondamentali per l'educazione delle nuove generazioni. Lo confermava Anton Raphael Mengs (1728-1779), il quale sosteneva che la sua pittura si alimentasse della tradizione romana e, senza di questa, non avrebbe potuto sopravvivere.

Laddove però questo legame induceva i pittori a trasferimenti sempre più frequenti, che infine si risolvevano spesso in una presa di residenza stabile, al contrario, l'ultimo *Ancien Régime* fu per gli architetti il secolo della diaspora. Le crescenti difficoltà economiche del Papato (legate soprattutto al declinante prestigio dell'autorità internazionale del pontefice) non permettevano più di inaugurare grandi cantieri come era stato in precedenza, e l'assenza di stabili entrate spingeva i migliori professionisti a spostarsi al servizio delle emergenti monarchie nazionali. Emblematico fu il caso di Filippo Juvarra (1678-1736), a cui seguirono le partenze di Ferdinando Fuga (1699-1782) e di Luigi Vanvitelli (1700-1773).

Nondimeno, saltuarie importanti occasioni di lavoro non mancarono (il concorso del 1732 per il completamento della facciata di San Giovanni in Laterano e i contestuali incarichi per la fontana di Trevi e per il palazzo della Consulta ne danno piena prova), e la manutenzione ordinaria e straordinaria delle proprietà edilizie distribuite fra i vari rioni garantì la sopravvivenza di piccole e medie imprese, sviluppando parallelamente una perizia tecnica altrove assente.

Proprio su questo aspetto si sofferma Michele Funghi – il primo dei sei autori del volume –, i cui due contributi sulla Roma rileggibile negli appunti giornalieri di Francesco Valesio (1670-1742) e sui «condomini» borghesi del primo Settecento (*Funzione e ornamento: lo spazio urbano nella Roma di Valesio*, pp. 11-32; *Il condominio «borghese» nella Roma d'inizio Settecento. Gli esempi realizzati da Carlo Francesco Bizzaccheri*, pp. 33-50) riprendono in mano, ampliandole con puntuali affondi archivistici e innovative riletture stilistiche, le prime esplorazioni condotte negli scorsi decenni sull'argomento da Giovanna Curcio all'interno degli *Studi sul Settecento Romano* promossi da Elisa Debenedetti (in particolare: G. Curcio, *Gli architetti borghesi e l'edilizia «ordinata» del primo Settecento romano*, in *Studi sul Settecento romano. Roma Borghese*, a cura di E. Debenedetti, Roma 1995, pp. 11-33). Le case in affitto, d'altro canto, dovevano essere in quel periodo un vero e proprio *business*. Utili per ripagarsi dell'investimento, realizzare abitazioni intensive da locare consentiva margini di reddito che, in una città in cui era costante e duraturo il passaggio di ambascerie straniere e visitatori, erano sostanzialmente sicuri. Una clientela più altolocata (e abbiente), però, domandava in genere abitazioni di qualità superiore, con servizi che gli alloggi a schiera capitolini spesso non possedevano. Occorreva perciò ammodernare gli stabili: un'operazione che – rileva Funghi – si appoggiò di norma su due strumenti: una diversificazione dei tagli degli appartamenti e una decorazione esterna avvenente.

E se al primo problema si rispose con una moltiplicazione dei vani, intervallandoli con corpi scala che ne permettessero l'aggregazione o lo spezzettamento – un'ideazione che intellettuali quali Lione Pascoli (1674-1744) celebravano come una conquista dei moderni in polemica con i sostenitori della superiorità degli antichi –, di contro, al tema della *facies* pubblica dell'edificio si cercò di corrispondere nel solco della tradizione palaziale romana. Mimando l'impaginazione sangallescica, pensata nel primo Cinquecento per proprietari blasonati, i nuovi immobili mantennero immutata la distinzione fra basamento con botteghe, piano «nobile» e livelli superiori, associando però a ciascun comparto una precisa categoria di affittuari: ai negozianti e ai bottegai il piano terreno con mezzanino; il piano principale agli inquilini di rilievo; gli ulteriori piani a conduttori relativamente benestanti. Inoltre, al fine di trasmettere un immediato senso di novità, ornamenti di stampo borrominiano si addensarono spesso attorno alle finestre o in corrispondenza del portone: un'astuzia che, attualizzando il prospetto, conferiva modernità a impianti in verità al loro interno desueti.

Questo *modus operandi*, largamente diffuso e sospinto dalla committenza religiosa e patrizia, raggiunse il suo apice nel complesso della (appunto chiamata) «piazzetta del guadagno» di Sant'Ignazio, ma in altre zone della città spinse a ragionare su nuove forme di valorizzazione del costruito secondo limitati esborsi: una sfida con cui Carlo Francesco Bizzaccheri (1656-1721) si misurò in varie occasioni e di cui il palazzo di S. Luigi dei Francesi in strada Pinàco (l'attuale via Giovanna d'Arco) sembra essere stato uno dei più felici risultati. Del resto, vivere in una serie di stanze, affiancate da altre vissute da estranei, suscitava sia problemi di vicinato, sia imponeva lo studio di soluzioni di arrieggiamento e illuminazione soddisfacenti almeno la maggioranza delle dimore. Il lotto doveva quindi essere opportunamente modellato in rapporto al contesto, al fine di sfruttarlo al meglio.

Su questo punto si concentra l'intervento di Simona Benedetti che, preso un *exemplum virtutis* di spessore quale il palazzo Senatorio, ne scandaglia i rinnovamenti susseguiti nel XVIII secolo, analizzando nel dettaglio tanto la bibliografia relativa quando la ricchissima documentazione archivistica rinvenuta, che riporta nell'appendice (*Il volto del palazzo Senatorio verso il Foro Romano nel Settecento*, pp. 51-110). Anche nel Settecento, infatti, questo edificio fu oggetto di molteplici aggiustamenti, che videro coinvolti professionisti di spicco come Alessandro Specchi (1666-1729) e Giovanni Battista Piranesi (1720-1778). Quest'ultimo, in particolare, fra il 1767 e il 1769 venne chiamato a perfezionare l'appartamento ad



uso del senatore Abbondio Rezzonico (1742-1810), nipote del veneziano papa Clemente XIII (1758-1769), e probabilmente fu in quel frangente che realizzò il noto mobilio ritratto assieme al patrizio da Pompeo Batoni (1708-1787). I vari lavori eseguiti (di cui si dà ampia ragione) interessarono prevalentemente il retro del Campidoglio, definendone quell'aspetto caratteristico fissato poi su tela dai molti vedutisti che allora ritraevano incessantemente i ruderi in Campo Vaccino: un volto straordinario del Monte Capitolino che, sebbene talvolta dimenticato dalla critica, così non lo è stato da osservatori acuti come Simona Benedetti e – prima di lei – Ludovico Quaroni (1911-1987), il quale apprezzava del Campidoglio precisamente il suo ruolo di fondamentale cerniera urbana, rivolta da un lato verso l'antico e, dall'altro, verso il moderno (L. Quaroni, *Immagini di Roma*, Bari 1969, p. 224).

Ancora su un episodio specifico si sofferma Marco Pistolesi, il quale ricostruisce le tappe salienti del cantiere di un istituto di formazione e cultura significativo per la coincidenza che ebbe tale fabbrica con un evento epocale per la storia della Chiesa, foriero di quel collasso della clerocrazia a cui si accennava: la ricostruzione del Collegio Greco lungo la via Paolina, oggi del Babuino [*La ricostruzione tardobarocca del Collegio Greco a Roma, l'intervento di Clemente Orlandi*, pp. 111-126]. Eretto fra il 1767 e il 1772, anche in questo tardo esempio di architettura residenziale delle corporazioni religiose controriformiste si perseguì quello schema, già messo a punto nel secondo Cinquecento, di strutturazione dello spazio secondo requisiti funzionali non strettamente vincolati a precise geometrizzazioni spaziali: un comportamento che favoriva la messa a punto di soluzioni insediative autonome ma, comunque, efficienti. L'opera, conclusa solo poco prima che la Compagnia di Gesù venisse sciolta dal romagnolo Clemente XIV Ganganelli (1769-1774) col breve *Dominus ac Redemptor* (1773), fu quindi – come scrive l'autore – una sorta di «canto del cigno» (p. 111), emblematico degli orientamenti gesuiti precedenti la soppressione. E se il progetto eseguito si allinea alle tendenze dell'epoca, accogliendo neocinquecentismi che si legano a dettagli di estrazione cortonesca e berniniana, a riprova di quel rispetto verso i principali operatori del Barocco che Hellmut Hager (1926-2015) evidenziava nel 1983 in occasione delle celebrazioni indette per il terzo centenario dalla morte di Gian Lorenzo Bernini (H. Hager, *Gian Lorenzo Bernini e la ripresa del barocco nell'Architettura del Settecento romano*, in *Gian Lorenzo Bernini architetto e l'architettura europea del Sei-Settecento*, a cura di G. Spagnesi e M. Fagiolo, Roma 1984, II, pp. 469-496), insoluta è restata nel corso del tempo la paternità del disegno d'insieme, cautamente avvicinata da Richard Bösel a Clemen-

te Orlandi (1704-1775). In effetti, il forte linearismo e i freddi prestiti dalla tradizione riconducono alle modulazioni che Carlo Fontana (1638-1714) aveva introdotto nell'insegnamento accademico romano e che, ancora a metà del Settecento, informavano l'istruzione dei professionisti in circolazione. Tuttavia, lo spoglio delle carte svolto da Andrea Bozzoni non aveva confermato tali suggestioni, lasciando il problema aperto. Grande merito va perciò riconosciuto a Pistolesi, la cui verifica certosina delle evidenze ha portato alla luce dei pagamenti che corroborano l'attribuzione, circoscrivendo al contempo l'incarico. Più nel merito, sembra desumersi dai dati raccolti che l'architetto diede inizialmente solo una consulenza che, alla morte del confratello gesuita che presiedeva alle lavorazioni, si tramutò in direzione.

