

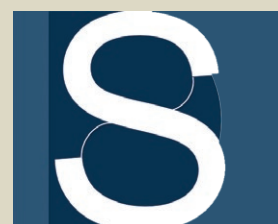
DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII



Vol 10 (2025)
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 Bologna, Italy
Rolando Minuti, Università di Firenze, Italy

Editorial Board

Alessia Castagnino, Università di Firenze, Italy
Massimo Galtarossa, Università di Padova, Italy
Giovanni Iamartino, Università di Milano, Italy
Corrado Viola, Università di Verona, Italy

Scientific Committee

Beatrice Alfonzetti, Lodovica Braidà, Gabriella Catalano, Paolo Coen, Giuseppina D’Antuono, Patrizia Delpiano, Marina Formica, Valentina Gallo, Niccolò Guasti, Rosamaria Loretelli, Chiara Lucrezio Monticelli, Emma Maglio, Rolando Minuti, Laura Nicoll, Daniele Niedda, Pasquale Palmieri, Paolo Quintili, Anna Maria Rao, Danilo Siragusa, Silvia Tatti, Duccio Tongiorgi, Lucio Tufano, Piermario Vescovo

International Scientific Committee

Jesús Astigarraga (Universidad de Zaragoza, Spain)
Penelope Corfield (Royal Holloway, University of London, United Kingdom)
Iwan-Michelangelo D’Aprile (University of Potsdam, Germany)
Vincent Denis (Université de Paris 1, France)
Clorinda Donato (California State University, Long Beach, United States)
Andrea Fabiano (Université Paris-Sorbonne, France)
Daniel Fulda (University of Halle, Germany)
Brigitte Marin (École française de Rome, Italy)
Rebecca Messbarger (Washington University, St. Louis, United States)
Vincent Milliot (Université de Caen, France)
Sayaka Oki (University of Tokyo, Japan)
Nadia Plavinskaia (Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Catriona Seth (All Souls College, Oxford, United Kingdom)
Ann Thomson (European University Institute, Firenze, Italy)

Editorial Secretarial Staff

Valentina Altopiedi, Lucia Berti (Linguistic Reviewer - English), Giacomo Carmagnini, Giuseppina D’Antuono, Gianni de Nittis, Massimo Galtarossa (Managing Editor), Laura Nicoli, Cinzia Recca, Debora Sicco, Danilo Siragusa (Section Editor, “Notes and Discussions”), Valeria Tavazzi

Journal Contact: Rolando Minuti, E-mail: rolando.minuti@unifi.it; Andrea Gatti, E-mail: andrea.gatti3@unibo.it

DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

Vol. 10 (2025)

Firenze University Press

Diciottesimo secolo

<https://oajournals.fupress.net/index.php/ds>

ISSN 2531-4165 (online)

Direttore Responsabile: **Rolando Minuti**



© 2025 Author(s)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Firenze University Press

Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com



Citation: Franzini, E. (2025). Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 3-11. doi: 10.36253/ds-16974

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi

ELIO FRANZINI

Università di Milano, Italy

Abstract. The trajectory of common sense follows the various philosophies that intersect throughout the eighteenth century, from Baumgarten to Kant, from Hume to the different definitions of materialism. The issue is present from the outset in the libertine and clandestine eighteenth century, opening up before history a conflict – also political and revolutionary – that the question of common sense clearly illustrates. On the one hand it is judgment; on the other, the living dimension of desire: no form expresses it, no community embodies it. In this way, one moves beyond the dream of a common law for common sense and perceives in the eighteenth century impulses that surpass its critical meaning, dismantle its normative aspects, and shatter its interpretations. If, then, the search for common sense was one of the century's aims, capable of generating new and free forms of equally diverse modes of subjectivity and its conceptualizations, there emerges progressively – mirroring that very search – the often destructive need to draw boundaries around one's own present, destructive because common sense itself shuns the spirit of laws and the order of formal reflection, forcing reason to revolutionize itself, pushing it to confront the dark and negating forces of unreason.

Keywords: common sense, materialism, clandestine literature, reason.

1. Thomas Mann, nel suo *Doctor Faustus*, vive intensamente la fine di due epoche, che forse sono una soltanto: un Illuminismo che ha perso la ragione, divenendo Terrore, e un Romanticismo che, rendendo dialettica tale ragione, non è riuscito a uscire dall'abisso del negativo, non l'ha inglobato, ma da esso si è fatto distruggere. Potremmo vedere in questo percorso, senza l'enfasi che a volte l'attraversa, un retaggio del pensiero di Adorno, vicino a Mann in quegli anni, ripercorrendo le tappe di quel testo globalmente "sbagliato" che è stato la adorniana *Dialettica dell'Illuminismo*, in cui la polemica (ideologica) nei confronti di una ragione positiva annulla ogni forma possibile di riflessione sulla specificità del periodo¹.

Si può andare, tuttavia, per un'altra strada, più disincantata, non dimenticando che il disincantamento del mondo di cui è testimone e profeta Max

¹ Si veda M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010. Il volume è stato pubblicato nel 1947. In quegli anni Adorno abitava a Los Angeles, così come Thomas Mann e molto intenso fu il loro rapporto culturale. Mann scrisse il suo *Doctor Faustus* dal 1943 al 1947.

Weber, meglio si adatta non solo alla globalità del percorso artistico manniano, ma anche agli esiti profondi dell'Illuminismo, di una ragione costretta ad affrontare una pluralità metropolitana priva di sintesi, posta per di più in quel capo dell'Asia che, per Nietzsche, è l'Europa, che insegue, forse vanamente, la costruzione di un "buon europeo" posteriore a quello disegnato dalla cultura giudaico-cristiana.

Il protagonista del romanzo di Mann, infatti, il musicista Adrian Leverkühn, che incontra il diavolo e con lui firma un patto, patto che trova il suo compimento nella tragedia della Germania nazista, è il simbolo di come può degenerare quella figura di "borghese sviato" che egli stesso descrive nel *Tonio Kroger*, già qui avvertendo che l'arte non può spregiare l'uomo avventurandosi su sentieri che guidano a una grande e demoniaca bellezza, dovendo invece preferire un amore per l'umano, il vivo, l'ordinario. La degenerazione si compie rompendo un ordine naturale, quello in cui la ragione si realizza, costruendo un'arte che è la sistematica violazione del senso comune, che ci unisce alla natura delle cose e che, sin dal Settecento, segna l'empatia, il dialogo, lo scambio, tra natura e ragione, facendo sorgere ciò che è stato chiamato, in varie lingue in modo diverso, con differenti tempi e modi, l'Illuminismo.

La rottura del senso comune, il disprezzo nei confronti di un naturale potere sensibile che avvicina gli uomini tra loro, che permette anche agli "sviati" di sentirsi parte di una comunità, è dunque il segno, o uno dei segni, del fallimento di questo Illuminismo, dei sogni perenni che la sua polisemanticità comunque ingloba in questo nome che, in tutte le lingue, richiama la luce, il rapporto con la natura, un dialogo tra le sue forze. A uno sguardo disincantato, che la modernità suggerisce, e che la storia impone, bisogna allora applicare, se vogliamo ancora parlarne, un nuovo concetto di ragione, che ne salvi, come accade in Weber, una tormentata eredità, che renda problema un razionalismo sempre messo in crisi da nuove tribù, da rinnovati deliri, dal progressivo disprezzo per le libertà individuali. La ragione non fallisce in sé, dunque, come sembra voler dire Adorno, per mancanza di dialettica, di coscienza del negativo, di consapevolezza del suo potere, ma in quanto perde il legame concreto con il senso naturale delle cose, scegliendo l'artificio, la magia, l'inganno e l'illusione, il dispotismo della comunicazione, le simulazioni dei poteri.

In tale schema, dove si riflettono, tra le molte che l'attraversano, alcune vicende della modernità, il senso comune non può venire recuperato, forse neppure come quello speranzoso *sol* di violoncello cui si allude al termine del *Doctor Faustus*, che da un pianissimo conduce al silenzio. L'unica strada per cercare di capire che il nes-

so tra ragione e senso comune è ancora (confusamente) parte della nostra tradizione culturale, è studiarne possibili e parziali genealogie, forse per comprendere che l'ossimoro della storia, solida e fragile, non pone speranze, né raggiunge le mete, ma indica percorsi attraverso i quali si possono aprire squarci di novità nel cuore delle tradizioni. Per comprendere, quindi, che il senso comune settecentesco vive nel conflitto, un conflitto critico che passa attraverso un radicale mutamento assiologico, sempre più consapevole con l'avanzare del secolo, radicato nella sua stessa criticità e, di conseguenza, nelle contraddizioni che essa induce (e contiene).

Il senso comune è allora quella serie di strade genealogiche che conduce al mondo della vita, a una verità della *doxa*, dell'opinione, che è il fondamento solido su cui ha potuto fondarsi il *logos* del pensiero occidentale, la possibilità di un giudizio veritativo che ricerca la base nella concretezza delle cose, nelle molteplici regioni dell'essere che plasmano la nostra esperienza e in essa si realizzano. Non esiste discorso veritativo, giudizio scientifico, possibilità di scavo nelle cose che non sia fondato in quel tessuto originario e sensibile che è stato chiamato "senso comune", consapevolezza che la sensazione, l'immaginazione, la memoria sono i poteri che mettono in dialogo, e in conflitto, la vita attiva e passiva dei soggetti, il loro destino di essere nella vita e di riflettere su di essa. Se, in questo mosaico, che va da Locke a Hume, da Leibniz a Baumgarten, e si spinge sino a Husserl, la fenomenologia mantiene un legame costitutivo con la tradizione illuministica – da cui storicamente non proviene, che incontra durante il suo percorso, e solo per evitare di essere travolta dalla crisi e dai suoi vagheggiamenti sui tramonti – deriva infatti dall'elogio del senso comune². Senso comune che diviene progressivamente, in Husserl stesso, una fondamentale ossatura del suo pensiero, che si accompagna, almeno nello sguardo dei posteri, a quel monito che si deve a Wittgenstein, al suo timore per l'autoreferenzialità dei filosofemi: "non pensare, guarda".

In entrambe le visioni, o almeno in alcune loro interpretazioni, sembra persista il medesimo presupposto: il senso comune è un pensiero in cui l'intuizione non deve essere sopraffatta da sovrastrutture mentali, da ragionamenti fondativi, limitandosi a cogliere l'avvio del procedimento conoscitivo, della stessa istanza rappresentativa, secondo una via mediana, non estrema, non radicale, bensì dialogicamente organizzata, che comprenda la funzione della conoscenza sensibile, come indicata nelle limpide parole d'avvio del *Trattato* di Hume, adattando ad essa comportamenti e termini secondo naturali

² I riferimenti husserliani all'epoca illuministica sono rari. Fa eccezione qualche accenno nella sua ultima opera, del 1934, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

regole abitudinarie di cui è vano ricercare le legge profonde, le nascoste teleologie. Istanza comune, da cui sorgono tuttavia percorsi diversi, e che differentemente connettono ragione e sentire: del senso comune, afferma il fenomenologo, è possibile “fare una scienza”, una scienza del mondo della vita, come forse è possibile descrivere tale scienza partendo dal cugino del senso comune, quel “buon senso” che Cartesio pone all’avvio del *Discorso del metodo*. Tuttavia, se si vuole costituire una filosofia del senso comune, bisogna anche esserne capaci di uscirne, complicandone il quadro, riflettendo su di esso, scoprendo che questa pretesa immediatezza è invece una forma di pensiero che va svolto, come Hume già ben teorizza, e come Cartesio stesso intuisce, attraverso un metodo scientifico che altro non è se non una forma raffinata del buon senso. Un buon senso che si trasforma in “spirito delle leggi” (tale è il senso comune), che è lotta contro il pregiudizio, che non è, come scrive Montesquieu, “ciò che porta ad ignorare alcune cose, ma ciò che porta ad ignorare se stessi”: soltanto educando questa conoscenza di sé si può praticare una virtù generale “che comprende l’amore di tutti”³. Va dunque educato anche qualcosa che, come il senso comune, tutti possiedono dal momento che le leggi sono i “rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose”: la legge è la ragione umana stessa, che deve tuttavia adattarsi alle condizioni in cui è esercitata, dalle caratteristiche fisiche del paese al genere di vita degli abitanti, ai loro usi, costumi, credenze.

Nel Settecento, allora, il senso comune non ha alcuna ingenuità vitalistica: al contrario, nei suoi presupposti si pone già con chiarezza l’implicita distinzione tra ciò che la fenomenologia, dividendoli, chiamerà contenuto apprensionale e apprensione, mondo da apprendere e modalità con cui lo si apprende. In altri termini: un’ontologia del senso comune (“che cosa è”) si realizza soltanto attraverso una sua fenomenologia (“come si costituisce in quanto forma riflessiva”). Ed è questo un ulteriore insegnamento, che è il fondamento di Montesquieu, di cui abbondano non solo i pensatori settecenteschi, certo non solo francesi, bensì (passando attraverso Hume e Kant) anche quelli che vanno verso l’estetica, dal momento che la genesi di questa espressione, la *koiné aisthesis* aristotelica, è la base per il giudizio estetico e, ancor di più, sia per un’estetica razionale sia per una psicologica critica del gusto. Si giudica non “attraverso” i sensi, bensì sentendo, “con” i sensi, con l’attività corporea, interpretando, come avrebbe detto Lessing, i segni estetici delle cose nella direzione che il materiale stesso da cui sono costituiti induce, costruendone la situazionalità.

Il senso comune articola il proprio spirito delle leggi, la propria intrinseca razionalità, la consapevolezza dei suoi stessi contingenti orizzonti cognitivi, in dimensioni che, prendendo spunto o meno (come in Shaftesbury), dalla aristotelica *koiné aisthesis*, cercano di comprendere proprio la specificità del “comune”, cioè il terreno tematico, gli orizzonti ontologici, dove il sentire può esplicitarsi costruendo un tessuto conoscitivo: la conoscenza non è caratterizzata da facoltà delimitate, bensì da modi soggettivi della “natura umana”, dalle “circostanze” di cui parlava Montesquieu, alla ricerca di una loro condivisa intenzione, che non si rivolge alla sola teoria. I piani del confronto sono molteplici e il senso comune è costitutivo di comunità in senso ampio, sociale, culturale, poetico, letterario, oltre che filosofico, generando una ragione che rifiuta una fissazione metafisica.

In questa direzione, le parole di Husserl sono emblematiche: «l’interpretazione della problematica intercorrente tra Hume e Kant» «ci ha portati ora alla necessità di chiarire il fatto che il mondo già dato è il ‘terreno’ universale di tutte le scienze obiettive, di qualsiasi prassi obiettiva in generale: al postulato, cioè, di una scienza di nuovo tipo che investa la soggettività per la quale il mondo è già dato»⁴. Con queste parole Husserl evidenzia che la comprensione del nesso tra esperienza e giudizio, del nesso originario pre-riflessivo, si realizza trasportando la *humeana* scienza della natura umana su un territorio critico-trascendentale quale originaria condizione di possibilità di ogni conoscenza possibile e reale. Questo percorso husserliano è finalizzato, partendo da Hume, ma cercando di superarne i fini, alla fondazione di un nuovo criterio di “scientificità” che, attraverso la comprensione e l’interpretazione delle funzioni conoscitive del senso comune, possa riproblematizzare, e risignificare, l’antica questione dell’*aisthesis*, che ha ormai ha assunto una centralità non solo psicologica come nell’originario intento aristotelico.

Se questo è il quadro generale del senso comune settecentesco – e indirizza su una strada ben precisa, cioè la sua esigenza conoscitiva – si comprende come esso sia quella sorta di avventura della ragione di cui parlava Kant quale terreno in cui siamo sempre avvolti, teorizzandolo o meno: una “credenza” che mette in gioco il problema del soggetto, della sua capacità di rappresentare il mondo secondo strade condivise, connettendo alla sua esperienza il senso del mondo e delle cose, dunque a una dimensione estetica costitutiva della comunità del senso, non meramente ricettiva.

Questo percorso, da Montesquieu a Hume, sino a Baumgarten e Kant, segna una profonda (e variegata)

³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, BUR, Milano 1989, p. 142.

⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 174-175.

linea di ricerca della tradizione conoscitiva occidentale, dove il senso comune vuole fondare un'epistemologia indirizzata verso l'esplicitarsi di relazioni tra il mondo e le formazioni soggettive (e intersoggettive), progressivamente inquadrandosi come *un'inerenza intenzionale fungente al medesimo mondo della vita*. L'orizzonte, lo si ribadisce, è qui epistemologico, nel senso più autentico del termine, cioè la sua genesi è inseparabile dal fondamento dell'opinione, dalla verità intrinseca all'atteggiamento naturale: un esercizio critico del giudizio e della riflessione, che abbia il suo avvio in quella dimensione antropologica chiamata senso comune – variamente posta sul piano metafisico (Baumgarten), etico-giuridico (Montesquieu), psicologico (Hume) o trascendentale (Kant). In ogni caso, come Kant scrive nel paragrafo 40 della *Critica del Giudizio*, il dialogo diviene «la condizione necessaria della nostra conoscenza»⁵: principio presupposto *in ogni logica*, non opinione comune soggetta ai pregiudizi, bensì sigillo di una sorta di linea dell'illuminismo considerato da un lato come la vocazione soggettiva della conoscenza e, dall'altro, come la forza originaria di una ragione che nell'estetico trova il proprio senso critico.

Reperire tuttavia in una sola genealogia un punto finalistico, orientato peraltro in una direzione di fondazione epistemologica del senso, oltre che contrario alla vocazione stessa del pensiero genealogico, significherebbe imporre, o cercare di imporre, al pensiero del Settecento una serie di scelte che pretenderebbero di essere precise: tutte certo fondate su testi e percorsi, ma che non vanno mai considerate come unitarie. La centralità del soggetto e delle sue funzionalità, che le accomuna, non può infatti essere ridotto a una sua sola forma, derivante da una tradizione razionalista cartesiana o psicologica humeana e che ha il suo esito nella trasformazione trascendentale del senso comune in Kant. Il soggetto stesso, nel pensiero settecentesco, anche altro, è plurimo, ha in sé la follia e l'ironia devastanti di personaggi dideotiani come il nipote di Rameau o Jacques il fatalista.

La genealogia, appunto, è variegata e possiede ulteriori radici, che per prime incarnano quell'ambigua avventura intellettuale che il Settecento chiamerà estetica. Nella variazione, che del senso comune è parte integrante, non esiste solo un percorso, e si può dunque scorgere soltanto un'unitaria aspirazione, come si è già

osservato, verso il dialogo qualitativo tra natura e ragione, dove il soggetto, pur evidenziandosi come filosofico, accoglie in sé modificazioni continue, dalla antropologia di Montaigne alla vocazione interpretativa di Bacone, oltre che le tradizioni libertine di Bayle e Fontenelle. Nel Settecento, e in quella sua parte che si usa chiamare Illuminismo, sono presenti, come già si è accennato, varie fasi “operative” del senso comune, che vanno in una direzione che porta anche, ma non soltanto, a direttrici gnoseologiche. Si può persino pensare che, in tale varietà, una fenomenologia del senso comune sia, paradossalmente, il senso comune stesso della varietà degli illuminismi, quella sorta di *koiné* che mette in comunicazione prospettive differenziate, che non sono necessariamente temi di filosofia della conoscenza e spesso cercano altrove, nella politica e nella storia, i loro primari riferimenti.

2. L'Illuminismo non ha radici certe, e le ipotesi storiografiche su quando prenda avvio un sentire comune che solo a posteriori ha trovato i propri nomi, genera dispute. È quindi soltanto quasi per gioco che si propongono ora due date, d'inizio e di fine, con un tardo episodio centrale che inserisce prospezioni rinnovate e conduce al suo ambivalente termine: i *Pensieri sulla cometa* di Pierre Bayle, del 1682, sono l'avvio e, quasi un secolo dopo, come punto centrale, si pongono le anonime *Lettere a Sofia* (1770)⁶, che precedono di quasi un lustro il punto terminale, il 1794, che vede a distanza di pochi mesi l'opera di Condorcet sui progressi dello spirito umano, la sua morte nel Terrore e il Nove Termidoro. I tre testi hanno alla base la lotta contro i pregiudizi, e Bayle in modo esplicito afferma che è su di essi che si fonda la nostra civiltà, il suo sentire comune. Gadamer, a questo punto, osserverebbe che la verità riposa sui pregiudizi e che la storia degli effetti, cioè lo svolgersi temporale dei pregiudizi stessi, oltre a formare progressivamente il senso comune, è il medesimo senso comune metodico che guida il senso autentico dell'essere, cioè la sua natura storico-concreta. Contro i pregiudizi, dunque, non bisogna lottare: ed è questa battaglia – forse lotta, ma essenzialmente educazione, come voleva Montesquieu – che costituisce il senso comune illuministico o, se si vuole, il pregiudizio che caratterizza chi tali pregiudizi vorrebbe combattere.

Bayle è così l'emblema di questo atteggiamento: perché per lui lo svelamento dei pregiudizi non solo innesta una vita virtuosa, virtuosa in sé, ma permette anche di costruire un orizzonte comune, forse quello che lega

⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, TEA, Milano 1993. Qui, nel par. 40, Kant scrive: «Per *sensus communis* però si deve intendere l'idea di una comunanza di senso, vale a dire, d'una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto (a priori) del modo di rappresentazione d'ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio alla ragione umana nel suo complesso, evitando la facile illusione di prendere per oggettive delle condizioni soggettive, con danno per il giudizio» (pp. 267-268).

⁶ La straordinaria edizione di O. Bloch, dalla magistrale e illuminante Introduzione, *Lettere a Sofia sulla religione, sull'anima umana e sull'esistenza di Dio*, è stata tradotta in italiano a cura di A. Cecere e P. Quintili, Bonanno, Roma 2024.

tutte le varie prospettive illuministiche, base per la tolleranza e il rispetto dei punti di vista. Se si vede nella storia la densità dei pregiudizi, che hanno riflessi politici, sociali e, ovviamente, epistemologici, quella storia che va decostruita è quella stessa che per più di millecinquecento anni ha formato l'identità dell'Europa, ha generato il "buon europeo", cioè l'orizzonte religioso, che si è progressivamente trasformato in teologia razionale. Argomenti analoghi, e pur dopo quasi un secolo, si possono ritrovare nell'anonimo del 1770, costituendo, al di là della polemica antireligiosa, e vicini a d'Holbach, il fondamento di un materialismo naturalistico sempre più violento, apparentemente prossimo più a Sade che ai classici settecenteschi.

Questa similarità tra testi, tra principi polemici, lo stesso anonimato, forse inutile ed eccessivo nel 1770, in un contesto culturale meno repressivo (anche se può nascondere un particolare status sociale dell'autore), suggerisce un'ulteriore possibilità, un'altra ipotizzabile genealogia, del senso comune settecentesco. Siamo infatti spesso abituati, e non a torto, a ritenere il periodo come fortificato intorno ai suoi maggiori vati, differenti in ogni paese, ma sempre ben identificabili. Con ciò forse non si considera che l'Illuminismo stesso fu una sorta di senso comune popolare, diffuso anche al di là di questi autori e della loro conoscenza, e di cui si percepisce la presenza più ci si avvicina agli anni intensi della Rivoluzione francese. E che, prima di essa, viene comunque propagato attraverso strumenti culturali che non sono soltanto filosofici, passando attraverso quella che Kundera ha chiamato "saggezza dell'incertezza", che ha nel romanzo la sua privilegiata espressione, di cui testimonia, quali esempi essenziali, Diderot, Sterne, Voltaire stesso: ciascuno di loro, come molti altri, è una "pista" che si potrebbe seguire per giungere non solo a svariate concezioni del soggetto, irriducibili a quello delle metafisiche filosofiche, ma anche a differenti visioni del senso comune. Il divario tra il mondo della vita e la scienza di tale mondo, forse aporia di ogni riflessione che sul concetto di vita voglia insistere, è particolarmente visibile in un contesto in cui muta radicalmente proprio il sentire comune, sul piano sociale e culturale, in un quadro di rilevante e progressiva (mai immediata) mutazione antropologica: tagliare la testa a un re, non nel quadro di una rivolta di palazzo, né nel contesto di un movimento settario (i Puritani inglesi di Cromwell nel 1649), bensì nella specifica volontà di abbattere fisicamente, con il corpo del sovrano e della sua famiglia, un pregiudizio concreto, basato peraltro su presupposti religiosi e di legittimazione sacrale del potere e della sua sovranità, nel suo essere traccia di un consapevole rivolgimento rivoluzionario, è reso possibile da un percorso che pas-

sa attraverso decenni di eventi, culturali, sociali, politici, letterari, che hanno posto in luce la possibilità stessa di differenti visioni del mondo e della vita, che possono prescindere dalla religione e che non hanno ritegno alcuno a ridicolizzarla, trasferendo la critica su un piano materialistico violento e radicale, che solo a grandi e generiche linee può essere ricondotto alle prospettive cartesiane o al raffinato immanentismo spinoziano. Tali eventi, nella loro diffusività, spesso clandestina e anonima, non sono quindi il risultato del solo lavoro di una élite intellettuale: la progressiva conquista di un'egemonia passa attraverso una dimensione sottostante, che si incarna in intere sequenze di opere circolanti, in primo luogo, come si è detto, clandestine, di cui, appunto, le *Lettere a Sofia* sono una felice testimonianza.

Così, si sono già scorte differenti visioni di un sentire comune e si può giungere alla prima conclusione nella quale cogliamo che esso non passa soltanto attraverso un soggetto disincarnato, come accade nell'asse che da Hume conduce a Kant. Può invece essere ricondotto, forse con dubbi e certo non in modo esclusivo, anche a realtà di ben diversa concretezza, cioè a un corpo materiale costruito sul modello cartesiano o sul sensismo di Locke. Questi ultimi modelli non possono venire cancellati, anche se spesse volte, nell'analisi dei percorsi settecenteschi, si è quasi obliata, o addirittura rimossa, l'incidenza di un Cartesio non spiritualista, ma teorico dell'uomo macchina, là dove si costituiva il materialismo in una delle sue più fortunate espressioni⁷, nel quadro di una dicotomia che separava, anche metodologicamente, le verità dell'anima da quelle del corpo: il sospetto per il Cartesio "metafisico" (ben presente nei classici settecenteschi) non mina infatti il seguito che possiedono le sue considerazioni sulla fisicità e materialità dei corpi, cioè su tutti quegli orizzonti di considerazione del soggetto che, così potenti nel Settecento francese, enfatizzano ed esaltano un autentico "sentire" dei corpi. Un sentire che una visione psicologica, o trascendentalistica, vorranno sminuire, ma che rimane invece come l'asse originario dell'Illuminismo, e quella sua anima segreta e profonda che la letteratura clandestina attesta. Punti di vista, peraltro, che vengono banalizzati, spesso definiti "volgari", da analisi marxiane del materialismo, che prendono avvio dalla *Sacra Famiglia* di Marx e Engels, giungendo sino alle opere di Lange: la volontà di costruire un ideologico asse continuistico tra le varie forme di materialismo marginalizzano, specie in un ambiente culturale che risente di un pervasivo e a volte nascosto idealismo, che

⁷ Ci si riferisce all'importante, ma non sempre adeguatamente studiato, lavoro di A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Feltrinelli, Milano 1956. Sulla stessa via viene pubblicato in Italia solo con molto ritardo il fondamentale libro di Franco Venturi, del 1939, *Jeunesse de Diderot*.

nel nostro Paese si nasconde nel crocianesimo, una rete di posizioni (plurali, ma pur sempre riconducibili a orizzonti comuni) che mettono da lato sia il materialismo spinoziano (quello che, in definitiva, ha maggior successo pubblico e dunque raccoglie i più espliciti anatemi) sia, appunto, le posizioni cartesiane, che costruiscono un dualismo, più o meno radicale, tra il sentire del corpo e quello dell'anima.

Questo moltiplicarsi di modelli, questo intrecciarsi di radici e rizomi, che genera intorno all'espressione stessa di senso comune un'alea di ambiguità, rischia, come già si accennava, un'ulteriore rimozione, che invece costituisce un substrato irrinunciabile per comprendere l'Illuminismo, e non solo in Francia: il piano gnoseologico si affianca a un senso comune materialistico che prende avvio dalla lotta al pregiudizio e alla teologia razionale. Questi piani, nel loro dialogare, aprono a una prospettiva politica e sociale che, a sua volta, è inseparabile dalla dimensione conoscitiva (alla quale, dunque, lo si ribadisce, il senso comune non può venire univocamente ricondotto): insieme generano una filosofia pubblica che è indice della dimensione di discussione civile che attraversa il Settecento, con i suoi salons, club e caffè, autentici fili rossi di un rivolgimento che riguarda il costume insieme al pensiero. In questo contesto l'espressione filosofica, l'esigenza scientifica e la dimensione pubblica sono parte di un condiviso orizzonte epistemologico. Qualsiasi pretesa di normare il sentire, di renderlo comune e condiviso, non può ignorare, alla sua base, una dimensione che riguarda la collettività, la polis e le sue istituzioni: non nel quadro di un percorso causalistico, ma attraverso passaggi politici, dibattiti, diffusione di manoscritti che animano una vita socio-culturale che, anche senza riferirsi ai grandi testi, condurrà a quel terreno vivacemente borghese da cui scaturirà la rivoluzione. Se guardiamo alle pur non eccelse manifestazioni teoriche dei suoi protagonisti, vedremo che qui si radicano le posizioni opposte – si pensi ai girondini e a i giacobini – che nel cuore del tardo Illuminismo, e nella stessa Rivoluzione, si contrappongono non solo su temi istituzionali, ma anche, e a volte soprattutto, in relazione alle posizioni su Dio, la Religione, la materia.

Entra qui in gioco, per così dire, la figura terminale dell'Illuminismo, quella di Condorcet, che cerca una (inutile e fallimentare) mediazione tra un radicale materialismo ateo di Stato e il deismo di Robespierre, ingenua riproduzione deteologizzata del cristianesimo: e fu perseguitato anche, se non soprattutto, per queste sue posizioni, che peraltro, esplicitamente, connettevano la ricerca scientifica, la religione e una visione politica, forse la più misurata e avanzata che i Lumi abbiano espresso, alla ricerca di una visione storica che rendesse concre-

to, e politicamente attivo, il senso comune. A esso infatti non solo si richiama in modo esplicito, ma accusa i tiranni di impedire la diffusione di un senso comune che deve essere semplice perché "niente è più comune che le massime dell'umanità e della giustizia"⁸. Ma è questo senso comune, mediatore e virtuoso, che gli viene rimproverato con ciò uccidendo – e uccidendola nel nome di Rousseau – la stagione dell'Illuminismo e, con esso, la medietà del senso comune, la sua adesione a molteplici modelli, psicologici, materialistici, anti-teologici. A Brissot, che, in un dibattito al club dei Giacobini, difende Condorcet ponendolo sulla scia del genio ardente di grandi uomini, tra cui Voltaire e d'Alembert, e richiamando alla loro eredità i discorsi sulla libertà della rivoluzione, Robespierre replica con inaudita violenza, che merita la lunga citazione: «Se le nostre guide intellettuali sono accademici, amici di d'Alembert, non ho nulla da rispondere tranne che la gloria del nuovo regime non può poggiarsi su una gloria antica; che se d'Alembert ed i suoi amici hanno ridicolizzato i preti essi hanno talvolta adulato i grandi e i re; io non ho nient'altro da obiettare se non il fatto che tutti questi grandi filosofi hanno perseguitato con accanimento la virtù, il genio e la libertà di Jean Jacques Rousseau, il filosofo sensibile e virtuoso, il solo a mio avviso che meriti gli onori dell'apoteosi prodigati con l'intrigo a politici ciarlatani e a disprezzabili adulatori»⁹.

Nel decimo quadro della sua filosofia della storia, dedicata ai Progressi futuri dello spirito umano", Condorcet delinea paradossalmente il fallimento del senso comune illuministico, quello che la rivoluzione e il Terrore hanno del tutto appiattito su Rousseau, in un confuso immantesimo assembleare che uccide qualsiasi forma di materialismo, gettando insieme nel disprezzo sia le religioni rivelate sia quelle posizioni clandestine che mettevano in dubbio anche le manifestazioni ingenuie di un deismo che era soltanto il succedaneo (ridicolizzato) delle religioni storiche. Ignorando, quindi, un quadro, in effetti spesso obliato, malgrado gli studi e le tradizioni storiografiche che non ne hanno permesso la totale cancellazione¹⁰, che è invece alla base di un illuminismo sotterraneo, quello che appunto genera un'alternativa gene-

⁸ Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, in *Oeuvres complètes*, VIII, Arago, Paris 1847-49, p. 59.

⁹ Il passo è riportato in G. Calvi, *Introduzione a Condorcet, I progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 9.

¹⁰ Si pensi ai fortunati volumi di J. Israel, che ha ribadito e riassunto le sue teorie nel più recente *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), Einaudi, Torino 2011. Ma il merito principale degli studi su questo "altro" illuminismo va dato a O. Bloch, di cui si veda almeno *Le matérialisme du XVIII^e siècle e la littérature clandestine*, Vrin, Paris 1982. Bloch è anche il curatore dell'edizione critica delle *Lettere a Sofia*.

alogia del senso comune, nutrito dalla letteratura clandestina, fonte nascosta dell'ultima fase illuministica, che emerge per esempio nelle inquietudini di autori come Sade e che sembra anche superare quel sistema d'holbachiano al cui contesto generale appaiono legati.

I riferimenti ideali, quasi a formare un filo rosso che segue molte anse, e che spesso si ingarbuglia, riprendono senza dubbio alcune istanze vicine alla prima generazione illuminista, per lo più attiva nel secolo precedente, che fa della critica della religione la base di un materialismo ancora non saldo nei suoi esiti teorici, ma ben evidente nel comune sentire: e, accanto ai nomi di Bayle e Fontenelle, non si può dimenticare la fortuna, anche internazionale, di autori come Boulanger o Addison, che vengono spesso ripresi da fonti secondarie, in virtù della loro fama e della conseguente diffusione. Non si tratta di enfatizzare il valore di un singolo testo clandestino, ma di porlo come indizio di un atteggiamento diffuso, che ritroviamo, per accenni o più ampie argomentazioni, per l'intero Settecento, che vive in prima istanza essenzialmente attraverso un forte spirito polemico contro la religione cristiana, il cattolicesimo in prima istanza. Polemismo critico che non è fine a se stesso, ma che vuole condurre (sino a Condorcet) a esiti epistemologici, forse riducendo il confine tra Lumi ortodossi ed eterodossi: entrambi incarnano un clima, autenticamente un senso comune, che genera dibattiti politici e istituzionali che giungono sino all'interno della Rivoluzione francese¹¹ e al dibattito sulla natura del potere, della libertà e della sovranità, facendo emergere al proprio interno una dimensione della soggettività di cui si sottolinea la natura materiale e critica. Un soggetto corporeo e politico che si scopre dunque, ancor più di quello spirituale, avere disegnato la parabola della modernità, anche nelle tradizioni inglese e tedesca, e che possiede la qualità essenziale della concretezza e la forza popolare di una condivisione intersoggettiva: chi legge i clandestini ha tra le mani anche quei volumi, noti a molti lettori (e lettrici), che sono i medesimi, cui allude Diderot stesso nei *Gioielli indiscreti*, che fanno circolare i romanzi licenziosi raccolti nell'Inferno della Biblioteca nazionale parigina, privi di quel radicalismo etico che corre attraverso le pagine della *Monaca* di Diderot, ma che, nella loro volgarità esplicita, sembrano legati a quel medesimo spirito iconoclasta che corre nelle pagine delle *Lettere a Sofia*.

L'ateismo iconoclasta che pervade questa cultura (e che è un'anima, perdente ma essenziale, della Rivoluzione francese), nella sua radicalità contro ogni forma di

teologia razionale, nel suo ignorare i dibattiti del deismo, segna così la presenza concreta di un senso comune, meno ingenuo di quanto alcune affermazioni potrebbero far credere: un materialismo che sembra derivare da Hobbes, anche se non sempre si comprende attraverso quali canali¹², imponendo domande nuove, in cui la critica della teologia razionale disegna un quadro di una visione meno "teorica" sia del senso comune sia del secolo che lo ha rigenerato.

3. In un saggio non molto noto – *La scienza come strumento dell'Illuminismo* (1972) – e pur partendo dalla definizione kantiana, Gadamer afferma che se l'Illuminismo è osare sapere al di là dei dogmi «la sua vera attualità è dove è in gioco la critica alla religione»¹³. Una critica che non è un episodio marginale dell'epoca: o, meglio, che forse lo è sul piano dei suoi maggiori esiti teorici, pur costituendo il terreno di coltura delle sue opere maggiori, ma che non può essere ridotta a ciò che con frequenza la critica cristiana rimprovera (la negazione spesso banale di ogni sacralità), dal momento che è traccia, da Bayle a Condorcet, non di uno scontro ideologico, bensì della consapevole volontà di un mutamento radicale della narrazione storico-fondativa. Superare la "favola" cristiana significa voler rinnovare in profondità il sentire comune nei confronti dell'origine del mondo e delle cose. Ribaltare dunque una storia teologica in storia naturale (e accade anche in Diderot) equivale a rifondare il senso stesso della storia, costruendo in tal modo una nuova sensibilità teorica (ed epistemologica).

È questo Illuminismo a mettere al suo centro il concetto originario di rivoluzione – quello su cui tutti gli altri significati si baseranno, più o meno consapevolmente, ovvero la rivoluzione astronomica di Copernico, che liquidò la concezione biblica del mondo. È questa rivoluzione copernicana a ispirare Kant, anche in quei suoi scritti teologici stigmatizzati persino dall'Imperatore prussiano Guglielmo Federico. Keplero ben riassume: «bisogna avere uno spirito libero per poter riconoscere la verità». Kuhn afferma con chiarezza la necessità che una rivoluzione scientifica, il movimento che conduce a un radicale mutamento paradigmatico, debba innestarsi su una comunità, su un rinnovato senso comune che, dagli specialisti, si sposta progressivamente verso la collettività¹⁴.

La scienza, o meglio la consapevolezza storica che permette lo svilupparsi di un nuovo paradigma di spiri-

¹¹ Si veda il volume di C. Jones che descrive accuratamente, quel che accade a Parigi tra il 9 e il 10 Termidoro, *La caduta di Robespierre*, Neri Pozza, Vicenza 2023, che descrive magistralmente quel che era diventata, nel periodo del Terrore, la Parigi rivoluzionaria.

¹² Lo osserva O. Bloch nella sua Introduzione alle *Lettere a Sofia*, cit., p. 83.

¹³ H.G. Gadamer, *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, Guerini, Milano, 1989, p. 69.

¹⁴ Si veda T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino 1969, pp. 200-203. Qui si trova anche la citazione da Keplero.

to scientifico, quello che nell'illuminismo si implementa particolarmente in studi biologici sulla vita (si pensi anche alla storia naturale di Buffon) ha avuto nella critica materialistica della religione una sua premessa, certo non sufficiente per definire il senso comune, ma necessaria per un suo inquadramento genealogico, e che dunque conduce a un centro epistemologico, dove si fa concreto il reale potere sulla natura e sulla cultura: perché anche in questo caso, e lo sottolinea ancora Gadamer, la critica della religione non è fine a se stessa, bensì propone un'idea di felicità, di benessere, in senso esteso di "vita", presente e futura, che ha come suo radicale antagonista il mondo delle religioni rivelate, quelle fondate su una storia fabulistica, contraria a una visione naturale, e materiale, degli eventi, in radicale antitesi con la prospettiva che presenta la religione, quella storicizzata e, in alcune casi, anche quella ricondotta su basi immanentistiche e naturalistiche. Sin da Addison¹⁵, è la decostruzione delle narrazioni religiose a porsi quasi come condizione di possibilità per un rinnovato atteggiamento conoscitivo, anche nella sua, a volte disarmante, ingenuità argomentativa, specchio tuttavia di un rinnovato sentire che muove le masse.

In sintesi, qui è in gioco – e la Rivoluzione va in questa direzione, non in quella dei "classici", che solo occasionalmente la letteratura clandestina cita – la costruzione di un nuovo senso comune come potere pubblico, come cancellazione della mitologia teologica, liquidando una passata visione della spiritualità. Ed è, di conseguenza, in primo piano una nuova morale, che deve prescindere dal principio religioso, cancellato il quale soltanto si potrà acquisire una rinnovata capacità di pensare, comprendere, agire, di gestire sia l'azione politica sia il potere che ne consegue. Il più raffinato tra i sovrani europei, Giuseppe II Asburgo, comprende il pericolo, consapevole che allo spirito illuministico non ci si può sottrarre e che si deve dunque inquadralo in un contesto rinnovato, che tuttavia non abbia come suo esito una rivoluzione. Infatti, nel 1782, emana il Decreto di tolleranza, quello che Goethe stesso vide come il manifesto di una sorta di "illuminismo cattolico", cercando di coniugare, o non contrapporre, l'illuminismo e la religione rivelata. Testi come le *Lettere a Sofia* non sono dunque una riproposizione degli antichi argomenti di Bayle, ma il consapevole gesto politico di un nuovo senso comune, che combatte contro questa "normalizzazione" dell'Illuminismo, contro l'emancipazione di una borghesia religiosa che rigetta il materialismo, che teme ogni radicale rivolgimento rivoluzionario. Una borghesia

che non può più accettare imposizioni politiche che limitino la sua libertà d'azione, ma che vuole fissarne i limiti attraverso principi che, nell'ambito della critica, della sua possibilità come espressione di un conquistato libero arbitrio, dovevano tuttavia rimanere incontestati, ovvero l'ordine politico costituito e la cristianità della società.

Questo rivolgimento del mondo, l'affermazione politica di un senso comune popolare diffuso a partire da punti di vista materialistici, rafforzati dalla riproposizione delle "mitologie" cristiane, esce sconfitto dalla Rivoluzione francese che pur contribuisce a generare, segnando la fine politica (e per Hegel filosofica) dell'Illuminismo stesso, della sua ricerca di un senso comune valido e ragionevole per i vari aspetti della "natura umana". Era necessario un nuovo concetto di ragione o, ma il discorso non muta, un più bruciante disincanto del mondo, come avrebbe detto Weber. L'astratto Terrore di cui parla Hegel¹⁶, e con cui a suo parere si cancellano i sensi comuni dell'Illuminismo, i loro presupposti deisti o atei, non conoscono una ragione dialettica, che sempre di nuovo supera le provvisorie conquiste.

Tale assenza, in conclusione, vieta di attribuire al ragionevole senso comune settecentesco, alle sue stesse variazioni sociali e politiche, alla sua stessa volontà di trasformarsi in istituzione di potere, un sigillo di eternità. E se, come scrive Foucault, ci sono «dei pensatori che vogliono conservare viva e intatta l'eredità dell'Illuminismo» lasciamoli fare: «essa è la più commovente forma di tradimento»¹⁷. Lo spirito delle leggi, la ragione su di esso fondata quale chiave per comprendere la relazione tra la natura umana e la natura delle cose, sono direzioni epistemologiche che non possono andare disgiunte sia dalla critica sia da eventi politici e sociali: prove viventi e comuni che l'Illuminismo non è stato un sogno e che, al tempo stesso, la sua perennità sarebbe una distonia. La presenza in esso di una spinta, di quello che Ernst Bloch chiamava "il segno di Giona"¹⁸, ne rinnova, non ne blocca la storia. L'Illuminismo è essenzialmente un evento che sempre di nuovo diviene, una domanda, sfociata in una Rivoluzione, fallita perché travolta da se stessa e dalle sue interne aporie: una domanda che ha sempre inseguito l'esigenza, coniugata in differen-

¹⁵ Gli scritti di J. Addison pubblicati sullo "Spectator" nel 1711-12 sono stati raccolti con il titolo *Sulla religione, su Dio, sull'ateismo*, a cura di S. Tomasetto, Cleup, Padova 2004.

¹⁶ Ovviamente nella *Fenomenologia dello spirito*, nelle straordinarie pagine che dedica all'Illuminismo: «L'altra parte dell'illuminismo prende le mosse dall'essere sensibile, quindi astrae dal rapporto sensibile del gustare, del vedere e così via, e ne fa un puro *in sé*, una *materia assoluta*, qualcosa di non sentito né gustato» (a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 384).

¹⁷ M. Foucault, *Che cosa è l'Illuminismo? Che cosa è la Rivoluzione*, in I. Kant, M. Foucault, J. Habermas, *Che cosa è l'Illuminismo*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano 2021, p. 112.

¹⁸ E. Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 133. La spinta del "segno di Giona" sottolinea il versante "utopico" dell'Illuminismo.

ti paradigmi filosofici, giuridici e politici, di far valere – di trasformare in valore – il principio di una filosofia pubblica, capace di condurre sul piano scientifico il senso comune. Valore che si ritrova sin dai primi paragrafi dell'*Estetica* di Baumgarten: ordinare secondo regole comuni e condivise il complesso delle rappresentazioni che sono “al di sotto della distinzione”, organizzandole in una verità sensibile che intende trasportare su un piano metafisico la *koiné aisthesis* aristotelica.

Questo percorso, tuttavia, lo dichiara Baumgarten stesso nel paragrafo 12 della sua opera, non solo va guidato, ma ha tra i suoi fini il controllo di una “carne” che è fonte di corruzione. È questa stessa carne che tuttavia avvolge e nutre il Settecento libertino e clandestino, aprendo di fronte alla storia un dissidio – anche politico e rivoluzionario – che la vagheggiata ricerca di un pur articolato senso comune non potrà risolvere, travolto da una materiale dimensione desiderante che sfugge a una riflessione che non vuole essere formalizzata, che contesta la sua riduzione a una “comunità” soltanto ed è invece, come direbbe Foucault, rinnovata regola di “produzione della verità” (e persino, dialetticamente, di altre regole di assoggettamento a essa). In tal modo si esce dal sogno di una legge comune per il senso comune e si vedono nel Settecento impulsi che ne superano il senso critico, ne destrutturano gli aspetti normativi, ne frantumano le soggettivizzazioni.

Se dunque la ricerca del senso comune è stato il vagheggiato obiettivo del secolo, capace di generare nuove libere forme di altrettanti modi della soggettività e delle sue concettualizzazioni, emerge progressivamente, speculari a tale ricerca, l'esigenza spesso distruttiva di dare confini al proprio stesso presente, distruttivi perché rifugge lo spirito delle leggi e l'ordine di una riflessione formale, costringendo invece la ragione a rivoluzionare se stessa, spingendola a confrontarsi con le forze oscure e negatrici della non-ragione. Si esce, scrive Foucault, da una «filosofia analitica della verità in generale» per fondare e coltivare piuttosto la sfida perenne di una «ontologia della attualità»¹⁹.

¹⁹ Foucault, *Che cosa è l'Illuminismo?*, cit., p. 112. Qui Foucault afferma di inserirsi in una “forma della filosofia” “da Hegel alla Scuola di Francoforte attraverso Nietzsche e Max Weber”.



Citation: Lecaldano, E. (2025). Vicende del “senso comune” nella filosofia britannica del XVIII secolo. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 13-22. doi: 10.36253/ds-16963

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Vicende del “senso comune” nella filosofia britannica del XVIII secolo¹

EUGENIO LECALDANO

Professore emerito di filosofia morale all'Università La Sapienza Roma, Italy

Abstract. The article reconstructs the diversity of conclusions reached regarding “common sense” in the reflections of Shaftesbury, Reid, and, with decisive contributions, Hutcheson and Hume. Not only do we see an expansion of the range of issues addressed in order to understand the specificity of the appeal to common sense, moving from those of natural sociability, virtue and beauty, considered central by Shaftesbury and Hutcheson, to those that for Hume became questions of the validity of belief on the cause and effect, or the nature of human freedom, or the acceptability of testimonies about miracles. But the very nature of the criterion of common sense is understood in a different way: from a sort of firm reference to the reality of things, as it was for Hutcheson and also for Reid, made possible by the guarantees of the Author of Nature, it is transformed by Hume into a secular reality and therefore nothing more than a series of artificial habits whose genealogy and changes need to be explained.

Keywords: common sense, knowledge, morality, beauty, testimony.

SHAFTESBURY E LE MOLTE FACCE DEL SENSO COMUNE ALLE ORIGINI DELL'ILLUMINISMO BRITANNICO

Provare a ricostruire i modi in cui è stato di volta in volta caratterizzato e chiamato in causa il “senso comune” nel corso della filosofia inglese del XVIII secolo aiuta anche a ricostruire lo specifico fenomeno dell'Illuminismo – dopo avere rivisitato questa etichetta per rendere conto della cultura del Settecento in Gran Bretagna. L'ottica che prova a mettere insieme “senso comune” e “Illuminismo” può aiutarci a non perdere di vista che: in primo luogo, come accade per l'Illuminismo, anche per il senso comune dovremo abbandonare qualsiasi pretesa di darne una caratterizzazione

¹ Nel corso della preparazione di questo testo ho avuto occasione di ritornare sugli scritti di alcune personalità della cultura italiana che hanno costituito quel contesto indispensabile per chi non vuole procedere da solo e al buio nella sua ricerca e cerca di avvalersi di competenze, già consolidate di cui ha bisogno. Per quello che mi riguarda questo è stato il caso di Antonio Santucci, Giancarlo Carabelli, Alberto Postigliola, Paolo Casini, Franco Restaino, Luigi Turco e Paola Zanardi, che con i loro studi mi hanno aiutato a procedere nella mia ricerca su Hume, Smith e l'Illuminismo britannico. C. Giuntini, *Ragione e senso comune*, in *Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 208-220.

unitaria e dovremo invece riconoscere un pluralismo di fondo che accompagna questa nozione; in secondo luogo, è bene evitare di cadere in tentazioni nazionalistiche considerando la relazione tra sviluppo delle considerazioni sul senso comune e cultura britannica come privilegiato ed esclusivo. Qui non potremo occuparci di quanto il ricorso all'idea di senso comune sia riconoscibile prima del XVIII secolo e, in questa epoca, diffuso in numerosi contesti nazionali. Infine, il senso comune – come l'Illuminismo – risulta una nozione plurale anche in ciascuno dei diversi contesti nazionali.

Mi limito, poi, solo a qualche breve accenno al lavoro fatto intorno alla nozione di “senso comune” nella cultura francese. Non solo in questa cultura aveva un'ampia fortuna l'utilizzazione che del “buon senso” aveva fatta Descartes nel suo *Discorso sul metodo* indicandolo come «la cosa nel mondo meglio ripartita [...] eguale per natura in tutti gli uomini», presentandolo poi come «la capacità di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso» non assimilabile ad una qualche dotazione intellettuale ma piuttosto coincidente con l'appropriatezza nel dirigere e sviluppare tali dotazioni. Passando agli enciclopedisti Diderot e D'Alembert, questi non perdevano di vista l'esigenza che le loro illuminanti conclusioni fossero attingibili da tutti i lettori forniti di qualche buon senso, e certo non solo dai dotti. Da ricordare anche che D'Holbach dedicava un'intera opera al “senso comune”, da lui considerato come sinonimo del “buon senso”, sul quale retoricamente si interrogava nelle sue riflessioni sul monoteismo: «Ci vuole qualcosa di più del senso comune per intuire almeno che è un delitto, una follia odiarsi e tormentarsi a vicenda per delle credenze assurde su un essere di questa sorta»². Per cui, come spiega Chiara Giuntini, secondo le idee di D'Holbach, «Il senso comune, emendato e liberato dalle ombre sinistre della paura e dell'ignoranza, è considerato uno strumento necessario e sufficiente per l'uomo, non per consentirgli di evadere dalla sua condizione di finitezza e di dipendenza da una natura ostile, ma almeno per suggerirgli difese migliori: una piena consapevolezza della sua situazione e un autentico spirito di solidarietà con i propri simili»³. Un esito che può largamente coincidere con quello che si proverà a fare emergere in questo scritto a proposito del lavoro fatto sul “senso comune” da alcuni pensatori del Settecento britannico.

Molto ampia è la presenza di un interesse per il senso comune nella cultura britannica. Questa presenza si

lega fortemente, tra secolo XVII e XVIII, ad una forma di rivisitazione che potremmo caratterizzare già come pre-illuministica. A cavallo di questi due secoli si colloca un lavoro certamente essenziale per lo studio di questa espressione, di Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury: *Sensus Communis. Saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito. Lettera ad un amico*, del 1709⁴. Shaftesbury ricostruisce con ricchezza e precisione una variegata fenomenologia di contesti nei quali si può rintracciare un qualche appello al “senso comune”. Nel suo saggio finge una situazione dialogica che ricorda da vicino l'occasione da cui era nato il *Saggio sull'intelletto umano* del suo maestro John Locke:

Ci eravamo intrattenuti a lungo, come sai, di morale e religione. Tra le differenti opinioni sostenute e difese dalle varie parti con molto ingegno e molta vivacità, l'una o l'altra via si appellava al senso comune. Ciascuno acconsentiva a tale appello, e desiderava di sostenere la prova. Nessuno dubitava che il senso comune gli avrebbe dato ragione. Ma quando si istruiva il processo e si rinviava la causa in giudizio, nessuno poteva pronunciare un verdetto. Tuttavia le parti non cessavano di rinnovare l'appello alla prima occasione. Nessuno proponeva di porre in discussione la competenza della corte, finché un gentiluomo – del cui giudizio ci si era sempre fidati – manifestò il desiderio che gli altri gli dicessero che cosa fosse il senso comune. «Se con la parola senso designiamo l'opinione e il giudizio, e con la parola comune la generalità o la maggior parte del genere umano, sarebbe assai assurdo – disse – individuare l'oggetto del senso comune. Infatti ciò che appare sensato ad una parte dell'umanità, appare insensato a un'altra. E se fosse la maggioranza a determinare il senso comune, questo muterebbe tanto spesso, quanto mutano parere gli uomini. Ciò che oggi è consono al senso comune, domani o di qui a poco sarà contrario ad esso». Ma nonostante gli uomini siano in disaccordo tra loro circa molte questioni, è lecito supporre che su alcuni punti si trovino d'accordo, e condividano le stesse opinioni. Fu domandato d'accapo: «In che cosa si trovano d'accordo?»⁵.

⁴ Per una collocazione precisa di quest'opera di Shaftesbury all'interno della sua produzione filosofica si vedano tra gli altri: S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics. A Study in Enthusiasm*, Ohio University Press, New York 1967; P. Casini, *Introduzione a Shaftesbury, I moralisti*, trad. it. di P. Casini, Laterza, Bari 1971, pp. 7-40; R. Voitle, *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-London 1985; A. Gatti, “Il gentile Platone d'Europa”. *Quattro saggi su Lord Shaftesbury*, Campanotto, Udine 2000; P. Zanardi, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo: Shaftesbury e il suo circolo*, Edizioni Sapere, Padova 2001; F. Crispini, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli, Roma 2001; *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, a cura di G. Carabelli e P. Zanardi, Il Poligrafo, Padova 2003; A. Taraborelli, *Introduzione a Shaftesbury, Scritti morali e politici*, trad. it. di A. Taraborelli, UTET, Torino 2007, pp. 9-73.

⁵ Shaftesbury, *Sensus communis. Saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito*, in *Saggi morali*, trad. it. a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1962,

² PT. d' Holbach, *Il buon senso. In appendice le osservazioni di Voltaire*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985. Per una panoramica d'insieme si veda nell'Introd. di Timpanaro la sezione su “Fortuna e sfortuna del buon senso” (pp. XXIII-XXIX).

³ Giuntini, *Ragione e senso comune*, cit., p. 215.

In modo limpido Shaftesbury ci spiega che l'appello al “senso comune” sembra presupporre un accordo generale, ma se poi si passano in esame campi importanti per gli esseri umani, quali la religione, la politica e la morale, si vede che questo appello non riesce a dissolvere alcuni disaccordi insuperabili⁶.

Shaftesbury poi, attraverso i suoi dialoganti, nel saggio *Sensus Communis* caratterizza ulteriormente il “senso comune” come un “metodo” che permette di resistere «a un totale scetticismo». Individuando l'area in cui si colloca il “senso comune”, Shaftesbury lo ritaglia ulteriormente in termini psicologici come «un discorso pieno di spirito che certo non distruggerà l'amore degli uomini per la società, né li priverà della loro umanità»⁷. Inoltre, il senso comune è qualcosa che riaffermando l'amore per gli uomini, resisterà alla prova della paura e del riso. E ancora per Shaftesbury il senso comune è qualcosa a cui fare appello non solo contro i furfanti che negano tutto ciò che noi accettiamo, ma anche contro gli ipocriti che manifestano a parole un rifiuto o un'approvazione che non è in alcun modo conforme alla loro comune condotta. Il senso comune poi può aiutare a distinguere virtù reali quali le virtù eroiche e l'amore per il prossimo dall'egoismo e dal calcolo interessato. E lo stesso Shaftesbury ricorre al senso comune per mostrare a un uomo che dubita della sua onestà quanto invece è onesto e si «distingue da un ribaldo»⁸.

Facendo appello alla cultura antica, Shaftesbury interpreta il *sensus communis* anche in modo più contenutistico, ed esso diventa un senso di ciò che abbiamo in comune con gli altri esseri umani, e dunque «un senso del bene e dell'interesse comune; amore della comunità o società, affetto naturale, umanità, gentilezza; ossia quella sollecitudine per gli altri che nasce da un giusto senso dei comuni diritti dell'umanità, e dalla naturale eguaglianza tra coloro che appartengono ad una medesima specie»⁹. Così, non allontanarsi dal senso comune vuole dire far proprio un senso sociale, giacché uno «spirito civico può nascere soltanto da un sentimento sociale o senso di partecipazione al genere umano». Qualcosa che permette di concludere che «moralità e buon governo vanno insieme. Non v'è reale amore della virtù senza cognizione del pubblico bene. E non può esservi pubblico bene, laddove regna il potere assoluto»¹⁰. Un senso comune del bene che secondo Shaftesbury si può considerare come naturale¹¹. E a chi si pone tante domande sulla obbligatorie-

tà o meno di mantenere la parola data si può rispondere: «Se è delitto o tradimento infrangere una promessa nello stato di pura natura, è parimenti delitto essere in qualunque modo inumani o comunque venir meno ai nostri doveri naturali verso l'umanità. Se è naturale il mangiare e il bere tale è anche l'istinto sociale. Se v'è qualche senso o appetito che sia naturale, tale è anche il senso della comunità»¹². Una serie di affermazioni che mostra come una parte del ruolo del senso comune è contestare le paradossali conclusioni raggiunte da Hobbes nella sua filosofia, laddove ricostruisce lo stato naturale degli esseri umani come l'esistenza di un gran numero di individualità completamente chiuse a qualsiasi relazione sociale.

Shaftesbury ritiene, quindi, che l'appello al senso comune possa valere, in particolare, contro una parte della filosofia del suo tempo che, sofisticando, raggiunge conclusioni completamente in contrasto con ciò che è comunemente accettato¹³. Una sofistica che si spinge fino a non trovare nessun pregio nella pulizia come distinta dalla sporcizia¹⁴. La lontananza dal senso comune non permette appunto di cogliere queste distinzioni nel modo giusto. Viene dichiarato in contrasto con il senso comune anche quel modo di pensare che spinge a ritenere che sia permesso non seguire le regole etiche, nasco-stamente e per un breve periodo, laddove sia in gioco un nostro prevalente interesse. Spiega Shaftesbury:

Sicché pensare seriamente: “perché non fare questa piccola disonestà, e quest'imbroglio, per questa volta e basta” diventa il più ridicolo ghiribizzo di questo mondo, contrario al senso comune. Giacché un uomo di comune probità, lasciato a se stesso e non preoccupato da sottili ragionamenti filosofici circa il suo interesse, al pensiero di un'azione disonesta non oppone altro che il sentimento interiore di non poterla compiere, e di non poter reprimere la naturale ripugnanza che ha per essa. E ciò è giusto e naturale¹⁵.

Passo che certamente Hume avrà presente quando nella sua seconda *Ricerca* elaborerà la sua risposta al furfante scaltro¹⁶.

Prestando attenzione a queste molteplici osservazioni ne consegue che per Shaftesbury «è meglio attenersi al senso comune, non andare oltre. Di solito in queste cose la prima intuizione è migliore dei ripensamenti»¹⁷.

pp. 37-94: pp. 50-51.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 61.

⁸ *Ivi*, p. 64.

⁹ *Ivi*, p. 66.

¹⁰ *Ivi*, p. 67.

¹¹ *Ivi*, p. 68.

¹² *Ivi*, pp. 69-70.

¹³ *Ivi*, p. 78 ss.

¹⁴ *Ivi* p. 79.

¹⁵ *Ivi* p. 83.

¹⁶ D. Hume, *Ricerca sui principi della morale* IX 1, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. II, p. 299. D'ora innanzi, le citazioni da questa ediz., in quattro voll., verranno indicate con la sigla *Op.*, seguita dal volume di riferimento e dalle pagine

¹⁷ Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 83.

Spesso gli “uomini speculativi” trovano sfumature, scappatoie, rimedi e attenuanti laddove «un uomo comune, parlando di una cattiva azione, secondo il dettato del senso comune, dice naturalmente e con convinzione: “Non vorrei rendermi colpevole d’una cosa simile per tutto l’oro del mondo”»¹⁸. E con la sua tipica impostazione filosofica Shaftesbury, che mette insieme virtù e bellezza, ritiene che le risorse del senso comune valgano non solo per l’onestà, ma anche per la bellezza, anche perché «la bellezza più naturale di questo mondo è l’onestà o la verità morale»¹⁹. Una tendenza a fare rientrare nel raggio del senso comune la virtù e la bellezza che ritroveremo anche in tutti gli altri autori di cui ci occuperemo da Hutcheson, a Hume e, infine, a Reid.

In Shaftesbury troviamo, dunque, la tesi che la negazione del senso comune è un disordine mentale che si spinge fino alla follia. Shaftesbury scrive: «Vi sono tuttavia talune verità morali e filosofiche così evidenti di per se stesse, che sarebbe più facile immaginare che metà dell’umanità sia impazzita e sia stata travolta dall’identico tipo di follia, anziché ammettere che a tale conoscenza naturale, ragione fondamentale e senso comune, sia possibile contrapporre una qualche diversa verità»²⁰. Un tema che ritroveremo negli altri pensatori di cui ci occuperemo: sia come consapevolezza del limite che un filosofo non può superare (così Hume), sia come una accusa decisiva contro gli altri pensatori (così Reid).

HUTCHESON E IL SENSO COMUNE TRA NATURALISMO E PROVVIDENZIALISMO

La riflessione di Hutcheson si spinge poi verso una precisa riqualificazione della nozione di “senso comune”²¹. In primo luogo Hutcheson prende sul serio

la connotazione di “senso” muovendosi su di un piano epistemologico che riprende il quadro gnoseologico che aveva elaborato Locke; in secondo luogo riqualifica la dimensione del “comune” lungo una traiettoria sociale caratterizzata come un insieme di passioni e socialità che verrà ripresa, sia pure in termini diversi, anche da Hume; infine restringe lo spazio di questa capacità del “senso comune”, o meglio “senso pubblico”, nella dimensione pratica e più propriamente morale. L’elemento distintivo più proprio dell’analisi di Hutcheson, rispetto sia a Shaftesbury che a Hume, è l’utilizzazione del “senso comune” come un “senso” di tipo naturale che trova le sue radici e le sue ragioni di essere nella componente provvidenzialistica e religiosa della condizione umana. In Hutcheson, dunque, troviamo una tendenza a considerare il senso comune come uno strumento che ha una giustificazione provvidenzialistica piuttosto che evolutiva, frutto cioè del disegno divino che ha dotato gli esseri umani di ciò che serve alla loro felicità e ad una forma sociale di vita del tutto naturale.

Anche Hutcheson, non diversamente da Shaftesbury, privilegia un’esigenza sistematica e mira ad una caratterizzazione del senso comune non perdendo di vista la sua collocazione complessiva nella natura umana. In questo quadro Hutcheson utilizza un modello teleologico di spiegazione e dunque unisce l’impegno ad una ricostruzione completa delle varie capacità sensoriali degli esseri umani con una tendenza a individuarne la diversità non solo nella struttura, ma nella funzione specifica incorporata nella peculiare causa finale che si concretizza nella loro azione. Più specificamente, troviamo una precisa collocazione del “senso pubblico o comune” nell’*Essay on the Nature and Conduct of Passions* (1728). Hutcheson si occupa di esso anche a livello epistemologico. Facendo una panoramica dei sensi sottolinea che a suo parere ve ne sono «molti oltre quelli spiegati comunemente». Poi questi sensi possono essere disposti in vari ordini, ma vanno riconosciuti tutti come “poteri naturali”. E troviamo quindi una complessiva classificazione: «nella prima classe ci sono i sensi esterni, universalmente noti»; «Nella seconda le percezioni piacevoli che sorgono dagli oggetti regolari, armoniosi, uniformi; come anche dalla grandezza e dalla novità». Questi, secondo Hutcheson, possono essere complessivamente chiamati – come aveva fatto Joseph Addison – “piaceri

¹⁸ Ivi, p. 84.

¹⁹ Ivi, p. 89.

²⁰ Ivi, pp. 92-93.

²¹ Per una contestualizzazione più approfondita della anatomia del “senso pubblico o comune” fatta da Francis Hutcheson sono utili: G. De Crescenzo, *Francis Hutcheson e il suo tempo*, Taylor, Torino 1968; E. Migliorini, *Studi sul pensiero estetico di Francis Hutcheson*, Liviana, Padova 1974; E. Migliorini, *Presentazione* a F. Hutcheson, *L’origine della bellezza*, trad. it. di V. Bucelli, Aesthetica Edizioni, Palermo 1988, pp. 7-17; J. Moore, *The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M.A. Stewart, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 37-60; Ph. Strasser, *Francis Hutcheson’s Moral Theory: its Forms and Utility*, Longwood Academics, Kakefield (New Hampshire) 1990; D. Gobetti, *Private and Public. Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, Routledge, London 1992; Th. Mautner, *Introduction* a F. Hutcheson, *Two Texts on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 3-87; A. Lupoli, *Introduzione a Ricerca sull’origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, trad. it. di A. Lupoli, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 5-70; K. Haakonssen, *Giusnaturalismo e teo-*

ria della giustizia nell’Illuminismo Scozzese, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, a cura di L. Turco, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 31-48; L. Turco, *Moral Sense and the Foundations of Morals*, in *The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 136-156; D. Carey, *Francis Hutcheson’s Philosophy and the Scottish Enlightenment: Reception, Reputation and Legacy*, in *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, ed. by A. Garrett and J.A. Harris, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 30-76.

dell'immaginazione”, con il nostro «potere di riceverli da un senso interno»: chiaramente il campo dell'idea di bellezza a cui, insieme all'idea della virtù, dedica la sua prima *Ricerca* del 1725. L'ulteriore classe di sensi si può chiamare «senso pubblico, cioè la nostra determinazione ad essere compiaciuti per la felicità altrui e a soffrire per la loro infelicità. Questo senso si trova, in qualche modo, in tutti gli uomini e gli Antichi lo hanno chiamato *koinonoemosune* o *sensus communis*»²². Hutcheson vi aggiunge poi una quarta classe, relativa al «senso morale con cui noi percepiamo la virtù e il vizio in noi stessi e negli altri». E ancora una «quinta classe ovvero il senso d'onore che rende una necessaria occasione di piacere l'approvazione o gratitudine degli altri per ogni azione buona che abbiamo fatto», a cui si contrappone la vergogna in gioco per le «azioni cattive da noi fatte»²³.

Il “senso pubblico o senso comune” è dunque per Hutcheson un potere naturale che gli esseri umani hanno e che rappresenta la base della loro vita pubblica, in quanto li rende capaci di partecipare alle gioie e dolori altrui. Si tratta chiaramente di una anticipazione della “simpatia” di Hume²⁴. Ovviamente esso è del tutto analogo agli altri sensi che secondo Hutcheson derivano, più o meno direttamente, dal disegno del Creatore e hanno tutti una loro specifica funzione da svolgere, la quale costituisce il fine per cui essi sono presenti nella natura umana: «Se un senso pubblico va riconosciuto negli uomini, mediante il quale la felicità di qualcuno è fatta dipendere da quella degli altri, indipendentemente dalla sua scelta, questa è dunque una grande prova della bontà dell'autore della natura»²⁵. Sulla anatomia precisa di questo senso sul piano gnoseologico Hutcheson non ha molto da aggiungere a quanto avanzato dalla filosofia di Locke: esso raccoglie idee e rappresenta il mondo reale. Ancora più specificamente che in Shaftesbury, quindi, riconoscere la presenza di questo senso pubblico o comune permette a Hutcheson di contestare le assurdità a cui era arrivato un filosofo come Hobbes negando la natura sociale degli esseri umani. Da questo senso si diramano poi tutta una serie di affezioni quali ad esempio la “gratitudine”, “la compassione” e “l'amicizia”: esso assicura la certezza con cui opera poi il senso morale facendoci privilegiare una virtù come la benevolenza. Il ruolo del senso pubblico o comune in Hutcheson è quello di fornire elementi argomentativi

decisivi per l'adeguata elaborazione di una teoria morale realista²⁶.

HUME, IL SENSO COMUNE TRA SCIENZA DELLA NATURA UMANA E CONSAPEVOLEZZA DEI CAMBIAMENTI SOCIALI

L'elaborazione che possiamo trovare in Hume della idea di “senso comune” è molto articolata²⁷. Nelle sue opere troviamo un'utilizzazione del concetto non meno ricca e diversificata di quella presente nella ricerca di Shaftesbury, e un'ulteriore articolazione del contributo che la filosofia può dare nel padroneggiare l'idea di senso comune²⁸.

Nell'uso che fa dell'idea di senso comune, Hume procede lungo una serie di linee argomentative sviluppate in modo coerente che, tenendo conto del complesso delle sue opere²⁹, possiamo così sintetizzare. Da una parte, il senso comune si presenta non certo come un “senso”, diversamente da quanto cercava di approfondire Hutcheson, ma piuttosto come un criterio a cui il pensiero filosofico può ricorrere per identificare le convinzioni più diffuse; oppure, anche come uno strumento con cui criticare le analisi e spiegazioni che di queste convinzioni si offrono a livello riflessivo, e in particolare quelle che procedono in termini eccessivamente astratti e incomprensibili. Va poi rilevato che secondo Hume tut-

²⁶ D.F. Norton, *David Hume. Common sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton University Press, Princeton 1982, pp. 55-93.

²⁷ Il volume di James Wiley, *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, Palgrave MacMillan, New York 2012, presenta un'ampia e molto utile ricostruzione della teoria del senso comune offerta da Hume non solo nel *Treatise*, ma anche nelle *Enquiries*, negli *Essays* e nell'*History of England* (pp. 165-203) e nelle altre sue opere successive (pp. 203-226).

²⁸ Oltre il libro già citato di Wiley i testi utili per avere un orientamento storiografico su come sia stata interpretata la presenza del senso comune nella filosofia di Hume sono: G. Della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, (1933-35), Editori Riuniti, Roma 1972; N. Kemp Smith, *The Philosophy, of David Hume. A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines* (1941), MacMillan, London 1966; J.P. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1983; D.W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1984; T. Penelhum, *Hume's Moral Psychology*, in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. by D.F. Norton, Cambridge University Press, Cambridge 1993; M.B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the British Secular Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Ch. Finlay, *Hume's Social Philosophy. Human Nature and Commercial Sociability in a Treatise of Human Nature*, Continuum, London 2007; R. Cohon, *Hume's Morality, Feeling and Fabrication*, Oxford University Press, Oxford 2008; J. Taylor, *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2015; R. Susato, *Hume's Sceptical Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.

²⁹ Per una raccolta dei testi di Hume in traduzione italiana si veda *Opere filosofiche*, cit., voll. I-IV.

²² *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, in *Collected Works*, rist. anast., G. Olms Verlag, Hildesheim 1971, vol. II, p. 5.

²³ Ivi, pp. 5-6.

²⁴ E. Lecaldano, *Dal 'senso pubblico' in Hutcheson alla 'simpatia' in Hume*, in *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 37-74.

²⁵ Hutcheson, *Essay*, cit., p. 15.

to ciò che si può ricondurre al senso comune si colloca chiaramente a livello naturale e secolare e dunque non è minimamente accettabile la tendenza che abbiamo trovato in Hutcheson – e che come vedremo si ripresenta in Reid e negli altri esponenti della scuola del “senso comune” – di aprire ad un piano trascendente o sovranaturale per fondarlo o coglierne i contenuti.