La dispersione che seguì l'abolizione dell'ordine non ha consentito ulteriori precisazioni, per via delle caotiche ripercussioni connesse, argomento a cui si allaccia Marco Corsi, discutendo la figura dell'arcade Sigismondo Chigi (1736-1793): un intellettuale dai molteplici interessi la cui adesione alle idee progressiste portate avanti nel Granducato di Toscana da Pietro Leopoldo di Lorena (1765-1790) gli procurò la diffidenza e l'ostilità di molti suoi pari (*Sigismondo Chigi Albani della Rovere. Arcade e patrono delle arti nella Roma del Settecento*, pp. 141-168). La classe dirigente papale, del resto, viveva negli ultimi decenni del XVIII secolo una fase di profonda incertezza che si accompagnava a disordinati tentativi di riforma. Mentre talune scelte economiche tratteggiavano una modernizzazione degli scambi in linea con le altre potenze internazionali – il libretto *L'economia naturale e politica* che il Chigi pubblicò in forma anonima a Parigi nel 1781 dedicandolo al Lorena certifica questo diffuso interessamento nei salotti romani, il timore che queste aperture avrebbero potuto portare a ribaltamenti incontrollabili (i cui sentori cominciavano a percepirsi nella rivolta delle colonie nord-americane e nella crescente insofferenza del popolo parigino) istigava a censure severe e a processi politici *ad hoc* di cui anche il senese fu vittima. Eppure, il suo mecenatismo artistico non risentì, se non in parte, di questa intricata situazione, come dà conto Corsi nella sua lunga esposizione, indugiando sui contatti intrattenuti dall'aristocratico con diversi dei protagonisti del periodo: da Bartolomeo Cavaceppi (1715/1717-1799) – il cui *atelier* aveva aperto un importante dibattito sui compiti del reintegro scultoreo – ad Agostino Penna (1728-1800), attivo nel celebre allestimento «all'antica» del casino Borghese (1775-1790); da Giovanni Volpato (1735-1803), la cui impresa manifatturiera di *biscuit* e altri oggetti era fra le più note in Europa, a Ennio Quirino Visconti (1751-1818) il quale, nominato suo bibliotecario, fu pure il direttore del nascente

museo Pio-Clementino in Vaticano (1771). Inoltre, intese rapporti con il trattatista Francesco Milizia (1725-1798), che gli dedicò il suo libro sui *Principi di architettura civile* (1781), e con l'imolese architetto Cosimo Morelli (1732-1812), al servizio diretto del cesenate papa Pio VI Braschi (1775-1799). Largo di vedute e attento alle novità del momento, Sigismondo Chigi fu dunque testimone e compartecipe di quell'incipiente archeologismo che divenne di lì a poco tendenza dominante in tutto il continente europeo, offrendo un punto di vista eccezionale sul mutare dei tempi.

Sempre sui Chigi si focalizza Angela Marino, la quale prende in esame il non più esistente casino di famiglia nei pressi di via delle Quattro Fontane: una residenza di rappresentanza che, oltre a svolgere compiti diplomatici di accoglienza, assolveva a funzioni di villa sub-urbana, ospitando eventi e banchetti, come il vicino palazzo Barberini e altre realtà nei dintorni [*Il "Casino" delle Meraviglie di Flavio Chigi alle Quattro Fontane*, pp. 127-140].

Diversi appaiono perciò i nervi scoperti che questa ricerca lascia affiorare: una rete di legami che, trascendendo l'architettura, investono vari settori della vita quotidiana dell'Urbe, arricchendo il mosaico delle conoscenze finora note. Ottimizzare i percorsi, abbellire la città, celebrare i fasti del passato con l'obiettivo di legittimare il presente: queste sembrano le linee guida perseguite nell'ultimo secolo di antico regime che questo studio evidenzia; un'intenzione programmatica che, traducendosi in numerosi piccoli interventi pratici fra loro differenti, diede adito a quella frammentarietà a cui alludono i curatori nel titolo del libro.

Conclude la rassegna, d'altra parte, un contributo *sui generis* che getta lo sguardo ben oltre le prospettive messe sin qui in luce: un saggio, quello redatto da Massimo Zammerini, che prende in esame l'ultima opera di Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) – *La clemenza di Tito* (1791) musicata sul melodramma di Pietro Metastasio (1698-1782) del 1734 – per riflettere sulla *longue durée* della messinscena del teatro fino ai nostri giorni, rammentandoci come non possa esistere un futuro senza solide radici nel passato [*1734-2020. Luce e marmo in scenografie moderne per "La Clemenza di Tito"*, pp. 169-186].

Iacopo Benincampi  
Università degli studi di Roma "Sapienza"

## Book Reviews



**Citation:** Marina Roggero (2022) Emmanuelle Chapron, *Livres d'école et littérature de jeunesse en France au XVIIIe siècle*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 193-195. doi: 10.36253/ds-13188

**Copyright:** © 2022 Marina Roggero. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

**Emmanuelle Chapron, *Livres d'école et littérature de jeunesse en France au XVIIIe siècle*, Voltaire Foundation, Oxford 2021, 401 pp.**

Il tema dei libri per l'infanzia è già stato variamente esplorato, in particolare da specialisti di storia letteraria e da bibliografi che hanno privilegiato le età più recenti, e individuato l'Ottocento come secolo chiave per la crescita di tale genere minore, sul piano delle vendite e della legittimazione culturale.

A simili studi Emmanuelle Chapron offre ora un importante contributo sul versante della ricerca storica: un contributo che si incentra sul Settecento, connette analisi documentaria e dimensione storiografica, e incrocia i filoni dell'editoria e dell'educazione con quelli emersi dagli studi su libro e lettura (dalle condizioni dell'autore al profilo dei giovani lettori). L'ampia bibliografia rivela la padronanza di una produzione multisettoriale, e l'attenzione ai lavori condotti su altri paesi europei. La comparazione – o meglio il dialogo – sono però selettivi, perché l'autrice privilegia soprattutto il mondo inglese e quello tedesco rispetto alle arrancanti regioni mediterranee; un'opzione ragionevole, peraltro, dal momento che proprio ai modelli più avanzati e ai mercati più vivaci guardavano tanto l'editoria quanto il pubblico francesi.

Come si dichiara sin dal titolo, è l'*Hexagone* a stare al centro del lavoro, e Parigi – possiamo aggiungere – a collocarsi al centro della scena quale crogiuolo di novità pedagogiche. Una scelta che riflette la realtà del paese, segnata dalla forte differenziazione geografica della produzione libraria: a bassa intensità negli *ateliers* provinciali, per lo più concentrati nella stampa di alfabeti e rudimenti latini, e ben altrimenti vivace e variegata nelle officine della capitale. Ma Chapron cerca altresì di dar conto delle complessità e delle sfumature che il quadro generale rivela a uno sguardo ravvicinato, e lo fa attingendo alla ricchezza degli archivi di provincia e alle molte ricerche locali, che vengono valorizzate entro un più ampio contesto.

Quanto al tempo, l'autrice sceglie un taglio cronologico atipico, orientandosi su un periodo non troppo frequentato dagli specialisti di queste materie; ché solo in Inghilterra il Settecento ha calamitato l'interesse di quanti si occupano di libri per la gioventù, in ragione di uno sviluppo precocissimo e originale di questo comparto. Per Chapron invece il XVIII secolo segna il perimetro della ricerca, e tale opzione temporale la porta a focalizzarsi sulle origini della letteratura d'infanzia, marcandone le prime e fondamentali tappe. Si parte dall'iniziale amalgama con i libri di pietà e buona creanza; si misurano le difficoltà a competere con i comparti più strutturati (i classici per la scuola) o trasversalmente popolari (il genere cavalleresco); si sottolinea il ruolo giocato da opere-faro, autoctone come il *Telemaque* o straniere come *Robinson Crusoe*, in grado di catturare un grande pubblico e di raggiungere anche un segmento dell'infanzia grazie a versioni semplificate e moralizzate; e si arriva infine, al volgere del secolo, a una svolta radicale, visibile tanto

a livello editoriale, con il crescere dei titoli indirizzati alle prime fasce d'età e il successo di autori e autrici specializzati, quanto a livello culturale, con la parziale emancipazione delle letture di intrattenimento da quelle educative, segno di una lenta e ancor contestata legittimazione.

I ritmi che scandiscono tale evoluzione non sono eguali: se all'inizio si tratta di una storia distesa e lenta, di faticose e parziali innovazioni, si passa poi a una storia serrata, compressa in pochi decenni, che corre spedita in un vortice di interventi e riforme. La frattura che segna gli anni Sessanta del secolo – scavata dalle critiche del mondo dei Lumi e aggravata dal collasso dei collegi gesuitici – taglia nettamente anche il libro, il cui indice è articolato in due parti. La prima sezione (*L'Ancien Régime du livre d'école*) descrive un mondo in cui stampa e scuola si collocavano ancora nel solco di una tradizione plurisecolare, capace di resistere alle sfide o comunque di riassorbire una parte dei mutamenti; la seconda (*Des livres pour les nouveaux Robinsons*) restituisce una dinamica contrastata, un intreccio di vicende affollate di nuovi attori e nuove offerte, sotto il segno del cambiamento, sia nel dibattito sia nelle pratiche.