Negli scritti di Hume, in concreto, anche il “senso comune” viene sottoposto alla complessiva rivisitazione in termini sperimentali della natura umana, e dunque anche tutto ciò che lo riguarda viene determinato sulla base dell’esperienza e della vita ordinaria degli esseri umani: nell’uso coerente di questa strategia sta tutto lo “scetticismo accademico e moderato” che caratterizza la prospettiva di Hume³⁰. Inoltre Hume, seguendo sistematicamente la propria impostazione, giunge ad elaborare, a proposito della comprensione del senso comune, alcune nuove linee di ricerca sulla sua presenza non solo sul piano epistemologico e morale, ma anche nel territorio della bellezza³¹ e nella dimensione politica e sociale. Nella scienza dell’uomo di Hume il senso comune si presenta come una componente rintracciabile empiricamente, certo non unica e immutabile ma sottoposta a cambiamenti storici in diverse epoche e società con il variare delle opinioni accettate e diffuse: a questo proposito Hume si impegna anche ad avanzare alcune ipotesi sui suoi principali cambiamenti e su quelle che ne sono le cause. Non faremo qui una esposizione di dettaglio di tutti questi aspetti ma ci limitiamo a presentare tre punti che documentano come Hume collochi il senso comune in una specifica area artificiale, il che distingue nettamente il suo naturalismo irreligioso da quello provvidenzialistico di Hutcheson. In breve mostrerò come il senso comune vale per Hume: 1. sul piano conoscitivo, aiutandolo a fissare l’agenda della sua riflessione e ad impostarla evitando esiti eccessivamente scettici; 2. sul piano morale e politico, in particolare per contestare la concezione giusnaturalistica e contrattualistica; 3. sul piano teoretico, giacché mostra una forte rilevanza per arrivare alle conclusioni scettiche che Hume raggiunge sui miracoli e più in generale sulle questioni religiose.

³⁰ Sulla collocazione complessiva della prospettiva di Hume nella storia dello scetticismo si veda la raccolta di saggi di R.H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism* (1980), Hackett Publishing Company, Indianapolis 1993; per quello che riguarda l’uso che Hume fa del senso comune in direzione scettica si veda H.F. Klemme, *Scepticism and common sense*, in *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 117-135. Infine di grande aiuto è il già citato volume di Susato.

³¹ Su questi sviluppi è da vedere D. Townsend, *Hume’s Aesthetic Theory. Taste and Sentiment*, Routledge, London 2001: pp. 12-46 sui rapporti tra Hume e Shaftesbury.

Già nel libro I del *Trattato sulla natura umana* troviamo il ricorso al senso comune sia per individuare quali sono le credenze che la scienza dell’uomo deve spiegare come per rifiutare sia le astruserie e i sofismi nelle spiegazioni fornite, sia gli esiti filosofici radicalmente scettici che propongono di distruggere queste credenze³². Ad esempio, Hume ricorre chiaramente ad un’argomentazione in termini di senso comune nell’analisi che sviluppa nel I libro del *Trattato* per spiegare il processo genealogico delle tre credenze, da lui presentate come naturali: nella relazione causa ed effetto, nell’esistenza degli oggetti esterni alla mente e in una idea della continuità e stabilità del proprio Io (*Op. I*, pp. 82-283). Ma nel I libro del *Trattato* troviamo non solo l’utilizzazione del senso comune come un utile serbatoio per individuare l’agenda centrale della scienza della natura umana, ma anche una chiara e drammatica spiegazione di quali sono i costi filosofici e psicologici nello spingere in una direzione scettica eccessiva le riflessioni sulle convinzioni accettate dal senso comune. È quanto emerge nella IV parte del I libro del *Trattato* quando, dopo avere contestato le teorie che legano l’identità personale al possesso da parte degli esseri umani di un ‘anima (ivi, pp. 244-263), Hume procede a mostrare anche l’inaccettabilità delle concezioni che ricorrono a qualche sostanza per fondare l’identità personale umana. La complessità della questione ha costretto Hume a spingersi in una complicata anatomia di questa credenza, non realizzando in modo convincente l’obiettivo generale della “scienza dell’uomo” che è quello di rivedere e riformare le convinzioni del senso comune e non già di negarle o abbandonarle. Questa operazione era riuscita nello spiegare la realtà – come dato della mente umana – delle connessioni causa ed effetto e dell’esistenza esterna degli oggetti. Ma invece non risultava disponibile una soluzione convincente, in termini di scienza della natura umana, della spiegazione della credenza nella continuità del proprio io (ivi, pp. 332-340). Ma a conclusione del I libro del *Trattato*, l’ancoraggio al senso comune sembrava oscillare verso esiti radicalmente scettici e dunque Hume mostra il costo di avere perso l’aggancio alla terra ferma: «Mi turba e impaurisce, anzitutto la solitudine desolata, in cui mi ha posto la mia filosofia, e mi assomiglia a un mostro bizzarro e strano, il quale incapace di unirsi agli altri in società, è stato espulso da ogni umano commercio e del

³² Procedendo così naturalmente prendo le distanze dalla posizione di Norton, *David Hume*, cit., che suggerisce che Hume faccia ricorso al senso comune solo nella parte morale della sua filosofia e che per il resto sia uno scettico metafisico. Emanuele Ronchetti in *Hume e il problema dell’identità personale: filosofia rigorosa e senso comune* (in *Scienza e filosofia scozzese del senso comune*, cit., pp. 129-168) sviluppa un quadro interpretativo d’insieme, ricco e articolato, che mostra l’incidenza dell’appello al senso comune anche nel I libro del *Trattato*.

tutto abbandonato sconsolato a se stesso» (ivi, p. 276). Si tratta di un altro modo per documentare che certo Hume non voleva abbandonare il solido terreno del senso comune a proposito di questa idea, ma solo rivedere la soluzione tradizionalmente offerta. Ma la revisione si spingerà più avanti solo quando potrà, ricorrendo al ruolo delle passioni e della simpatia, sviluppare la propria soluzione sentimentalistica, secondo la quale è evidente che «l'idea, o piuttosto l'impressione di noi stessi, ci è sempre intimamente presente, e che la nostra coscienza ci dà una rappresentazione della nostra persona tanto viva da non potere immaginare che qualcosa possa in questo superarla» (ivi, p. 333). Le forti e coinvolgenti passioni dell'orgoglio e della vergogna, dell'amore e dell'odio aiutano a fissare un sicuro limite nel lavoro di revisione delle convinzioni del senso comune umano³³.

Hume continua poi il suo sforzo di revisione critica delle credenze di senso comune nelle sue riflessioni sulla moralità e la politica a partire dal III libro del *Trattato*. Questa revisione sarà uno degli impegni della sua vita intellettuale e verrà mantenuto nei *Saggi* e nella *Storia d'Inghilterra*. Si trattava di collocare l'analisi critica e revisionista dei contenuti del senso comune nel contesto delle trasformazioni sociali e culturali che l'epoca commerciale aveva introdotto e che Hume, con la sua consapevolezza filosofica, andava costruendo. Le linee principali di questa impostazione revisionista sono rintracciabili chiaramente nel *Trattato* e nella *Ricerca sui principi della morale*. Il nucleo portante della revisione – che aveva sconvolto Hutcheson – era quello di sostituire all'indicazione della natura come solido fondamento di ciò che è buono o giusto, alcuni processi sviluppati dalla mente umana che comportavano non solo l'artificialità dei risultati ma anche la loro variabilità. Anche in questo caso Hume non abbandonava certo il senso comune e faceva propria la convinzione dell'insuperabilità della distinzione tra bene e male, giusto e ingiusto, vizio e virtù, così come riprendeva l'esigenza di ancorare i giudizi da sottoscrivere ad una prospettiva generale lontana da soluzioni di tipo egoistico. In fondo il senso comune andava svezato dalla dipendenza da teorie normative giusnaturaliste in particolare quando pretendevano di fare derivare dalla natura e dalla ragione umana di origine divina le soluzioni da adottare. Secondo Hume, l'accettazione delle regole della giustizia e della lealtà alle istituzioni politiche, che meglio le fanno valere per tutti, non dipendono da un ragionamento da cui deriva il contratto politico, ma dal riconoscimento di una “convenzione”. Hume spiega la natura e l'articolarsi di questa convenzione escludendo che possa essere una esplicita

promessa, mostrando come essa sia, piuttosto, l'esito di un lungo processo di tentativi ed errori. Gli esseri umani hanno proceduto come fossero «due uomini (che) muovono i remi d'una barca in forza della comune convenzione per il comune interesse». E questa convenzione che accompagna le regole di giustizia viene guadagnata in quanto nel cuore di ciascun uomo si stabilizza «un senso del comune interesse» che si realizza osservando «un sistema generale di azioni che tende alla pubblica utilità»³⁴. Hume rivede così l'idea di senso comune nell'orientamento pratico – sempre in fieri e mai assolutamente realizzato – come la formazione di un “senso del comune interesse”.

Nei *Philosophical Essays* pubblicati da Hume nel 1748 – ripubblicati poi con il titolo di *Enquiry concerning Human Understanding* – vi è il terzo esempio del modo in cui egli concepisce il senso comune. In questa raccolta, che è stata anche considerata il trattato illuministico di Hume³⁵, il suo scetticismo moderato lo spinge a fare valere un senso comune che incorpori decisamente una visione naturalizzata e pienamente secolare anche su questioni più strettamente religiose³⁶. In questo quadro troviamo ripresa la dottrina determinista e compatibilista della libertà già presentata nel II libro del *Trattato* (Op. I, pp. 419-433; ivi II, pp. 86-109). Ma Hume mette da parte nel 1748 alcune reticenze e cautele nell'uso critico delle concezioni di un senso comune riformato in una direzione radicalmente secolare. Così si possono leggere qui le riflessioni che valutavano criticamente l'accettabilità dei miracoli. A questo proposito Hume concludeva:

Tutto sommato dunque risulta che nessuna testimonianza intorno ad un genere qualsiasi di miracolo è mai assurda a probabilità, molto meno a prova; e che anche supponendo che assurgesse a prova, questa si troverebbe di contro un'altra prova derivata dall'effettiva natura del fatto che essa si sforza di stabilire. È l'esperienza soltanto che conferisce autorità alla testimonianza umana; ed è la stessa esperienza che ci dà certezza delle leggi di natura. Quando, dunque, questi due generi di esperienza, sono in contrasto, non abbiamo altro da fare che sottrarre l'u-

³⁴ Così nella *Ricerca sui principi della morale* (in Op. II, pp. 322-323).

³⁵ Così S. Buckle, *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 2001.

³⁶ A proposito di questa estensione della revisione da parte di Hume dell'idea di senso comune nel campo delle convinzioni religiose si veda già G. Carabelli, *Hume e la retorica dell'ideologia*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 89-112 in partic.; si veda anche D. Wootton, *Hume's 'Of Miracles': Probability and Irreligion*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M.A. Stewart, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 191-230. Sulla centralità della componente irreligiosa nella ricerca di Hume ha insistito P. Russell, *The Riddle of Hume's Treatise. Scepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford 2008.

³³ Su questo sviluppo si veda E. Lecaldano, *Identità personale. Storia e critica di un'idea*, Carocci, Roma 2021, pp. 45-58.

na dall'altra ed accogliere un'opinione sia nell'una che nell'altra direzione con la certezza che deriva dall'esperienza residua. Ma secondo, il principio qui spiegato, tale sottrazione rispetto a tutte le religioni popolari equivale ad una totale riduzione a zero e perciò possiamo stabilire come massima che nessuna testimonianza umana può avere tanta forza da provare un miracolo, facendone un fondamento sicuro per un qualsiasi sistema religioso (ivi II, p. 117).

Una massima che avanzava le ragioni di un senso comune come espressione delle esigenze di un buon senso completamente laicizzato³⁷. Non diversamente procede Hume nella sua analisi della credenza in una provvidenza e in uno stato futuro (ivi II, pp. 142-158). Seguire la pista del senso comune suggerisce quindi una specifica caratterizzazione del progetto filosofico di Hume: influenzato in primo luogo da Shaftesbury e Mandeville, più che da Hutcheson, si proponeva di seguire le trasformazioni delle convinzioni di un senso comune radicato nell'esperienza umana in una società come quella britannica che tendeva, con il diffondersi di una mentalità commerciale, ad una cultura secolare e laica.

REID E IL SENSO COMUNE COME PARTE DELLA RICERCA SCIENTIFICA

Nella riflessione di Thomas Reid certamente il senso comune ha un ruolo centrale, come esplicitamente documentato dal titolo stesso della sua opera del 1764: *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*³⁸. A proposito di Reid possiamo sottoscrivere l'interpretazione che abbiamo contestato per Hume: ovvero in Reid si può trovare un prevalente impegno teorico ad estendere l'impostazione fatta valere, riguardo alla moralità, da Hutcheson con il suo *moral sense* all'ambito epistemologico³⁹. Possiamo, inoltre, seguire l'interpreta-

zione che Turco ha fornito della filosofia del senso comune di Reid: «Reid ha senz'altro bisogno di giustificare le prospettive e le certezze del *vulgar*. Ma assai più importante per lui è il problema della solidarietà tra scienza e senso comune»⁴⁰. E ancora, sostenere con Turco che Reid è un sistematore della precedente riflessione britannica piuttosto che un fondatore di una nuova scuola, e che si proponeva di conciliare il senso comune con la scienza newtoniana.

Nel procedere su questa strada Reid riteneva che il senso comune si opponesse principalmente ai sistemi filosofici che presentavano esiti scettici. Reid e i suoi seguaci – in particolare J. Beattie, T.D. Campbell, J. Oswald⁴¹ consideravano proprio il loro conterraneo Hume il più pericoloso sostenitore di uno scetticismo filosofico. Reid fece pervenire a Hume, attraverso Hugh Blair, parti della sua opera, e questi rispose a Blair con una lettera del 4 luglio 1762 in cui contestava alcune tesi di Reid, come una certa sua propensione ad accettare le idee innate e ad attribuire al volgo il non credere che caldo, odori e suono siano realmente nei corpi, facendo così del volgo un insieme di «filosofi corpuscolari» (*Op.* IV, p. 307). Poi il 25 febbraio del 1763 Hume scrisse direttamente a Reid una lettera piena di lodi in cui riconosceva il collegamento tra il suo pensiero e quello espresso nell'opera in corso di pubblicazione e concludeva: «Se voi siete stato capace di mettere in chiaro questi sottili e importanti argomenti anziché mortificato, sarò così vanitoso da pretendere una parte del merito e riterò che i miei errori dato che avevano almeno una certa coerenza, vi abbiano indotto ad operare una più rigorosa revisione dei miei principi, che erano quelli comuni, ed a rendervi conto della loro futilità» (ivi, p. 309). Eppure per Reid *le bon David* era un vero matto che, presentando un sistema del tutto scettico, aveva negato l'esistenza degli oggetti esterni, della libertà e della stessa distinzione morale tra virtù e vizio.

Con la sua moderazione, Hume avrà forse pensato che la colpa era tutta della sua fretta giovanile, che lo aveva spinto a scrivere in modo non del tutto comprensibile. Proprio questo Hume nel 1754 riconosceva con l'amico John Stewart: «Laddove un uomo sensato interpre-

³⁷ Una ricostruzione complessiva della riflessione di Hume sui criteri di accettabilità della testimonianza anche sul piano sociale e storico oltre che religioso è offerta da D. O'Brien, *Hume's on Testimony*, Routledge, London 2023 che mostra come anche in questo caso vi sia uno sforzo del nostro pensatore di andare al di là di uno scetticismo totale e di trovare dunque criteri ricostruttivi per questo significativa pratica umana.

³⁸ Th. Reid, *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti* a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, pp. 93-330.

³⁹ Per una più ampia contestualizzazione di Thomas Reid sono da vedere: J. McCosh, *The Scottish Philosophy. Biographical, Expository, Critical. From Hutcheson to Hamilton*, R. Carter and Bro., New York 1875, specialmente pp. 192-226; A. Santucci, *Introduzione a Reid, Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, ed. cit., pp. 1-66; K. Lehrer, *Thomas Reid*, Routledge, London 1989; il fascicolo di «Discipline Filosofiche», VI, 1997, 2, dedicato a *Thomas Reid, scienza, filosofia e senso comune* a cura di L. Neri; M. Maione, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, Carocci, Roma 2001; *The Cambridge Companion to Thomas Reid*,

ed. by T. Cuneo and R. von Wonderberg, Cambridge University Press, Cambridge 2004; J.P. Wright, *Reid Answer to Hume's Scepticism: turning science in common sense, in Instruction and Amusement. Le ragioni dell'Illuminismo britannico*, a cura di E. Mazza e E. Ronchetti, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 143-164.

⁴⁰ L. Turco, *Dal sistema al senso comune. Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 218.

⁴¹ Per una esposizione d'insieme di questi pensatori si veda F. Restaino, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974, specialmente il cap. IV su «Gli anni Sessanta e Settanta. Senso comune contro scetticismo», pp. 203-322.

ta in modo erroneo il significato di quello che scrivo, lo devo solo a me stesso che ho espresso così male ciò che intendevo dire da fare nascere l'errore»⁴². Ma forse qui *le bon David* era veramente troppo buono: di fatto, c'è qualcosa che non va nel modo in cui i suoi scritti vengono letti da Reid e dagli altri esponenti della Scuola del senso comune, se teniamo conto che un lettore imparzialmente interessato alle sorti della filosofia come Kant comprendeva bene il lavoro fatto da Hume, pur rifiutando le soluzioni che questi aveva fornito. Kant nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* riconosceva a Hume non solo di averlo risvegliato dal sonno dommatico, ma anche di avere correttamente impostato il problema filosofico, inevitabile, del provare a spiegare la necessità della relazione causa ed effetto. Kant rilevava poi che proprio per questa sua corretta impostazione Hume

non fu inteso da nessuno. Non si può, senza provare una certa pena, guardare come i suoi avversari, Reid, Oswald, Beattie e in ultimo anche Priestley fallirono del tutto il punto della sua questione: dando per concesso ciò che egli appunto poneva in dubbio, e dimostrando al contrario con veemenza, e spesso con molta arroganza, proprio ciò che a lui non era mai venuto in mente di porre in dubbio, essi non intesero il segnale della riforma che egli aveva dato, cosicché tutto rimase nell'antica condizione come se nulla fosse avvenuto. La questione non era se il concetto di causa sia legittimo, adoperabile e indispensabile riguardo a ogni conoscenza della natura, ché Hume non aveva mai posto in dubbio questo [...]. Qui si trattava soltanto dell'origine di questo concetto, non dell'indispensabilità di esso nell'uso; scopertane l'origine, le condizioni del suo uso e l'ambito della sua validità ne sarebbero risultati senz'altro⁴³.

Kant certo non accetta la soluzione prospettata da Hume con il ritenere la relazione causa ed effetto «un figlio bastardo dell'immaginazione». Ma ancor meno poteva accettare l'impostazione di Reid e degli esponenti della sua Scuola di considerare questo principio in fondo come indubitabile. Kant anzi dileggia questi pensatori che «si appellano al senso comune»: il che è niente altro che «una delle sottili trovate dei nostri tempi, per la quale il più stupido cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo ingegno, e resistergli». E invece Kant si proponeva di mettere «in piena luce [che] questo appello non è altro che un ricorrere al giudizio della folla: plauso di cui il filosofo arrossisce, mentre lo sputaseno ne

trionfa ed inorgoglisce»⁴⁴. Prendendo più sul serio le riflessioni sul “senso comune”, qui di seguito rendiamo conto del modo in cui Hume venne criticato da Reid, ma anche dagli altri esponenti della Scuola del senso comune, a proposito delle sue concezioni della libertà, della sua ricostruzione della credenza nell'esistenza di oggetti esterni e, infine, della sua analisi della validità della testimonianza in gioco nei miracoli.

A proposito della discussione critica sulla questione della libertà vale la pena fermarci su un antefatto che coinvolge uno degli amici più stretti di Hume, ossia Henry Home, divenuto negli anni cinquanta Lord Kames e Presidente della Corte di Giustizia di Edimburgo. Nel 1751, Home negli *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, volendo riconoscere «un reale sentimento di libertà», ma non volendo abbandonare la «dottrina della necessità universale» che è il vero «sistema dell'universo», finiva con il concludere che si deve «ammettere sia pure riluttanti» che i «sentimenti di contingenza e di libertà» per quanto reali «sono di tipo ingannevole (*delusive*)»⁴⁵. Ma come Home stesso avvertiva, c'è allora da domandarsi come mai l'Autore della natura abbia dotato l'uomo di «sentimenti così in contrasto con la verità delle cose»⁴⁶. E nelle edizioni successive del suo libro Home avrebbe poi eliminato tutte queste astruserie dando la palma ad un senso comune permeato dall'Autore della natura. Nell'Assemblea Generale della Chiesa Presbiteriana del maggio 1755 la mozione contro il *Treatise* e gli *Essays* e la relativa richiesta di espulsione dei due autori non passò, e anche l'anno successivo si ebbe lo stesso esito. Ma certo in Scozia le idee di Hume continuarono ad essere considerate inaccettabili, immorali e irreligiose, e dunque in contrasto con quel senso comune che Reid e i suoi segaci cercarono di riaffermare con le loro opere.

La stessa dinamica aperta nella discussione sul determinismo di Hume si ritrova al fondo delle tesi con cui Reid propone la propria concezione realista dell'insieme delle cose del mondo e della natura delle testimonianze⁴⁷. Reid ritiene di potere contestare alla radice lo scetticismo epistemologico di Hume contrapponendo la sua gnoseologia del realismo del senso comune a quella

⁴⁴ Kant, *Prolegomeni*, cit., p. 8.

⁴⁵ H. Home, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, R. Fleming, A. Kincaid, A. Donaldson, Edinburgh 1951, pp. 167 e 183. Su questa vicenda vd. E. Lecaldano, *Hume e Home sulla 'libertà e necessità': una polemica nell'Illuminismo scozzese*, «Studi Settecenteschi», 3-4, 1984, pp. 219-266.

⁴⁶ Home, *Essays on the Principles of Morality*, cit., p. 183.

⁴⁷ Una utile esposizione di queste vicende in L. Falkenstein, *Hume and the contemporary 'Common Sense' critique of Hume*, in *The Handbook of Hume*, ed. by P. Russell, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 729-751.

⁴² J.Y.T. Greig, *Letters of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1932, vol. I, p. 187.

⁴³ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (1783), trad. it. di P. Carabellese, Laterza, Bari 1982, p. 7. Su questo merito di Kant insiste anche Giuntini, *Ragione e senso comune*, cit., p. 219.

del *Trattato*, presentata in termini di teoria delle idee. Il punto di forza della sua ricostruzione sta, secondo Reid, in un modo di intendere la sensazione e la percezione che è in accordo sia con la filosofia naturale di Newton che con i principi del senso comune. L'analisi di dettaglio che Reid fa nella sua *Ricerca* dei vari tipi di sensazione – odorato, gusto, udito, tatto, vista – è rivolta a contestare la spiegazione del funzionamento di questi organi quale viene assunta dai teorici delle idee. Per quanto riguarda ad esempio l'odore, va rifiutata la tesi della teoria delle idee che lo considera «come una sensazione, un sentimento o un'impressione provata dalla mente o da un essere senziente». Invece seguendo i principi del senso comune, Reid rileva che gli «uomini assegnano molto più spesso, il nome 'odore' a qualcosa che viene inteso come esterno, come una qualità dei corpi che non implica assolutamente la mente». E Reid, ricostruendo il modo ordinario in cui una persona comune intende in che cosa consiste l'odore, conclude che la spiegazione fornita nel *Trattato*, guidata dalla teoria delle impressioni e delle idee, è invece quella di un «matto». E dunque al filosofo bisogna dare la colpa di questo disaccordo tra filosofia e senso comune: «Ma se egli attribuisce alle parole un diverso significato senza attenervisi o senza avvertire gli altri, compie un abuso linguistico e scredita la filosofia senza alcun beneficio per la verità: è come se un uomo scambiassse il significato delle parole 'figlia' e 'mucca' e poi cercasse di dimostrare al vicino che la sua mucca è sua figlia e viceversa»⁴⁸. Un tono animoso e beffardo – pur tuttavia più moderato e civile di quello raggiunto da James Beattie con la sua *Osservazioni sulla verità*⁴⁹ – con cui Reid riteneva di dovere trattare lo scettico e irreligioso Hume e usare i principi del senso comune per curare la sua pazzia.

Non diversamente poi venivano affrontate – con animosità e come conclusioni, appunto, di un «matto» – le tesi sulla testimonianza che Hume aveva elaborato nel capitolo sui miracoli della *Ricerca sull'intelletto umano*. Anche queste tesi verranno criticate da Reid che riprendeva la prospettiva fatta valere da George Campbell nella sua *Dissertation on Miracles* del 1762, secondo cui la «testimonianza aveva una sua influenza originaria e naturale sulla credenza che era antecedente all'esperienza»⁵⁰. Reid nella sua *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune* prese la stessa linea, e riteneva che il modo in cui gli esseri umani

apprendono sia i linguaggi naturali che quelli artificiali comportano un'istintiva fiducia⁵¹. Tutta la comunicazione umana è garantita da due principi fissati dall'«Autore della natura umana», ovvero il «principio di veracità» e il «principio di credulità»⁵². E poi larga parte degli *Essays on the Intellectual Powers of Man* di Reid erano dedicati a determinare in forma definitiva quali siano i principi del senso comune anch'essi garantiti dall'Autore della Natura⁵³. Sono questi principi che giustificano una fiducia illimitata, estesa a tutto quello che ci verrà detto fino a che non avremo prove evidenti dell'inaffidabilità di chi parla. Senza questi principi non sarebbe possibile né l'istruzione dei bambini né alcuna comunicazione tra le persone. Ma l'analisi di Reid sembra essere del tutto irrilevante per la specifica classe di affermazioni che erano state evidenziate da Hume, ovvero quelle che sono in contrasto con l'esperienza naturale comune a tutti gli esseri umani.

A conclusione di questa lunga ricostruzione possiamo vedere che la finezza di analisi che abbiamo trovato in Shaftesbury a proposito del senso comune e l'attento lavoro di revisione e problematizzazione fatto da Hume sembrano non trovare riscontro in Hutcheson, in Reid e negli esponenti della Scuola di quest'ultimo. Come s'è visto, Hume su tutte le questioni filosoficamente controverse non solo non ripeteva le tradizionali tesi metafisiche ma non proponeva nemmeno le soluzioni fondate sul senso comune; anzi si impegnava piuttosto a mostrare come l'uso dell'esperienza e della scienza della natura umana renda vacuo ed obsoleto il ricorso al senso comune per affrontare questioni del genere. Ancora con la sua scienza dell'uomo Hume mostrava i cambiamenti che in epoche diverse aveva subito l'appello al senso comune, insieme alla probabilità che nel suo tempo fosse in corso un altro di questi significativi cambiamenti. Hume, dunque, con la sua filosofia più che fare appello al senso comune era impegnato a fare chiarezza su quali fossero le cause naturali delle sue trasformazioni.

⁴⁸ Reid, *Ricerca*, cit., p. 129.

⁴⁹ J. Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*, E. and C. Dilly, London 1774⁵; a questo proposito si veda A. Santucci, *L'«Essay on Truth» di James Beattie*, in *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, cit., pp. 169-204.

⁵⁰ G. Campbell, *A Dissertation on Miracles*, A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh 1762, p. 14.

⁵¹ Reid, *Ricerca sulla mente umana*, cit., pp. 298-312.

⁵² Ivi, pp. 301-302 e *passim*.

⁵³ Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. and Introduction by B. Brody, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1969: particolarmente rilevanti le sezioni «Of common sense» (pp. 556-569) e «Of first principles in general» (pp. 593-613).



Citation: Gatti, A. (2025). *Sensus communis* and Critical Judgment in Eighteenth-Century Theories of Taste. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 23-32. doi: 10.36253/ds-17045

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Sensus communis and Critical Judgment in Eighteenth-Century Theories of Taste

ANDREA GATTI

Università di Bologna, Italy

Abstract. The debate surrounding the concept of common sense played a significant role in shaping the major currents of thought and society in 18th-century England. Initially regarded as synonymous with widespread, and sometimes fallacious, opinions, the concept gained epistemological validity during the century's second half. This shift occurred after the rejection of common sense had led to the development of theories that hindered further intellectual progress, standing in stark contrast to the epistemological insights that would later be considered incontrovertible. This essay examines the nature and effects of the peculiar notion of common sense that emerged in this period, both in theoretical and practical terms, as well as within individual and social contexts. The study aims to analyze the implications and effects of *sensus communis* as it evolved during this time and investigates the role it plays in articulating certain speculative tendencies underlying eighteenth-century aesthetic inquiries in England.

Keywords: modern philosophy, enlightenment, *sensus communis*, aesthetic common sense, taste.

I. *SENSUS COMMUNIS*: SOME PRELIMINARY NOTES

It is not uncommon in intellectual history for certain concepts to acquire diverse meanings or to reflect the distinctive features of theoretical positions that arise within different cultural contexts. Examining such concepts can sometimes shed light on the intellectual tensions and broader aspirations of the periods in which they are operative. This is true of notions such as “nature,” “idea,” and “experience,” to name just a few, which prominent historians of ideas have explored in depth, thereby expanding our understanding of the intellectual *milieu* in which they were primarily employed. The notion of *sensus communis* may itself be seen as a reflection of 18th-century British society and culture, and the specific meanings ascribed to it in such contexts could offer new perspectives and reveal aspects that may have previously been overlooked.

In its broadest sense, common sense refers to a presumed uniformity of cognitive or evaluative faculties that affirm both the existence of things and the features of their existence. Appeals to common sense typically serve as an invocation of immediate assent to sensible data or as a reference to facts or principles considered so self-evident that they preclude, or render irrel-

evant, any form of sceptical challenge. It was precisely this ability to function without further reflective mediation that made common sense a decisive point of reference – whether as a starting premise or as a theoretical outcome – in many eighteenth-century debates, often with significant practical implications. Across domains ranging from politics and religion to epistemology and ethics, the modern appeal to common sense consistently signals an effort to re-anchor theoretical claims within an ostensibly secure empirical ground of truth, assumed, rightly or wrongly, to be both fundamental and normatively binding. The liveliness of the debate surrounding common sense in the century under consideration is evidenced by the fact that some of the most important essays of the time are entitled to it. In the first decade of the eighteenth century, Lord Shaftesbury, one of the most prominent intellectual figures in Europe at the time, published the highly successful *Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709). In the following decades, common sense became the organizing principle of a well-developed philosophical framework, formulated by the thinkers of the Scottish School of Common Sense. Alongside Thomas Reid and Adam Smith, this tradition included figures such as George Turnbull, Lord Kames, Joseph Butler, Adam Ferguson, among others¹. The essay by Joseph Priestley, *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1774), refers to the work of one of the leading exponents of that School, which analyses the notion of *common sense* not only in Reid's work, but also in texts such as James Beattie's *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1770) and James Oswald's *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* (1766). One of the most influential works of eighteenth-century political theory is Thomas Paine's *Common Sense* (1776), a foundational text of liberal political thought. The pamphlet articulates a compelling case for the independence of the American colonies from the British Empire by explicitly grounding its argument in «simple facts, plain arguments, and common sense»². In France, Baron d'Holbach published *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* in 1772, translated into English as *Common Sense, or,*

Natural Ideas Opposed to Supernatural in 1795; and Voltaire included “Sens commun” among the entries in his *Dictionnaire philosophique* (1764), observing: «*Sensus communis* signifiait chez les Romains non seulement sens commun, mais humanité, sensibilité. Comme nous ne valons pas les Romains, ce mot ne dit chez nous que la moitié de ce qu'il disait chez eux. Il ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état mitoyen entre la stupidité et l'esprit»³. In Italy, it was Giambattista Vico who made common sense the seat of ultimate truths. In *Scienza Nuova* I 2, he warned that «il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano»⁴. Similarly, in his legal works, he reiterated that common sense witnesses to the *vis veri*, the “eternal” presence of truth to the human mind. Some fundamental truths, according to Vico, are not the product of study and research; they reside in the minds of the human beings, who share certain κοινὰ και φύσικαι ἔννοιαι, notions that unite them and bind them together⁵.

These are just some of the possible references that show how the debate surrounding the concept of *common sense* was extremely important in shaping the major currents of thought in 18th-century Europe. Present throughout the history of philosophy – references can be found as early as Aristotle⁶ – the notion of common

³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Oeuvres complètes de Voltaire, nouvelle édition*, Werdet et Lequien fils, Paris 1827, t. VII, pp. 203-205 (s.v. “Sens Commun”): p. 203.

⁴ Thus Degnità XII in G. Vico, *La Scienza nuova, giusta l'edizione del 1744* I 2, in *Opere* IV-1, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1928, vol. I, p. 77 («Common sense is a judgement without reflection, commonly felt by an entire order, by an entire people, by an entire nation or by the entire human race»). On the notion of common sense in Vico: G. Modica, *La filosofia del «senso comune» in Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983; J.D. Schaeffer, *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham-London 1990; J. Gebhardt, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, «Bollettino del centro di studi vichiani», XXII-XXIII, 1992-93, pp. 43-64; Th.I. Bayer, *Vico's Principle of Sensus Communis and Forensic Eloquence*, «Chicago-Kent Law Review», 83, 2008, pp. 1131-1156; I. Marková, *The Dialogical Mind. Common Sense and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 39-61 (I.2. “Towards Giambattista Vico's common sense”).

⁵ G. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720), especially Capitolo LIII (“Quae sunt legitimae scientiae principia”), where Vico states that nature has endowed humans with *communes notitiae*, meaning that the principles of jurisprudence should be sought within humans rather than outside them. As for the natural sense of union among humans, see Capitolo XLV (“Hominem esse natura socialem”): «Homo natura factus ad communicandas cum aliis hominibus utilitates ex aequo bono. Societas est utilitatum communio, aequum bonum est ius naturae: igitur homo est natura socialis».

⁶ Despite the unsystematic treatment of the notion of *sensus communis* in Aristotle, Pavel Gregoric has carried out an in-depth analysis of its

¹ There is extensive bibliography on the Scottish philosophy of Common Sense, but see at least S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Greenwood Press, Westport 1960; *Scottish Common Sense Philosophy. Sources and Origins*, ed. and introd. by J. Fieser, Thoemmes Press, Bristol 2000, voll. 1-5; D. McDermid, *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*, Oxford University Press, Oxford 2018; *The Cambridge Companion to Common Sense Philosophy*, ed. by R. Peels and R. van Woudenberg, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

² Th. Paine, *Common Sense*, ed. with and introd. by R. Beeman, Penguin, New York etc. 2012, p. 31.

sense took on unprecedented prominence during the period in question, mainly for reasons linked to the prevailing epistemologies that characterised contemporary philosophical and scientific inquiry. Common sense, it must be acknowledged, had mixed fortunes: a sort of controversial idol in the first half of the century and synonymous with fallacious opinions, the concept returned to prominence in the late 18th century, after its rejection had given rise to theoretically rigorous theories that paralysed any further cognitive effort and strongly contrasted with epistemological evidence that was subsequently assumed to be irrefutable. Eighteenth-century thought had come to invalidate the claim to produce verifiable demonstrations of traditional metaphysical assumptions, showing how common sense itself was an obstacle, not a sure guarantee, to any possible cognitive outcome. At that point, later theorists had no choice but to return to order and recover as fundamental those nominally clear and distinct truths that common sense itself presented as incontrovertible, in rebellion against the abstract extremes to which the reflections of previous philosophers had led.

The eighteenth-century urgency to define the nature and value, or mere existence, of common sense can be attributed to several key strands of philosophical inquiry, among which it is worth mentioning at least gnoseology, ethical-social philosophy and aesthetics. As regards the first two, it is well known that British empiricism asserted a direct connection between theories of knowledge and practical action. Rejecting Cartesian rationalism and the theory that some of the most important notions are *a priori* contents of reason, the empiricists had instead asserted that any mental content, or *idea*, is ultimately traceable to direct sensory experience or descriptions of the experiences of others, according to an assumption that had its roots in scholastic thought and the Peripatetic axiom: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

This theoretical assumption fueled much of the philosophical and cultural debate of the eighteenth century, which sought to challenge speculative claims devoid of empirical grounding, with significant moral, political, and religious implications. On the moral and social front, one relevant example for the present discussion is the conception of man as *animal socialis* – naturally disposed to communal life and mutual cooperation,

and therefore endowed with a *sensus communis* understood in its genitive form, i.e. as a feeling of commonality with one's fellow human beings. Shaftesbury invoked this idea against Hobbes, who, in *Leviathan* (1651), had argued that such a conception is contradicted by the state of nature. In Hobbes's view, the natural condition of humanity is one of constant conflict, where the innate drive towards oppression and domination is only subdued by the benefits afforded by organized society.

Shaftesbury categorically rejected the hypothesis that sociality could proceed from a selfish tendency that sees in the union of forces and submission to collective rules an instinct not for altruism and the common good, but for personal advantage. In his opinion, such premises lead to the logical extreme that every virtue would be equally motivated not by a natural tendency towards good, but by a calculated interest in social approval and, possibly, by "selfish" prospects of otherworldly rewards. However, it is well known that Shaftesbury's appeal to *sensus communis* was later taken up for diametrically opposite purposes by Bernard Mandeville, defender of the idea that the collective good can be achieved through vice no less than through virtue:

... a late Author, who is now much Read by *Men of Sense*, [...] imagines that Men without any trouble or violence upon themselves may be Naturally Virtuous. [...] and imagines that a man of sound understanding, by following the rules of good sense, may not only find out that *pulchrum & honestum* both in morality and the works of art and nature, but likewise govern himself by his reason with as much ease and readiness as a good rider manages a well-trained horse by the bridle. [...] What pity it is that they [*scil.* Shaftesbury's assumptions] are not true! I would not advance thus much if I had not already demonstrated in almost every page of this treatise that the solidity of them is inconsistent with our daily experience⁷.

The theoretical resolutions and practical implications that arose from the rigorous application of the empirical method – entailing the rejection of previously unquestioned hermeneutics and axioms – played a central role in the Scottish School's recovery of common sense, grounded as it seemed in truths immediately apparent through data of consciousness and shared cognitive experiences. Just as Locke hesitated to posit the existence of *notitiae communes* inherent in the individual, so in *Essay Concerning Human Understanding* (1690) he explicitly refutes the idea that a criterion of truth can be derived from mere *consensus gentium*, as proposed by

occurrences in the Aristotelian corpus: Aristotle on the Common Sense, Clarendon Press, Oxford 2012. More generally, on this subject, see also B.W. Redekop, *Common Sense and Science from Aristotle to Reid*, Anthem Press, London etc. 2020, pp. 13-29 (1. "Common Sense and Scientific Thinking Before Copernicus"); see also pp. 61-76 (5. "Common Sense in the Eighteenth Century").

⁷ B. Mandeville, *A Search Into the Nature of Society* (1723), in *The Fable of the Bees*, ed. with an introd. by Ph. Harth, Penguin Books, London etc. 1970 [repr. 1989], pp. 329-371: pp. 329-330.

Herbert of Cherbury (*De veritate*, 1624), whose philosophy is seen as anticipating the theoretical foundations of late eighteenth-century *common sense realism*⁸.

II. TOWARDS AN AESTHETICS OF *SENSUS COMMUNIS*

Precisely because of such theoretical premises, in the field of aesthetics common sense is linked to the supposition of a natural and common sensitivity to formal stimuli, on which the feeling of pleasure arising in the presence of beauty, or what is considered as such by the spectator⁹, would depend. The progressive increase in the audience that during the 18th century was approaching various art forms, from theatre to painting, from music to literature, contributed greatly to stimulating research into that common *substratum* of evaluative dynamics that lead to aesthetic approval. The debate on taste, despite its varying meanings, was notoriously one of the most recurrent and lively in the modern age, engaging philosophers, art theorists, artists, critics and cultural operators (if not entrepreneurs).

A widely shared and recurring conception among the Moderns attributed to the aesthetic *sensus communis* a sensitivity inherent in individuals, to which uniform reactions could be ascribed in certain contexts. It is hardly surprising that this idea, along with its other consequences, gave rise to a series of theoretical reflections, as well as cultural and artistic practices. These were concerned with the notion of immediate, uniform, and (in some cases) calculable appreciation by the public, which artists and practitioners sought to engage, stimulate, and at times even instruct¹⁰. The eighteenth-century idea of aesthetic common sense can therefore historically account not only for its peculiar function in the theorisation of taste and the arts, but also for the new cultural and artistic practices that emerged in the modern age, as well as for the new idea of audience and market that simultaneously determined the formation of a new “aesthetics of the spectator”. At the beginning of the 18th century, the problem of defining the dynamics inherent

in judgement or aesthetic pleasure aroused the interest of those who saw it as opening up new perspectives for philosophical inquiry, with the prospect of unprecedented insights into human nature. Defining aesthetic common sense and precisely grasping and precisely grasping its nature and functions, thus became an urgent task not only from a theoretical and epistemological standpoint, but also from a practical one. The semantic definition of the term in the field of critical evaluation will serve to expunge clearly inappropriate meanings and then to isolate, among those recognised as valid, the meaning most useful for defining the aesthetics of *sensus communis*. This notion tends to overlap or coincide with that of *good sense*, which in the 18th century was anything but synonymous. In fact, *common sense* in its 18th-century forms shows a layered structure, and only at the cost of an undue distortion of its meanings can it be compared to *good sense*, as Thomas Reid already pointed out in his *Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense* (1764)¹¹. *Aesthetic common sense* – as it holds relevance in eighteenth-century aesthetics – can, in some instances be understood as a specific organ of spontaneous and unreflective evaluative operations; in others, it refers to the innate sensitivity or natural faculty of perceiving beauty (or deformity) that underlies the crystallisation of cultural habits. Finally, it sometimes takes on a more collective meaning, tied to a sense of belonging to a community to which one naturally and culturally adheres, within which the recognition of the *summum pulchrum* is simultaneously the identification of the *summum bonum*. While the first definition is typically modern, the latter two divided philosophers and intellectual traditions as far back as antiquity.

As far as aesthetics is concerned, a first set of problems can be glimpsed when we observe that at the very

⁸ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* I 3, 15 (1690), ed. by A.S. Pringle-Pattison, Oxford University Press, Oxford 1924, p. 32, note 1.

⁹ Here I adopt the notion of *aesthetic common sense* in the terms expressed and distinguished by Kant in a note to § 40 of *Critique of Judgement* I 1, 2 (1790): «We may designate Taste as *sensus communis aestheticus*, common Understanding as *sensus communis logicus*» (Engl. transl., with introd. and notes, by J.H. Berman, MacMillan and Co., London 1931², p. 172).

¹⁰ See J. Brewer, *The Pleasures of the Imagination. English Culture in the Eighteenth Century* (1997), Routledge, London 2013; J. Black, *A Subject for Taste. Culture in Eighteenth-Century England*, Hambledon and London, London-New York 2005.

¹¹ See § 4 of the *Conclusion* of the *Inquiry*, where Reid states that the contents of *common sense* (which he distinguishes from common and vulgar opinions and understands as the truthful perception of objective qualities) form the basis of what he calls *good sense*: «They [*scil.* the contents of perceptions] make up what is called the *common sense of mankind*; and what is manifestly contrary to any of those first principles is what we call *absurd*. The strength of them is *good sense*, which is often found in those who are not acute in reasoning» (*Inquiry Into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*, Print. for A. Millar and A. Kinkaid & J. Bell, Edinburgh 1764, p. 534). Also in David Hume *good sense* seems to be another word for *reason*: «It belongs to *good sense* to check its [*scil.* of prejudice] influence in both cases; and in this respect, as well as in many others, reason, if not an essential part of taste, is at least requisite to the operations of this latter faculty» (*Of the Standard of Taste* [1754], in *Essays and Treatises on Several Subjects*, T. Cadell, London 1777, vol. I, pp. 241-266 [nr. XXIII]: p. 256). And a little further on: «It seldom, or never happens, that a man of sense, who has experience in any art, cannot judge of its beauty; and it is no less rare to meet with a man who has a just taste without a sound understanding» (p. 254).

moment when it seems to provide the basis for the communicability of tastes, common sense confines judgement to a subjective sphere that is antithetical to any claim to universality. This undermines the conceptual structure it seeks to erect and creates a double embarrassment for its own theorists: the fact that *sensus communis* refers to a universality of subjectivity is not enough to support one of the most recurrent assumptions – at least in England – referring to the empirical existence of a sort of normativity in the exercise of taste. Secondly, even the most convinced supporters of the idea that aesthetic common sense is an unavoidable element in the formulation of judgement are, for one reason or another, ultimately forced to attenuate its scope and recognise the limits of its categorisation if we are to recognise a validity that is not merely self-referential.

This is the case with Lord Shaftesbury, who, not in his most focused work on the issues at hand, the aforementioned *Sensus communis*, but rather in a famous passage from *The Moralists* (1709), first posits the existence in humans of an innate capacity to recognize beauty. This capacity, he argues, enables certain forms to elicit in the observer a necessary pleasure¹²:

'Tis enough if we consider the simplest of Figures; as either a round Ball, a Cube, or Dye. Why is even an Infant pleas'd with the first View of these? Why is the Sphere or Globe, the Cylinder and Obelisk prefer'd; and the irregular Figures, in respect of these, rejected and despis'd? [...] No sooner the Eye opens upon Figures, the Ear to Sounds, than straight the Beautiful results, and Grace and Harmony are known and acknowledg'd [...] than straight an inward Eye distinguishes, and sees the Fair and Shapely, the Amiable and Admirable, apart from the Deform'd, the Foul, the Odious, or the Despicable. How is it possible therefore not to own, that as these Distinctions have their Foundation in Nature, the Discernment also is natural, and from Nature alone?

This point is emphasized by supporters of Shaftesbury's so-called "aesthetics of sentiment", although this notion can be called into question when one considers that the philosopher elsewhere discusses aesthetic sense in entirely antithetical terms, limiting its value to a purely subjective realm and denying its capacity for the correct recognition and appreciation of beauty: «Observe how the case stands in all those other Subjects of Art or Science. What difficulty to be in any degree knowing! How long ever a *true Taste* is gain'd! How many things shocking, how many offensive at first, which afterwards

are known and acknowledg'd the highest *Beautys*!». For Shaftesbury, the ability to grasp these 'highest' beauties is not given to the individual by nature: «*Labour* and *Pains* [...] and *Time*» are necessary, as well as «*Study*, *Science*, or *Learning*», to cultivate «a natural Genius, ever so apt or forward»¹³.

Shaftesbury believed that certain refined aesthetic and artistic qualities were only accessible to those who possessed an educated capacity for appreciation: «... in Painting there are *Shades* and *masterly Strokes* which the Vulgar understand not, but find fault with: in Architecture there is *the Rustick*, in Music *the Chromatick* kind, and skilful Mixture of *Dissonancys*»¹⁴. In a letter to a young student leaving for the Grand Tour in Italy, Shaftesbury gives useful advice on the development of *good* taste, which should in no way be confused with spontaneous approval: «If you follow your sudden fancy and bent; if you fix your eye on that which most strikes and pleases you at the first sight; you will most certainly never come to have a good eye at all...». The rule, then, is to keep natural propensity for pleasant and easy things which «naturally leads to gaiety» under control, and to focus only «upon the nobler, more masterly and studied pieces» of artists who receive constant praise from critics. It matters little if the novice does not find any «grace or charm» in those works at first glance; he is invited to continue contemplating and studying those masterpieces until, in a sort of enlightenment, he feels he has finally understood their beauty. «When you have one glimpse, improve it», is the philosopher's exhortation, «copy it; cultivate the idea; and labor, till you have worked yourself into a right Taste, and formed a relish and understanding of what is *truly beautiful* in the kind»¹⁵. In Shaftesbury's thought, one finds a coexisting, and arguably dominant, rationalisation of taste, according to which natural inclinations toward beauty achieve recognised critical validity only insofar as they are shaped through education and refinement¹⁶.

¹³ *Ibid.*, pp. 401-402.

¹⁴ *Ibid.*, p. 402.

¹⁵ Lord Shaftesbury, *Several Letters Written by a Noble Lord to a Young Student at the University*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, J.J. Tourneisen and J.L. Legrand, Basel 1790, vol. I, pp. 329-339 («Letter V»): pp. 334-335 (my italics).

¹⁶ This process of rationalisation concerns not only the enjoyment but also the creation of beauty. Shaftesbury is far from believing that art is the result of fortuitous inspiration and notes the effects of *furor creativus* when the artist strives to give shape to an idea: «What a study [...]. What restless nights! What brown studies, reveries, ecstatic veins, *rabiosa silentia* etc.! Here remember what was said of Michelangelo. Domenichino... when surprised, overheard, or spied through a keyhole or chink, in agitation, trembling, rolling on the ground, on all fours, prancing, caprioling (like a horse or quadruped monster when such a one was to be imagined, designed), gaping, staring, murmuring, roaring» (Anthony, Earl of Shaftesbury, *Plastics, Or the Original Progress*

¹² Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, *The Moralists, Or Philosophical Rhapsody* III 2 (1709), in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, [J. Darby], London 1714², vol. II, pp. 414-415.

To better understand the connection the Third Earl establishes between aesthetic sense and critical taste, it is helpful to turn to his ethical system, particularly as it emerges from the *Inquiry concerning Virtue* (1699). In this work, the philosopher postulates the idea of a *sensus communis*, understood in pre-Kantian terms, not so much as a shared faculty, but rather, as already noted, as an innate tendency toward communal life and aggregation with one's fellow human beings. This tendency implicitly expresses the natural attachment of every being to its own species and the sense of the common good originating from the tendency towards sociality. Shaftesbury was a staunch defender of the natural goodness of human beings, a position he consistently upheld in order to counter what he regarded as the theoretical aberrations produced by Hobbes's "barbaric" moral system and its allegedly egoistic ethics¹⁷. For Shaftesbury, the affirmation of a natural instinct oriented toward both individual and social good serves to refute the conception of *homo homini lupus*: a notion he seeks to undermine by extending even to the wolf itself an instinct for aggregation and a form of natural solidarity toward its own kind¹⁸.

But just as the connatural *sense of beauty* is not yet *taste*, *natural goodness* is not yet *virtue*. Shaftesbury argue that while the former does not produce merit as a mere natural endowment, the latter is the result of intention and, as such, an indication of the moral stature of the individual. A *naturally* gentle animal cannot be called 'virtuous', nor can a *naturally* ferocious animal be called 'vicious'. The employment of such terms is determined by a moral judgement that is expressed in relation to the subjective will to adhere to good or evil, right or wrong¹⁹. «So that if a creature be generous,

and Power of Designatory Art [1712], in *Second Characters, Or the Language of Forms*, ed. by B. Rand, Cambridge University Press, Cambridge 1914, pp. 89-178: p. 132).

¹⁷ *Ibidem*, p. 178: «Hence Hobbes, Locke, etc. still the same man, same genus at the bottom. – "Beauty is nothing." – "Virtue is nothing." – So "perspective nothing. – Music nothing." – But these are the greatest realities of things, especially the beauty and order of affections. These philosophers together with the anti-virtuosi may be called by one common name, viz. barbar....».

¹⁸ «... to say in disparagement of *Man*, that he is to *Man* a *Wolf*, will appear somewhat absurd, when one considers that *Wolves* are to *Wolves* very kind and loving Creatures. The sexes strictly join in the care and nurture of the young: and this union is continued still between them. They howl to one another to bring company, whether to hunt or invade their prey, or assemble on the discovery of a good carcase (*The Moralists* II 4, in *Characteristicks*, ed. 1714, vol. II, p. 320).

¹⁹ Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit* I 2, 3 (1699), in *Characteristicks*, ed. 1714, vol. II, p. 31: «And in this Case alone it is we call any Creature *Worthy* or *Virtuous*, when it can have the Notion of a publick Interest, and can attain the Speculation or Science of what is morally good or ill, admirable or blamable, right or wrong. For though we may vulgarly call an ill Horse *vitious*, yet we never say of a good-

kind, constant, compassionate, yet if he cannot reflect on what he himself does or sees others do so as to take notice of what is worthy or honest and make that notice or conception of worth and honesty to be an object of his affection, he has not the character of being virtuous. For, thus and no otherwise, he is capable of having a sense of right or wrong, a sentiment or judgment of what is done through just, equal and good affection or the contrary»²⁰. Unlike brute creatures, man is faced with a choice between virtuous action and its opposite, and it is the final choice that defines his moral character. This finds full expression in the painting commissioned by Shaftesbury himself from Paolo de Matteis, *The Judgment of Hercules* (1712), which depicts the crucial moment of Hercules' choice at the crossroads between vice and virtue.

In these terms, the distinction between aesthetic common sense and taste appears to follow the same logic. For Shaftesbury, taste can fully develop only through the deliberate cultivation of the natural sense of beauty²¹. In an analogous manner, virtue itself is produced – through reflection and volition – by the enactment and progressive development of human beings' natural goodness.

Shaftesbury postulates aesthetic common sense as the foundation of an idea of taste that ultimately appears to transcend and even supersede it. This position can be understood, and somehow justified, in light of the judicial rationalism underlying his thought, which challenges interpretations emphasising the allegedly sentimental character of his aesthetics. Yet the peculiar fate of *aesthetic common sense*, seemingly destined to fade into evanescence, becomes particularly evident in the work of one of its most ardent defenders: Francis Hutcheson. He is among the most committed proponents of restricting judgement to the response of an *internal sense* which, in its aesthetic dimension, functions as an analogue of common sense.

III. THE DILEMMAS OF *SENSUS COMMUNIS*

Hutcheson was extremely impressed by Shaftesbury's (apparent) sensist theory and, curiously, took no account of the *caveat* put forward by the latter regarding the undue assignment of actual critical value to the reactions of aesthetic sense. On the contrary, he found it nat-

one, nor of any mere Beast, Idiot, or Changeling, though ever so good-natured, that he is *worthy* or *virtuous*».

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «'Tis *we ourselves* create and form our taste. If we resolve to have it *just*, 'tis in our power» (Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections* III, in *Characteristicks*, ed. 1714, vol. III, p. 186).

ural to reflect on the fact that the perception of beauty appears *immediate and involuntary* like any other sensory perception; besides, it is evidently *disinterested*, since no prospect of utility or advantage can induce appreciation or mitigate disgust, and *unmodified* by any habit. From these analogies, the philosopher infers that beauty, like morality, is a *sense* in all respects – albeit spiritual rather than physical – common, if not to all, then to many individuals²².

This system, designed to resolve the dilemma concerning the sentimental or rational nature of aesthetic judgement, nevertheless gives rise to two sets of questions. First, it prompts us to ask why Hutcheson chose to overcome the distinction between natural sense and taste – a distinction that was decisive in the work of the author from whom he clearly drew inspiration²³. Second, it requires us to examine, within the framework of the *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), the theoretical implications of such a philosophical assumption.

In order to elucidate this issue, it is necessary to commence with Hutcheson's moral system, as was also the case with Shaftesbury. In the *Inquiry* the affirmation of a natural sense of the good (before that of the beautiful) serves to challenge certain moral systems of Hobbesian and Mandevillian origin that had relativised the absolute value of virtuous action according to the motives or circumstances of its unfolding. The fallacy of such theories is denounced by Hutcheson in a famous passage from *the Inquiry* that is worth quoting²⁴:

To make this yet clearer, suppose that the Deity should declare to a good Man that he should be suddenly annihilated, but at the Instant of his Exit it should be left to his Choice whether his Friend, his Children, or his Country should be made happy or miserable for the Future, when he himself could have no Sense of either Pleasure or Pain from their State. Pray would he be any more indifferent about their State now, that he neither hoped or

feared any thing to himself from it, than he was in any prior Period of his Life? Nay, is it not a pretty common Opinion among us, that after our Decease we know nothing of what befalls those who survive us? How comes it then that we do not lose, at the Approach of Death, all Concern for our Families, Friends, or Country? Can there be any Instance given of our desiring any Thing only as the Means of private Good, as violently when we know that we shall not enjoy this Good many Minutes, as if we expected the Possession of this good for many Years?

Given the same premises, the distinction emerges clearly when we observe that Shaftesbury treats natural goodness as the foundation for the cultivation of virtue, in precisely the same way that he treats the natural sense of the beautiful as the basis for the cultivation of taste. By contrast, in Hutcheson, just as the natural moral sense coincides with virtue, so the internal sense does not seem to be a premise, but rather the same thing as taste itself. Consequently, any attempt to establish differences between qualitative degrees of judgement collapses, for there is no arbiter of beauty other than the immediate, singular pleasure produced by the perception of the *aesthetic internal sense*.

This is what we learn when Hutcheson states: «Since then there are such different powers of perception, where what are commonly called the *external senses* are the same; since the most accurate knowledge of what the external senses discover, often does not give the pleasure of beauty or harmony, which yet one of a *good taste* will enjoy at once without much *knowledge*; we may justly use another name for these higher and more delightful perceptions of beauty and harmony, and call the *power* of receiving such impressions, an *internal sense*»²⁵.

However, this very assertion reveals a further problem inherent in Hutcheson's aesthetic theory. Once the philosopher has established the nature and operational patterns of aesthetic common sense, he acknowledges that beauty sometimes requires «higher and more delightful perceptions», without which it fails to generate the pleasure it would otherwise elicit when recognised as such. The doubt, then, is that such a lack of perception or pleasure arises from the natural sense being either absent or insufficient to produce either. If this were the case, the identity of internal sense and taste would represent less the solution than the core of the problem raised by the relationship between individual sensitivity and critical judgement.

Through his decisive use of Occam's razor, Hutcheson aims to avoid unnecessarily multiplying the

²² F. Hutcheson, *An Inquiry Into the Original of Our Ideas Concerning Beauty and Virtue* I 9, Printed by J. Darby, London 1725, pp. 6-7: «... in the following pages Beauty is taken for the Idea rais'd in us, and a Sense of Beauty for our Power of receiving this Idea» (pp. 6-7). And a little further on, I 11, p. 8: «There will appear another Reason perhaps afterwards, for calling this Power of perceiving the Ideas of Beauty, an *Internal Sense*, from this, that in some other Affairs, where our External Senses are not much concern'd, we discern a sort of Beauty, very like, in many respects, to that observ'd in sensible Objects, and accompanied with like pleasure...».

²³ On the title page of the first edition of his *Inquiry*, Hutcheson announced that in his work «the Principles of the late Earl of Shaftesbury are Explain'd and Defended, against the Author of the *Fable of the Bees*».

²⁴ Thus in the fourth edition of *Inquiry* II 2, 5, Printed for D. Midwinter et al., London 1738, p. 148.

²⁵ Hutcheson, *Inquiry* I 1, 12, ed. 1725, p. 10. See. P. Kivy, *The Seventh Sense. Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics* (1976), Clarendon Press, Oxford 2023², pp. 178-191 (II.9. «Common Sense and the Sense of Beauty»).

data in his analysis and giving different names to a single faculty, but the outcome of this process is precisely to raise the question under consideration. Why should anyone not perceive the beauty that Hutcheson is postulating as objective (*uniformity amidst variety*), thus implicitly denouncing the limits of individual sensibility? If the internal sense is passive and affected by the action of external qualities on our powers of perception in exactly the same way as the other senses, then the perception of beauty should be *immediate and involuntary*, as he writes, albeit with different degrees of intensity due to the particular constitution of the internal sense. Instead, Hutcheson seems to postulate that a reduced capacity for perception inhibits the onset of the natural pleasure that the percept is destined to procure, in the same way that the functional insufficiency of an eye prevents it from capturing the original intensity or nuance of colours with the same clarity with which they strike the regular eye. But even so, the assumption is not without objections, since it requires determining whether the failure to perceive beauty can be, like beauty itself, absolute or relative. In the first case, we would have to speak of an *absence* of inner aesthetic sense on which the failure to perceive beauty would depend: something that not only Hutcheson's text but also experience itself leads us to exclude, since a total lack of inner aesthetic sense is almost never found in reality, and it is difficult to imagine that there are individuals who are completely alien to experiencing aesthetic emotions in *all* circumstances of life. It therefore seems more appropriate to interpret Hutcheson's dictum as referring only to a relative deprivation, or a deficiency of specific perceptual capacities in particular domains. As a result, a subject may fail to appreciate the beauty of a master painter's palette if he is indifferent to artistic matters, yet readily be moved by the perfect and rare colour of a horse's coat if he possesses greater interest or expertise in that field. In this context, however, one cannot fail to recognise that the internal sense exhibits varying degrees of development, and, consequently, so does the capacity for judgement.

From a theoretical standpoint, Hutcheson finds it evidently easier to claim that beautiful qualities are *not perceived*, rather than to assert, as is the case here, that they are not perceived as *such*. The latter assertion implies, in fact, the renunciation of that sensistic reductionism to which the philosopher would like to subject the qualities of a form evaluated *sub specie aethetica*. The intervention of experience, culture or a more specialised evaluative faculty appears inevitable in these terms, with the consequence that more complex dynamics must be admitted for a process that, apparently, even Hutcheson finds difficult to confine to the pure domain

of sensibility. The idea that emerges from the aesthetics of the *Inquiry* is that, in his attempt to achieve a theoretical clarity that underpins the experiential nature of beauty, Hutcheson leaves open questions for which further and different explanations must be sought in addition to those he offers. One of these comes from Hume.

IV. SENSUS COMMUNIS AND ITS LIMITS

For both logical and rhetorical reasons, Hume is particularly interesting in his attempt to account for the volatile nature of common sense. I have already shown elsewhere how the Scottish philosopher, more or less openly, demonstrates his desire to bring the process of evaluating beauty within the bounds of reason as far as possible²⁶. He does not, of course, advance positive arguments in favour of a rationalistic conception of aesthetic judgement, but merely highlights certain limitations of the sensualist positions that had characterised much of the preceding thought. An awareness of the alethic insubstantiality of common-sense beliefs already emerges in his argumentation, which is characterized – Socratically, one might say – by an initial assent intended to reassure the audience of their apparent stability, followed by a demonstration of their fallacy and inconsistency once subjected to the tribunal of philosophical reason – particularly that of Hume. The phrase most often cited as most characteristic of Hume's aesthetic thought, «Beauty is no quality in things themselves: it exists merely in the mind which contemplates them»²⁷, is actually put forward by the philosopher for the sole purpose of showing how such an assumption, accepted by common sense, should instead be questioned and partly invalidated, as he himself does in his essay. On the subject of taste, Hume writes, logical common sense and sceptical philosophy agree in reaching the same conclusions regarding the irreconcilability of judgements, given their purely subjective nature: but Hume contrasts both with a philosophy that, no less empirically, finds a foundation useful for showing their constitutive weakness

²⁶ See A. Gatti, *Hume's Taste for Standards. Experience and Aesthetic Judgment Reconsidered*, «I castelli di Yale. Annali di filosofia», 11, 2011 (*Hume, nuovi saggi/Hume, New Essays*, ed. by P. Zanardi), pp. 131-143; Id., *Contro i «nemici della ragione e della bellezza». I Saggi sul gusto e sulle arti di David Hume*, in D. Hume, *Saggi sul gusto e sulle arti*, trad. it. e a cura di A. Gatti, Aesthetica ediz., Milano 2024, pp. 7-47. For an updated bibliography on Hume's aesthetics, see *ibid.*, pp. 177-183.

²⁷ *Of the Standard of Taste* (1757), in *Essays Moral, Political, and Literary* (1777), ed. and with a Foreword, Notes, and Glossary by E.F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis 1987, pp. 226-249 (no. XXIII): p. 230. And further on: «... each mind perceives a different beauty. One person may even perceive deformity, where another is sensible of beauty» (*ibid.*).

and limiting the excesses of relativism as much as possible. If a common aesthetic sensibility unites individuals in a sort of anthropological destiny, for Hume it is equally true that their judgemental abilities are ratified not so much by *the sensus communis aestheticus* as by a more or less educated *taste*.

This is evident in his seminal essay *Of the Standard of Taste* (1757), where the hypothesis of an infinite and irredeemable diversity of tastes, though initially posited as undeniably grounded on the experiential contents of common sense, is interrogated by Hume. He challenges this hypothesis by referencing a uniformity of tastes that is corroborated by equally substantial evidence. From this point, Hume proceeds to propose the existence of a universal foundation for subjective reactions, which he identifies as an internal structure within which the general functioning of particular faculties is regulated by processes common to all individuals, while simultaneously noting that these faculties do not operate uniformly across all people: «Some particular forms or qualities, from the original structure of the internal fabric, are calculated to please, and others to displease; and if they fail of their effect in any particular instance, it is from some apparent defect or imperfection in the organ»²⁸. It is precisely on the *internal fabric* that Hume bases the idea that there are constitutive principles capable of ensuring the universality of aesthetic appreciation and the uniformity of reactions to certain formal stimuli – in a sort of anticipation of Kant's *sensus communis*²⁹. Nevertheless, Hume seems to rule out any necessary relationship between aesthetic common sense and critical judgement, denying the former the validity that the latter aspires to secure through its epistemological rigour: according to Hume, no one who is unfamiliar with a certain kind of beauty is qualified to express an opin-

ion on it³⁰. On the contrary, «one accustomed to see, and examine, and weigh the several performances, admired in different ages and nations, can alone rate the merits of a work exhibited to his view, and assign its proper rank among the productions of genius»³¹. Individual feelings are always legitimate, Hume admits; however, not all of them are, in his opinion, always correct in their onset, nor is their intensity always commensurate with the actual aesthetic quality of a work. The feeling of pleasure experienced by the man of taste constitutes a higher normative critical index than that of the inexperienced observer or the amateur, insofar as it arises from adequately developed skills that enable an accurate assessment of a work's actual degree of excellence or mediocrity. Above all, this feeling is governed by *good sense*: Hume's term for the rational regulation of sentiment, which, while susceptible to corruption or error, he explicitly associates with a «sound understanding»³².

Regarding the third meaning of common sense, understood as a widespread collective opinion on spontaneous matters of dispute, Hume considers it to share the same fate as the other two meanings discussed thus far, those related to aesthetic and logical common sense. In many of his essays on taste and the arts, Hume subjects certain positions rooted in common sense to the scrutiny of his philosophical insight. Here, common sense is broadly indicative of an assent based on immediate evidence, yet Hume accepts it only as a functional element within a rhetorical strategy, aimed at demonstrating how a rigorous philosophy inevitably invalidates such positions. In his essay *Of Eloquence* (1742), to cite just one example, Hume clearly illustrates how, in attempting to define the causes of the decline of modern rhetorical practices in comparison to ancient ones, he consistently engages with themes drawn from common sense, which he nonetheless systematically challenges. Hume's appeal to this form of common sense is primarily aimed at demonstrating how philosophy can serve as a corrective to its shortcomings, particularly in address-

²⁸ *Ibid.*, p. 233.

²⁹ Kant, *Critique of Judgment* I 1, 2, § 38, p. 166, note 1: «In order to be justified in claiming universal assent for an aesthetical judgement that rests merely on subjective grounds, it is sufficient to assume, (i) that the subjective conditions of the Judgement, as regards the relation of the cognitive powers thus put into activity to a cognition in general, are the same in all men. This must be true, because otherwise men would not be able to communicate their representations or even their knowledge. (2) The judgement must merely have reference to this relation (consequently to the formal condition of the Judgement) and be pure, i.e. not mingled either with concepts of the Object or with sensations, as determining grounds». And a little further on, in § 40 («Of Taste as a kind of *sensus communis*»): «But under the *sensus communis* we must include the Idea of a communal sense, i.e. of a faculty of judgement, which in its reflection takes account (a priori) of the mode of representation of all other men in thought [...]. Taste can be called *sensus communis* with more justice than sound Understanding can; and that the aesthetical Judgement rather than the intellectual may bear the name of a communal sense» (pp. 170 and 172 resp.).

³⁰ Hume, *Essays*, p. 238: «A man, who has had no opportunity of comparing the different kinds of beauty, is indeed totally unqualified to pronounce an opinion with regard to any object presented to him».

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 241: «It seldom, or never happens, that a man of sense, who has experience in any art, cannot judge of its beauty; and it is no less rare to meet with a man who has a just taste without a sound understanding». And again: «... It is well known, that in all questions, submitted to the understanding, prejudice is destructive of sound judgement, and perverts all operations of the intellectual faculties: It is no less contrary to good taste; nor has it less influence to corrupt our sentiment of beauty. It belongs to *good sense* to check its influence in both cases; and in this respect, as well as in many others, reason, if not an essential part of taste, is at least requisite to the operations of this latter faculty» (p. 240).

ing questions whose truth cannot be entrusted to unreflective opinions – no matter how widespread or seemingly well-established – or to dogmas that are accepted uncritically.

On the other hand, the idea that a natural subjective assent can serve as a reliable basis for forming judgments in aesthetics is a dream that has been revealed as such very early in the century, much like the more general notion that logical common sense holds preeminent cognitive value. In *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713), George Berkeley has his alter ego, Philonous, advocate a decisive form of idealism that stands in direct opposition to the materialism of his interlocutor, Hylas, who finds it even difficult to conceive of such a hypothesis. What is particularly interesting is that Berkeley, through Philonous's rigorous arguments, skillfully presents the exclusively mental nature of the external world as a conclusion drawn from that very common sense which, embodied by Hylas, initially finds the theory entirely abstruse.

The revival of the principles of *sensus communis* seems to constitute a sort of *retour à l'ordre* for eighteenth-century thought – forcing the analogy with what happened in the arts – after the intellectualism of the philosophical *avant-garde*. Opposition to radical forms of scepticism arose after such a system of thought had posed theoretical obstacles that threatened to inhibit possible cognitive developments, with the added audacity of challenging assumptions that were apparently self-evident or seemingly grounded in experience. Through Philonous, Berkeley showed that it is not sceptical to deny the existence of matter: on the contrary, for him, a rigorous theoretical examination makes any defence of the opposite thesis by common sense appear vulgar and ultimately sceptical for its part. Yet, this was insufficient to shield Berkeley's theory from vigorous reactions, which, whether legitimate or not, later extended to subsequent empiricism. This led *sensus communis* to once again serve as the foundation of philosophical discourse in its most significant late eighteenth-century forms, when idealistic and sceptical epistemologies were ultimately supplanted by a robust realism, repositioned at the zero degree of knowledge.



Citation: Pollock, A. (2025). Shaftesbury and *Sensus Communis* – An Unfinished Project. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 33-42. doi: 10.36253/ds-15918

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Shaftesbury and *Sensus Communis* – An Unfinished Project

ANTHONY POLLOCK

University of Illinois Urbana-Champaign, USA

Abstract. In the context of current critical debates about the viability of universal categories (e.g. reason, community, justice), this article examines Shaftesbury's complicated engagement with the ideal of *sensus communis*, focusing primarily on the three texts that comprise the original first volume of *Characteristics* (1711): *A Letter Concerning Enthusiasm*; *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*; and *Soliloquy, or Advice to an Author*. Scholars have often read these less formal works by Shaftesbury through the lens of the more conventionally monologic and declamatory philosophy he articulated in the *Inquiry Concerning Virtue or Merit*. Against the grain of this tendency, which emphasizes the confident idealism of Shaftesbury's thinking about *sensus communis*, this article reveals his deep-seated skepticism about the related projects of defining and achieving the kind of shared understanding and commitment to the public good to which this concept refers.

Keywords: Shaftesbury, *sensus communis*, universality, wit, self-reflection.

In a recent special issue of *Modern Language Notes* (MLN), editors Christiane Frey, David Martyn, and Rochelle Tobias argue that in our current intellectual climate «the universalist paradigms of the ‘Western’ tradition, including that of *sensus communis*, have lost credibility», so much so that «[a]ppealing to a shared common sense has become more difficult, many would say impossible»¹. This critique of universalism arises out of a pluralistic concern about the «unbridgeable barriers and gaps among different groups and identities», and of «experiences and sensibilities that *cannot* be shared by all»². Within this interpretive understanding, then, «appeals to universalism are hard to defend, as arguably *no* universal construction can avoid leaving something or someone out», often in ways that make those excluded seem «not just deficient but beyond the pale, less than human»³. In this context, the editors specify that (besides Kant) one of the Enlightenment's «two most pertinent authors for the history of *sensus communis*» is indeed Lord Shaftesbury⁴.

¹ C. Frey, D. Martyn and R. Tobias, *Introduction*, «Modern Language Notes», 139, 2024, 3, p. 359.

² *Ibidem*.

³ *Idem*, p. 360.

⁴ *Ibidem*.