Come già si accennava, Chapron segue diverse linee d'indagine, ma lavora principalmente su scuola ed editoria: sulle istituzioni scolastiche come luogo ove, distillando teorie e dibattiti sull'educazione, si cristallizza il *syllabus* delle prime letture; e sui mestieri del libro, come ambiente ove nel corso del Settecento si definisce la categoria 'testi pedagogici', in forme concrete e con caratteri specifici.

In ogni sua parte, comunque, l'autrice ancora solidamente la ricerca alle fonti di prima e di seconda mano, attingendo a una varietà di materiali che vale la pena di scorrere. Per ciò che riguarda il primo tema – le letture nella scuola – Chapron prende inizialmente in esame le regole e i programmi, così da ricostruire il modello prescrittivo che improntava la didattica, e i percorsi standard su cui gli allievi si avviavano alle pagine scritte, almeno nelle intenzioni delle autorità. Procedo poi a integrare queste carte con altre di origine e natura diversa, dalle notizie sulle biblioteche dei collegi o sulle collezioni virtuali dei libri-premio alle informazioni sulle opere acquistate dai singoli studenti. Questi ultimi dati le permettono di sfumare la formale compattezza degli atti ufficiali, ma orientano tendenzialmente l'indagine verso i luoghi dove più si sono addensate le tracce, e cioè negli archivi dei collegi latini e degli istituti d'élite piuttosto che nelle scuole popolari.

Quanto alla seconda linea di ricerca – l'editoria – Chapron analizza la letteratura educativa attraverso il prisma dei processi di produzione e vendita. Attinge

quindi alla storia economica e a quella dei consumi, e lavora su fonti ancora diverse: per un verso utilizza dati seriali prodotti dagli organi di controllo della stampa (registri di permessi e privilegi della *Librarie*, inchieste governative ecc.), per l'altro scava in profondità nei cataloghi dei librai e nei fondi di singole aziende e botteghe. L'insieme di questi documenti consente di mettere a fuoco le trasformazioni settecentesche del sistema produttivo e delle sue gerarchie. Nell'*ordre des livres* che la gente del mestiere contribuisce a configurare, perpetuandolo o rimodellandolo anche in base alla logica del mercato e del profitto, si vede infatti progressivamente emergere la categoria delle opere educative, quale merce di valore ancora limitato nel volume degli scambi, ma ormai ben riconoscibile e consistente.

Una terza linea di ricerca, infine, segue il processo di «invention de l'auteur pour la jeunesse»: profilo e mestiere nuovi, a basso tasso di letterarietà, ove a fine secolo cominciano a trovare spazio e ad avere successo anche figure femminili. Per approfondire il tema Chapron ricorre da una parte alla trattatistica coeva, da cui ricava le prescrizioni, i divieti e le categorie interpretative proprie di moralisti, religiosi e docenti; dall'altra sfrutta invece le informazioni esplicite o nascoste tratte da introduzioni, paratesti e dediche.

Sebbene l'ampio ventaglio delle fonti sia un tratto distintivo di tutta la ricerca – dalle pagine dedicate all'editoria e all'educazione sino a quelle riservate ai piccoli lettori e ai loro autori di riferimento – pure qualità e quantità della documentazione non sono omogenee. Le tracce che permettono di ricostruire le pratiche di lettura, ad esempio, sono davvero poche; magari accattivanti e ricche di fascino, ma difficili da trattare. Anzitutto a causa della falcidia operata dal tempo e dall'incuria tra i cosiddetti ego-documenti (lettere, diari e memorie ecc.); secondariamente, perché si tratta di un oscuramento selettivo, che ha colpito soprattutto le testimonianze dei ceti bassi. Non è certo un caso che ad avere maggior durata e fortuna siano state le carte di personaggi noti tra i contemporanei e apprezzati anche dai posteri; e che a lasciare le note più interessanti sulle letture d'infanzia siano stati per lo più coloro che trovavano buone ragioni, e tempo sufficiente, per indugiare sul ricordo dei primi libri.

Non stupisce pertanto che Chapron citi ripetutamente le testimonianze di figure note della scena politica e culturale di fine secolo (da Rétif de la Bretonne a Jacques-Pierre Brissot), o che guardi con particolare attenzione a uomini e donne usi alla penna, per mestiere oppure per gusto (da Arnaud Berquin a Stéphanie de Genlis); figure, insomma, ben capaci di raccontarsi, che ancora oggi spiccano tra le pagine, catturando l'attenzione dei lettori.

L'autrice stessa mette ripetutamente in guardia contro il rischio di generalizzare casi ed eventi specifici, rappresentativi di contesti molto peculiari. Per evitare fraintendimenti, comunque, è bene tenere a mente che il libro di Chapron analizza un processo *in fieri*, un fenomeno in crescita ma ancora di nicchia, che tale rimarrà sino a fine secolo. Se si ragiona sulla letteratura d'infanzia nel Settecento, livelli e scale di diffusione sono in effetti parametri essenziali. Nel mondo della scuola, ad esempio, gli impulsi di rinnovamento ebbero riscontro soprattutto nelle cerchie privilegiate, come i collegi di élite finanziati dal sovrano (*grands pensionnats*), oppure le *maisons d'éducation particulières*, piccole pensioni private frequentate da un pubblico selezionato. Circuiti ristretti, insomma: in entrambi i casi si trattava di ambienti ricettivi, che avevano già *curricula* relativamente moderni, e fungevano anche da laboratori di novità, producendo e sperimentando testi inediti di scienze, geografia e storia.

Considerazioni non troppo diverse sul rapporto tra vecchio e nuovo si ripropongono a livello editoriale. L'offerta complessiva di scritti di pedagogia disegna nel secondo Settecento una dinamica di crescita, con un'impennata di titoli negli ultimi quattro decenni del secolo; ma l'indagine condotta da Chapron sui registri di permessi e privilegi mette in chiaro che nella categoria dei libri per l'infanzia il nuovo rappresentava ancora un rivolo marginale rispetto alla massa delle riedizioni di opere didattiche tradizionali. Vale a dire che se appena si esce dai recinti privilegiati, e se – per usare le parole dell'autrice – «l'on résiste à la fascination qu'exercent les tableaux issus de la littérature de jeunesse ou de la pointe avancée de l'aristocratie éclairée», allora «les bibliothèques de l'enfance perdent de leur netteté» (p. 221).

Certo, non basta guardare ai numeri per valutare rilievo e incidenza di tale comparto letterario, che le indagini quantitative inducono a etichettare come minoritario. Ad amplificarne gli effetti concorrevano anche il clima culturale, con la crescente attenzione portata ai bisogni dell'infanzia e ai molti problemi connessi all'educazione, tanto del singolo individuo quanto del corpo sociale. E ancora si deve tenere conto, per simili libri, dell'effetto alone legato al prestigio del pubblico di riferimento, che ne faceva oggetti di distinzione oltre che strumenti didattici. Proprio l'esclusività del consumo contribuiva infatti ad accrescerne l'*appeal*, rendendoli doppiamente interessanti per quella parte dei gruppi intermedi ch'era in cerca di una nuova legittimazione, anche sul piano culturale.

In un quadro che non manca di contraddizioni, rimane aperto – come rileva l'autrice stessa – il problema della forza di irradiazione di questo modello alto,

della sua reale capacità di diffondersi su scala più ampia e socialmente inferiore. Nessun dubbio che nella Francia del secondo Settecento si elaborassero nuove teorie, si stendessero programmi, si scrivessero e pubblicassero libri in grado di conquistare una fetta di mercato e una risonanza internazionale; più difficile capire sino a che punto il nuovo riuscisse a mettere radici, tanto da incidere sul lavoro didattico nelle scuole o pesare significativamente sull'approccio alla lettura delle nuove generazioni.

Sempre a proposito di questioni aperte si può infine notare come il libro di Chapron, pur ricco di pagine e di risultati, si chiuda un po' bruscamente alle soglie dell'89, lasciando nei suoi lettori il desiderio di sapere come vada poi a finire la storia al di là della cesura rivoluzionaria. Proprio il crescere dell'interesse del pubblico e dell'offerta dei libri educativi nei decenni immediatamente precedenti induce infatti a interrogarsi su cosa avvenisse dopo la caduta dell'*Ancien Régime*: se prevalesse una linea di continuità e il trend consolidasse la sua curva di salita, o se si manifestassero invece mutamenti e rotture significative, in conseguenza dei molti, radicali e contraddittori interventi applicati a scuole ed editoria. Le brevi considerazioni che l'autrice propone nella conclusione non valgono a soddisfare l'interrogativo, ma avrebbe poco senso avanzare critiche su tale punto. Chapron ha optato per una temporalità diversa, più rispondente al suo progetto di analisi genetica di un processo culturale; progetto che in questo libro porta avanti con coerenza e senza forzature teleologiche, dando conto – accanto alla crescita – delle varianti e degli ostacoli, dei nodi critici e delle zone d'ombra.