Of course, the historical situation informing Shaftesbury's theorization of *sensus communis* differs significantly from the contemporary scene the editors describe. With England's recent national traumas of civil war, failed monarchic restoration, and a bitterly fought crisis over succession squarely in mind – not to mention the new pressures of navigating an unlicensed press and a culture riven by religious discord and persecution – Shaftesbury tries to imagine not only the grounds of public consensus about universal moral and aesthetic norms, but also the modest possibility of agreeing with one's neighbors about anything at all. As scholars have recently pointed out, however, another crucially important dimension of Shaftesbury's particular discursive milieu has to do with the social delimitations through which it defined itself – precisely the kinds of exclusions toward which the *MLN* editors draw our attention: Rebecca Tierney-Hynes and Brian Cowan, for example, have persuasively revealed Shaftesbury's commitment to a male homosociality that denies access and importance to women; while Jordy Rosenberg and David Sigler have powerfully analyzed the racialized terms in which Shaftesbury represents non-European figures at multiple points in his oeuvre; and Daniel Carey has shown how Shaftesbury responded to the moral-relativist implications of Locke's notion of human diversity by articulating a set of universal norms that paradoxically could be understood only by elite male writers like himself⁵.

This essay does not argue against these scholars in any way. Instead, it offers a new account of how Shaftesbury approached the concept of *sensus communis*, and the extent to which the exclusions in his work might be contested from within the terms of his own philosophy. Rather than appearing in early English print culture as a reified and hegemonic universal, Shaftesbury's conceptualization of *sensus communis* foregrounds both the difficulties at play in determining aspects of its basic meaning, and the obstacles that might hinder its public effectiveness as a regulative ideal. Though it is oriented toward the promise of universal norms grounded in nature, *sensus communis* remains a heuristic under construction for Shaftesbury, a set of provisional processes and stipu-

lations performed situationally into being by the dialogic forms allegorized within and as his texts. Our focus here will be to read closely the three works that comprise the original first volume of *Characteristics* (1711): *A Letter Concerning Enthusiasm*; *Sensus Communis, An Essay on the Freedom of Wit and Humour*; and *Soliloquy, or Advice to an Author*. Against the tendency to interpret these less formal texts through the lens of the idealistic and more conventionally philosophical *Inquiry Concerning Virtue or Merit*, this article reveals Shaftesbury's deep-seated skepticism about the related projects of defining and achieving the kind of shared understanding and commitment to the public good to which the concept of *sensus communis* refers.

I. PROBLEMS OF DEFINITION: SHAFTESBURY'S EXPERIMENT

Historians of *sensus communis* often find themselves confounded by definitional imprecision. As one critic has remarked with some irony, «there is much disagreement on the very notion of *sensus communis*»⁶. Indeed, Shaftesbury allegorizes this definitional problematic internally to his texts, both to foreground it as a serious conceptual difficulty and to stage potential methods through which it might be resolved. In Part I of *Sensus Communis*, for example, we see the initial emergence of this issue in *Characteristics*, when Shaftesbury reports on an impasse arrived at during a lively conversation in his social circle. While debating their contrasting opinions, Shaftesbury relates, several of the speakers began to «appeal to common sense» to defend their arguments⁷. While everyone initially goes along with such appeals, it soon becomes apparent that «no judgment could be given» about the point in question because there had been no prior consensual agreement about «what common sense was» (37). Indeed, as one gentleman explains, if common sense refers to an opinion or judgment shared by «any considerable part of mankind», it would be difficult «to discover where the subject of common sense could lie» (37); on most subjects, «the sense of one part of mankind was against the sense of another», a problem not solved by referring to majority opinion as a metonym for common sense, since majority opinion would «change as often as men

⁵ See R. Tierney-Hynes, *Shaftesbury's Soliloquy: Authorship and the Psychology of Romance*, «Eighteenth-Century Studies», 38, 2005, 4, pp. 605-621; B. Cowan, *Reasonable Ecstasies: Shaftesbury and the Languages of Libertinism*, «Journal of British Studies», 37, 1998, 2, pp. 111-138; J. Rosenberg, *Critical Enthusiasm: Capital Accumulation and the Transformation of Religious Passion*, Oxford University Press, Oxford 2013; D. Sigler, *Shaftesbury takes an Ethiopian to the Carnival: Foreignness, Subjectivity, and Intersubjectivity in "Sensus Communis"*, «The Eighteenth Century: Theory and Interpretation», 53, 2012, 1, pp. 23-40; and D. Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

⁶ B. Pettersson, *Exploring the common ground: Sensus communis, humor and the interpretation of comic poetry*, «Journal of Literary Semantics», 33, 2004, p. 155.

⁷ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), ed. by L.E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 37. Subsequent citations will be made from this edition directly in the text, with the cited page number(s) enclosed in parentheses.

changed», such that «common sense today would be the contrary tomorrow» (37).

Undaunted by the gentleman's doubts, the conversationalists reorient their deliberations toward discovering a *sensus communis*, on the assumption that there must be subjects on which «they all agreed» (37). But when they review three areas of public discourse crucial to social cohesion – religion, policy, and morals – they find no promising shared ground. An overview of political principles reveals no ready universality: the discussants find little agreement within England regarding the doctrine of passive obedience, for example, and even less encouragement from the international sphere, given that «if the British or Dutch sense [of politics] were right» then the «Turkish and French sense must certainly be very wrong» (38). «As for morals», Shaftesbury reports, they found that irreconcilable difference of sentiment, «if possible, was still wider» than that in politics; and, finally, «differences in religion» had already proven so unbridgeable in previous conversations that «there was no occasion to speak» of them again (38). The conversation reaches a dead-end, despite being peopled by «better critics» than usual, a group exceptionally «ingenious and fair in their way of questioning received opinions» (39).

Shaftesbury's response to this impasse, however, is to pursue the inquiry on his own for the remainder of his essay. His aim, he says, is «to carry on their humour» and «to make the experiment» as to whether any «certain knowledge or assurance of things» – in short, any basis for a *sensus communis* – «may be recovered» (39). Shaftesbury begins Part II by seeking shared ground between himself and his philosophical arch-adversary, Thomas Hobbes. Rather than reacting with «horrors and consternations» to Hobbes, Shaftesbury views the «paradoxical system» of the *Leviathan* as an outward form obscuring Hobbes's underlying affection for humanity (45): if philosophers like Hobbes «represent men by nature [as] treacherous and wild, it is out of care for mankind, lest, by being too tame and trusting, they should easily be caught» (44). By drawing attention to this performative contradiction in Hobbes – that he is «in practice so different» (sociable) from «what he would appear in speculation» (selfish) – Shaftesbury clarifies a crucial element in his theory of *sensus communis*. Though he disagrees with Hobbes's arguments, what Shaftesbury recovers is their shared orientation toward dialogue and the possibility of mutual understanding: in the «free communicating of their principles» writers like Hobbes enact their inclination toward a shared public interest they otherwise deny (43). Through this dispositional accord with Hobbes, Shaftesbury reveals that the process of arriving at a robust *sensus communis* of

shared ideas requires a prior commitment to the act of deliberative discussion itself, a kind of meta-agreement without which no subsequent propositional agreement will be possible.

Shaftesbury continues the experiment in Part III by engaging with the long history of writers interested in *sensus communis*, curating a textual canon of ancients (Galen, Herodian, Horace, Juvenal, Marcus [Aurelius], and Seneca) and early modern scholars (Isaac and Méric Casaubon, Thomas Gataker, and Claude Saumaise). Shaftesbury's extended gloss of the term *sensus communis* goes far beyond the idea of shared opinion, and many scholars have taken this as his decisive statement about its meaning; viz. that it signifies «sense of public weal and of the common interest, love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness,» or «that sort of civility which arises from a just sense of the common rights of mankind, and [our] natural equality» (48). As the heterogeneous terms in this list imply, however, Shaftesbury offers less a concise accounting of his own conclusions than an aggregative summary of what previous writers have suggested; he frames the gloss not by saying he personally endorses it, but by explaining it is what «some of the most ingenious commentators» have read into the term, ironically interpreting it in an uncommon way, «very differently from what is generally apprehended» (48). Shaftesbury clearly finds aspects of this definition compelling, but even his own elaborate footnote lays bare the hermeneutic and etymological difficulties in reconstructing a coherent history for this concept. Shaftesbury questions the universality of this ostensibly natural sense, quoting Saumaise on how the ancients (particularly Juvenal) believed their societies were full of people «*who can properly be said not to possess sensus communis*» (48). Without specifying an authoritative definition, Shaftesbury spells out some key terms to be considered in answering the as yet unanswered question – what is common sense? His friends' inconclusive inquiry, Shaftesbury insists, serves as a modern iteration of a venerable and ongoing philosophical conversation about a concept that resists easy definition and social realization. Part III, in short, highlights *sensus communis* as a promise and a problem: a dispositional ideal with far-reaching social, moral, and political implications; but one that is difficult to find exemplified in current or historical societies.

For his part, Juvenal had little confidence in his contemporaries' capacities; among the imperial Roman «nobility and the Court», Juvenal archly notes, «common sense is quite rare» (48). In his satire, Juvenal draws attention not to flaws inherent in the people he mocks, but to what he calls their «situation» as the particularly

corrupting influence (48). Shaftesbury agrees, remarking first that it would be «difficult to apprehend what community subsisted among courtiers or what public between an absolute prince and his slave-subjects»; and second that, as for the rest of society, «there could be none [no community] between such as had no other sense than that of private good»⁸ (49). Shaftesbury clarifies here the causal relationship between two different components of *sensus communis*: the unequal institutions of the early Roman empire (their «situation») prevented the development of that «social feeling» and «sense of partnership with humankind» without which «public spirit» is unimaginable⁹ (50). Shaftesbury specifies that Roman aristocratic «education» failed to offset the shaping power of situation by being «unapt to raise any affection toward a country», encouraging in young courtiers a «thorough contempt» toward others (49). From this, Shaftesbury concludes that «good government» is crucial to the production of citizens who understand themselves as «partners» or «sharers» in the «common affection» (50); he optimistically claims modern Britons, compared to Juvenal's Romans, have inherited «from [their] ancestors» a «better sense of government», one founded on the dual notions of «a public and a constitution» (50), an institutional matrix from which one might find citizens motivated by the social feeling Shaftesbury values.

But the argument takes a negative turn in the second section of Part III, when Shaftesbury acknowledges that the very sociable impulses without which no *sensus communis* can emerge often express themselves with «violence» and cause «much disorder» (52). From the social passions come «love of party and subdivision by cabal» (52), not to mention «factions» and «religious societies» who pursue their narrow «interests [...] with the utmost zeal» (53). These antagonistic forms of «social spirit» are not outliers, Shaftesbury insists – they are the rule: humanity's «associating genius» is most clearly «proved» by the existence of «those very societies which are formed in opposition [both] to the general one [and to] the real interest of the State» (53). Even where the social affections are not inhibited by situation or political institution, they most often manifest themselves in ways that subvert an expansive *sensus communis*.

⁸ Shaftesbury makes these remarks with rather obvious application to contemporary European aristocratic and monarchic norms, in the one case, and to contemporary theories and practices of self-interest, in the other.

⁹ Textual moments like this bolster Hans-Georg Gadamer's idea that for Shaftesbury the *sensus communis* is less an inherent natural trait – Juvenal sees it almost nowhere – than a social virtue that requires cultivation; for fuller discussion, see H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, rev. ed. by J. Weinsheimer and D.G. Marshall, Continuum, New York 1999, pp. 24–27.

Education emerges as a potential antidote to this «misguidance of the affection» (52). Shaftesbury laments that the public interest suffers from its scalar incomprehensibility: «[u]niversal good», he explains, is such a «remote philosophical object» that the interest of the «greater community falls not easily under the eye»; it is therefore in «more contracted» groups that we can more easily «taste society and enjoy the common good» (52). To keep this natural «combining principle» from expressing itself destructively in «conspiracy» and «sedition», Shaftesbury argues, we need to create mechanisms through which it can be more «happily directed by right reason» toward the interest of «the body politic at large» (52). But where are we to find such reforming social institutions? Shaftesbury looks neither to philosophy nor to the universities for help. Quoting Hobbes and Rochester, Shaftesbury bemoans skeptics who explain «all the social passions and natural affections» as «cunning» and «more deliberate» forms of a universal «selfishness» (55). Among the ancients, Shaftesbury continues, «youth of the highest quality» were sent to philosophers for an education in self-sacrifice and the value of public service (57). Modern universities, by contrast, Shaftesbury deems «not so very effectual to these purposes» (57).

As he concludes his essay, Shaftesbury's «experiment» has yielded promising but equivocal results. On the one hand, he has established the importance of good government to creating an institutional «situation» in which the social affections necessary for public-spirit-edness can develop. On the other, he has acknowledged that the social passions by themselves are not enough to promote the idea of *sensus communis*, since they require strong external direction by right reason to avoid devolving into faction, conspiracy, and sectarian quarrels. Moreover, he has explained that the two contemporary institutions traditionally relied upon to effect the proper guidance of the passions – philosophy and the universities – are not only ill-equipped to serve this purpose but might in fact be making matters worse. In response to this impasse, two things are required: first, a widely shared commitment to deliberative dialogue about these substantive social and moral questions – an agreement, in short, about the possibility of agreement itself; and second, a method that can give effective shape to this consequential dialogue – a method he had begun spelling out in the *Letter Concerning Enthusiasm*. It is to this earlier text that we shall now turn, to better understand how these two texts are connected through a shared investment in the rational-critical uses of satirical wit¹⁰.

¹⁰ For illuminating accounts of contemporary responses to Shaftesbury's *Letter* that prompted him to write *Sensus Communis*, see especially D. Alvarez, *Reason and Religious Tolerance: Mary Astell's Critique of Shaft-*

II. QUESTIONS OF EFFECTIVITY: SHAFTESBURY'S METHOD

Shaftesbury's satirical method in the *Letter* applies wit to the problem of violent religious antagonism, with its primary goals imagined as deconstructive and palliative: rather than clarifying the grounds of shared belief¹¹ – a goal Shaftesbury later implies can never be achieved (472-475) – satirical wit in the *Letter* unmasks false enthusiasm, primarily to calm the passions of a public sphere riven by sectarian conflict. As Christoph Henke has argued, Shaftesbury «provides a rationale to the *ex negativo* truth-seeking that is at the core of both satiric criticism and common sense judgments»¹². Shaftesbury criticizes his government's approach to the problem of excessive religious zeal: both its attempt «to regulate [...] religious beliefs» by requiring Anglican «uniformity» (11), and its censoring of the «freedom of raillery [...] against serious extravagances» in religious discourse (12). Against this, Shaftesbury recommends the «ancient policy» according to which «visionaries and enthusiasts of all kinds were tolerated», while philosophers were «allowed to use all the force of wit and raillery against [them]» (11). In short, the proper way to «treat this distemper» of zeal, from Shaftesbury's perspective, is to allow both freedom of religious belief and freedom of satiric ridicule (12). In the *Letter*, the «test of ridicule» deflates what Shaftesbury considers risible forms of religious discourse – those characterized by unwarranted «gravity» (8), «melancholy» (9), or even «panic» (10) – serving both an epistemological purpose (correcting unfounded beliefs and inauthentic zeal), and the cathartic social aim of allowing wits and enthusiasts to «vent» their pent-up passions (9), rather than imposing a fear of suppression which would «increase the very cause of the distemper» (10). Satiric conversation prevents its participants from being duped by zealots, without establishing a clear sense of exactly what should be believed, since Shaftesbury idealizes a tolerant religious pluralism rather than a «precise orthodoxy» – especially not one «settled by law» (12). Shaftesbury emphasizes the manner of the conversations' participants more than the content of their thoughts: «All I contend for is to think of [religion] in a right humour» (13).

Sensus Communis begins by similarly encouraging readers to apply the «edge of ridicule» (29), especially against those «monsters» or «spectres» that «impose on us» by remaining unexamined, hidden away «in some dark corner of our minds» (30). Shaftesbury again insists on conversational wit's powers of critical negation, how it enables us «to question everything» in such a way that allows for «unravelling or refuting any argument» (33). It should come as no surprise, then, that even the most «diverting» of witty conversations produces no consensual agreement about any subject, but rather ends «abruptly» with a «great many fine schemes [...] destroyed», «many grave reasonings overturned», and «total uncertainty» (33). Though it ends inconclusively, Shaftesbury describes such a conversation as «advantageous to reason», because it is through «the habit alone of reasoning» that we will be made into better «reasoner[s]» (33): in this case, the process develops not a series of truth claims but a set of socially beneficial aptitudes and dispositions among its discussants – for whom even a debate culminating in «confusion» ultimately «set[s] the appetite the keener to such conversations» in the future (33). The participants agree on nothing but the importance of meeting again to see if they can agree in another conversation. As we have seen, however, this kind of conversation precipitates a crisis about the very viability of *sensus communis* as a concept. For what the participants cannot finally agree about has nothing to do with any specific subject; it has to do with the possibility of agreement itself.

Shaftesbury takes pains in Parts III and IV of *Sensus Communis* to test whether wit can discover solid consensual ground in ethics and aesthetics. Part II serves as an important turning point here, as Shaftesbury realizes he must get beyond using wit merely as an instrument for critique – as he did in his humorous deflation of Hobbes (see above). He transitions to Part III by highlighting this move: to avoid seeming «ridiculous», he says he will «endeavour to satisfy» his addressee by clarifying «upon what principle [he] differ[s] from a knave», against Hobbes's theory of universal selfishness (48). To do this, Shaftesbury again engages philosophers of the egoistical school, affirming their shared commitment to a substantive moral axiom: «we should all agree», Shaftesbury asserts, «that happiness was to be pursued and in fact was always sought after» (56). But he uses this agreement to reframe the terms of his debate with them: the crucial question is not, as his opponents seem to think, «who loved himself or who not», since we are all aiming at our own happiness, but rather «who loved and served himself the rightest and after the truest manner» (56). In a *tour de force* of witty immanent critique, Shaftesbury

esbury, «Eighteenth-Century Studies», 44, 2011, 4, pp. 475-494; and J. Frank, «Besides Our Selves»: An Essay on Enthusiastic Politics and Civil Subjectivity, «Public Culture», 17, 2005, 3, pp. 371-392.

¹¹ For a reading of Shaftesbury that calls into question laughter's capacity to generate universal consensus, see J. Weinsheimer, *Shaftesbury in Our Time: The Politics of Wit and Humour*, «The Eighteenth Century: Theory and Interpretation», 36, 1995, 2, pp. 178-188.

¹² C. Henke, *Common Sense in Early 18th-Century British Literature and Culture: Ethics, Aesthetics, and Politics, 1680-1750*, De Gruyter, Berlin 2014, p. 101.

appropriates for himself his opponents' key concept, redefining it for his own contrary purposes: sounding like Rochester, Shaftesbury claims that «It is the height of wisdom, no doubt, to be rightly selfish», but this can be true only if we understand «honesty», «natural affection», «friendship», and «sociableness» as «intrinsically valuable» to anyone who cares about «self-interest», since a life without these virtues would inevitably be «wretched» (56). Shaftesbury reveals the internal inconsistency of his opponents' position by showing that the selfish system fails by its own standards, as it is incapable of achieving the end it proposes: happiness. Turning the debate on its head, Shaftesbury affirms the principle by which he is not a knave in counterintuitively asserting the self-interest in his conduct: the honest person embodies virtue not by being opposed to selfishness, but by being «rightly selfish» (56). All of this, lest we forget, is according to common sense» (48).

Having constructively applied critical wit to philosophical discourse, Shaftesbury turns to the reform of his own demographic in Part IV, addressing himself to men of «thorough good breeding» and «gentlemen of fashion» (60, 62). Reinforcing the move away from ridicule, Shaftesbury emphasizes that «defending raillery» involves being «sober too in the use of it», engaging in «serious study» of how «to regulate that humour which nature has given us» as a remedy against «vice», «superstition and melancholy delusion»¹³ (59). Rather than skeptically «seeking how to raise a laugh from everything», Shaftesbury insists on «seeking in everything what justly may be laughed at» – since whatever is impervious to ridicule might provide the ground for a substantive *sensus communis* (59). Using a subtle form of interpellation, Shaftesbury compliments his gentlemen-readers as if they already were the virtuous men he is encouraging them to become: he describes them as being «incapable of doing a rude or brutal action», and uninfluenced by «prudential rules of self-interest and advantage»; indeed, falling short of this standard would make it «impossible» for them to be considered «truly well-bred» (60). The description's accuracy is belied, of course, by the need for Shaftesbury to address this group as needing reform in the first place, but he acknowledges seeking a light touch with this audience: if it is «the

complaint of our standing reformers» that «they are not heard so well» by witty gentlemen of fashion, the solution must be «to engage the adversary on his own terms» by «ridicul[ing] folly and recommend[ing] wisdom and virtue» through the use of «pleasantry and mirth» (62).

Through their genius and education, Shaftesbury explains such men generally have «a sense of what is naturally graceful and becoming», so that however «irregular» they may be «in their morals», constructive raillery about their follies can help them «discover their inconsistency» and the fact that they «live at variance with themselves»¹⁴ (62). As Karen Valihora points out, the inward gentlemanly congruence that Shaftesbury humorously encourages here actually requires «considerable inward struggle and self-reflection»¹⁵; indeed, if the graceful and the becoming are categories with both moral and aesthetic implications for Shaftesbury, then «sottishness, avarice, and cowardice» become obvious targets of corrective wit even from the perspective of the gentleman of fashion (60), while virtues like «real bravery» and «generosity» remain untouchable by «ridicule» (59). Later in Part IV, Shaftesbury again takes up the intersection of the moral and the aesthetic by insisting that even «men of pleasure», who seem to favor physical over «philosophical beauty», often «confess» the «charms» of the latter when rallied about the distinction (64), and routinely prefer pleasures «which arise from a generous behavior, a regularity of conduct and a consistency of life and manners» (65). By the end of his essay, Shaftesbury has brought the method of wit full circle, from its critical function against imposture in the *Letter*, through the skeptical uncertainty about the possibility of agreement with which he closes Part I, to the positive clearing of some ground for *sensus communis*.

III. CONDITIONS OF POSSIBILITY: SHAFTESBURY'S INTERLOCUTORS

For readers making their way through *Characteristics*, however, some doubts around this crucial concept remain unresolved as we move toward the end of Volume I. Increasing certainty about the shared ground of moral and aesthetic judgment has required Shaftesbury's method to become less inclusive, retrenching the

¹³ For more on Stoic influences on Shaftesbury's satiric mode, see R.B. Wolf, *Shaftesbury's Just Measure of Irony*, «Studies in English Literature, 1500-1900», 33, 1993, 3, pp. 565-585; for a general treatment of Stoicism in Shaftesbury, see L.P. Agnew, *Outward, Visible Propriety: Stoic Philosophy and Eighteenth-Century British Rhetorics*, University of South Carolina Press, Columbia 2008, pp. 55-69; and for an account of laughter as key to Shaftesburian social reform, see P. Müller, *Ridentem dicere verum quid vetat: Shaftesbury, Horatian Satire, and the Cultural (Ab)uses of Laughter*, «XVII-XVIII», 70, 2013, pp. 47-71.

¹⁴ Shaftesbury may be anticipating Simon Critchley's notion that conversational humor can function as a kind of «everyday anamnesis» that, in this case, reminds aristocratic men of moral and aesthetic standards of which they are already aware; for more, see S. Critchley, *On Humour*, Routledge, New York 2002, p. 86.

¹⁵ K. Valihora, *Austen's Oughts: Judgment after Locke and Shaftesbury*, University of Delaware Press, Newark 2010, p. 35.

sphere of wit's public effectivity and altering the conversational structure of the process by which we arrive at shared truth. In the *Letter*, for example, Shaftesbury engages the English public at large regarding matters of religious expression and satirical critique, only to conclude that no universal agreement is possible in matters of belief. The first part of *Sensus Communis*, by contrast, moves from analyzing broad public discourse to focusing on (and defending the liberty of) much more delimited conversations, those carried out by «the Club» or small groups of «gentlemen and friends who know one another perfectly well» (36). At least initially, though, even these conversations end in skeptical uncertainty, questioning the possibility of agreement itself, though they do enact a shared commitment to ongoing dialogue. It is only in Parts II through IV, when Shaftesbury takes a more monologic approach – addressing himself to the single (silent) interlocutor for whom the essay is written – that he uses wit and raillery to uncover universal standards of conduct and judgment¹⁶; here, still, the discursive communities involved in Shaftesbury's potential *sensus communis* are relatively small – the coterie of philosophers (and readers) interested in debates about selfishness (Part III), and wayward gentlemen of fashion who need to bring their conduct in line with their principles (Part IV).

To these problems, Shaftesbury closes out his first volume by presenting readers with *Soliloquy, or Advice to an Author* as a paradoxical antidote. On the one hand, Shaftesbury's *Soliloquy* can be viewed as pulling even further back from the idea of *sensus communis*: he recommends readers retreat within themselves to correct their excesses as «self-examiner[s]» in a «solitary way» (76). On the other hand, Shaftesbury's ultimate goal in having readers «play the critic» on themselves is to make them «more profitable in company» (75, 72) – suggesting that the word «Author» in Shaftesbury's title refers not only to those who formally publish texts, but also to anyone who authorizes or expresses opinions in less formal, more conversational contexts. Indeed, from the *Letter* onwards, Shaftesbury presents self-examination of this kind as a necessary precondition for entering into deliberative discussion. Because it is «not in every disposition that we are capacitated to judge of things», Shaftesbury explains in the *Letter*, «[w]e must beforehand judge of our own temper» by «freely applying» the test of ridicule «to ourselves» (8). It is not until *Soliloquy*

that Shaftesbury spells out how this kind of self-examination should proceed.

As Shaftesbury's title suggests, his therapeutic method for putting ourselves in the proper «disposition» for public discourse involves talking to ourselves in private: he suggests that we «divide ourselves into two parties» (77), with the added implication, as David Marshall observes, that «one becomes an audience to oneself playing two different parts»¹⁷, as a supervisory manager watching the remedy. On one level, this habit serves as a «method of evacuation» for authors (74), allowing them privately to «give a vent to the loquacious humour» (73), to «discharge» in advance any «froth and scum» they should not present to the public in their writing (74). But self-discoursing ultimately can achieve much more profound purposes of self-reform. The «distinct persons» into whom we divide ourselves, after all, represent opposing elements in our psyche – nor does Shaftesbury depict this internal heterogeneity in the same way across his several attempts to exemplify it: the model itself is characterized by the multiplicity it enacts. In the third and most complicated model, Shaftesbury explains how the «dramatic method» of Socratic dialogues provides readers a «mirror» for understanding opposed forces within themselves: on the one hand, the «commanding genius» or «leader and chief» (patterned after Socrates), and on the other, «that rude, undisciplined and headstrong creature» whom we resemble «in our natural capacity» (88). Shaftesbury connects this model explicitly to his theory of *sensus communis*: the self-reflection induced by such philosophical texts, when we become «accustomed to the practice», helps us «acquire a peculiar speculative habit» that imitates the «refined raillery» Socrates applied to all subjects (87). In the best-case scenario, then, soliloquy resolves our internal discord by personifying contrasting elements of the psyche who allegorically reach an accord with one another by enacting the witty conversational protocols discussed in Shaftesbury's earlier texts. Shaftesbury tellingly describes the desired goal: to «make us agree with ourselves» (77).

The feasibility of this outcome, then, has significant implications for Shaftesbury's broader theorization of *sensus communis*: if we cannot agree with ourselves, then it becomes difficult to imagine how we will possi-

¹⁶ For a sharp analysis of Shaftesbury's tendencies toward monologue in lieu of real conversation, see R. Markley, *Sentimentality as Performance: Shaftesbury, Sterne, and the Theatrics of Virtue*, in *The New Eighteenth Century: Theory, Politics, English Literature*, ed. by F. Nussbaum and L. Brown, Methuen, New York 1987, pp. 210-230.

¹⁷ D. Marshall, *The Figure of Theater: Shaftesbury, Defoe, Adam Smith, and George Eliot*, Columbia University Press, New York 1986, p. 37. For a compelling account of how, in Shaftesbury's text, only «this act of fiction or division» can enable «anything like a "self" [to] separate itself out from the world», see V. Soni, *How to Hit Pause: Language, Transcendence, and the Capacity for Judgment in Shaftesbury's "Soliloquy; or Advice to an Author"*, in *Judgment and Action: Fragments toward a History*, ed. by V. Soni and T. Pfau, Northwestern University Press, Evanston 2018, p. 9.

bly be able to reach agreement with others. Shaftesbury's rhetorical strategies in describing how soliloquy should work betray serious anxiety about this problem. By framing therapeutic self-reflection as initiated by the act of dividing ourselves into the antagonistic participants of our inner dialogue, Shaftesbury gives readers agency over the process, implying that we bring our internal fragmentation into being as a matter of conscious and instrumental intent. But what if the disagreeing forces within our psyche are ontologically prior to our reflection upon them, as the universal applicability of Shaftesbury's method would seem to suggest? Soliloquizing doesn't initiate a process so much as it makes us momentarily aware of conflicts within ourselves that are always already going on, regardless/because of our desires to the contrary. Solitary reflection helps us to notice this inner multiplicity, and perhaps to give conceptual shape to (our understanding of) it through figures of personification and allegory – and there is undoubtedly a kind of agency in this process. Whether it can predictably enable us to agree with ourselves through the development of «will» and «resolution», however, is another matter (84). Rational inner concord of this kind, Shaftesbury admits, «will be thought a miracle» by anyone «who well considers the nature of mankind» (84).

Perhaps this explains the marked lack of resolution in Shaftesbury's narratives about how the soliloquizing process is likely to unfold. Shaftesbury remarks that though we «might think there was nothing easier for us than to know our own minds» (77), it is actually the «hardest thing in the world» (78), and especially difficult for gentlemen like himself, men of privilege and power habitually insulated from criticism. He imagines that a typical gentleman's internal dialogue might unfold around a fundamental moral question: «am I really honest and of some worth» as «I appear outwardly to the world», or «do I only make a fair show and am intrinsically no better than a rascal» driven amorally by «my interest» (78)? Shaftesbury describes the gentleman's encounter with himself, even in private, as ultimately «insupportable», particularly since the «chief interest» of a gentleman's vices is to «prevent this interview» with himself and «evade our proving method of soliloquy» (79). The very moral failings soliloquy might correct threaten to make soliloquy impossible before it has even started.

After some optimistic discussion about the possibility of self-knowledge and internal congruence, near the end of *Soliloquy* Shaftesbury offers a frank reckoning of the insurmountable difficulties his method is likely to encounter, comparing critical self-discipline to the labor of Sisyphus: «as long as we have appetites and sense», Shaftesbury admits, the addressing of our internal con-

flicts is «a business which can never stand still» (144). In fact, Shaftesbury locates reflective subjectivity not in the resolution of inner discord but in its necessarily endless management: the «disagreement» between faculties, he says, «makes me my own» (145). In this formulation, Shaftesbury represents unresolvable internal discord as the preferable/only alternative to «Fancy» having unopposed command of the psyche (145). As Shaftesbury succinctly puts it, «Either I work upon my fancies or they on me» (144): regardless of which side is winning at any given moment, the «work» by which the reflective self is defined is both inevitable and infinite. «There can be no truce, no suspension of arms» in Shaftesbury's method (144).

The unsettling martial analogy returns with a vengeance in the final section of *Soliloquy*, where Shaftesbury powerfully clarifies both sides of the tension we have been examining. On the one hand, Shaftesbury asserts (as in the *Inquiry*) that there is «in the very nature of things» the basis of a *sensus communis* in ethics and aesthetics toward which we should all orient ourselves: «the foundation of a right and wrong taste, as well in respect of inward characters and features as of outward person, behaviour and action» (150). But Shaftesbury can speak of our approach to this standard only in conditional terms: if only we «could [...] convince ourselves» of that which is «in itself so evident», Shaftesbury laments (150). Shaftesbury explains that to aspire to this standard would require that we have «fought hard» against «custom and fashion», «powerful» forces keeping us from seeing the obvious (158). Returning to allegory, Shaftesbury describes this inner «conflict» as a potentially unending form of imperial warfare. He advises the reader to «set afoot the powerfulest faculties of his mind» and to «assemble the best forces of his wit and judgment», in order «to make a formal descent on the territories of the heart, resolving to decline no combat nor hearken to any terms till he had pierced into its inmost provinces and reached for the seat of empire»¹⁸ (158). All of this we should undertake with no real confidence of victory, but only the modest hope «to gain at least some tolerable insight into [ourselves]» (158). Perhaps it is not surprising, then, that Shaftesbury closes Volume I with an emphasis on reforming *how* his readers might engage with others in the search for *sensus communis*, rather than on the content that might define

¹⁸ For a lucid analysis of Shaftesbury through the lens of colonialism and its aftermath impacting enlightenment conceptualizations of the *communis*, see R. Khanna, *Technologies of Belonging: Sensus Communis, Disidentification*, in *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*, ed. by B. Hinderliter et al., Duke University Press, Durham 2009, pp. 111–118.

that term: through the soliloquizing process, we might become «less conceited» and engage others in «modesty, condescension, and just humanity», as we offer the kind of «friendly counsel and admonition» that we would just as gladly «receive» ourselves (162).

IV. CODA: SHAFTESBURY'S FUTURES

It would take another essay to analyze the fortunes of Shaftesbury's *sensus communis* in the remaining volumes of *Characteristics*, but a look at the subsequent texts' formal structures suggests that the difficulties we have remarked remain unresolved, perhaps by design. Throughout his work, Shaftesbury encourages in his readers a shared disposition toward arriving at universal regulative norms of judgment and behavior, even if such norms are difficult if not impossible to achieve – in our own minds, let alone among others in conversation or in the broader public sphere. Volume II of *Characteristics* begins with the *Inquiry Concerning Virtue*, Shaftesbury's confidently declamatory text about the natural basis of universal criteria for judgment. One might read this textual ordering as a sign that Shaftesbury meant to offset the skeptical inconclusiveness of Volume I by juxtaposing it with a clearer statement of system. Lawrence Klein has lamented this strain in interpretations of Shaftesbury – how the *Inquiry* is «often taken as the key work»¹⁹ – when Shaftesbury later became deeply dissatisfied with that text's monologic method, which he could only describe as «hostile to politeness: formal, grave, methodical, dry, rigid»²⁰.

As Klein points out, in Volume II Shaftesbury paired the *Inquiry* with a genre-defying philosophical dialogue called *The Moralists*, a text which «aspired to conversation at the highest level»²¹. Michael Prince notes that *The Moralists* «has generally been read as the narrative of a skeptic's conversion to theism»²², as the witty libertine Philocles seems to concede victory to Theocles, a rhapsodic defender of natural religion. By contrast, Prince convincingly shows that there is no such «easy conversion» or «unity of viewpoints» achieved in the text's concluding moments²³; rather, Prince views *The Moralists* as offering readers a «performative experi-

ence whereby contradictory modes of interpretation» are «held simultaneously» without being «synthesized»²⁴. Indeed, the principle of unresolved heterogeneity gets further elaborated in the final volume of *Characteristics*, which is comprised of *Miscellaneous Reflections* narrated by a voice distinct from (and often critical of) the authorial personae of the first two volumes. On the one hand, this increasing fragmentation threatens to hyperbolize the constitutive self-disagreement theorized in *Soliloquy*. As the collection moves from monologue (the *Inquiry*), to a dialogue that may well represent as opposing characters contrasting tendencies within Shaftesbury's own philosophy (*The Moralists*), to a meta-commentary in which the persona often impersonates the voices of the previous texts (the *Miscellaneous Reflections*), the notion of a coherent model of subjectivity starts to become untenable; as David Marshall notes of the *Miscellaneous Reflections*, «the boundaries which keep one character from becoming another» – boundaries which might guarantee the integrity of the self – «seem destined to become blurred»²⁵. On the other hand, we might view this staged disagreement between texts as evidence, in Kevin Cope's words, that «Shaftesbury presents his essays not as an achieved goal or completed product but as a drawing toward something»²⁶ – a project he invites readers outside the text «to continue, revise, or complete»²⁷. Klein reinforces this idea by claiming that when readers arrive at the *Miscellaneous Reflections*, we are «reminded by the text itself of the open-ended quality of intellectual debate»²⁸.