Marina Roggero  
Università di Torino



## Book Reviews



**Citation:** Debora Sicco (2022) Eleonora Alfano, *Dieu est rien. La métaphysique matérialiste de Dom Deschamps*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 197-199. doi: 10.36253/ds-13125

**Copyright:** © 2022 Debora Sicco. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

**Eleonora Alfano, *Dieu est rien. La métaphysique matérialiste de Dom Deschamps*, Préface di Éric Puisais, L'Harmattan, Paris 2020, 258 pp.**

In questa monografia Eleonora Alfano analizza le principali tesi metafisiche del monaco benedettino Dom Deschamps che, pur essendo oggi praticamente sconosciuto rispetto ai *philosophes* suoi contemporanei, è stato – come Franco Venturi sottolineava già nel 1967 – uno dei filosofi più originali dell'Illuminismo francese. A partire da Émile Beausserie, che nel 1865 pubblicò un libro intitolato *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école d'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIII<sup>e</sup> siècle*, gli studiosi hanno considerato Dom Deschamps per lo più nelle vesti di precursore francese della filosofia hegeliana. Diversamente da costoro, nonché dagli studiosi che al benedettino si sono interessati nella prospettiva della storia delle teorie socialiste e comuniste, l'autrice di questo volume ha scelto di concentrarsi sulla ricezione della filosofia precedente da parte di Dom Deschamps. In una prospettiva storica e genealogica, ella ha dunque tentato di rintracciare le fonti del suo pensiero, con particolare attenzione alla tesi dell'identità tra Tutto e Nulla (di cui il religioso rivendicava l'assoluta originalità), mostrando come non sia stato il primo né a pensarla né a sostenerla: si tratta, infatti, di un tema ricorrente nella tradizione platonica medievale.

Benché sia altamente improbabile che Dom Deschamps ignorasse le opere riconducibili a tale tradizione, condurre un'indagine sulla sua ricezione del platonismo, del neoplatonismo e della teologia negativa non è un'impresa semplice: come ricorda l'a., egli non cita quasi mai – e tantomeno con precisione – le sue fonti, né nelle opere né nella corrispondenza; inoltre, i manoscritti autografi dell'opera originale non sono ancora stati ritrovati e negli studi esistenti sul Settecento lo spazio dedicato alla cultura mistica è minimo se non nullo. Prima di analizzare le considerazioni del monaco-filosofo su Dio e sull'esistenza del Nulla, nell'*Introduzione* (p. 19-44) Eleonora Alfano offre al lettore un'utile panoramica del contesto storiografico e metodologico che fa da cornice al suo lavoro, oltre che delle caratteristiche del *corpus* degli scritti di Dom Deschamps, oggetto di un incessante lavoro di revisione e rielaborazione del quale, in mancanza delle diverse versioni dei testi, non è possibile ricostruire in modo preciso l'evoluzione. L'a. definisce chiaramente anche le opere prese in esame: la *Réfutation simple et courte du système de Spinoza*, le *Réflexions sur les idées que nous avons foncièrement de Dieu*, le *Observations métaphysiques*, le *Réflexions métaphysiques préliminaires*, il *Précis en quatre thèses* (insieme alle sue *Additions à l'appui de ce qui précède*, la corrispondenza con l'enciclopedista Jean-Baptiste-René Robinet.

Il primo capitolo del libro (*La double monade*, pp. 47-76) mostra come il materialismo di Dom Deschamps prenda consapevolmente le distanze sia

dal monismo di Spinoza sia dalla posizione materialistica di Holbach. In particolare, nella *Réfutation simple et courte du système de Spinoza* (i cui due manoscritti autografi sono oggetto di analisi incrociata da parte dell'a.), il benedettino osserva che Spinoza attribuisce alla sostanza due predicati contraddittori (infinità e possibilità di essere modificata), commettendo un errore logico e ontologico. D'altra parte, egli non condivide la riduzione qualitativa della totalità dell'universo, ovvero della natura, alle sostanze fisiche: a suo avviso, se quantitativamente la natura coincide con la somma delle parti di cui è composta, qualitativamente è irriducibile alla loro essenza fisica, ovvero ha anche un'esistenza metafisica. Infatti, Dom Deschamps distingue tra sostanza una e sostanza unica, ammettendo – presumibilmente sulla scia della tradizione platonica – l'esistenza di una duplice sostanza (“Il Tutto” e la nozione indeclinabile di “Tutto”). Nei paragrafi successivi, Eleonora Alfano si sofferma sulle *Formes de la totalité dans la tradition platonicienne et néoplatonicienne* e sulla dialettica dell'uno e dei molti, elaborata da Platone nel *Parmenide* e ripresa da Plotino nelle *Enneadi*. Confrontandosi con gli studi di Semen Frank e di Galvano della Volpe (che nel libro del 1954 *Eckhart o della filosofia mistica* – uno studio ermeneutico sulla filosofia mistica – ha provato a far emergere la genealogia della filosofia dialettica hegeliana), l'a. afferma che «la reconstruction généalogique de la philosophie dialectique “avant Hegel” ne devrait pas s'interrompre aux représentants de la mystique spéculative du Moyen Âge» (p. 71).

Il secondo capitolo (*Métaphysique et théologie négative*, pp. 77-133) è dedicato agli attributi dell'essere metafisico negativo e di quello positivo, svelati da Dom Deschamps nelle *Réflexions sur les idées que nous avons foncièrement de Dieu*, il cui manoscritto è stato ritrovato nel 1971 dagli eredi della famiglia d'Argenson. L'a. ricostruisce il contesto dell'opera e ipotizza – grazie alla corrispondenza del benedettino con Jean-Jacques Rousseau – che la sua redazione si sia conclusa subito prima del 3 giugno 1762. Nell'*Avant-propos des réflexions qui suivent*, lo stesso Dom Deschamps suggerisce in quale ordine debbano essere lette le sue opere, spiegando che conviene sempre procedere dalla più semplice alla più complessa, e dunque affrontare le *Réflexions* prima delle *Observations métaphysiques*, nelle quali la verità metafisica è presentata in modo più accessibile. Dopo aver attirato l'attenzione su questa premessa metodologica, soffermandosi sullo spazio che le *Réflexions* occupano nel sistema filosofico di Dom Deschamps, l'a. mette in luce i punti di contatto e di rottura fra il benedettino e gli illuministi. Pur rifiutando, come questi ultimi, le idee di Dio tipiche della religione e della teologia tradiziona-

li, Dom Deschamps appare un «penseur contre la raison du temps» (p. 90), a partire dal modo in cui classifica le conoscenze umane. Infatti, egli distingue tre livelli di conoscenza: il primo corrisponde alla sfera delle scienze presentate nell'*Encyclopédie*; il secondo alla conoscenza metafisica, che è propria della facoltà dell'intelletto e concerne “Il Tutto”, ovvero la dimensione generale e universale dell'essere; il terzo, infine, alla cosiddetta conoscenza antinomica.

Quest'ultima era già stata considerata l'apogeo della filosofia e della conoscenza umana dal teologo tedesco Nicola Cusano, la cui concezione della dotta ignoranza sembra presente anche nella gnoseologia di Dom Deschamps, che si oppone al primato della ragione tipicamente illuministico. Oggetto sia del secondo sia del terzo genere di conoscenza, Dio è stato sempre definito secondo due punti di vista contraddittori: il soggetto conoscente può considerarlo come creatore (“Il Tutto”) o semplicemente come Dio (“Tutto”). L'idea che esistano due modi di parlare di Dio rinvia alla teologia dello Pseudo-Dionigi Areopagita; in generale, le *Réflexions* evocano, oltre al già ricordato tema della dotta ignoranza, anche l'*esse absconditum* della tradizione mistica. Come oggetto del terzo genere di conoscenza, Dio è considerato in sé stesso, come non-creatore; se ne possono predicare soltanto attributi negativi (l'infinità, l'unicità, l'eternità). Come osserva l'a.: «Ce qui est tout à fait remarquable pour un auteur du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est que Dom Deschamps affirme, tout au long de son système et quelques-unes de ses correspondances, un sens à la fois strictement dialectique et antinomique du Rien» (p. 104). Dio non-creatore coincide con l'infinito e l'imateriale, nonché con il Nulla, inteso come negazione di tutto ciò che vediamo.

Oggetto della seconda parte delle *Réflexions* e della seconda forma di conoscenza è Dio creatore (“Il Tutto”), la dimensione positiva del tutto. Convinto che il non-essere non esprima un'opposizione o una negazione, ma l'alterità, Dom Deschamps si colloca nel solco della tradizione platonica. Piuttosto curiosamente, egli sostiene l'identità tra Tutto e Nulla, ovvero tra sostanza infinita e sostanza modificata, tesi che può sembrare incoerente con le premesse del suo sistema (si pensi alla critica fondamentale mossa a Spinoza), ma per il benedettino se Dio creatore è differente da Dio non-creatore, quest'ultimo non è altro rispetto al Nulla. La negazione del principio di non contraddizione tra Tutto e Nulla è una tesi filosofica riconducibile allo Pseudo-Dionigi, padre fondatore del misticismo cristiano. A questa tradizione, il materialismo metafisico di Dom Deschamps dona un nuovo slancio vitale, pur distinguendosi per l'affermazione della coesistenza tra due esseri metafisici contraddittori (“Il Tutto” e “Tutto”).



Il terzo capitolo (*Le "fond" de la religion et le "fond" de l'homme*, pp. 135-182) è incentrato sulle *Observations métaphysiques*, che – come accennato sopra – è opportuno leggere dopo le *Réflexions*. Nell'opera sono criticate alcune dottrine bibliche, la concezione di Dio tipica dei deisti (Voltaire *in primis*) e l'ateismo del tempo, al quale Dom Deschamps contrappone il proprio ateismo illuminato, esposto nel *Vrai système*. Secondo il benedettino, per giungere a "Tutto", che coincide con il Nulla, l'uomo deve superare il proprio rapporto con Dio creatore e la propria natura di parte del tutto; «en d'autres termes, pour atteindre la Vérité, il est nécessaire pour l'homme de nier Dieu créateur pour affirmer le Dieu non-créateur» (p. 152). Tali considerazioni rinviano a Meister Eckhart, parimenti persuaso che gli individui siano il frutto di un punto di vista parziale e accidentale sulla natura, e che l'uomo abbia una duplice natura (fisica e metafisica). Per accedere alla verità, che nel senso più proprio e pieno del termine coincide con l'essere, l'uomo deve abbandonare il proprio tratto distintivo, la sola facoltà specificamente umana: la ragione. Quest'ultima, determinata dalla conformazione corporale dell'uomo, può essere definita anima fisica per distinguerla dall'anima metafisica, che è comune a tutti gli esseri.

Dopo aver suggerito l'opportunità di altre indagini storiche e teoriche sulla ricezione della mistica renana da parte di Dom Deschamps, Eleonora Alfano dedica la parte conclusiva del terzo capitolo (pp. 166-176) alla corrispondenza tra Dom Deschamps e due enciclopedisti, l'abate (nonché metafisico materialista) Claude Yvon e il filosofo naturalista Jean-Baptiste Robinet. In questi scambi epistolari, cruciale è la questione dell'esistenza del Nulla, ulteriormente approfondita nel quarto capitolo del volume (*Quid nihil?*, pp. 183-214). Qui, infatti, l'a. propone un confronto tra la concezione del Nulla di Dom Deschamps e quella di Charles de Bovelles, teologo rinascimentale autore di un *Liber de nihilo* (1510), contribuendo così alla ricostruzione della tradizione storico-filosofica del pensiero di Dom Deschamps, che nel *Précis* riassume il proprio sistema morale e metafisico in quattro tesi. Alfano esamina poi la corrispondenza con Robinet, critico sulla concezione del Nulla del benedettino, secondo il quale il fatto che il Nulla non sia reale non implica che sia inesistente. Come sottolinea l'a.: «L'originalité de l'approche de Dom Deschamps à la problématique de l'existence du Rien, consiste dans le fait que, bien qu'il conçoive l'existence de deux substances métaphysiques, dont l'une est le Rien, seul Le Tout est néanmoins considéré comme étant réel» (p. 204). In altri termini, Dom Deschamps pone il Nulla in antitesi con il livello positivo e sensibile dell'esistenza: il Nulla esiste al di là della realtà, nega l'esistenza positiva dell'universo (la materia finita).

Nel complesso, questo volume offre un'utile e interessante panoramica sulle tematiche filosofiche affrontate da Dom Deschamps e, come anticipato da Éric Pui-sais nella sua *Préface* (pp. 9-14), ne mette efficacemente in luce le possibili fonti, in particolare nell'ambito della teologia negativa. Infatti, benché il benedettino non faccia quasi mai esplicitamente riferimento alle opere e agli autori che l'hanno influenzato nella formulazione del suo peculiare materialismo metafisico, si confronta criticamente con la tradizione teologica e filosofica, riprendendone alcuni temi e rifiutandone altri. Prima tappa di un lavoro di ricerca ancora *in fieri* su questo pensatore sistematico ed eterodosso, il volume pone le basi di un più ampio studio, che si promette fruttuoso.

Debora Sicco  
Università di Torino – Università del Piemonte  
Orientale



## Book Reviews



**Citation:** Giulio Talini (2022) Carole Dornier, *La monarchie éclairée de l'abbé de Saint-Pierre. Une science politique des modernes*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 201-203. doi: 10.36253/ds-13069

**Copyright:** © 2022 Giulio Talini. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

**Carole Dornier, *La monarchie éclairée de l'abbé de Saint-Pierre. Une science politique des modernes*, Voltaire Foundation, Oxford 2020, 461 pp.**

È ammissibile ravvisare storicamente una *radicalità* riformatrice all'interno dei Lumi monarchici e tra i fautori dichiarati della cosiddetta *thèse royale*? L'interrogativo – per nulla banale e peregrino – ha condotto Carole Dornier, professoressa emerita all'Università di Caen e studiosa affermata della cultura delle *lumières* francesi, a tematizzare nel suo ultimo libro la riflessione politica di Charles-Irénée Castel, *abbé de Saint-Pierre* (1658-1743) in una chiave originale e affatto innovativa. A conferma della freschezza dell'impostazione adottata, lo spazio assegnato al *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713-1717), certo il trattato dell'*abbé* più noto e discusso tra i contemporanei e nella storiografia dei secoli successivi, è piuttosto contenuto. Il saggio spicca rispetto agli studi di sintesi più recenti non solo per la non comune padronanza delle opere rimaste manoscritte di Saint-Pierre, ma anche per la forza della proposta interpretativa.

La tesi di fondo della Dornier, già curatrice con Claudine Poulouin di un volume dedicato ai progetti dell'*abbé* nonché coordinatrice dell'edizione integrale dei testi di quest'ultimo (<https://www.unicaen.fr/puc/sources/castel/accueil>), è che il profilo intellettuale di Saint-Pierre esiga una drastica «réévaluation» che sottoponga al vaglio dell'analisi critica anche le tendenze storiografiche degli ultimi anni. In particolare, a giudizio dell'autrice l'*abbé* andrebbe concepito non più come un inseguitore di progetti irrealizzabili e chimerici (così lo dipinsero invece già il *philosophe* Voltaire e il re di Prussia Federico II), ma al contrario come uno dei primi pensatori utilitaristi e il teorico lucido di una «science politique des Modernes» fondata sulla razionalità e sull'efficacia di una macchina statale metodicamente orientata al «bonheur pour le plus grand nombre», alla «bonne police» (p. 2). Combinando creativamente colbertismo, aritmetica politica britannica e, in minor misura, le nascenti scienze camerali, Saint-Pierre, finalmente collocato dalla Dornier nel pur multiforme e plurale movimento dei Lumi al pari di Bayle e Fontenelle, prospettò alla monarchia di Versailles una riforma integrale volta alla razionalizzazione del potere attraverso il governo della scienza, della virtù, del sapere e di élites distintesi per meriti e non per titoli nobiliari.

La linea interpretativa dell'autrice è senza dubbio supportata dall'analisi sistematica e puntuale della monarchia illuminata e dello stato-macchina dell'*abbé*, a ragione presentato quale «écrivain politique» (del resto, nelle *Annales de Castel* egli stesso ammise di voler «exceller en politique comme Descartes avait fait en physique»). Ben lungi dal seguire lo stile e lo schema della biografia, l'opera tratteggia un succinto ma pregevole ritratto delle origini, della formazione, della maturità e dei *networks* culturali di Saint-Pierre (cap. I) per poi soffermarsi singolarmente sui presupposti etici e politici

e sugli specifici campi d'azione del grandioso edificio statuale da lui immaginato (cap. II-VIII). Come intuito anche da Simona Gregori (*L'enfance de la science du gouvernement. Filosofia, politica e istituzioni nel pensiero dell'abbé de Saint-Pierre*, Macerata, 2010), il programma riformatore di Saint-Pierre partì dal presupposto che fosse possibile migliorare nel complesso la società applicando alla decisione politica la sofisticazione teorica e gli apparati concettuali offerti dagli approcci scientifici e quantitativi dei moderni. Di qui, l'inesauribile e ricchissima progettualità dell'*abbé*, il quale recepì e rielaborò le tradizioni politiche e gli stimoli intellettuali più disparati per promuovere in Francia il «gouvernement de la raison» e dell'autorità burocratica e tecnico-professionale di un ceto dirigente altamente formato nella «science politique» (p. 359).

Questo stato 'illuminato' di tipo nuovo – meccanizzato, efficiente, prevedibile – aveva per Saint-Pierre il fine precipuo di assicurare la pubblica felicità e la prosperità collettiva, operando contemporaneamente su più fronti: lotta contro la povertà e la mendicizia, difesa della tolleranza religiosa e della libertà di critica, adesione al progetto federale europeo e all'ideale della pace perpetua, affrancamento del commercio interno e internazionale da costrizioni (inevitabile l'accostamento a Boisguilbert), contrasto alla logica dei privilegi di sangue in favore di una nuova aristocrazia dei meritevoli. E ancora: abolizione della venalità delle cariche, introduzione di un'imposta *de quotité* (ovvero calcolata sulla capacità contributiva), perfezionamento del sistema educativo e delle istituzioni culturali al fine di incanalare l'*amour propre* e il naturale desiderio di distinguersi verso il perseguimento dell'utilità della maggioranza e l'emulazione delle pratiche virtuose. Tali le priorità di una monarchia realmente indirizzata alla «bienfaisance» (parola chiave nel vocabolario dell'*abbé*); una monarchia impersonale nella quale il re, comunque simbolo della sostanziale unità e dell'uniformità del potere politico, veniva assunto più a ingranaggio di un'autonoma e articolata macchina che a cuore pulsante dello stato (p. 186).

Conclude questa accurata ed erudita panoramica un *excursus* sulle strategie di diffusione e di autopromozione impiegate da Saint-Pierre per far tradurre in atto la propria ingegnosa scienza di governo da uomini di stato, ministri e diplomatici come Torcy, Dubois, Lord Stanhope, Fleury (cap. IX). Aspetto di indubbio interesse, questo, poiché permette all'autrice di spiegare perché la tensione dell'*abbé* verso l'innovazione politica, la *raison* regolatrice e l'imperativo del calcolo felicifico apparve nell'immediato ai governanti e all'opinione pubblica poco concreta e poco concretizzabile. Certo, Rousseau e Kant, seppur in momenti storici assai diversi, recuperarono e valorizzarono la pace perpetua di Saint-Pierre, ma così facendo contribuirono inconsapevolmente ad oscurare il restante e formidabile sistema politico da lui elaborato, aprendo la via a letture parcellizzate e parziali del pensiero del poliedrico e versatile abate.