Or, as this essay has argued, perhaps we are confronted with both of these overlapping possibilities at once: Shaftesbury's work foregrounds the extent to which both shared arrival at *sensus communis* through deliberative discussion, and our individual efforts at fashioning congruent selves that might enter into such a conversation, should be understood as processes that cannot be completed – even as he insists, simultaneously, on the value of orienting ourselves toward these goals as regulative ideals which themselves should be subject to ongoing debate and redefinition. As the heterogeneous texts of *Characteristics* suggest, Shaftesbury spent

¹⁹ L.E. Klein, *Shaftesbury and the culture of politeness: Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 22.

²⁰ *Idem*, p. 118.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Prince, *Philosophical dialogue in the British Enlightenment: Theology, aesthetics, and the novel*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 54.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Idem*, p. 69. For an incisive discussion of how *The Moralists* poses the difficulty of imagining an unbiased perspective, see Valihora, *Austen's Oughts*, pp. 106-107; and for a persuasive account of *The Moralists* as in skeptical tension with the *Inquiry*, see N. Yousef, *Feeling for Philosophy: Shaftesbury and the Limits of Sentimental Certainty*, «English Literary History», 78, 2011, 3, pp. 609-632.

²⁵ Marshall, *Figure*, p. 47.

²⁶ K. Cope, *A rhapsody on disagreement: The shaftesburian essay and the incorporation of literary strife*, «Prose Studies», 12, 1989, 3, p. 210.

²⁷ *Idem*, p. 212.

²⁸ Klein, *Shaftesbury*, p. 113.

his career theorizing and producing discursive forms through which a *sensus communis* might be articulated, despite (or perhaps because of) the fact that his various interlocutors and soliloquizers never quite manage to do so. *Sensus communis* functions as a conceptual horizon toward which their conversations are oriented, but as the metaphor of the horizon implies, they never arrive at this ever-receding destination, even if it is the heuristic fiction that makes concerted intellectual activity meaningful (or even possible).

To the extent that he leaves us with an unresolved heterogeneity of perspectives, perhaps Shaftesbury in his historical moment anticipated what the *MLN* special-issue editors describe as a «dissatisfaction with the lack of commonality in reaction to the various ways in which particularities are foregrounded» in current critical discourse²⁹; after all, his texts try to model discursive spaces within which pluralistic dissensus or skeptical uncertainty can be expressed, even if we do not accept the natural ground of universalizable judgment which, in his more idealistic formulations, organized Shaftesbury's ethical and aesthetic philosophies. As we noted earlier, however, Shaftesbury's model also suffers from its explicit exclusivity – a homogeneously masculine aristocratic discursive realm, as Timothy Dykstal rightly observes, with «little interest in seeing that the conditions that make its freedom possible are extended to other realms and to other publics»³⁰. Given the universalizing goals of Shaftesbury's ethical philosophy – especially his definition of virtue as conducing to the benefit of the entire human society of which we are a part and on which we depend – his model would seem ripe for an immanent critique of the kind Nancy Fraser and others brought to bear on the work of Jürgen Habermas. As has proven to be the case with Habermas, however, whether the critical continuation of Shaftesbury's project seems like a viable or desirable pursuit in the present remains an open question – one about which even our disagreement might constitute us as a community.

²⁹ Frey, Martyn and Tobias, *Introduction*, p. 359. For a discussion of how the concept of community in eighteenth-century studies can be viewed as «both politically fraught and not easily forsaken», see L. Cole, «The Contradictions of 'Community': Elegy or Manifesto?», «The Eighteenth Century: Theory and Interpretation», 36, 1995, 3, p. 200.

³⁰ T. Dykstal, *The Luxury of Skepticism: Politics, Philosophy, and Dialogue in the English Public Sphere, 1660-1740*, University Press of Virginia, Charlottesville 2001, p. 104. It is worth noting that the aristocratic men in Shaftesbury's homosocial community come in for some heavy criticism in *Characteristics*, particularly for their inexcusable moral failings (*Sensus Communis*, Part Four) and their deep resistance to self-reflection (*Soliloquy*, Part One). Shaftesbury in no way idealizes the actually existing members of the exclusive gentlemanly club.



Citation: Alvarez, D. (2025). The *Sensus Communis* and Religion in John Hughes' *The Siege of Damascus* (1720). *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 43-52. doi: 10.36253/ds-15982

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

The *Sensus Communis* and Religion in John Hughes' *The Siege of Damascus* (1720)*

DAVID ALVAREZ

DePauw University, USA

Abstract. John Hughes' tragedy *The Siege of Damascus* (1720) seeks to bridge the divide between east and west, between Islam and Christianity, by advancing an understanding of a *sensus communis* in terms of sympathy, honor, and mutual respect. I argue that this articulation of a *sensus communis* relies on how the play conceptualizes 'genuine religion' in global terms. It does this primarily by universalizing the project of Anglican clergy to champion Christianity as a civil religion. The play thus points to the importance of enlightenment efforts to reconceptualize religion for a genealogy of the *sensus communis*.

Keywords: *sensus communis*, religion, the secular, toleration, sympathy.

By celebrating some «ingenious» commentators who interpreted a line of poetry from Horace on «common sense» as a «sense of public weal and of the common interest, love of the community or society, natural affection», the Third Earl of Shaftesbury shifted thinking about the *sensus communis* to «the intellectual and social virtue of sympathy»¹. Building upon this formulation of the *sensus communis*, John Hughes' tragedy *The Siege of Damascus* (1720) aims to bridge the divide between East and West, between Islam and Christianity, by linking a universal capacity for benevolent feeling, mutual respect, and a sense of the common interest to religion properly understood. The play thus invites us to consider – perhaps counter-intuitively – how religion could contribute to a genealogy of *sensus communis*. More precisely, Hughes' play participates in an enlightenment construction of a normative, universal conception of genuine religion that enables its articulation of a *sensus communis*². In this enlightenment literary work, a «sense of public good

* I would like to thank Roger Maioli for his helpful comments on a previous draft of this essay.

¹ A. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1714), ed. by L. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 48; H. Gadamer, *Truth and Method* (1960), Engl. transl. by J. Weinsheimer and D. Mars, Continuum, London 2004, p. 22.

² Peter Harrison argues that «The concepts “religion” and “the religions”, as we presently understand them, emerged quite late in Western thought, during the Enlightenment [...]. If the time of this new interpretative framework was the late seventeenth and early eighteenth centuries, then the place was England» (P. Harrison, *Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 1, 3). On the European enlightenment as the source of the modern conception of religion that I am arguing Hughes' play relies upon to advance its

and the common interest of mankind» is justified through the conceptualization of genuine religion³.

Although it has largely disappeared from view, John Hughes' *The Siege of Damascus* remained on the stage from its first opening on February 17, 1720 through 1785, appearing just about every year until the 1760s. Performed at least 117 times, Edward Gibbon called it «one of our most popular tragedies», although he did not think much of it himself⁴. More recently, Bridget Orr has called attention to the play for its focus on «the dangers of religious and cultural fanaticism», highlighting its philo-Islamism and condemnation of religious persecution⁵. Contextualizing early eighteenth-century theatre in relation to the literary periodical, particularly «The Spectator», as well as Shaftesbury's «claims for the *sensus communis*» and «the power of sympathy», Orr sees Hughes' drama as part of a larger effort in the English Enlightenment that «aimed at establishing sympathy as a counter to zeal, modelling the imagining of fellow feeling rather than entrenching differences likely to encourage violence»⁶. She argues not only that Islam models such sympathy in *The Siege of Damascus* but that the play also depicts Muslims as more humane and tolerant than Christians. For it is a Muslim leader who demonstrates «moral superiority» over all the other characters, both Muslim and Christian⁷. Moreover, it is this same character who, as the new chief of the Muslim armies at the end of the play, pronounces that it is possible to bridge the divide between Islam and Christianity: «Friends as we may be, let us part in peace»⁸.

In bringing forward for scholarly discussion a play with such salience for the present, Orr both reminds us about the role that enlightenment works play in fostering modern religious toleration and invites us to reconsider its genealogy. In line with much literary scholarship, Orr emphasizes the value of literature for cultivating a sympathetic imagination that can bridge religious differences, and she persuasively contends that *The Siege of*

Damascus contributes to this enlightenment effort⁹. But if the play promotes sympathy as a *sensus communis*, a feeling for a common humanity that can reach across religious divides, it does so primarily by transforming the meaning of 'religion'. This transformation extends Anglican efforts to propagate an understanding of Christianity as sympathetic and civil, a conception of religion that the play combines with a neo-stoic ethic of honor and mutual respect.

For while *The Siege of Damascus* ultimately depicts Islam favorably, its argument for toleration and mutual respect is based less on its claims about the superiority of Islam to Christianity than to its construction of a standard by which both Christianity and Islam can be judged. As Orr observes, «it is hard not to see the play subjecting the two faith communities to an equally critical gaze»¹⁰. That standard is genuine religion. The play does not depict good Muslims and less good Christians. Instead, Hughes portrays bad and good versions of both Islam and Christianity. The good forms of each exemplify a modern understanding of genuine religion. By transforming the meaning of genuine religion into an ideal that can include both good Muslims and good Christians, the play seeks to imagine a world in which peoples that are divided from one another by different religions can peaceably honor, trust, and trade with one another. In this way, *The Siege of Damascus* works to construct a normative understanding of 'religion' as a global concept that can bridge East and West. The *sensus communis* that makes possible this tolerant cosmopolitanism is indebted to the play's articulation of a proper understanding of religion and religious sentiments: corrupt religion stifles the *sensus communis* and genuine religion enables it¹¹.

IMAGINING GENUINE RELIGION THROUGH ISLAM

Hughes' play is set at Damascus in 635. The city is under siege by the Muslims, who have already conquered most of Syria from the Byzantines. The Saracens, however, are pushed back from the walls of Damascus by the Christian warrior Phocyas. His success causes the lead-

articulation of a *sensus communis*, see T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Powers in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 40-43; B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven 2013; and Ch. Taylor, *Western Secularity*, in *Rethinking Secularism*, ed. by C. Calhoun, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 31-53.

³ Shaftesbury, *Characteristics*, cit., p. 49.

⁴ E. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776), ed. by W. Smith, Harper & Brothers, New York 1880, vol. V, p. 385, n. 62.

⁵ B. Orr, *British Enlightenment Theatre: Dramatizing Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 74.

⁶ *Idem*, pp. 40, 39.

⁷ *Idem*, p. 71.

⁸ J. Hughes, *The Siege of Damascus: A Tragedy in Five Acts* (1720), Longman et al., London 1816, pp. 63-64 (hereafter: SD).

⁹ Martha Nussbaum, for example, has influentially argued that literature can promote toleration and the «ethical virtues of generosity, kindness, and love by enabling us to see empathetically through the eyes of others» (*The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge [MA] 2012, p. 165).

¹⁰ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 73.

¹¹ I am placing the play in the context of Charles Taylor's history of the development of sympathy as an inner moral source. See Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007, pp. 245-255.

er of the Christians, Eumenes, to suspect that Phocyas wants to supplant him. Eumenes succumbs to these fears for his command when Phocyas asks to marry his daughter, Eudocia. Eumenes not only refuses his petition but also exiles him from Damascus. Phocyas is then captured by the Saracens, who first try to convert him to Islam but eventually settle instead on persuading him to join their side against the Christians. With hopes to save Eudocia from becoming the victim of «some barb'rous soldier's [...] lust – or brutal fury», Phocyas eventually agrees to betray the city¹². He guides the Saracens to a gate where «with ease they gain admittance», and Damascus is conquered¹³. But Phocyas' betrayal is matched by the Muslim commander Caled's breaking of the terms of peace that gave the Christians safe passage from the city with some of their possessions. While leading his treacherous attack, Caled is killed by Phocyas, who thus – to some degree – restores his honor, though Phocyas also dies from the fight. With Caled dead, the Saracens' second in command, Abudah, restores the terms of the conquest, allowing the people of Damascus to depart in peace.

Hughes bases his play on Simon Ockley's *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt by the Saracens* (1708). Appointed Professor of Arabic at Cambridge in 1711, Ockley belongs to a line of Anglican orientalists beginning with Archbishop Laud who were motivated to study Arabic and Islam out of an interest in ecclesiastical history and an Arminian-motivated Christian humanism¹⁴. Describing the Arabic Muslims as having «rendered themselves [...] very considerable, both by their Arms and Learning», Ockley also publishes his history out of a desire to correct those

who have not been sufficiently acquainted with that Nation, [and] have entertain'd too mean an Opinion of them, looking upon them as meer Barbarians, which mistaken Notion of theirs, has hinder'd all further enquiry concerning them¹⁵.

Hughes likewise shares Ockley's «desire to inform the British about Arab culture and religion»¹⁶. But if Hughes continues the historian's effort to correct mistaken notions about Islam and the East, he does so in the context of Anglican efforts to promote Christian-

ity as a civil religion, which he extends to Islam¹⁷. As the changes he makes to his historical source material reveal, the fundamental mistaken notion that Hughes seeks to correct is not a misunderstanding about Islam's greatness in «Arms and Learning» but about the nature of genuine religion. In his play, both the Christians and the Muslims portray one another as untrustworthy barbarians. Their mistaken views of one another are corrected by the recognition that each side is civilized to the extent that they share a proper understanding of religion, one that promotes a *sensus communis* understood in terms of sympathy, honor, and mutual respect.

Ockley's history of the conquest of Damascus is narrated around two main conflicts. First, the fight itself turns on a contest between the Byzantine emperor's son-in-law, Thomas, «a man of undaunted Courage and Resolution» and the wife of an Arab commander, «a brave Virago»¹⁸. In Hughes' play, Thomas is represented by Phocyas, but the playwright excises the brave, Muslim virago and replaces her with the virtuous, Christian Eudocia. Through this substitution, Hughes adds to the play's plot a conflict between love and honor: Phocyas is torn between his passion for Eudocia and his duty to defend the city. As we will see, this conflict between love and honor also serves to articulate honor with genuine religion. The second key conflict in Ockley's history is between the general of the Saracen army, Caled, who is at odds with one of his followers, Abu Obeidah, about how to conquer Damascus. Caled desires to take the city «by Force, put [the inhabitants] to the Sword, and let his Saracens have the plunder, [rather] than that they should surrender, and have Security for themselves and their Fortunes»¹⁹. Abu Obeidah, however, «was of a quite different Disposition, a well meaning, merciful Man, who had rather at all times that they should surrender, and become Tributaries, than be exposed to any Extremity»²⁰. Ockley leaves this conflict between Caled and Abu Obeidah unresolved. Hughes, however, uses Abu Obeidah as the model for his character Abudah, a Muslim military leader whose honor, sympathy, and

¹² SD, p. 40.

¹³ *Idem*, p. 43.

¹⁴ On Ockley, see J. Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, vol. I, pp. 40-42.

¹⁵ S. Ockley, *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt by the Saracens*, R. Knaplock in St. Paul's Church-yard, F. Sprint in Little Britain, R. Smith in Cornhill, B. Lintott in Fleet Street, and J. Round in Exchange Alley, London 1708, pp. xi, xviii.

¹⁶ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 69.

¹⁷ On the «process of enlightenment in England as the slow but steady transformation of Anglicanism into a civil religion», see J. Pocock, *Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England*, in *L'Età dei lumi: studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, vol. 1, Jovene, Naples 1985, pp. 523-563: p. 534. Cf. W. Bulman, *Anglican Enlightenment: Orientalism, Religion and Politics in England and its Empires, 1648-1715*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 143-145; and E. Visconti, *The Literatures of Toleration and Civil Religion in Post-Revolutionary England*, in *Taking Exception to the Law: Materializing Injustice in Early Modern English Literature*, ed. by D. Beecher *et al.*, University of Toronto Press, Toronto 2015, pp. 258-280.

¹⁸ Ockley, *The Conquest of Syria*, pp. 104, 101.

¹⁹ *Idem*, p. 108.

²⁰ *Ibidem*.

piety are exemplary and who ultimately replaces Caled as the commander of the Caliph's armies. Through the character of Abudah, Hughes both intensifies the conflict in Ockley's account between Abu Obediah and Caled and also celebrates Abudah's virtues.

The play opens by depicting the Arab Muslims in terms of the «mistaken notions» that Ockley decries in his history. The Christian leaders of Damascus take the stage by fulminating against the Saracens as «wretches» who «fight not at the call of honour | That sets the princes of the world in arms» but instead wage war for plunder²¹. Condemned by the Christians as «base-born», the Muslims are described as treacherous barbarians who cannot be trusted to abide by negotiated terms of peace because they do not acknowledge the universal norms of honor that govern war²². In addition, the Christians decry the invaders as pillaging marauders, as «locusts» hungry for the «fruitful vales» and «blooming fields of plenty» of Damascus²³. Their rapacity likewise makes peace impossible: «What terms of peace can you expect from bands of robbers?», asks Phocyas²⁴. Finally, the «phrenzy» of their faith «fires their minds», for the Muslims believe that «all that die fighting for their cause» will enter «the gates of Paradise»²⁵. «What faith is this», asks the leader of the Christians, «That stalks gigantic forth, thus arm'd with terrors [...] | And marks its progress out with blood and slaughter?»²⁶. For the Christians, this combination of faith and violence is «to blend religion with the worst of crimes!»²⁷. By portraying the Muslims as «hungry bloodhounds» who conquer for plunder under the pretense of a dishonorable faith, the opening scenes of the play link Islam and violence²⁸. Initially, the play is far from Islamophilic.

Indeed, when the three Saracen leaders – Daran, Caled, and Abudah – first appear on stage, the Christians' descriptions of the Muslims find some support. Daran begins by urging against a parley to negotiate peace by impatiently exclaiming, «What need we treat? – I am for war and plunder»²⁹. His leader, Caled, seems inclined to agree with Daran's call for war, explaining that he hates «these christian dogs» and that Islamic «law enjoins» them to fight³⁰. Nonetheless, Caled ultimately sides against Daran and agrees to the parley,

though only in order to spare the «lives of mussulmans, not christians». Like Ockley's Caled, whose «Tears lay upon his Cheeks for the Concern he had upon him for his dear Saracens», Hughes' version of Caled sides with his fellow Muslims, but he has no capacity for sympathizing with the Christians, whom he cannot conceive of as anything other than enemies³¹. Nonetheless, Caled differs from Daran because he insists that Muslims fight not for earthly but for heavenly rewards: «Heaven [...] is promis'd only to the valiant», he explains, which is why «the happy plains | Above, lie stretch'd beneath the blaze of swords»³². Caled's concern with heavenly motivations is also picked up by his second in command, Abudah, who rejects «blood and plunder» as worthy motives for conquest, criticizing Daran as «loth to trust that heaven for pay; | This earth, it seems, has gifts that please him more»³³. When the Muslim leaders in the play first appear, we see that their commander, Caled, must decide between an Islam represented by the rapacious, anti-Christian Daran and that of the honorable, pious Abudah. Since there is more than one version of Islam on offer, this further complicates an interpretation of the play as simply Islamophilic.

Hughes makes Caled's choice between Daran and Abudah dramatically central by giving Daran a more prominent and much more despicable role than he has in Ockley's history, which portrays him as a minor figure who is neither particularly bloodthirsty nor greedy. Hughes' Daran, by contrast, fights only for plunder. When given charge of the Christian hero Phocyas as a prisoner for safekeeping, Daran wishes he had courage enough to ignore his orders and kill his captive, but his bravery only extends to trying to rob Phocyas of his jewels. He is stopped by Abudah. It is also Daran who urges Caled to break the terms of peace that Abudah has negotiated, pointing to the Christians' «piles of plate, | Crosses enrich'd with gems, arras, and silks, | And vests of gold, unfolded to the sun, | That rival all his lustre!»³⁴. Daran's description of these riches is enough to persuade Caled to renounce his promise to give the Christians «quarter and liberty», and he orders the pillaging and slaughter of the refugees who have fled the city³⁵. Finally, as he plunders Damascus, Daran sees the «well attir'd» Eudocia, whom he tries to strip and rape before Phocyas strikes him down³⁶. By casting Daran as a robber and rapist who exemplifies the Christians' initial judgment of

²¹ *SD*, p. 14.

²² *Idem*, p. 8.

²³ *Idem*, p. 9.

²⁴ *Idem*, p. 8.

²⁵ *Idem*, p. 9.

²⁶ *Idem*, p. 12.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Idem*, p. 10.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ockley, *The Conquest of Syria*, p. 106.

³² *SD*, p. 10.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Idem*, pp. 52-53.

³⁵ *Idem*, p. 44.

³⁶ *Idem*, p. 58.

Muslims, Hughes invites the audience to agree with the Christians' claims about Islam.

Through the character of Abudah, however, the play calls these claims into question. From the first scene, Abudah always opposes Daran's calls for fighting and plunder: «Is it to propagate the unspotted law | We fight? Tis well; it is a noble cause; | But much I fear infection is among us; | A boundless lust of rapine guides our troops»³⁷. Abudah also contends against Caled's eager warmongering, urging throughout the play that the conquest must be carried out honorably and humanely. As the final assault on Damascus begins, Abudah demands that «every unre-sisting life be spar'd»³⁸. His humanity eventually requires him to contest the commands of his leader. When Caled hears the defeated soldiers of Damascus cry out for «Quarter, Mercy, Quarter!», he shouts in reply, «No quarter! Kill, I say, Are they not Christians? More blood! our prophet asks it!»³⁹. Abudah, however, has successfully brokered a peaceful surrender and insists that this treaty should be honored: «Hold yet, and hear me – Heaven by me has spar'd | The sword its cruel task. On easy terms | We've gained a bloodless conquest»⁴⁰. He persuades the reluctant Caled to agree to the terms of peace.

Abudah's appeal to his honor corrects the Christians' claim that the Saracens are barbarians who cannot be trusted to abide by their word. When Caled initially calls for the Muslims to break the peace agreement that Abudah has negotiated with the Christians, Abudah declares that «he who stirs, | First makes his way thro' me. My honour's pledged | Rob me of that, who dares»⁴¹. Although he praises Caled for being «bold, valiant, wise, and faithful», Abudah bids him remember that «I'm a mussulman | [...] And what we vow is sacred»⁴². The Christians are mistaken in their belief that Muslims do not keep their faith. In fact, each one of the Christians' misconceptions – that Muslims lack honor, fight for plunder, and that Islam and violence are inextricably linked – is corrected through the character of Abudah, whose honor, sympathy for non-Muslims, and fidelity to his faith exemplify genuine Islam.

SYMPATHY, RELIGION, AND THE *SENSUS COMMUNIS*

For the play's representation of good Islam, just as important as Abudah's commitment to honor and his

frequent reproofs of Daran's rapacious violence is his ability to sympathize with the Christians. In line with their prejudices about Islam, however, the Christians expect no sympathy from Muslims. When captured by the Saracens, Phocyas rebukes Caled as a

proud, blood thirsty Arab! – Well I know
What to expect from thee: I know ye all.
How should the author of distress and ruin
Be mov'd to Pity? That's a human passion⁴³.

Given his blanket condemnation of all Muslims – «I know ye all» – Phocyas expects «racks» and «tortures» from his captors⁴⁴. The audience has been primed to agree with Phocyas, having just witnessed at the opening of this scene Caled's cruelty towards a Christian prisoner of war. In response to a prisoner's plea for «mercy, mercy!», Caled orders the head of this «coward» to be struck off and «cast [...] o'er the gates» into Damascus – the prisoner's last words are «O bloody Saracens!»⁴⁵. But although the Muslims threaten Phocyas, he is also surprised by sympathy. Seeing Phocyas' sufferings and hearing how dishonorably he has been treated by Eumenes, Abudah expostulates in an aside:

My soul is mov'd – Thou wert a man, O prophet!
Forgive, if tis a crime, a human sorrow,
For injur'd worth, though in an enemy!⁴⁶

Abudah's sympathetic identification with Phocyas partly motivates him to conduct the siege of Damascus with honorable restraint and to make it, as far as possible, a «bloodless conquest»⁴⁷. What moves him to sympathy is his sense of his enemy's «injured worth», the dishonor that Phocyas received from Eumenes when he forbid Eudocia from marrying him and then exiled him from the city. Phocyas describes this treatment as «the death of honour» and a «foul disgrace»⁴⁸. By identifying this dishonor as the cause of Abudah's sympathy, Hughes coordinates the play's cardinal norms of sympathy and honor. Moreover, Abudah's insistence on the humanity of the founder of Islam – «Thou wert a man, O prophet!» – justifies extending his sympathy across the divide of Christian enemy and Muslim friend. Echoing Phocyas' assertion that «pity [is] a human passion», Abudah suggests that the prophet himself would have felt the «human sorrow» that he feels for Phocyas – or

³⁷ *Idem*, p. 32.

³⁸ *Idem*, p. 43.

³⁹ *Idem*, p. 45.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Idem*, p. 46.

⁴³ *Idem*, p. 34.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Idem*, pp. 30-31.

⁴⁶ *Idem*, p. 35.

⁴⁷ *Idem*, p. 45.

⁴⁸ *Idem*, pp. 27, 28.

at least would «forgive» this fellow feeling. The play thus identifies in genuine Islam a source of sympathy and a commitment to honor. The same claim will be made about genuine Christianity.

By contrast, Caled's understanding of Islam has no place for sympathizing beyond his fellow Muslims. Rigorously adhering to a friend|enemy distinction based on Islam and Christianity, Caled is willing to enter into peace talks only to save the lives of Muslims, and his favorite war cry is «Christian!». But he is not simply an evil character. Caled is consistently courageous: if his army suffers setbacks, he believes it is because of their «sluggard valour»⁴⁹. And he is also the first character to propose religious toleration as an alternative to war: «Be Christians still, | But swear to live with us in firm alliance, | To yield us aid, and pay us annual tribute»⁵⁰. Moreover, he is willing to listen to Abudah's counsel and initially agrees to the terms of peace that Abudah negotiates. Portrayed as a leader whose motivations are divided between, on the one hand, courage and a concern for his fellow Muslims, and, on the other, by a cruelty nourished by religious hatred, Caled ultimately aligns himself with a corrupt version of Islam that serves to cover his prejudices and warmongering. His courage slides into a love of violence, and he cannot overcome his hatred and suspicion of Christians. This hatred moves him to align himself more and more with Daran, to whom he observes, «I've remarked what a keen hatred, like my own, | Dwells in thy breast against these Christian dogs»⁵¹. When he needs a new leader of the army, he promotes Daran instead of Abudah. Caled is also persuaded by Daran to break the terms of peace brokered by Abudah. In their enthusiasm for renewed plunder and violence, the two trip over their lines together as Caled proclaims, «we'll stop their march, and search. » «And strip – » shouts Daran. «And kill», enjoins Caled⁵². The lines not only capture their respective vices of greed and cruelty but also unify them in opposition to Abudah's Islamic understanding of honor and sympathy.

The play leaves no doubts about the relative merits of the three Muslim leaders: both Caled and Daran die at the hands of Phocyas in the subsequent fighting, and Abudah is appointed the Saracens' new military commander. Summing up Caled's character, Abudah proclaims that he was a «great but cruel man» who died because he «violated faith»⁵³. That is, Caled violated both the faith the Christians had in his honor – that he

would keep faith with the terms of peace – and the faith of Islam. For Abudah, keeping faith with Islam requires keeping faith with non-Muslims. Caled, however, sees Abudah's steadfast adherence to the vows he has made with the Christians as a betrayal of Islam, and he accuses Abudah of having secretly converted: «Thou'rt a Christian, | I swear thou art, and hast betrayed the faith»⁵⁴. Caled's conception of Islam limits «faith» to adhering to Islamic beliefs and to keeping faith with other Muslims. The play rejects this understanding of religion. But how should we understand Abudah's judgment that Caled «violated faith»? Why does «faith» properly understood require a sense for the common good of humanity rather than for just one's own community of faith?

ENLIGHTENMENT RELIGION AND THE *SENSUS COMMUNIS*

One might reasonably wonder, like Caled, if the play endorses Abudah's Islam only insofar as it is the same as Christianity. Caled links not only Abudah's appeals to honor but also his sympathy to his supposed clandestine Christianity. Insisting on keeping Abudah in the dark about his plans with Daran to break the «foolish treaty» with the Christians, Caled complains, «By the seven heavens, his soul's a Christian too! | And tis by kindred instinct he thus saves their cursed lives, and taints our cause with mercy»⁵⁵. Because he sees sympathy for Christians as a betrayal of Islam, Caled accuses Abudah of being Christian. If he is right about Abudah's «kindred instinct», then the play's articulation of a *sensus communis* would actually be a *sensus christianus*, and Hughes' effort to promote understanding and peace between Christians and Muslims would devolve into merely equating good Islam with a version of Christianity.

But the play is imagining something beyond this equation. In the last act, the conquered leader of the Christians, Eumenes, also connects Abudah's Islam to Christianity. He praises Abudah for his concern for the safety and welfare of the conquered Christians and for restoring the terms of peace that Caled had violated:

Still just and brave! Thy virtues would adorn
a purer faith! Thou better than thy sect,
That dar'st decline from that to acts of mercy!
Pardon, Abudah, if thy honest heart
Makes us even wish thee ours⁵⁶.

⁴⁹ *Idem*, p. 32.

⁵⁰ *Idem*, p. 13.

⁵¹ *Idem*, p. 41.

⁵² *Idem*, p. 53.

⁵³ *Idem*, p. 63.

⁵⁴ *Idem*, p. 46.

⁵⁵ *Idem*, p. 53.

⁵⁶ *Idem*, p. 64.

Eumenes' description of Abudah's «honest heart» captures the Muslim leader's commitment to honor and his capacity for sympathy. And yet the «purer faith» that Abudah's virtues should «adorn» is Christianity: for Eumenes, Abudah has acted as a Christian. His mercy has made him «better than thy [Islamic] sect» from which he has dared to «decline» (i.e., turn aside). For this reason, Eumenes wishes that Abudah would convert to Christianity.

If we are tempted to conclude that *The Siege of Damascus* is Islamophilic only insofar as Islam is made over into a version of Christianity, it is first worth recalling that this would align us with Caled. Moreover, Abudah himself rejects this way of understanding his «faith». He does not accept Eumenes' invitation to convert to Christianity, nor does he view honor and sympathy as distinctively Christian virtues. In response to Eumenes' praise for acting up to Christian standards, Abudah responds with this prayer:

O Power Supreme!
That mad'st my heart, and knows its inmost frame,
If yet I err, O lead me into truth,
Or pardon unknown error!⁵⁷

Abudah acknowledges that God has created his «heart» and thus his capacity for the sympathy that Eumenes praises. But Abudah addresses not the Christian God but a «Power Supreme», from whom he humbly asks for more knowledge and for mercy due to his ignorance. Orr sees Abudah's prayer as «thoroughly ambiguous», suggesting either «an awakening to Christianity or an articulation of deistic belief», but his ambiguous prayer does not express, as Orr suggests, «doubt» about «Eumenes' claim of spiritual kinship»⁵⁸. After all, he does share with the Christians the «kindred instinct» of sympathy⁵⁹. Rather, the ambiguity of his prayer creates the space for an understanding of genuine religion that allows Christians and Muslims to be «friends» who can «part in peace»⁶⁰. By emphasizing the ethical ideals that Abudah shares with the Christians and yet not having him convert, Hughes portrays him not as exceptionally Muslim but as genuinely religious. Honor, faith, and sympathy are not Christian virtues but belong to any form of genuine religion. Rather than making Islam into a version of Christianity, the play instead contributes to the construction of a modern concept of religion, one with deep Christian motivations but that is not the

same as Christianity. The play's conceptualization of genuine religion not only provides a category through which both Christianity and Islam can be apprehended but also provides an independent, normative framework by which both can be judged. In *The Siege of Damascus*, both Christians and Muslims are subjected to the critical gaze of genuine religion.

But why not interpret Abudah's words, as Orr suggests that they could be, as «an articulation of deistic belief»? This would fit with the usual story told about the relationship between religion and the Enlightenment, with deism as a kind of epistemological half-way house between Christianity and our secular age. Analyzing deism's place in this standard secularization narrative, Charles Taylor criticizes this historiography as a «classic subtraction story»: the secular is what remains after religion has been scraped away by science and reason, with deism as an important epistemological episode in this process of subtraction⁶¹. Taylor objects, however, that such subtraction stories prevent us from considering how the formation of the secular arises from «the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices» that «can't be explained in terms of perennial features of human life»⁶². Thus, rather than seeing the representation of religion in Hughes' play as the more rational kernel of what remains when the superstitious and fanatical elements of religion are removed, I am focusing on how the play contributes to a «newly constructed» understanding of religion that grounds a *sensus communis* capable of inspiring empathetic relations and mutual respect between Christians and Muslims⁶³. While it is beyond the scope of this article to substantively connect the transformation of religion in the play to a genealogy of the secular, my analysis of this transformation follows from the criticism of «subtraction stories» that is at the core of revisionist scholarship on the secular. In *The Siege of Damascus*, we can see how the reconceptualization of religion in the English Enlightenment is about much more than science and rationality. For the play conceives of genuine religion as anchoring honor, sympathy, and other ethical and political ideals in a constellation of norms that

⁶¹ Taylor, *A Secular Age*, p. 270. For Taylor's criticism of subtraction stories, see pp. 26–29, 270–274, 571–574. Cf. Talal Asad's call to analyze the construction over time of the «concepts, practices, and sensibilities [that] have come together to form the secular» (T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Palo Alto 2003, p. 16).

⁶² Taylor, *A Secular Age*, p. 22.

⁶³ Cf. Orr, who cites the development of a «sympathy a counter to zeal, modelling the imagining of fellow feeling» along with «contemporary advances in philosophy and science» (*British Enlightenment Theatre*, p. 39).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 73.

⁵⁹ Eudocia likewise appeals to the «pitying powers» above [SD, p. 66].

⁶⁰ *Idem*, p. 64.

the analytical lens offered by the usual story of deism obscures. Rather than trying to detect deists who can play the role of philosophes in the vanguard of a secularization narrative as «England's chief contribution to Enlightenment as a unitary phenomenon», examining how religion is reconceptualized in this period opens up space for analyzing its normative continuities with Christianity⁶⁴. We can better understand Hughes' play and its articulation of a *sensus communis* by placing it in the long history of Christian reform, and more particularly, within the context of the efforts of post-Restoration, low-church Anglican clergy who were determined that «spiritual authority must never again be allowed to challenge the supremacy of magistracy and the social order»⁶⁵. As Pocock notes, deism differs from this effort due to its «radical separateness from that sober, even if Socinian, subordination of religion to the civil order»⁶⁶. Finally, because deism is more historically delimited than religion, examining how the concept of religion is transformed opens up possibilities for thinking about modern religion as an enlightenment legacy, a possibility that deism does not invite.

THE ISLAMIC CRITICISM OF CHRISTIANITY THROUGH RELIGION

The play's reliance on Christian reform to conceptualize genuine religion appears in the Muslim leaders' criticisms of Byzantine Christianity as corrupt. During their initial parley with the Muslims, the Christians complain that the Saracens never sent «priests» or «doctors of your law [...] to instruct us in its precepts»:

To solve our doubts, and satisfy our reason
And kindly lead us through the wilds of error,
To these new tracts of truth – This would be friendship⁶⁷.

Genuine religion, the Christians assert, cannot justify conversion through conquest and violence but should instead be limited to the peaceful, rational, and generous discussion of doctrines. The Muslims respond, however, that for precisely this reason it would have been pointless to send missionaries to the Christians:

Friendship like this
With scorn had been receiv'd: your numerous vices,
Your clashing sects, your mutual rage and strife,
Have driven religion, and her angel guards,
Like outcasts from among you⁶⁸.

The Christians' own sectarian violence would have made friendly debates between Christians and Muslims impossible. Caled even claims that the Christians have not actually been practicing «religion». Their violence, he argues, can be traced back to failing to properly understand religion as a set of beliefs that could be debated. Instead,

Usurping superstition bears the sway,
And reigns in mimic state, 'midst idol shows
And pageantry of power. Who does not mark
Your lives, rebellious to your own great prophet,
Who mildly taught you?⁶⁹

If corrupt Islam falls short of genuine religion because it provides cover for fanatical violence and plunder, Byzantine Christianity requires radical reform because it uses idolatry and superstition – the «pageantry of power» – to «mimic» and usurp the power of the state⁷⁰. As the cause of «mutual rage and strife», this corruption of genuine religion has made Christians into rebels both to Jesus and the state. According to Caled, Jesus taught a religion opposed to idolatry and superstition that was therefore mild and civil. A reformed, more disenchanted and doctrinal Christianity would have made civil order possible for the Syrians and also enabled discussions between the Christians and Muslims about religious «precepts». (Significantly, the play's representation of Islam makes no mention of its rituals). Caled actually justifies the conquest of the Christians as a providential instrument of religious reform: because the Christians have betrayed «religion», «Mahomet has brought the sword, to govern you by force»⁷¹. The war is being fought, according to Caled, to establish genuine religion and thus civil order. Throughout the play, the Muslims contend that they fight to «propagate the unspotted law»⁷². For Abudah in particular, a precondition for the establishment of law and civil order both within and between peoples is a reformed understanding of genuine religion

⁶⁴ Pocock, *Barbarism and Religion*, p. 68. I follow here Taylor's call to think about the indebtedness of what he terms «the modern moral order» to a «template of true religion» (*Western Secularity*, p. 51).