Frutto di una vasta bibliografia primaria e secondaria e di una non meno vasta quantità di fonti manoscritte, l'agile e scorrevole saggio della Dornier riesce pienamente in due sensi tra loro interrelati: non solo riporta Saint-Pierre nel proprio contesto politico-culturale rivelandone l'indole di «*écrivain politique*» e di assertore di una «*science politique des Modernes*» di matrice utilitarista, ma si avvale della voce per lo più inascoltata dell'*abbé* anche per problematizzare alcune delle questioni storiografiche più dibattute della parabola storica dei Lumi politici europei. Secondo l'autrice, Saint-Pierre immaginò la trasformazione del regno di Francia in un *welfare state* retto da un potere ramificato e gerarchizzato ma rigorosamente unitario e diffidente nei confronti dei corpi intermedi (parlamenti *in primis*) tanto cari a Montesquieu. La sua politica dei moderni, perciò, confidava nelle potenzialità riformatrici insite nella forma di governo monarchico per garantire la «*bonne police*» a scapito delle *libertates* particolari di gruppi e gruppuscoli, in ciò percorrendo la strada che sarà battuta con esiti più appariscenti anche dal cameralismo e dai fisiocratici col loro «*despotisme légal*» (p. 158).

In virtù di questa convincente interpretazione, la Dornier può muovere una critica sferzante alla nota opposizione sostenuta da Jonathan Israel tra Lumi 'radicali' (repubblicani e materialisti) e Lumi 'moderati' (monarchici e rispettosi dell'autorità politica e religiosa), per la verità già contestata da Anthony La Vopa («A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment», *The Historical Journal*, 52, 2009, pp. 717-738). Cosa rimane infatti di questa rigida classificazione dal carattere teleologico e dal sapore *Whiggish* di fronte alla riforma totale e sconvolgente delle istituzioni, della cultura e finanche delle mentalità collettive propugnata da Saint-Pierre sempre in un quadro di preservazione dei capisaldi sociali e politici dell'*Ancien Régime*, a cominciare dal binomio trono e altare? Il documentato libro della Dornier invita gli storici a non cedere alle schematizzazioni binarie nello studio degli Illuminismi politici, l'irriducibile complessità dei quali lascia poco spazio a scorciatoie concettuali e classificatorie.

Da questo tempestivo ammonimento discende un altro nodo problematico. L'*abbé*, come il marchese d'Argenson e moltissimi altri autori filomonarchici in Francia e fuori dalla Francia (si pensi all'Impero asburgico, alla Prussia o alla Napoli borbonica), scorse nella dignità regia lo strumento più adatto alla trasformazione del-

Da questo tempestivo ammonimento discende un altro nodo problematico. L'*abbé*, come il marchese d'Argenson e moltissimi altri autori filomonarchici in Francia e fuori dalla Francia (si pensi all'Impero asburgico, alla Prussia o alla Napoli borbonica), scorse nella dignità regia lo strumento più adatto alla trasformazione del-

la società in un senso progressivo. La rivalutazione della figura di Saint-Pierre dovrebbe quindi riportare al centro dell'attenzione storiografica il ruolo propulsivo dell'idea di monarchia illuminata nel Settecento. Campo di ricerca troppo presto abbandonato dalla storiografia a causa della fascinazione per i Lumi repubblicani, spinoziani, massonici, atei e libertini così autorevolmente raccontati da Margaret Jacob e da Israel, l'audace progettualità riformatrice ampiamente attestata nell'alveo della cultura monarchica settecentesca – proprio Saint-Pierre ne è un esempio calzante – richiede infatti ulteriori approfondimenti e ulteriori studi, senza assumere nozioni ipostatizzate e anacronistiche di *modernità* e di *radicalità* nelle quali far rientrare teleologicamente solo una parte delle *lumières*. Proseguendo la riflessione di Annelien de Dijn («The Politics of Enlightenment: From Peter Gay to Jonathan Israel», *The Historical Journal*, 55, 2012, pp. 785-805), occorre tornare ad indagare il monarchismo illuministico senza rappresentarlo arbitrariamente come una manifestazione incompiuta dell'*Aufklärung*; occorre coglierne l'impulso al progresso, alla riforma e all'esercizio della critica libera purché razionale; occorre ridiscutere il nesso problematico tra Lumi, repubblica e democrazia. Il brillante lavoro della Dornier, d'ora in avanti un riferimento imprescindibile per gli storici dell'*abbé*, dischiude in questo senso nuovi orizzonti sulla storia intellettuale e politica dell'Illuminismo. Spetta a future ricerche elaborare ed approfondire le linee di indagine tracciate e le acquisizioni scientifiche presentate.

Giulio Talini  
Scuola Superiore Meridionale



## Book Reviews



**Citation:** Cinzia Recca (2022) Giulio Sodano, *Elisabetta Farnese. Duchessa di Parma, regina consorte di Spagna, matrona d'Europa. Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 205-207. doi: 10.36253/ds-13664

**Copyright:** © 2022 Cinzia Recca. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

**Giulio Sodano, *Elisabetta Farnese. Duchessa di Parma, regina consorte di Spagna, matrona d'Europa*, Salerno Editrice, Roma 2021, 480 pp.**

Nel recente volume, Giulio Sodano, con stile piano e scorrevole, analizza i principali cambiamenti avvenuti nella monarchia spagnola dopo la fine della guerra di Successione, che si snodano intorno alla figura di Isabella Farnese, la protagonista del suo volume. Divenuta, grazie ai buoni propositi di Giulio Alberoni, la seconda moglie di Filippo V, Isabella fu anche avviata alle pratiche di governo dallo stesso prelato, suo confidente, che, divenuto ministro di Spagna, riuscì a realizzare importanti riforme, volte a rendere il paese più forte e potente, in grado cioè di sviluppare una politica ambiziosa.

Il protagonismo di Elisabetta Farnese sulla scena politica europea del secolo XVIII viene messo in evidenza dall'autore, che concentra la sua attenzione sulla notevole azione politica della regina, in grado di mettere ampiamente in discussione gli equilibri europei conseguenti alle paci di Utrecht e Rastadt del 1713-14, che avevano gravemente penalizzato la Spagna, soprattutto facendole perdere il bisecolare dominio sull'Italia. Sodano descrive in maniera dettagliata gli scopi sottesi all'azione di interesse primario di Elisabetta, ossia assicurare i ducati di Parma e Piacenza alla sua discendenza; questo fine si associava pienamente all'interesse della Spagna a recuperare le posizioni perse in Italia.

L'autore, con il ricorso a una notevole varietà di fonti (tra quelle maggiormente citate si segnala: *Diari parmensi*, carteggi vari e relazioni del fondo *Casa e corte farnesiana*, *Carteggio farnesiano e borbonico*, *Corrispondenza Maitenon a Ursini*, corrispondenze diplomatiche estratte da *legajo Estado*, *La Courneve*, *Correspondance politique*), accuratamente selezionate e vagliate, e dimostrando elevato spirito critico, contestualizza l'effetto più importante della politica 'revisionista' che Elisabetta, in pieno accordo col marito Filippo V, portò avanti, cioè la conquista del Regno di Napoli, che verrà infine affidato all'infante Carlo. Sodano riflette inoltre sulla decisiva resistenza che Elisabetta tentò di opporre al processo di egemonia mondiale che l'Inghilterra stava costruendo nella prima metà del Settecento nell'Europa mediterranea.

La prima parte della biografia di Sodano offre un'approfondita analisi della corte farnesiana, delle strategie politiche matrimoniali e della vita di corte nei primi anni di matrimonio (pp. 13-155), focalizzando l'attenzione sul crescente ruolo che la regina acquisiva al suo interno, tanto da passare gradualmente di fatto dal ruolo di regina consorte a quello di *gobernadora del reyno* (pp. 169-233). Elisabetta Farnese, pur senza possedere un grande talento politico, godette di un grande potere durante i lunghi anni di regno del marito, anche a causa della patologia che affliggeva Filippo V. Energica, volitiva, ambiziosa, la sua figura finì col dominare mezzo secolo di storia della monarchia spagnola. L'emergere della forte personalità della regina viene

messa in rilievo dal Sodano, come le differenti interpretazioni della sua azione, mentre, infatti, alcuni la criticavano, altri, come il duca di Saint-Simon, un vero esperto di regalità, l'apprezzavano e la lodavano (pp. 174-184). La ricerca dell'autore mette in rilievo anche l'infanzia della regina, sicuramente felice e agiata (pp. 53-55), scossa in seguito dalla guerra che pose in pericolo il ducato familiare farnese; poi il vaiolo che si affacciò improvviso e letale (pp. 55-58); l'aspetto della sua intima sofferenza, quando la malattia stroncò la vita dell'amato figliastro Luigi I e minacciò improvvisamente il figlio Carlo. Elisabetta, nonostante tutto, seppe soprattutto, (anche per averlo osservato nella sopravvenuta condizione meglio della zia Marianna di Neuburg), quanto il destino di regina consorte potesse essere mutevole per la morte del marito sovrano di Spagna. Consapevole della cattiva salute del marito, per tutta la vita si propose di sfuggire a quella condizione di regina vedova, cercando con estrema passione ed incrollabile volontà la realizzazione immediata dei propri progetti politici.

Di lei Sodano conferma il carattere irruento, l'ostinata determinazione, (al punto da riuscire a vincere la volontà del re e ad imporre i propri criteri a corte); la grande cultura, la bellezza attraente, (nonostante i postumi del vaiolo le avessero deturpato il viso). Spesso accusata di aver tralasciato le colonie per spendere tutte le energie del regno iberico nel recupero dell'Italia, appare oggi molto chiaro ch'ella perseguì, grazie al suo ministro prediletto José Patiño, una politica di maggior equilibrio tra interessi coloniali oceanici e mire oppure egemonie mediterranee (pp. 252-256).