⁶⁵ Pocock, *Barbarism and Religion*, p. 26. Cf. Bulman's claim that «If anything, the rebirth of civil and natural religion in the early Enlightenment was due more to the efforts of divines than to the ingenuity of their enemies» (*Anglican Enlightenment*, p. 145).

⁶⁶ Pocock, *Barbarism and Religion*, p. 68.

⁶⁷ SD, p. 12.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Daran's rapaciousness is also attributed to an incomplete conversion to Islam: «Was not the founder of our law a robber? | Why, twas for that I left my country's gods, | Menaph and Uzza. Better still be pagan, | than starve with a new faith» [SD, p. 37].

⁷¹ SD, p. 12. Cf. Ockley, *The Conquest of Syria*, p. XI.

⁷² *Idem*, p. 32.

as belief in doctrines, the source of sympathy, and enabling honor and mutual respect.

Somewhat surprisingly, Eumenes agrees with Caled's condemnation of the Christians as corrupt idolaters, exclaiming in an aside to the audience, «O solemn truths! Though from an impious tongue!»⁷³. The Christians themselves acknowledge that their corrupt religion needs to be reformed and purged of superstition, priestcraft, and violence⁷⁴. If the play stages bad and good forms of Islam, it also stages good and bad forms of Christianity. *The Siege of Damascus* therefore endorses neither Islam nor Christianity, for both are found wanting before the standard of genuine religion, a concept that the play works to construct partly by combining Christian reform with the political aim of promoting a civil Christianity, a project that was not necessarily understood as antithetical to Christianity since it was an effort largely led by Anglican divines in the wake of the English civil war. The play extends this British, clerical effort to contain religious violence by taking the concept of genuine religion global. By universalizing this concept, Hughes' play aims to propagate a *sensus communis*, a feeling for not just one's own faith and fellow believers but for the whole of humanity.

HONOR, LOVE, AND FAITH: *SENSUS COMMUNIS*

The play's normative conception of genuine religion includes sympathy and a commitment to keeping faith with others, but how does the play articulate this understanding of a *sensus communis* with the need to keep faith with one's own community and with one's own religious beliefs? Hughes addresses these questions through the play's romantic subplot. Absent from Ockley's history, the tragic love story of Eudocia and Phocyas replaces the martial conflict between Thomas and the «brave Virago». Given the two violent Muslim characters Daran and Caled, Hughes apparently saw no place for a Muslim virago, and his conception of female virtue is stoic rather than martial. Blinded by his passion for Eudocia, Phocyas believes that he can protect her only by betraying Damascus to the Arabs. Through this betrayal, however, he loses Eudocia's love and, as she makes clear, his honor:

What were dominion, pomp,
The wealth of nations, nay, of all the world,
If weigh'd with faith unspotted, heavenly truth,
Thoughts free from guilt, the empire of the mind,

⁷³ *SD*, p. 12.

⁷⁴ As Max Weber, Marcel Gauchet, Charles Taylor, and many others have pointed out, disenchantment was a project of Christian reform undertaken well before nineteenth-century science. For Taylor's account, see *A Secular Age*, pp. 77-80.

And all the triumph of a godlike breast,
Firm and unmov'd in the great cause of virtue?⁷⁵

Blending Christianity and neo-stoicism, Eudocia links the exhortations found in Matthew 16.26 («For what is a man profited, if he shall gain the whole world, and lose his own soul? or what shall a man give in exchange for his soul?») to the dignity – «the triumph of a godlike breast» – that reflection upon one's «faith unspotted» provides. And yet if «faith unspotted» requires for Abudah that one keep faith with others to preserve one's honor, for Eudocia such faith also demands devotion to one's national and religious community. Phocyas kept his Christian faith (Caled had demanded that he convert or die), but he failed to keep faith with his countrymen. Because Phocyas betrays the city of Damascus, he cannot feel the stoic dignity achieved by reflecting with «thoughts free from guilt» on one's «empire of the mind». Honor requires keeping faith with others – as modelled by Abudah – but it also requires keeping faith with one's own religious beliefs and community⁷⁶. Eudocia thus complements Abudah's claim that keeping faith with Islam requires keeping faith with non-Muslims. For honor begins with a stoic respect for one's own «empire of the mind» and its commitment to «heavenly truth», a claim that can only make sense when religion is conceptualized as a set of beliefs. Such respect can also be extended to the minds and beliefs of others, but the origin of such respect is within oneself, in one's own admiration for one's fidelity to one's religion and community. Hughes' play contends that the dignity one feels by keeping faith with one's religion can allow one to recognize the dignity of others who are likewise committed to their own «heavenly truth». Keeping faith with those of other genuine religions is thus a form of respect that originates in one's respect for one's own faith and community. This is why no one in the play needs to convert from Christianity to Islam or the reverse: all that is required is a conversion to genuine religion as doctrinal, sympathetic, and mutually respectful. It is through this proper understanding of religion that *The Siege of Damascus* promulgates a *sensus communis*.

A CODA ON COMMERCE AND THE *SENSUS COMMUNIS*

This cultivation of a sense of the common good also includes a commitment to commerce. Unsurprisingly,

⁷⁵ *SD*, p. 50.

⁷⁶ Cf. Eudocia's praise of her father, «you have preserved | Immortal wealth, your faith inviolate | To Heaven and to your country» [*SD*, p. 57].

Daran is invested in conquest as opposed to trade. In his first line, he complains to Caled and Abudah about the Christians coming to parley, «What! Are we merchants then, that only came to traffic with those Syrians?»⁷⁷. His criticism of commerce is also partly how he persuades Caled to break the peace treaty with the Christians that allows them safe passage with some of their goods:

By Mahomet, the land wears not the face
Of war, but trade! And thou would'st swear its merchants
Were sending forth their loaded caravans
To all the neighb'ring countries⁷⁸.

Daran prefers the desolation of war to even the appearance of flourishing merchants and trade, and Caled similarly mistakes the glory of conquest for the true source of honor, which is to abide by what you have pledged. The play argues that keeping faith with others is now the better part of glory and that honor is particularly important for trade agreements. Against Daran and Caled, the play contends for commerce over conquest⁷⁹. Hughes thus supports a version of what Steven Pincus calls «Addison's Empire»⁸⁰. Pointing to Whig efforts to end the War of the Spanish Succession in 1709 and their criticisms of the Tory Peace Treaty of Utrecht in 1713, Pincus contrasts a Tory ideology of empire based on slavery, military conquest, and territorial expansion with a Whig conception of an «integrated commercial empire»⁸¹. The play aims to advance this Whig agenda, but a fundamental element of this effort is its conceptualization of genuine religion, an aspect of «Addison's Empire» that Pincus' focus on the centrality of debates about political economy sidelines. In Hughes' play, genuine religion points to commerce as part of a providential, benevolent order of mutual benefit⁸².

GENUINE RELIGION, *SENSUS COMMUNIS*, AND ENLIGHTENMENT

The Siege of Damascus neither celebrates Islam over Christianity nor depicts Islam in Christian terms

but instead works to advance a normative conception of genuine religion, partly by globalizing an Anglican effort to make Christianity civil. Through its conceptualization of genuine religion, the play articulates a *sensus communis* as sympathetic fellow feeling, an understanding of faith as belief that grounds a code of honor and mutual respect, and the peaceful promotion of human flourishing through commerce. Accordingly, instead of asking whether Enlightenment texts like *The Siege of Damascus* valorize Islam or Christianity, it may be more illuminating to ask how such works participate in the period's reconceptualization of 'religion' – and to what ends. Such an endeavor would also differ from debating whether a work like Hughes' play is really religious or really secular, a not very fruitful debate if our modern, commonsense concepts of both the 'secular' and 'religion' were still being formed in the early Enlightenment. A genealogical approach to these concepts that is alert to their historical co-formation may offer more insight for Enlightenment studies than our usual recourse to a secularization narrative. Such an approach, moreover, doubles down on Orr's claim that Enlightenment literary representations of non-Europeans can create «the possibility of self-reflective critique»⁸³. This is because attending to the formation of the modern religious/secular binary in such works invites reflection on the background conditions and normativity of these concepts. By reflecting on the formation of these bridging concepts that Enlightenment works such as *The Siege of Damascus* use to apprehend and evaluate the world beyond Europe, we can examine their legacy and adequacy for conceptualizing the *sensus communis* in the present.

⁷⁷ SD, p. 10.

⁷⁸ SD, p. 53.

⁷⁹ Cf. A. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977.

⁸⁰ S. Pincus, *Addison's Empire: Whig Conceptions of Empire in the Early 18th Century*, «Parliamentary History» 31, 2012, 1, pp. 99-117.

⁸¹ *Idem*, p. 113.

⁸² On this aspect of providential deism, see Taylor, *A Secular Age*, pp. 164-185.

⁸³ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 33.



Citation: LORETELLI, R. (2025). Common Sense, the Common Reader, and Human Nature: David Hume's «kind of Unity». *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 53-62. doi: 10.36253/ds-16964

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Common Sense, the Common Reader, and Human Nature: David Hume's «kind of Unity»

ROSAMARIA LORETELLI

Università di Napoli "Federico II", Italy

Abstract. This article presents a close reading of the three pages of the third section of *An Enquiry Concerning Human Understanding* which were eliminated in the 1777 edition, the first to be published after Hume's death. These pages deserve attention, since their subject is narrative, an art which Hume had not dealt with elsewhere. Here, after having radically rejected the rules of the past, Hume proposes new rules based on his science of human nature, giving them philosophical foundation. He explains what discursive forms enliven the readers' imagination and kindle their passions. In short, he discloses a perspective reader response: not of learned readers though, but of all readers, of the common reader of his time. And that reader had an approach to the practice which was different from before, having internalized silent and individual reading. In eighteenth-century Western Europe, as the article concisely illustrates at the beginning, that practice spread among the majority of the literate population. Such is the reader Hume sets at the centre of his inquiry, one whose approach to the narrative text was direct, and no longer mediated by the voice and the gestures of the person reading aloud. Hume's was the type of reader that contemporary writers of "compositions of genius", to use a Humean expression, were starting to envisage for their narratives and theories.

Keywords: David Hume, the third section of *An enquiry concerning human understanding*, common reader, eighteenth-century reading practices, eighteenth-century narrative theory, silent reading.

In eighteenth-century Britain, common sense and the common reader shared a path that was bound to bear on both politics and literature. Here I would like to highlight aspects of this connection in relation to what we would now call 'narrative theory', focusing on the final three pages of David Hume's third section of *An Enquiry Concerning Human Understanding*. I am convinced that these pages deserve more attention than, to my knowledge, they have received to this day, and they deserve it for two not irrelevant reasons. One is that in them Hume deals with what he calls «compositions of genius», namely, narrative; a subject that had been absent from both the *Treatise* and the *Essays*. The other is that the common reader is here the focus of his enquiry which means 'all readers' and not only a cultural elite. The empirical research concentrates on their response, which is similar in them all, since they all share the same human nature.

COMMON SENSE AND THE COMMON READER

Before getting to this point, however, the eighteenth-century common reader must be defined together with the disciplinary tools which form my line of vision.

The history of reading, knowledge that has emerged in the last four decades from the history of the book, has now amply shown how in eighteenth-century Europe a real explosion of the practice of reading took place in large sectors of the population. In Germany, for example, «Readers of books [...] rise and retire to bed with a book in their hand, sit down at table with one, have one lying close by when working, carry one around with them when walking and [...], once they have begun reading, are unable to stop until they have finished»¹; and so it was in Britain where, what at the beginning of the century was «an unevenly and spottily educated populace» was transformed «into staunch readers, buyers and borrowers, of newspapers, periodicals and books»². Books were mainly novels, with a few towering masterpieces and many unimpressive specimens³. As to newspapers, if in most of the seventeenth century there were only government gazettes and privately paid newsletters called 'corantos', already in the reign of Queen Anne at the beginning of the eighteenth century a real «explosion of political journalism»⁴ took place, employing prominent authors with high salaries.

Very soon the number of newspapers and periodicals multiplied⁵, and some of these bore the expression «common sense» in their titles or subtitles⁶. Although since the beginning an increasing audience kept up with political debates⁷, in the Sixties the buying public

became sufficiently large as to allow the survival of some unsubsidized newspapers, in the hands of professional journalists. Thus, journalism came of age⁸. Politicians certainly did not stop financing it, aware of its power of persuasion among voters⁹, but now the press contributed to the elaboration and national dissemination of a political culture also among those who did not have access to the vote¹⁰, creating a public opinion that debated politics at all levels, even as a form of entertainment¹¹.

This public opinion bore the physiognomy of the common reader, who responded to the idea of common sense, interpreting it, as Sophia Rosenfeld convincingly shows, in a more inclusive way than most of the authors who wrote about it had intended¹². It was an ongoing process, during which those «blanks of society», individuals of the affluent bourgeoisie devoid of opinions, to whom Mr. Spectator had turned to teach common sense and some elements for conversation in the salons¹³, were already less selected than the cultural elite to whom Shaftesbury had spoken.

The conception of an existing faculty of judgment that all men (of course, women were not included) possess simply on the basis of their common human nature and the capacity to experience the external world was progressively interpreted by this expanding readership as their legitimation to express judgments on the governments that administered them. Initially, those who reacted were 'the people', in the sense of 'white property-owning English-speaking men'¹⁴; then the 'middling sort', followed by the 'common people' and the 'ordinary people'; and in the end also the 'working people'. It was at this moment that John Wilkes introduced, albeit unsuccessfully, a bill in the House of Commons for universal male suffrage which was even more advanced than the one that would pass in 1832¹⁵.

The dissemination of the idea of common sense among a common readership inescapably paved the way for a democratic outlook. Even the Scottish philosophers

¹ R. Wittmann, *Was There a Reading Revolution at the End of the Eighteenth Century?*, in the still fundamental *A History of Reading in the West*, Engl. transl. by L.G. Cochrane, ed. by G. Cavallo and R. Chartier, Polity Press, Cambridge 1999, pp. 284-312: p. 285.

² E. Tavor Bannet, *Eighteenth-Century Manners of Reading: Print Culture and Popular Instruction in the Anglophone Atlantic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 1.

³ W.H. McBurney, *A Check List of English Prose Fiction, 1700-1739*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1960; J.C. Beasley, *A Check List of Prose Fiction Published in England, 1740-1749*, The University Press of Virginia, Charlottesville 1972; J. Raven, *British Fiction, 1750-1770: A Chronological Check-List of Prose Fiction Printed in Britain and Ireland*, Associated University Presses, London 1987; L. Orr, *A Catalogue Check-list of English Prose Fiction, 1750-1800*, The Whitston Publishing Company, Troy (NY) 1979.

⁴ A. Marshall, *Political Journalism in London, 1695-1720: Defoe, Swift, Steele and Their Contemporaries*, The Boydell Press, Woodbridge 2020, p. 1.

⁵ M. Harris, *London Newspapers in the Age of Walpole: A Study of the Origins of the Modern English Press*, Associated University Presses, London 1987.

⁶ See the titles listed from page 288 to 293 in Ch. Henke, *Common Sense in Early 18th-Century British Literature and Culture: Ethics, Aesthetics, and Politics, 1680-1750*, De Gruyter, Berlin 2014.

⁷ Marshall, *Political Journalism*, p. 6.

⁸ R.R. Rea, *The English Press in Politics, 1760-1774*, University of Nebraska Press, Lincoln 1963, p. 223.

⁹ J. Black, *The English Press: A History*, Bloomsbury, London 2019, p. 48.

¹⁰ Rea, *The English Press in Politics*, p. 28; J. Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 2.

¹¹ J. Brewer, *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 160.

¹² This is one of the leads followed by Sophia Rosenfeld's *Common Sense: A Political History*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

¹³ For the aim of the *Spectator* as announced in the periodical, see no. 10. For some quotations on common sense in the periodical, see Rosenfeld, *Common Sense*, p. 31.

¹⁴ Rosenfeld, *Common Sense*, p. 62.

¹⁵ A.H. Cash, *John Wilkes: The Scandalous Father of Civil Liberty*, Yale University Press, New Haven 2006, pp. 348-349.

of the Common-Sense School, though elitist in intent, were faced with the fate of becoming the bearers of ideas that led to political equality and, in the end, to democracy, precisely on the basis of the idea that all men were cognitively equal¹⁶ since human nature was shared by all, regardless of their culture and class.

But there is more. Another crucial dimension united common human nature and an expanding readership.

THE READER AND THE MIND

This was an additional key aspect of the eighteenth-century 'reading revolution', and involved the readers' body-mind with transformations which would last in time. Reading, which in the early eighteenth century still possessed an acoustical dimension, progressively became widely silent and individual. All types of texts were expected to be read «with the eyes only», as the Venetian intellectual Gaspare Gozzi put it, stressing its new physiological trait¹⁷.

If in the early eighteenth century a successful grammar such as Isaac Watts' *The Art of Reading and Writing English* could begin with the question «What is reading?», followed by the answer: «To read is to express written (or printed) Words by their proper Sound»¹⁸; in the closing decades of the century it was taken for granted that reading was a practice to be performed in silence¹⁹. An anonymous farce from about 1789 titled *Half an Hour after Supper*, for example, shows a novel being passed around a gentry household from the floors where the family of the owner resided, up to the apartments of the maids and servants, and then down in the stables, where also the stableboy read it²⁰. Read by each of them separately and in silence, of course.

If part of British social life was undoubtedly still shaped by the practice of reading aloud to a group of friends or relatives, that was a form of sociability²¹ and

no longer – at least in a preponderant sector of the urban population – the only way for some people to become acquainted with the contents of books. In other words, the practice of silent reading was internalized by essentially all literate people and would soon be felt as the natural way of approaching all sorts of printed material.

What happened in the course of that century was that a series of economic, social and cultural elements combined with advances in printing technology that accelerated production and standardized the pages graphically and linguistically making them clearer and more similar to those of today. The act of reading was thus facilitated, and all impediments to a fast and relaxed reading thus disappeared. With their eyes only, and without vocalizing the words, readers now quickly scrolled through periodicals and newspapers in taverns, clubs, or at the breakfast table, as Joseph Addison had successfully hoped for his *Spectator*.

Over the eighteenth century, for an increasing number of people, reading as a quick, immediate activity unaware of the material supports was felt as natural. Words, pages and books were passed through as if transparent, while the reader's mind immediately focused on the contents in a relationship which was physically different from before. If previously meanings and emotions could be conveyed and activated also by the reading voice with its variations of tones and emphases, and by the body of the persons reading aloud, with their postures and gestures, now authors had to rely only on bare words, black signs on a page. They had to translate what previously engaged the whole sensorium into printed discourse to be caught by the eye and quickly decoded by the mind of the individual reader. When this process was accomplished – and this occurred in the eighteenth century – readers felt as if everything took place in the theatre of their minds, to adopt and adapt a capturing image by David Hume²².

The whole process took of course much more time than my words here make to appear. Historically, silent reading had been a slow and far from linear process in the Western world and had developed over the centuries in different ways and at different times for different genres of writings²³. If philosophical writings (in the

¹⁶ Rosenfeld, *Common Sense*, ch. 2.

¹⁷ Quoted in L. Braidà, *L'autore assente. L'anonimato nell'editoria italiana del Settecento*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 8, my translation.

¹⁸ I. Watts, *The Art of Reading and Writing English*, Pr. for J. Clark, E. Matthews and R. Ford, London 1722, p. 1.

¹⁹ See R. Loretelli, *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Bari-Roma 2010, in particular the section entitled «Fare a meno della voce» (pp. 106-123). As, for the understanding of my argument in the present article, I need to set it against the background of my previous research on the interweaving between book history, the history of reading and literature, in the following pages I shall necessarily refer to my writings more than once.

²⁰ R. Perry, *Novel Relations: The Transformation of Kinship in English Literature and Culture, 1748-1818*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 25.

²¹ A. Williams, *The Social Life of Books: Reading Together in the Eighteenth-Century Home*, Yale University Press, New Haven (CT) 2017.

²² T I.4.6.4 («On Personal Identity»). David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, ed. by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford 2007, vol. I, p. 165.

²³ The history of reading was born as a branch of book history and is by now very consistent. It was started by Robert Darnton with his groundbreaking *First Steps toward a History of Reading*, «Australian Journal of French Studies», 23, 1986, pp. 5-30, where he gave some guidelines for research in several possible directions. Since then, all historical periods have been covered, although the eighteenth century is still lingering behind. To the best of my knowledge, the only few exceptions are E.

broad sense) had long been read silently (or, previously, muttered) in restricted cultural circles, this was not the case for narrative, which even those who could read well often liked to listen to, still in the seventeenth century²⁴. But, by the end of the eighteenth century, it was no longer so: the very human nature had changed.

A scene in Wolfgang Goethe's *Elective Affinities* (1809) offers a telling example. Edward, the male protagonist, loved to read to his family and friends gathered in front of him:

A particular trait of his, but one which perhaps he was not alone in, was that he could not bear someone else looking over at a book when he was reading from it. In earlier times, when he read poems, plays and stories, it was the natural consequence of the desire, possessed as much by a reciter as by a poet, an actor or a story-teller, to evoke surprise, to vary the pace to arouse tension²⁵.

Like all those who read aloud to someone else, Edward counted on the possibility of arousing emotions through the expressive qualities of his voice and the control of the pace of the narration in order to trigger surprise and suspense. These effects would be completely spoilt if the listener looked at the book he was reading from. But his two listeners, the female protagonists Charlotte and Ottilie, have so much interiorised silent reading that, as Goethe warns, they have become unable to enjoy a narrative without anchoring the gaze to the printed page.

Something had happened to the very human nature; and I am convinced that it is not incidental that eighteenth-century authors of narrative paid so much attention to their intended reader's cognitive and emotional responses. Although not in the psycho-historical terms in which I have presented the question above, they were

aware that they had to find «a new species of writing», as Samuel Richardson put it, in order to captivate their new type of readers. In book reviews, essays in periodicals and prefaces to novels, opinions fluctuated in various directions, having all of them, however, readers as protagonists²⁶. Their targets were not learned readers who knew Latin and the rules prescribed by the Ancients, but all readers, including everyday people who shared the same human nature and the practice of reading silently. Such were the young girls Samuel Richardson consulted in his letters; such was Henry Fielding's «curious» reader in *Tom Jones*, and the «Madam» whose cognitive and emotional capacities Laurence Sterne jokingly alludes to in *Tristram Shandy*.

In modern terms, these are the authors' intended addressees, who respond to what Wolfgang Iser defined the «implied reader», describing it as a «network of response-inviting structures which impel the reader to grasp the text»²⁷. Furthermore, the philosopher specified that this operation was possible because reading is not an act that produces meaning in a totally arbitrary way, but an interaction founded on a universal cognitive and emotional basis. In short, certain textual forms elicit responses which are similar in most readers. It is in this sense that eighteenth-century authors intended their implied readers, focusing attention on human nature and engaging themselves in trying to discover what 'network of structures' could invite cognitive and emotional responses in silent readers.

Against the background delineated above, we shall now observe the passage of the third section of David Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding* I mentioned at the beginning of the present article. As I said there, I find this passage worthy of attention, since it is wholly dedicated to narrative, one of the arts Hume had not dealt with in his essays.

DAVID HUME'S THIRD SECTION OF THE FIRST ENQUIRY

In the very first section of *An Enquiry Concerning Human Understanding*, David Hume mentions human nature, the common reader (EHU I.1.2) and common sense (EHU I.1.4) almost in one breath. It may appear superfluous to stress this, since these concepts are to be

Jajdelska, *Reading and the Birth of the Narrator*, University of Toronto Press, Toronto 2007, who, after an enquiry into the ways in which reading expanded in eighteenth-century British rural communities, reached the conclusion that a change from vocalized to silent reading took place, and that this had major consequences on the linguistic forms of prose texts; my *L'invenzione del romanzo*, which reached the same conclusions through the interpretation of more or less explicit statements in grammars, periodical essays, prefaces to novels and the very form of novels; Bannet, *Eighteenth-Century Manners of Reading*, in particular ch. 2, entitled *Arts of Reading* (pp. 92-129). Also, T. Plebani, *La rivoluzione della lettura e la rivoluzione dell'immagine della lettura*, in *Il libro. Editoria e pratiche di lettura nel Settecento*, a cura di L. Braidà e S. Tatti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 3-14, which brings evidence from the visual arts.

²⁴ *The Diary of Samuel Pepys* presents many instances of the reading practices of a seventeenth-century book addict, as Pepys was. On the 26th of May 1668, for instance, Pepys convinces a lady he had just met on the stagecoach to read a book of memoirs aloud to him.

²⁵ J.W. von Goethe, *Elective Affinities*, Engl. transl. by R.J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth 1971, p. 49.

²⁶ R. Loretelli, *Dell'unità narrativa, ovvero la riflessione settecentesca inglese sul romanzo*, in *La riflessione sul romanzo nell'Europa del Settecento*, a cura di R. Loretelli e U.M. Olivieri, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 17-38.

²⁷ W. Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, p. 34.

found everywhere in Hume. However, in the passage we are going to examine, they constitute the backdrop of all Humean considerations.

The third section of the first *Enquiry* consists of only two pages in the 1777 edition, the one which until very recently Hume's editors currently chose to reprint. But in all the editions which Hume saw through the press, from 1748 to 1772, the last before his death, this section was longer. It consisted of about six pages²⁸.

The third section notoriously addresses the ways in which ideas are associated in the mind, namely, through resemblance, contiguity in space and time, and cause and effect. In the 1777 edition, this section includes only the three examples of the portrait, which leads the mind to the original through resemblance; the room, which guides the memory to the other rooms in the house through contiguity; and the wound, which prompts the thought of pain through cause and effect. This is followed by a closing sentence inviting readers to look for other examples and judge by their own experience whether the theory is tenable.

That is how the third section ends in the edition of 1777, but the previous ones contained a few more pages. Precisely these pages will be the object of our consideration here²⁹. They start as follows:

Instead of entering into a detail of this kind namely giving more examples of the three principles in real contexts] [...] we shall consider some of the effects of this connexion

²⁸ See, for instance, Selby-Bigge (David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, rev. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975³) and also Green and Grose, although in their critical edition (David Hume, *The Philosophical Works*, ed. by Th.H. Green and Th.H. Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1964) they indicate the variants in the notes. In both these editions, the third section consists of only two pages. Differently, T.L. Beauchamp, editor of the edition we are using in this article, opted for the 1772 edition (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition*, ed. by T.L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford 2000), in which the third section consists of approximately six pages, with this passage in square brackets, however (here, it is on pp. 17-23).

²⁹ In *Hume's Literary and Aesthetic Theory*, in *The Cambridge Companion to David Hume*, ed. by D.F. Norton, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 255-280, Peter Jones mentioned this passage in two pages, pointing out the relation there between the literary work and the external world in terms of human agency (pp. 269-270). I discussed the whole passage in *David Hume's Reader-Response Narratology: A New Perspective on the Rise of the Novel*, «1650-1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era», 16, 2009, pp. 44-63. Here I am considering several additional aspects. In *Hume's Imagination* (Oxford University Press, Oxford 2022, p. 84, n. 29), Tito Magri describes this passage as «a lengthy discussion of the unity of narrative works», commenting that, although being «interesting» in itself, it «risks losing focus of contents and cognition». Further on, Magri mentions this passage again when dealing with the question of representation and absolute ideas in relation to naming (p. 117).

upon the passions and imagination; where we may open a field of speculation more entertaining, and perhaps more instructive than the other.

As man is a reasonable being, and is continually in pursuit of happiness, which he hopes to attain by the gratification of some passion or affection, he seldom acts or speaks or thinks without a purpose and intention. [...] he never loses view of an end [...].

In all compositions of genius, therefore, it is requisite, that the writer have some plan or object; [...] there must appear some aim or intention in the first setting out, if not in the composition of the whole work³⁰.

What I find worthy of notice here is that, in order to probe into the effects of the association of ideas on human emotions, Hume directs his attention to literature. Narrative shall be in fact the focus of the remaining of the section.

The first sentence anticipates the philosophical core of the whole passage, and precisely the effect of the connection of ideas on the passions and the imagination – of a reader, I would add on the basis of what we read in the continuation. The second paragraph refers to a trait of human nature in general, namely the drive that projects the human being toward the future, and is very strong through being rooted in the pursuit of happiness. This drive, suggests Hume, should be exploited by authors of «compositions of genius» in order to give shape to their narrations and induce their readers to continue until the conclusion of the story. To this end, he says, it is necessary that

in narrative compositions, the events or actions, which the writer relates, must be connected together, by some bond or tie: They must be related to each other in the imagination, and form a kind of *Unity*, which may bring them under one plan or view³¹.

«A kind of Unity»: the key locution of this passage has made its appearance in connection with «composition», a word not rare in Hume, either combined with some specifications, or alone where the context makes its meaning clear. Here it is «narrative compositions» and refers to the epic (narration in poetry), history (narration of facts really happened) and biography (narration of an individual life).

What did Hume intend with a «kind of Unity»? Unity was one of the 'rules' which, together with «variety», for at least two centuries had been at the centre of debate

³⁰ EHU I.3.3-4. Interestingly, Amyas Merivale has drawn attention to the last paragraph here above, simply by quoting it in the exergue of his *Hume on Art, Emotion, and Superstition: A Critical Study of the Four Dissertations*, Routledge, New York 2019.

³¹ EHU I.3.6.

in Italian, Spanish and French literary treatises. They were thought to be reciprocally exclusive: more unity in a narrative poem meant less variety, more variety, less unity. Unity and variety were the rules (or were thought to be the rules) Aristotle had established in ancient times³². With 'following the rules', therefore, the Eighteenth century meant following what was thought to be the authority of the Ancients; and it is meaningful that authors who did not fully adhere to tradition used a different terminology. Francis Hutcheson for instance preferred «uniformity»; William Hogarth theorised «variability» as a concept which – as it means variety in time – combines unity and variety together. A cry against the rules will resonate all over from around mid-century, concisely voiced by Laurence Sterne in the words: «*Is a man to follow rules or rules to follow him?*». That is: are authors to follow the rules decreed by authority, or should the rules comply with human nature?

It is therefore more than plausible that by using the expression «kind of Unity», Hume meant to distance himself from the authority of tradition. In fact, here he describes this unity stating that it relates events and actions in the imagination, joining them together «under one plan or view». There follow two quick examples of «narrative compositions» in which connection operates through similarity and contiguity in time and space. Evidently, Hume's concept of textual unity has to do with the association of ideas in the mind. After having quickly done with similarity and contiguity, the philosopher dedicates a whole paragraph to the illustration through literature of the third «principle», that of cause and effect, «the most usual species of connection among different events, which enters into any narrative composition»³³. All types of narrative contain at least some actions connected through cause and effect. In the case of history,

While the historian traces the series of actions according to their natural order, remounts to their secret springs and principles, and delineates the most remote consequences. [...]. Sometimes he supplies by conjecture what is wanting in knowledge: And always, he is sensible, that the more unbroken the chain [of events and actions] is, which he presents to his reader, the more perfect is his production. He sees that the knowledge of causes is not only the most satisfactory; this relation or connection being the strongest of all others; but also the most instructive; since it is by this knowledge alone we are enabled to control events, and govern futurity³⁴.

After this conclusion, which echoes Henry St. John Viscount of Bolingbroke's *Letters on the Study and Use of History*, Hume continues:

Here therefore, we may attain some notion of that *Unity of Action* about which the critics, after ARISTOTLE, have talked so much: Perhaps, to little purpose while they directed not their taste or sentiment by the accuracy of philosophy. It appears, that, in all productions, as well as in the epic and tragic, there is a certain unity required, and that, on no occasion, can our thoughts be allowed to run at adventures³⁵.

The traditional idea of unity is now overtly and unequivocally rejected. Traditional unity has failed its task – Hume says – and to avoid repeating such an error it is necessary to consult philosophy. And the Humean philosophy advocates a unity based on the mechanisms of the human mind. The function of a unity really operative is to hinder that our thoughts «be allowed to run at adventures». «Our thoughts» in this case means the readers' thoughts.

From this point, Hume explicitly turns his attention uninterruptedly to the reader. The «kind of Unity» he fosters is neither in the narrative nor in the mind; rather, it is produced by the encounter between the two. It is an effect, a response on the part of the reader and exists only as such. In short, it is a *unity perceived in the act of reading*, the result of an experience of reading but – I would like to stress – of reading silently and individually, a practice which was internalised only in the eighteenth century.

To continue with the passage under consideration, Hume now sets himself to specify the traits of human nature and the textual characteristics which combine in perceived unity. With this step, he takes a firm standing on the objective side of his aesthetics. Without excluding a subjective side in the reader's response to «compositions of genius», in the passage Hume undoubtedly reflects on that part of the aesthetic appreciation³⁶ which is common to all human beings, since feelings are similar in them all³⁷.

Every type of narration, Hume insists, must be endowed with unity. Biography, history and the epic

³⁵ EHU I.3.10.

³⁶ For two thought-provoking presentations of the question, see A. Gatti, *Hume's Taste for Standards, Experience and Aesthetic Judgement Reconsidered*, «I castelli di Yale», XI (11), 2019, pp. 131-143; and T.M. Costelloe, *Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume*, Routledge, New York and London 2007, particularly, chs. 1 and 5. Also, A. Gatti, *Introduction. David Hume's Epistemologies of Aesthetic Experience*; and T.M. Costelloe, *Experience, Epistemology and Taste in Hume's Aesthetics*, in A. Gatti (ed.), *Taste and experience in David Hume's aesthetics*, «Studi di estetica», IV s., LI, 1/2023, pp. 1-4 and 39-58, respectively.

³⁷ T III.3.1.7.

³² Loretelli, *L'invenzione del romanzo*, pp. 110-123.

³³ EHU I.3.9.

³⁴ *Ibidem*.

must all make themselves perceived as connected narratives. The difference can only be one of degree:

In epic poetry, the connection among the events is more close and sensible: The narration is not carried on thro' such a length of time and the actors hasten to some remarkable period, which satisfies the curiosity of the reader³⁸.

«Curiosity». The effect of such a unity ensures that readers are driven by their own curiosity and induced to read one fact after the other until the «remarkable period», that is until the climax and denouement, which will satisfy their curiosity.

In the section of the second book of the *Treatise* specifically dedicated to the passion of curiosity, Hume associates it with the love of truth and with utility³⁹. Elsewhere, however, curiosity is considered from the perspective of the causes of violent passions and appears as a secondary passion which mingles with the prevalent one, increasing it⁴⁰. This is a role the philosopher repeatedly assigns to curiosity, as in the passage we are following here, and in the *Treatise*, where he writes:

'Tis a common artifice of politicians, when they wou'd affect any person very much by a matter of fact, of which they intend to inform him, first to excite his curiosity; delay as long as possible the satisfying it; and by that means raise his anxiety and impatience to the utmost, before they give him a full insight into the business. They know that his curiosity will precipitate him into the passion they design to raise⁴¹.

Another example can be found in the essay «Of Tragedy»:

Had you any intention to move a person extremely by the narration of any event, the best method of increasing its effect would be artfully to delay informing him of it, and first to excite his curiosity and impatience before you let him into the secret⁴².

In both the cases above, curiosity increases the predominant passion to the utmost. Now, like all pas-

sions, curiosity needs time to come to life⁴³. But, if in oratory, drama and loud reading to an audience the sources of the utterance are real people, who can vary the pace of discourse or temporarily withdraw information in order to give passions enough time to reach their proper maturity, in the eighteenth century, written narrative could no longer do this. With the practice of individual and silent reading, it could only count on printed words displayed on a page to be quickly scrolled through by the eye. The object of curiosity would be given away much before a passion started to be felt. This is the new problem met by the authors of narrative, and of which Hume seems to be somewhat aware in the three pages of the first *Enquiry* which are the object of our attention here.