La formazione della futura regina di Spagna fu un aspetto determinante per il ruolo che dovette ricoprire in seguito. Elisabetta rappresenta la tipica principessa educata in modo elegante, secondo un modello delle corti italiane dell'epoca che, seppure rientranti nella categoria di piccoli stati, si mostravano ancora sfarzose per stile di vita. Nel caso dei Farnese, la danza, la musica e la pittura erano le arti in cui la futura regina venne educata, un modello in piena corrispondenza con le attività fondamentali e 'pregnanti' per la formazione di future consorti di sovrani (pp. 39-41). Elisabetta eccelleva in tutte queste arti, dando prova di gran gusto artistico, creando una favolosa collezione, danzando con grazia e valutando con grande attenzione le esecuzioni musicali. Ma, oltre a questi aspetti legati al vivere sociale di una corte, Elisabetta coltivò numerose letture di testi storici e conosceva bene diverse lingue: l'italiano, il latino, il tedesco materno, il francese, col quale comunicava con i figli e le figlie. Poco prima di partire per Madrid intraprese lo studio dello spagnolo, che imparò molto rapidamente, anche grazie all'allenamento acquisito nello stu-

dio delle altre lingue altre lingue, ben sapendo che arte, storia, e lingue straniere erano strumenti fondamentali di governo.

Elisabetta fu cosciente della sua posizione di regina consorte, e ben consapevole del fatto che il suo ruolo di potere dipendeva dal marito. Fu rispettosissima delle prerogative della monarchia e del ruolo di sovrano di Filippo V; non cercò mai di attuare un potere alternativo a quello del consorte, oppure una sua fazione a Corte in contrasto con la politica del re. Elisabetta fu semmai capace di creare una situazione di forte simbiosi col marito, insieme al quale ebbe l'abitudine di vivere in armonia. Questa condivisione della vita, anche politica, le permise di assistere agli incontri di governo, quanto quelli più informali tanto quelli più decisionali, che il marito ebbe con i ministri nelle camere private della coppia regale. Elisabetta seppe altresì, non in alternativa, ma in modo complementare, supplire alle carenze del marito, uomo assai ombroso: seppe essere giocosa e ospitale nelle occasioni mondane della corte, impersonare il ruolo della madre dei sudditi che può intercedere presso il marito, il re padre lontano e austero. Come tante regine consorti, Elisabetta rappresentò il volto più leggero, più materno, più umano della monarchia, la vera mediatrice tra sudditi e re; ma seppe anche esercitare il potere di regina governatrice a seguito dell'aggravamento dell'infermità di Filippo (p. 254).

Nella sua monografia Sodano mette in particolare rilievo come la regina si trovasse a regnare in un'epoca di transizione: tra gli ultimi scorcio di un assolutismo destinato a dissolversi e le prime forme d'Illuminismo. È l'epoca del rococò, che Elisabetta con la sua leggerezza, spesso interpretata dai suoi detrattori come sintomo di una certa superficialità, viveva con consapevolezza, intuendo le molteplici spinte in atto verso la trasformazione della politica europea. Testimone lucida dell'epoca della *crisi della coscienza europea*, quando fra tardo Seicento e primo Settecento si ridefiniscono i molteplici assetti della società del vecchio continente. L'istituto monarchico non poteva più reggersi sull'esclusivo diritto divino, ma doveva cercare anche un sostegno più generale fra i ceti sociali. Elisabetta così sarà in prima linea come consumata attrice sulla scena della corte spagnola.

La politica da lei perseguita era certamente volta a preservare i possedimenti della sua eredità italiana – e Sodano dimostra che la regina riuscì nel suo intento – coniugando le esigenze dinastiche dei Farnese con quelle della Spagna borbonica, desiderosa di ripristinare il proprio ruolo nel Mediterraneo (p. 280).

Elisabetta riuscì così in una partita insperata: la collocazione del primogenito su un trono, svolse con forza una politica autonoma dalla dinastia dei Borbone di



Spagna, agendo in modo del tutto indipendente dalla famiglia di suo marito, che avrebbe voluto invece imporre una primazia familiare alla *branche* francese dei Borbone (pp. 333-342). Elisabetta fu anche attenta a siglare importanti matrimoni per le proprie figlie, che divennero consorti di eredi di troni. Dopo un tentativo fallito di fare della sua primogenita, Mariannina, la regina di Francia, ottenne che divenisse poi regina del Portogallo. Una figlia minore sposò il delfino di Francia, un'altra il re di Sardegna, mentre Carlo era re di Napoli e Sicilia e l'infante Filippo duca di Parma e Piacenza (pp. 208-214); la regina propose una dinastia Borbone-Farnese in Europa grazie alla sua prolificità e all'attenta politica matrimoniale. Operazione politica che riuscirà, alcuni lustri dopo, pure a Maria Teresa d'Austria.

Elisabetta ottenne così di esercitare una grande influenza sulla politica spagnola: eliminò gli elementi filofrancesi dalla corte, sponsorizzò l'ascesa di Giulio Alberoni e Johan Willem Ripperdá. La sua politica estera era incentrata soprattutto sull'Italia, dove combatteva per collocare sul trono i suoi figli ma estendendo nel contempo l'influsso politico della Spagna.

Giulio Sodano, consultando un'impressionante mole documentaria, è riuscito nell'intento di dare pieno risalto prosopografico ad Elisabetta Farnese, andando perfino oltre il mero dato fattuale, poiché egli ha analizzato in modo attento l'aspetto psicologico anche dei personaggi che ruotavano attorno alla protagonista (pp. 152-154, 169-174, 344-348) in un momento storico, non solo europeo ma mondiale, in cui non esisteva una linearità consequenziale e anche i sentimenti giocavano un ruolo non secondario, anzi si potrebbe dire preminente.

Elisabetta Farnese, infatti, ebbe, in una vita dinamicamente intensa, quale metodica e persistente tessitrice di legami familiari, ebbe l'unico obiettivo di eternare, attraverso la regalità, la propria progenie. Alla fine riuscì pienamente nel suo scopo: aveva l'occhio lungo, agiva in previsione e con precisione. Giovane sposa di Filippo V di Borbone, seppe accudirlo comprendendone le ansie, lenendogli la triste malattia, facendogli dimenticare, – per quel che poteva – la difficoltà di vivere.

Cinzia Recca  
Università degli studi di Catania



## Book Reviews



**Citation:** Patrick Anthony (2022) *Time in the «third kingdom of nature»: Prehistory of paleontology and paleoanthropology and its philosophical contexts*, ed. by Dezső Gurka. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 209-211. doi: 10.36253/ds-13677

**Copyright:** © 2022 Patrick Anthony. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

***Time in the «third kingdom of nature»: Prehistory of paleontology and paleoanthropology and its philosophical contexts*, ed. by Dezső Gurka, Gondolat Publishers, Budapest 2021, 231 pp.**

*Time in the «third kingdom of nature»*, edited by historian Dezső Gurka, surveys the relationship between geo-scientific and philosophical historicism in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, with particular focus on the understudied confluence of German idealism and Hungarian paleontology. It is the third book in an English – and German – language series published in Budapest, which began with studies of the circulation of mineralogical and anthropological knowledge among German and Hungarian actors, and which will continue, in the fourth installation, with a study of the enormous influence of Abraham Gottlob Werner’s «Neptunist» school of mineral classification and geo-theory in collections throughout Central and Eastern Europe, to be published in 2022. This volume’s twelve loosely connected chapters are themselves the result of a broad cooperation among German and Hungarian members of the Jena Mineralogical Society, ranging from museologists, philosophers, and historians to scientific practitioners, among them evolutionary biologists, geologists, and paleontologists. With an eclectic set of contributions reflecting the range of their expertise, the book’s three sections explore, first, the historicization of earth and humankind in the age of enlightenment and romanticism; secondly, episodes from Hungarian paleontology from its development in the gentlemanly Republic of Letters to its institutionalization in museums and societies; and, finally, the place of paleo-sciences (the study of fossils both human and non-human) in the novels of Mór Jókai (1825-1904) and Ágost Greguss (1825-1882).

Readers can trace two major threads through the book. The first concerns the peculiar relationship between geo-sciences and philosophical thought styles, from Immanuel Kant’s transcendentalism to Friedrich Schelling’s *Naturphilosophie*. Relatedly, Martin Rudwick’s numerous and authoritative works (esp. *Bursting the Limits of Time*, 2005) have shown how, in the same period, savants soon called geologists transposed methods of antiquarianism and historical scholarship into the natural study of the earth’s stratigraphic «archives» and into the very conceptualization of «deep time». Though *Time in the «third kingdom of nature»* might have been enriched by more serious engagement with Rudwick and related scholarship, several of its chapters (pp. 90-100, 101-116) can be read as a complementary exploration of how philosophical frameworks were similarly constitutive of the tableaux through which some central Europeans interpreted evidence from the earth and unified planetary histories of geological, organic, and civilizational development. The editor’s own contribution underscores the pre-disciplinary fluidity of a world where men of letters were often also men of practice, as

in the case of Johann Wolfgang von Goethe, who managed mines and mineralogical collections, or Henrik Steffens, who sought to harmonize Werner's mineralogical and Schelling's *naturphilosophisch* systems in a holistic history of the earth and its inhabitants (p. 109). In a particularly rich and probing contribution, Bob Woodard poses the question: «What would it mean for paleontology to be transcendental?» Or, more concretely, «what do paleontological artifacts mean for the natural constitution of experience?» With admirable conceptual dexterity, Woodard explores the way in which fossils became «philosophical artefacts» in the hands of Schelling and Carl Kiemeyer, bearing the «strange, fabulous or even ghostly character» of former worlds to contemporary minds (p. 92). Fossils were both productive and confounding, appearing «out of time» while evidencing time's own instability. Another example of philosophy's confluence with geo-history is Endre Hárs's eloquent exposition of Georg Forster's *Ein Blick in das Ganze der Natur*, steeped in the earth history of Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon. Seeking permanence amidst the fragmentation, ruin, and transience evidenced by earth history, Forster conceived of the (educated) human individual as a «representative of the entire human race». Such a personage is, as Hárs interprets, «suspended above time (in visionary fore – and hindsight). [...] he remains in the eternal youth of fulfilled human existence. He even possesses capacities which Buffon elsewhere ascribes to God» (p. 53). Further chapters (pp. 21-32, 33-56) in this vein by Zoltán Horváth and Wolfdietrich Schmied-Kowarzik delve comfortably into related fields of paleo – philosophical inquiry, including Kant's theories of race and organic development and Schelling's parallelism of natural and individual processes, all of which presuppose a readership familiar with relevant works and concepts of the German idealist canon.

A second major thread in the book concerns the development of Hungarian and especially Transylvanian earth sciences. These contributions open, but do not directly pursue, the significant question of Eastern Europe's «peripheral» relation to conventional centers of geo-science in England, the Netherlands, France, and Germany. Miklós Kázmér makes a lucid, almost tactile, contribution to this history in reconstructing the pan-European circuits of minerals and fossils dug from Transylvanian soil in the early 18<sup>th</sup>-century. Kázmér finds records of a «lost» natural history collection in the correspondence of Sámuel Köleséri, whose high rank in the Transylvanian mining bureaucracy afforded him privileged access to all manner of buried curiosities. Through Köleséri, Transylvanian gold, acanthite, cinnabar, woolly rhinoceros, giant elk, mammoths,

and aurochs were posted to Zurich, London, and surely beyond, revealing Eastern Europe's place in a wider commerce of scientific objects and theories. Especially noteworthy is the subtle link Kázmér's draws between gift-giving conventions among Transylvanian miners, who regularly greeted superiors and visitors with minerals and fossils, to the gift-giving economy of gentlemanly science in early modernity. Kázmér's study is followed by Tobor Kecskeméti's brief history of the institutional development of Hungarian paleontology, which shows how an inchoate 18<sup>th</sup>-century pursuit that involved «farmers, rangers, miners, and teachers alongside several doctors, pharmacists, as well as priests» was formalized especially in the 1840s with the Hungarian Society of Natural History, Hungarian Academy of Sciences, and several decades later, the Hungarian Royal Geological Institute (pp. 140, 153). While Hunor and Máté Boér explore various Transylvanian adaptations of Linnaean mineral taxonomy, Gareth Dyke brings Hungary's legacy of paleontology to bear on contemporary fossils finds in the region—and pressing concerns about their protection and preservation. Collectively, these and other contributions work toward a historical geography of Eastern European earth sciences, a topic all the more urgent and significant because of its persistent neglect by Anglophone and Western European scholars. A more extensive study of the peripheral, or perhaps better *polycentric*, geography of Eastern and Central European earth sciences might, however, scrutinize the polemics of Hungarian paleontology, asking how practitioners defined their place in a geo-political as well as geo-historical sense. Kecskeméti, for instance, observes a marble memorial ordained by the paleontologist Ferenc Kubinyi (1796-1874) in 1858, which might be read as a marker of Hungary's scientific self-fashioning. Its inscription first deifies George Washington, said to embody the «masculine power of the New World», then the Prussian savant Alexander von Humboldt, undeterred by the dangers of tempests and summits and «the savagery of uncivilized people» (p. 159). As a historical document, the monument suggests scholars might engage Eastern European earth sciences in a still wider range of relations, beyond the predominantly Germanophone influences traced in this book, perhaps as far afield as the global histories of settler colonialism through which Kubinyi, at least, conceived of the import of his work.

The book's capacious scope means its contributions may appeal to a wide range of specialists, among them historians, philosophers, literary critics, and practitioners of the earth sciences. That its brief introduction is not followed by a conclusion, however, means readers may not find coherence amidst its wide-ranging stud-

ies of idealism, transcendentalism, anthropology, paleontology, paleoanthropology, paleoecology, and more. Certainly, a major thrust of the work is to explore the interrelation of natural and human sciences, especially among romantics, even if it does not seek to account for their seeming disentanglement with the emergence of 19<sup>th</sup>-century disciplines. The penultimate chapter (pp. 205-218), by Judit Bartha, quotes a fictional mine engineer from Mór Jókai's novel *Black Diamonds* (1870): «I'm going to give a lecture», he says, «It will blend science and poetry, mix phantasms and data in such a way that every scientist will fall into despair before they can separate them» (p. 205). Several chapters of this volume might indeed be read, like the mine engineer's lecture, as a study of the relationship between the phantasmagoric and the empirical, between fossil finders and philosophers.

Patrick Anthony  
DAAD PRIME Fellow,  
LMU Munich, Cambridge University





# DICIOTTESIMO SECOLO **SISSD**

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

Ricordo di Alberto Postigliola / Remembrance of Alberto Postigliola (Biblioteca Angelica – Roma, 14 gennaio 2022)

Ricordo di Alberto  
Marina Formica

Postigliola e Montesquieu: filosofia, politica e storia  
Lorenzo Bianchi

Lecture postigliolane. Helvétius, il materialismo e la città dell'uomo\*  
Paolo Quintili

Alberto Postigliola e la Società italiana di studi sul secolo XVIII  
Anna Maria Rao

Ricordo di Alberto Postigliola  
Giuseppe Ricuperati

## FOCUS: ENLIGHTENMENT AND EXTRA-EUROPEAN CULTURES

Introduction  
Patrizia Delpiano

European perspectives on China: a prescriptive turn  
Guido Abbattista

«Be sure to enter, Sir, into the style: you will become savage by reading this». News periodicals, short historical time, and shaping the Other\*  
Marc André Bernier

A centuries-long enslavement? Gender and Islam in the Hispanic Enlightenment: an exploratory approach\*  
Mónica Bolufer

«Ce que notre nature nous permet d'être». Rousseau et l'autre de l'Europe  
Christophe Martin

La fortune éditoriale du *Nakaz* de Catherine II en Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle  
Nadezda Plavinskaia

On reading the *Histoire des deux Indes* (1780) by Raynal and Diderot: exploring tensions between European expansion and Enlightenment values  
Reinier Salverda

Countering Islamophobia in the early Eighteenth Century  
Ann Thomson

## ARTICLES

Moderni contro moderni: la strategia apologetica del cartesiano Gerdil  
Carlo Borghero

Il coro nell'Opera italiana del secondo Settecento: aspetti produttivi e recettivi  
Lorenzo Mattei

Claude Yvon apologeta nell'*Encyclopédie*. La mortalità dell'anima e i ritratti di Andrea Cesalpino e Cesare Cremonini in *Aristotélisme*  
Valentina Lepore

## NOTES AND DISCUSSIONS

Critical Note: Representations of the continents by means of allegorical figures in the early modern period. (*Bodies and Maps: Early Modern Personifications of the Continents*, ed. by Maryanne Cline Horowitz and

Louise Arizzoli  
Wolfgang Schmale

Il Settecento e il digitale. Una riflessione e una proposta  
Giampaolo Salice

The Ocular Harpsichord 'La Toilet'  
Leman Berdeli

Fare ricerca sulla storia di Venezia oggi: il seminario *Venice in Question*  
Valentina Dal Cin

## RECENSIONI

*Diplomazia e letteratura tra Impero asburgico e Italia / Diplomatische und Literarische Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und Italien (1690-1815)*, a cura di Sieglinde Klettenhammer, Angelo Pagliardini, Silvia Tatti, Duccio Tongiorgi  
Pietro Giulio Riga

*Enduring Presence: William Hogarth's British and European Afterlives*, ed. by Caroline Patey, Cynthia E. Roman, Georges Letissier, Peter Lang  
Clare Brant

*Persia and the Enlightenment*, ed. by Cyrus Masroori, Whitney Mannies, John Christian Laursen  
Gianni Paganini

Gian Paolo Romagnani, «Religionari». *Protestanti e Valdesi nel Piemonte del Settecento*  
Elisabetta Lurgo

*L'Archivio privato Galanti di Santa Croce del Sannio*, Introduzione di Sebastiano Martelli e Domenica Falarò  
Salvatore Alongi

*Roma. Frammenti di scena urbana tra XVII e XVIII secolo, architetture e interpreti*, a cura di Simona Benedetti e Massimo Zammerini  
Iacopo Benincampi

Emmanuelle Chapron, *Livres d'école et littérature de jeunesse en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*  
Marina Roggero

Eleonora Alfano, *Dieu est rien. La métaphysique matérialiste de Dom Deschamps*  
Debora Sicco

Carole Dornier, *La monarchie éclairée de l'abbé de Saint-Pierre. Une science politique des modernes*  
Giulio Talini

Giulio Sodano, *Elisabetta Farnese. Duchessa di Parma, regina consorte di Spagna, matrona d'Europa*  
Cinzia Recca

*Time in the «third kingdom of nature»: Prehistory of paleontology and paleoanthropology and its philosophical contexts*, ed. by Dezső Gurka  
Patrick Anthony