THE EFFECT OF HUME'S «KIND OF UNITY» ON THE IMAGINATION AND THE PASSIONS

The task Hume assigns to unity as he intends it seems to me precisely that of solving such a problem. According to him, unity in written narrative is functional to the reader's curiosity, since it contributes to give time to that secondary passion to come to life. Ingrained in curiosity is impatience, which is accompanied by the feeling of 'uneasiness'. A delay in satisfying curiosity, therefore, will heighten impatience and uneasiness.

In this description we easily recognise the feeling of *suspense*. *Suspense*, a word that the eighteenth century inaugurated in literature, while previously it was used – and even rarely – merely in life to signify boredom. 'Dull suspense' was the telling expression, and only slowly over the century the feeling of anxiety was attached to the word. At the same time, over the century the occurrences of the word multiplied, and the first suspenseful narratives appeared⁴⁴.

Let us now go back to the passage of the third section of the first *Enquiry*, which continues:

This conduct of the epic poet depends on that particular situation of the *Imagination* and of the *Passions* [...]. The imagination, both of writer and reader, is more enlivened, and the passions more enflamed than in history, biography, or any species of narration, which confine themselves to strict truth and reality. Let us consider the effect of these two circumstances, an enlivened imagination and enflamed passions. [...] And let us examine the

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ T II.3.10.

⁴⁰ T II.3.4.

⁴¹ T II.3.4. Later reprinted verbatim in *A Dissertation on the Passions* 6.3 (in D. Hume, *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion*, ed. by T.L. Beauchamp, D.F. Norton and M.A. Stewart, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 26).

⁴² *Of Tragedy*, in D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary: A Critical Edition*, ed. by T.L. Beauchamp and M.A. Box, Oxford University Press, Oxford 2021, vol. 1, p. 177.

⁴³ T II.3.4.

⁴⁴ Already with full consciousness in Ann Radcliffe, some decades before Edgar Allan Poe. See R. Loretelli, *The Eighteenth-Century Invention of Literary Suspense*, «Textus: English Studies in Italy», 32, 2019, 3, pp. 115-134.

reason, why they require a stricter and closer unity in the fable⁴⁵.

At this point, Hume starts to elucidate on the basis of his philosophy why unity is crucial in narratives to enliven the imagination and enflame the passions. The first reason is that the imagination is stimulated by details:

All poetry [epic poetry], being a species of painting, brings us nearer to the objects that any other species of narration [history and biography] throws a stronger light upon them, and delineates more distinctly those minute circumstances, which [...] serve mightily to enliven the imagery and gratify the fancy. [...] [It is necessary], perhaps, to enter into greater detail than the *Henriade*; where the events are run over with such rapidity, that we scarcely have leisure to become acquainted with the scene of action⁴⁶.

Provided that, as Hume had written in the *Treatise*, «The same good, when near, will cause a violent passion, which, when remote, produces only a calm one»⁴⁷, a narration should present the specific features, details and minutiae of events and characters. While a panorama stretches out before the readers' eyes; while the scene presents itself furnished with precision and a variety of particulars; while, in short, people and contexts are shown in all their details and not as if they were seen from a galloping carriage – to repeat the telling metaphor with which Henry Home, Lord Kames, will also criticize Voltaire's *Henriade*, and for the same reason as Hume⁴⁸ – the reader's imagination is enlivened and his/her emotions gather strength.

The second reason for which unity is required is that

in a just composition, all the affections, excited by the different events, described and represented, add mutual force to each other; and [...] while [...] each action is strongly connected with the whole, the concern is continually awake, and the passions make an easy transition from one to another, The strong connection of the events, as it facilitates the passage from the thought or imagination from one to another, facilitates also the transfusion of the passions and preserves the affections still in the same channel and direction⁴⁹.

Thus, Hume's «kind of Unity», by operating on the readers' minds in giving life and force to their imagina-

tion and passions, is functional to their concern in that text. This is why Hume adds:

But were the poet to make a total digression from his subject, and introduce a new action, nowise connected to the personages, the imagination, feeling a breach in the transition, would enter coldly into the new scene; would kindle by slow degrees; and in returning to the main subject of the poem, would pass, as it were, upon foreign ground, and have its concern to excite anew, in order to take part with the principal actors⁵⁰.

Total digressions should be banned!⁵¹ Hume shares the opinion of all eighteenth-century writers of narrative, who even apologised when they could not avoid introducing them. Not surprisingly, perhaps, as, although long digressions had been the fundamental structural element of the oral epic⁵² and had survived in full swing for many centuries, they started to be felt as interrupting the narrative flow when the practice of individual and silent reading conquered ground⁵³.

As to the relation between the imagination and the passions, Hume had said in the *Treatise*:

It is remarkable, that the imagination and affections have a close union together, and that nothing, which affects the former, can be entirely indifferent to the latter. Wherever our ideas of good or evil acquire a new vivacity, the passions become more violent and keep pace with the imagination in all its variations⁵⁴.

Not only in «common life» – to use Hume's expression – do the imagination and the passions cooperate, but also in «narrative compositions», provided that they are framed in the way Hume has just explained.

However, there is one aspect in which imagination and passions do not seem to proceed in unison. In a passage of the *Treatise* present, verbatim, also in the *Dissertation on the Passions*, Hume writes:

If we consider the human mind, we shall observe, that, with regard to the passions, it is not like a wind instrument of music, which, in running over all the notes, immediately loses the sound when the breath ceases; but rather resembles a string-instrument, where, after each

⁴⁵ EHU I.3.10.

⁴⁶ EHU I.3.11.

⁴⁷ T II.3.4.

⁴⁸ Henry Home, Lord Kames, *Elements of Criticism*, Pr. for A. Millar, and A. Kincaid and J. Bell, London and Edinburgh 1762, vol. III, p. 178.

⁴⁹ EHU I.3.12.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ In what concerns lived life and not discourse, Hume borders this question in T II.3.7 («Of Contiguity and Distance in Space and Time»).

⁵² A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1960.

⁵³ R. Loretelli, *Towards a History of Digression: A Marginal Form at the Centre of the Canon*, in *The Centre and the Margins in Eighteenth-Century British and Italian Cultures*, ed. by F. O'Gorman and L. Guerra, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2013, pp. 12-24.

⁵⁴ T II.3.6 («Of the Influence of the Imagination on the Passions»).

stroke, the vibrations still retains some sound, which gradually and insensibly decays. The imagination is extremely quick and agile; but the passions, in comparison, are slow and restive: For which reason, when any object is presented, which affords a variety of views to the one and emotions⁵⁵ to the other; though the fancy may change its views with great celerity; each stroke will not produce a clear and distinct note of passion, but the one passion will always be mixed and confounded with the other⁵⁶.

The imagination and the passions do not accord in time; they progress at different paces. Therefore, if a narrative is to arouse the readers' curiosity in order to be read until the very last line, it should meet both needs; it should provide the variety required by the imagination together with the continuity and even slowness needed by the passions. And here again unity comes into play. It allows the rich harvest of the imagination and the several succeeding passions to gather together in the reader's mind⁵⁷.

There is another question which inevitably surfaces in these pages, and it is the question of how the emotions as aroused by people and events in the warm substance of life can be transmitted to readers. How can a reader, who is a human being, get involved in the doings and feelings of literary characters? To this purpose, Hume mentions sympathy, the same immediate and natural response through which, in life, human beings recognize the others as similar to themselves. Sympathy is intimately related to the self⁵⁸, which in its turn is «an original and primary fact in the emotional world of the passions and morality»⁵⁹. The appeal to sympathy in the context of narrative implies that, according to Hume, the readers' selves can enter into a direct contact with the

characters represented, thus feeling them as similar to themselves.

What we can gather from what we read in the passage we have gone through here is that it is not by simply naming the sorrows, pains, or other passions of a character that an author can ensure the activation of the mechanism of sympathy in readers. Much more is needed. The narrative should be framed in such a way as to enliven the readers' imagination and enflame their passions. In short, it should be framed in order to produce Hume's «kind of Unity».

Thus, the narrative form which Hume suggests here and that eighteenth-century writers were making their own performs the twofold function of arousing its readers' emotions and representing a multiple, complex, variable world. How can we fail to recognize the novel in this form? With its capacity to make itself perceived by readers as endowed with a unity that is strong precisely because it is not based on an 'idea' of order and balance but on an 'effect', triggered by textual characteristics.

But if so, it could be asked, why does not Hume mention novels, but only history, biography and, above all, the epic? Is it possible that all the considerations the philosopher unfolds here are based only on the epic, a genre born to be delivered by illiterate 'singers of tales' to an illiterate audience? In light of the advice he gives to authors, this does not sound plausible: the epic is not exactly how he describes it. Why then does he not mention novels?

It seems to me that, besides the fact that, like many intellectuals of his time, probably Hume was not much interested in fictional narratives, there can be two other concurrent reasons. The first, unquestionable, was that before well into the second half of the eighteenth century the term «novel», meaning a long fictional narrative, did not exist⁶⁰. Neither Daniel Defoe, nor Samuel Richardson, Henry Fielding, Laurence Sterne or the other eighteenth-century writers whom we now call novelists, had used the term «novel». They called their narratives «love letters», «life and adventures», «the history of...», «memoirs», «progress». And Henry Fielding, who published his *Tom Jones* in 1748 with John Millar, the same year and the same 'publisher' of *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in the preface dubbed his book «comic epic poem in prose», continuing to refer to it all along in the text as epic in prose.

The other reason which would explain Hume's not even mentioning by titles the very few narratives which we now call novels and had appeared before 1748 was, in

⁵⁵ Merivale states that most of the time, in Hume, «emotions» and «passions» are stylistic variants (*Hume on Art, Emotion, and Superstition*, p. 177).

⁵⁶ Also T II.3.9, and *A Dissertation on the Passions*, sect. 1 (D. Hume, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. by T.L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 4).

⁵⁷ In the passage, there follow a few examples from ancient and modern epic poems (EHU I.3.13). After this, the editions from 1748 to 1760 continued with a paragraph of considerations on the theatre from the spectator's perspective. In Green and Grose, this paragraph is reported in a note on pp. 22-23; while in Beauchamp's edition, it is in the Editorial Appendix on pp. 236-237.

⁵⁸ T II.1.11.4; T II.2.7.9.

⁵⁹ E. Lecalano, *The Passions, Character, and the Self in Hume*, «Hume Studies», 28, 2002, 2, pp. 175-193: p. 182. I also found convincing L. Greco, *The Force of Sympathy in the Ethics of David Hume*, in *Hume Readings*, a cura di L. Greco e A. Vaccari, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 193-210. Merivale, *Hume on Art, Emotion, and Superstition*, pp. 55-59, has stressed the strong presence of the mechanism of sympathy in books 2 and 3 of the *Treatise* and how Hume considers it while explaining many phenomena.

⁶⁰ Before the eighteenth century, «novel» as a noun meant a short realistic narrative modelled on the Italian *novelle*, as William Congreve had explained in the preface to his *Incognita* (1691).

my opinion, a cultural reason. Narratives in prose were considered a production of such low moral and intellectual order that it was not convenient for a gentleman to openly admit that he read them, so that what they had eventually gathered from reading romances they attributed to the epic. We can find explicit evidence of such low consideration even in Hume's *Of the Study of History*, an essay he withdrew not without reason in 1768. In that essay, he advises the «fair sex» to read history, and he tells the story of a «young beauty for whom he had some passion» who reproached him for sending her Plutarch's *Lives* instead of «novels and romances» as she had asked. She discovered his deceit when she came across Alexander and Caesar, «whose names she had heard of by accident». The essay continues with some conversational arguments in favour of reading history instead of the tale about Philander. Without mentioning the title, Hume alludes to Aphra Behn's exceptionally successful fiction *Love-Letters Between a Nobleman and His Sister* (1684)⁶¹.

Of course, this is not enough to support the hypothesis that Hume was aware of contemporary narrative. More important to this end is the fact that the new rules he prescribed, so different from those of tradition, show that, like the authors of narrative of his time, as a reader he felt that these rules were not satisfactory. For this reason, it is probably no coincidence that the alternative rules he proposes will reappear, stripped off their philosophical foundations, time and again in periodical essays, prefaces, and in the very narrative practice of the second half of the century. Hume's unity will become the standard requisite of novels, once more making evident that the philosopher was «like a dowsing rod, able to intercept the signals of his time»⁶².

THE CONCLUDING PARAGRAPH

The passage we have examined in this article, and which concludes the third section, does not end in a wimp but, to turn upside down the Shakespearean phrase, with a bang, a resonant assertion of its importance. This is how it starts:

These loose hints I have thrown together, in order to excite the curiosity of philosophers, and beget a suspicion

at least, if not a full persuasion, that this subject is very copious, and that many operations of the mind depend on the connexion or association of ideas [...].

And this is how it ends:

The full explanation of this principle and all its consequences would lead us into reasonings too profound and too copious for this inquiry. It is sufficient, at present, to have established this conclusion, that the three connecting principles of all ideas are the relations of *Resemblance*, *Contiguity*, and *Causation*⁶³.

Between the two quotations above, there are a few lines in which Hume recalls the core of the argument he had developed, highlighting the «remarkable» consonance between the imagination and the passions and reaffirming that unity (narrative unity as he intended it, of course) should not be broken, since only through it the communication of emotions can be ensured, interest aroused, and the passions enflamed.

Many operations of the mind depend on the connection of ideas, he restates at the beginning of this closing paragraph in unison with the *Treatise*, several of his essays and the sections following the third one in the *Enquiry*. Yet, he labels what he had written “loose hints thrown together”, as if at random. Besides, in the last sentence but one he stops short his reasoning saying that “the subject is too copious and too profound for the present inquiry”. Why so? Had he not exposed all that was relevant?

It looks as if Hume was revolving some intuition in his mind, concerning narrative and the connecting principles, which had not taken shape yet, but which he felt to be important. I wonder if one could go as far as to hypothesize that Hume might have been asking himself whether there was not more to uncover by observing narration and the connecting principles within the same framework; and whether narration itself might not be an operation of the mind, not only in written narratives to be communicated to a reading public, but the narrations which human beings continuously produce in their minds in order to build their own ideas of how things are.

⁶¹ According to David F. Norton and Mary J. Norton, *The David Hume Library*, pp. 13-64, the precise content of Hume's library is uncertain. Anyhow, the list they give contains Daniel Defoe (entry 515); Samuel Richardson (entry 1044); Henry Fielding (entry 464); Tobias Smollett (entries 1183-84); Laurence Sterne (entry 1216).

⁶² A. Gatti, *Presentazione* in David Hume, *Saggi sul gusto e sulle arti*, a cura di A. Gatti, Mimesis, Milano 2024, p. 47. The translation is mine.

⁶³ EHU I.3.18.



Citation: McDermid, D. (2025). Scottish Common Sense Philosophy: Twelve Theses. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 63-73. doi: 10.36253/ds-15898

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Scottish Common Sense Philosophy: Twelve Theses

DOUGLAS McDERMID

Trent University, Canada

Abstract. What was Scottish common sense philosophy? Understood in purely historical terms, this question is easily answered: it was a school of thought which came into being during the middle third of the 18th century, and which formed a vital part of that many-sided whole now known as the Scottish Enlightenment. But what was its philosophical content? Answering this question is the *raison d'être* of the present essay. In what follows, I shall identify twelve theses which are central to the distinctive brand of common-sensism articulated by Reid and Stewart. My *modus operandi* is simple: after stating each thesis, I shall summarize the principal arguments for it and explain its philosophical significance.

Keywords: Scottish Enlightenment, common sense, scepticism, Thomas Reid, Dugald Stewart.

What was Scottish common sense philosophy? Understood in purely historical terms, this question is easily answered: it was a school of thought which came into being during the middle third of the 18th century, and which formed a vital part of that many-sided whole now known as the Scottish Enlightenment. To be more precise, this philosophical movement or school originated in Aberdeen, where members of the so-called “Wise Club” – the Aberdeen Philosophical Society, established in 1758 – met periodically to read their work to each other, to drink decent wine in moderation, and to discuss the ingenious sceptical arguments of David Hume (1711-1776)¹. The Wise Club’s most notable member was Thomas Reid (1710-1796), whose first book – *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) – earned him the Chair of Moral Philosophy at Glasgow, which Adam Smith (1723-1790) had recently vacated. After Reid gave up teaching in 1780, he published two substantial volumes based on his lecture notes: *Essays on The Intellectual Powers of Man* (1785) and *Essays on the Active Powers of Man* (1788). Reid’s first set of Essays addressed central questions in the theory of knowledge, metaphysics, and the philosophy of mind. The second set dealt with the foundations of morality, moral psychology, and the philosophy of action.

¹ Because of space limitations, I pass over the contributions made by Henry Home, Lord Kames (1696-1782), George Turnbull (1698-1748), Francis Hutcheson (1694-46), and James Oswald (1703-1793).

Although Reid was by far the ablest philosopher to emerge from the womb of the Wise Club, three of the Society's other members merit a mention: the Presbyterian divine George Campbell (1719-1796), author of *Dissertation on Miracles* (1762) and *The Philosophy of Rhetoric* (1776); Alexander Gerard (1728-1795), another Presbyterian divine, whose *An Essay on Taste* (1759) and *An Essay on Genius* (1774) did much to promote the study of aesthetics; and James Beattie (1753-1803), the poet and intemperate polemicist whose best-selling *An Essay on The Nature and Immutability of Truth In Opposition to Sophistry and Scepticism* (1770) attacked Hume's irreligious scepticism – and modern philosophy in general – with considerable vehemence. Like Reid, all these thinkers taught in Aberdeen, either at King's College (founded in 1495) or Marischal College (founded in 1593).

After Reid's death in 1796, the leading exponent of the so-called "Scottish philosophy" was his friend and erstwhile pupil Dugald Stewart (1753-1828), who held the Chair of Moral Philosophy at the University of Edinburgh. Although he lacked Reid's originality, Stewart's range as a philosopher was much broader, partly because he had a feeling for the history of ideas which Reid lacked, and partly because of his abiding interest in social, political, and economic questions. No doubt the breadth of Stewart's outlook owed a good deal to the influence of his teacher Adam Ferguson (1723-1816), author of *An Essay on the History of Civil Society* (1767), *Institutes of Moral Philosophy* (1769), and *Principles of Moral and Political Science* (1792).

In addition to being a superb lecturer, Stewart was a prolific writer, and his elegantly written books were favourably received outside of the British Isles. His major works were the following: *Elements of the Philosophy of the Human Mind* in three volumes (1792, 1814, 1827), *Outlines of Moral Philosophy* (1793), *Philosophical Essays* (1810), *Philosophy of the Active and Moral Powers*, and three volumes of *Dissertations* (1815, 1821, 1854). In these and other writings, Stewart presents Reid's common sensism as the culmination of modern thought, and not (as in Beattie) a moralistic repudiation of it.

So much for the early history of Scottish common-sensism². But what was its philosophical content? Answering this question is the *raison d'être* of the present essay. In what follows, I shall identify twelve theses which are central to the distinctive brand of common-sensism articulated by Reid and Stewart. My *modus operandi* is simple: after stating each thesis, I shall sum-

marize the principal arguments for it and explain its philosophical significance³.

THESIS 1: PHILOSOPHY IS FIRST AND FOREMOST AN INQUIRY INTO THE NATURE OF THE HUMAN MIND

a. Philosophy and the Human Mind: Philosophy has understood itself in many ways: as knowledge of the One beyond the mutable Many; as the study of Being qua Being; as an inquiry into the fundamental causes or reasons of things; as the search for an ideal reality behind beguiling appearances; as the attempt to view the world under the aspect of eternity; as a chapter in the Zeitgeist's *Bildungsroman* (to name only a few). According to Thomas Reid and Dugald Stewart, philosophy is primarily the study of the human mind and its powers. Now, why did they think this?

b. Two Kingdoms: Scientific inquiry has its origin in our natural desire to account for known phenomena. As Reid and Stewart point out, however, the known universe consists of two domains: a material world outside us and an intellectual world within. Therefore, the domain of Mind is no less worthy of study than the domain of Matter.

c. The Cartesian Cogito: If you can doubt the testimony of your senses, you can doubt the existence of a material world. Yet it is impossible for you to doubt your own existence as a doubter, because you cannot doubt or think anything unless you are something. Reid and Stewart are thus convinced that Descartes was right: no knowledge is more certain than the knowledge you have of your own mind, which is known to you in a way you know nothing else.

d. The Proper Study of Mankind: Socrates forsook the study of Nature for the study of Man. However, philosophers cannot shed much light on the human condition unless they examine our distinctively human capacities: the intellectual powers by which we acquire knowledge of various kinds, and the active powers which make the practice of virtue possible. Consequently, philosophers cannot afford to neglect the study of these powers.

e. The Foundations of Education: Education aims at the harmonious cultivation or perfection of our intellectual faculties. But we cannot cultivate a thing if we are ignorant of its nature, and we cannot perfect a thing whose proper function is wholly unknown to us. Nor can we harmonize powers or faculties unless we understand how they are supposed to fit together. Therefore,

² Stewart's *de facto* successor at Edinburgh was Sir William Hamilton (1788-1856), a charismatic polymath who attempted to wed Reid's common sense philosophy with the critical philosophy of Kant. As Hamilton belongs to the 19th century, I shall say nothing more about him.

³ This essay builds on the interpretation of Scottish common sense philosophy presented in *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*, Oxford University Press, Oxford 2018. Chapters 1, 3, and 4 of that book provide detailed textual support for the main interpretive claims I make here.

education cannot hope to attain its aim unless it is preceded by a systematic examination of our faculties.

f. The Pursuit of Happiness: Happiness, the highest good for human beings, comes from the development of what is highest and best in our nature – namely, our intellectual and active powers. Since we cannot develop these powers unless we understand them, the pursuit of happiness ought to be grounded in knowledge of their nature. Progress in moral philosophy consequently depends on a detailed and comprehensive anatomy of the human mind.

g. Leibniz or Locke? Once philosophers realize that they cannot know truths about a world inaccessible to non-philosophers (as in Plato and Leibniz), they must work within our shared conceptual scheme (as in Aristotle and Locke). In that case, the aim of philosophy is not to justify our core beliefs, but to understand what the human mind must be like in order to produce them. Simply put, Reid and Stewart think philosophy must be more descriptive than prescriptive.

h. Naturalized Epistemology: According to Reid and Stewart, philosophers cannot say how human beings ought to form beliefs unless they understand how beliefs are actually formed. However, the laws or principles which govern the processes of belief-formation are not knowable a priori. Therefore, philosophers cannot identify the normative criteria for knowledge or rational belief without the help of a descriptive science of mind.

i. The Vast Ocean of Being: Since humans are insatiably inquisitive, we need to know whether there are fixed limits to what our minds can know; otherwise, time and energy will be wasted, and inquirers will eventually succumb to epistemic despair. Consequently, we ought to inquire into the limitations of our faculties before we inquire into anything more recondite or *recherché*. Locke was the first to say this clearly, and Reid and Stewart are convinced he was right.

j. Image of God: Since our knowledge of God must be derived from our knowledge of what He has created, and since everything created by God is fundamentally good, all His works are worthy of study. But Reid regards the human mind as the noblest work in Nature; and the nobler the creature, the more clearly it reveals the perfections of its Creator. Therefore, Mind is more worthy of study than Matter.

THESIS 2: THE HUMAN MIND CONTAINS CERTAIN ORIGINAL PRINCIPLES OF BELIEF OR INNATE BELIEF-FORMING DISPOSITIONS

a. A Science of Mind: How are we to study the human mind? According to Reid and Stewart, we must

employ the method which has worked so splendidly in physics, astronomy, and optics: that of inductive reasoning founded firmly on fact. In other words, knowledge of mind (like knowledge of matter) must be based on patient and scrupulous observation, not on a priori speculations or fanciful hypotheses.

b. Belief and Judgment: If Reid and Stewart are correct, we should bracket metaphysical questions about what the mind is, attending instead to what the mind does. That is to say, we begin by distinguishing a wide variety of mental operations, referring each type of operation to a faculty or power (intellectual or active) exerted by the human mind. To see how this is supposed to work, consider the phenomenon of judgment or belief. For the purposes of illustration, here are a few of the things that I believe: that I am seated by the fire with a piece of paper in my hand; that I am thinking about a park in Taormina; that I had pancakes for breakfast yesterday; that the Young Pretender died in exile; that Palestrina was a better composer than Geminiani; that the sun will rise tomorrow; that it was wicked of Cain to slay Abel; and that $7 + 5 = 12$. Why do I believe these things? Simple, reply Reid and Stewart: because I have evidence for them. But what exactly is the nature of that evidence? Before we unpack their answer to this question, let us consider three dialogues between a common-sense believer, A, and a sceptical philosopher, B.

c. Beliefs About the Present: A: I am seated by the fire. B: And why do you believe that? A: Because I perceive it by means of my senses: I see the fire, feel its warmth, smell the smoke, and hear the crackle of the shifting logs. There is no doubt in my mind. B: But why do you believe what you call your senses? Why suppose their testimony is evidence for anything? A: I cannot help taking this for granted; 'the constitution of my nature' (to use a favourite phrase of Reid's) will not allow me to doubt it.

d. Beliefs About the Past: A: Yesterday I made pancakes for breakfast. B: And why do you believe that? A: Because I distinctly remember reading over the recipe, setting out the ingredients, and preparing the dish in my kitchen. Again, there is no doubt in my mind about any of this. B: But why do you believe what you call your memory? Why suppose its testimony is ever evidence for anything? A: Once again, this is something I cannot help taking for granted; the constitution of my nature will not allow me to doubt it.

e. Beliefs About the Future: A: The sun will rise tomorrow. B: And why do you believe that? A: Because the sun has always risen in the past. B: But why do you believe that Nature is uniform? Why suppose that the fact that things have always happened a certain way in

the past is evidence that things will continue to happen that way? A: Yet again, this is something I cannot help taking for granted; the constitution of my nature will not allow me to doubt it.

f. Fundamental Principles: These dialogues reveal two things which Reid and Stewart regard as vitally important. The first is that belief-formation ultimately depends on a set of fundamental assumptions about what constitutes evidence. These assumptions have been called by various names: laws of human belief, first principles, principles of common sense, primary truths, and canons of evidence (among others). Whatever one chooses to call them, they include the following: that I exist; that I am the same person I was yesterday; that my faculties of knowledge – consciousness, perception, memory, reason, and conscience – are fundamentally trustworthy; that there is a material world existing independently of perception; that there are minds other than my own; that the future will resemble the past; that every event must have a cause; that there is a real distinction between right and wrong; and that I am morally responsible for some of my actions.

g. Innate Principles: The second thing is that these fundamental assumptions seem to be innate or instinctive, not learned or acquired. Why? Reid and Stewart rest their case on the following observations. (1) Far from being peculiar to the present age, these things have been taken for granted by human beings in all times and places of which we have knowledge. (2) These assumptions are not the effects of education or experience, because we accept them long before we are taught anything. Indeed, it seems we cannot learn anything unless we accept them. (3) Although we may question these assumptions in theory, we must take them for granted in practice. Philosophers are free to doubt, but agents are obliged to believe. (4) These assumptions are not opinions or theories which we happen to hold; they are unshakeable dogmas imposed upon our minds by Nature. (5) Denying these assumptions strikes us as ridiculous or absurd – the sort of thing no-one in his right mind would say and mean. (6) These assumptions are so fundamental that we do not even think of them as assumptions until the philosophical sceptic makes us aware of them. (7) We cannot give any reasoned defence of these assumptions, but we do not think they need any, because it seems to us that argument could add nothing to their authority.

h. Summary: According to Reid and Stewart, we cannot explain the phenomenon of belief-formation unless we assume the human mind comes into the world with certain fixed dispositions. The beliefs directly produced by these instinctive dispositions are what we may

call natural convictions or common sense commitments. Note that this part of the Reid-Stewart account is purely descriptive: it does not tell us whether our natural convictions are rational, or whether our innate dispositions can be trusted.

THESIS 3: THE RELIABILITY OF OUR INNATE BELIEF-FORMING DISPOSITIONS CANNOT BE ESTABLISHED BY REASONING OR ARGUMENT

a. The Impossibility of Proof: How can I be sure that my innate belief-forming dispositions are not wildly unreliable? Reid freely concedes that sceptics are indisputably right about this much: we can never prove that our faculties are trustworthy, or that our natural convictions are true. Think of it this way: in order to prove a proposition, you must reason from premises which are more evident to you than the thing you intend to prove, and nothing is more evident to us than the truth of our natural convictions. Therefore, the truth of our common sense picture of the world cannot be established by argument.

b. Proof and Circularity: If I think a class of natural convictions stands in need of justification, I must think the reliability of the original principle which generates them cannot be taken for granted. But I cannot know or believe anything at all, Reid observes, unless I take the reliability of some natural belief-forming principle for granted. Unfortunately for me, the reliability of this second principle is no more evident than that of the first. Consequently, attempts to justify common sense commitments are always question-begging.

c. Proof and Prejudice: Anyone seeking to justify a proposition with an argument must assume our faculty of reason can be trusted. But reason is one of our belief-forming dispositions. Therefore, a philosopher who tries to prove that our innate belief-forming dispositions can be trusted has assumed something which is no more evident than the thing he seeks to prove. Our philosopher, Reid concludes, has thus shed all prejudices save one: her arbitrary partiality for reason.

d. An Illustration: Consider a concrete example: How can I know whether Nature is uniform, so that the future will resemble the past? As this question concerns a contingent matter of fact, it cannot be settled by a priori argument. Yet no argument from experience can settle it, because the authority of experience is the very point at issue. In the end, Reid agrees with Hume: our belief in the uniformity of Nature has no foundation in reasoning.

THESIS 4: PHILOSOPHY IS IMPOSSIBLE UNLESS
THERE ARE FIRST PRINCIPLES: INTRINSICALLY
CREDIBLE PREMISES WHICH NEED NO PROOF

a. Evidence $\neq$ Argument: Here is another thing Reid thinks sceptics are right about: we should not be unduly credulous, or allow ourselves to believe things for which we lack sufficient evidence. However, he agrees with Adam Ferguson that it is one thing to say that nothing is to be believed without evidence, but quite another to say that nothing is to be believed without argument. Since a failure to insist on this distinction has wrought havoc in philosophy, several things need to be made insultingly clear.

b. A Regress of Reasons: In the first place, the view that justification is always a matter of supporting one belief with another generates a regress of reason-giving. That is, A would derive its justification from its relation to B, B would derive its justification from its relation to C, C would derive its justification from its relation to D, and so on *ad infinitum*. Reid reaches the same conclusion as Aristotle: no proposition can be justified by argument unless some propositions can be believed without argument.

c. Foundationalism or Absolute Scepticism: If no body of knowledge or science can dispense with first principles, either none of our judgments can be justified (absolute scepticism) or there must be some intrinsically credible judgments for which no argument is needed (foundationalism). But the view that none of our judgments can be justified cannot itself be justified. To put it another way, absolute scepticism is indefensible: anyone who argues for it has *ipso facto* assumed it is false, and no-one who accepts it can possibly think its acceptance is reasonable.

d. Absolute Scepticism and Philosophy: According to Reid, philosophers cannot accept absolute scepticism. Is this because absolute scepticism is counterintuitive, or sure to be met with incredulous stares? No; it is because philosophers who endorse absolute scepticism have voluntarily exiled themselves from what Wilfrid Sellars (1912-1989) christened “the space of reasons” – a discursive framework which makes argument and justification possible. But philosophy cannot live outside the space where justification takes place. Absolute scepticism is thus a rejection of philosophy, not a position within it.

e. Philosophy and Foundationalism: To sum up Reid’s reasoning: since philosophy is a form of inquiry, and inquiry aims at knowledge, philosophy must accept some form of foundationalism. “Very well,” one might say, “but why must this foundation be made with the mud and straw of common sense?”

THESIS 5: PHILOSOPHY IS IMPOSSIBLE UNLESS
OUR NATURAL CONVICTIONS OR COMMON
SENSE COMMITMENTS ARE FIRST PRINCIPLES

a. Exculpation: Even Hume, the prince of sceptics, admits that Nature will not permit us to doubt certain things. But if there are things Nature will not let us doubt, Reid observes, we can hardly be blamed for believing them. Does this mean these beliefs must be true? No; but if they are false, the fault is not ours, and there is nothing we can do about it. So what is the point of saying that no one should believe the things which everyone must believe?

b. Theory and Practice: Reid frequently reminds us that sceptics always accept natural convictions in practice; they only claim to doubt such things in the rarified sphere of theory. But is a purely theoretical doubt – one without any conceivable practical consequences – really a doubt at all? To defend an affirmative answer to this question, it seems, we would have to commit ourselves to propositions whose truth is much less evident to us than the truth of our natural convictions.

c. Practical Postulates: What are common sense commitments, really? According to Reid, they are practical postulates – the things which everyone must assume in order to engage with the world and others. These unavoidable presuppositions of human action thus do not need any theoretical justification or grounding, because the conditions of possible practice determine the limits of theory. Consequently, philosophy must adopt these humble articles of faith as its first principles.

d. Common Sense and the Examined Life: As lovers of wisdom, philosophers are expected – rightly – to wrestle with questions about how we ought to live. However, these fundamental questions about morals and politics are only meaningful for people who think within the framework of our common sense commitments. Philosophy thus condemns itself to irrelevance, Reid concludes, unless philosophers have faith in our shared ineradicable judgments.

e. Common Sense and Piety: If our most basic and entrenched beliefs are not self-evident, our cognitive faculties cannot be trusted. In that case, three possibilities present themselves: (1) there is no God; (2) God is incompetent (assuming our Maker did His best); or (3) God is deceitful (assuming He could have done better). Unbelief in philosophy and in religion thus go hand in hand – a point repeatedly made by James Beattie in his crusade against Hume.

f. Either-Or: Unless our common sense picture of the world is true, we do not have the faintest idea of what truth is. According to Reid, we must draw one of

two conclusions: either common sense judgments are first principles which need no justification, or there are no first principles. But the latter view is equivalent to absolute scepticism – a doctrine no-one can accept in theory or in practice. Philosophy thus must rest on common sense, not common sense on philosophy.

g. Doubt and Foundations: I cannot doubt any class of natural convictions without calling into question the reliability of the original principle or faculty which produced them. But in order to call that principle into question, Reid points out, I must rely on some other principle which has no more intrinsic authority than the first. Hence it makes perfect sense to doubt the second – assuming it made sense to doubt the first. Doubting common sense beliefs thus requires one to doubt what makes doubt possible.

h. Unreasonable Doubt: In order to doubt a proposition, we need reasons or grounds which are more evident to us than that proposition. But if Reid is right, nothing is more evident to us than the truth of our common sense beliefs. Therefore, any attempt to doubt our ordinary beliefs will depend on things which are no less dubitable than the things to be doubted.

i. Common Sense and Ordinary Language: Since language is made in the image of common sense, the acceptance of our common sense frame of reference is a condition of communication. But then this frame of reference requires no justification, since what we call justification is only possible within it. Since we cannot understand the sceptic if she is sincere, Reid thinks it is pointless to argue with her and attempt to show her the error of her ways.

j. Common Sense and Inquiry: Inquiry aims at the discovery of truth, so inquirers must assume that truth is not wholly unknowable. But they cannot assume truth is not wholly unknowable unless they assume their faculties can be trusted – at least under certain conditions. Therefore, philosophy is impossible unless philosophers assume that ordinary judgments normally need no justification.

THESIS 6: THE DOMAINS OF MIND AND MATTER ARE KNOWN IMMEDIATELY, BUT IN FUNDAMENTALLY DIFFERENT WAYS

a. Two Domains, Two Faculties: How are mind and matter known? Here Reid and Stewart start with a soothing platitude: the faculty through which you know your own thoughts and sensations is not the same as the faculty through which you know trees, rocks, and stars. Far from being the invention of philosophers,

this elementary distinction is embedded in ordinary language: a person ‘perceives’ trees and rocks, we say, whereas she is ‘conscious’ of her thoughts or sensations. The inner world of mind is thus known by the faculty of consciousness; the outer world of matter, by the faculty of perception.

b. Consciousness and Perception: Yet there is much less to this dictum than meets the philosophic eye, Reid and Stewart tell us, because ‘perception’ here means no more than ‘that faculty or intellectual power (whatever it is) by which we observe things in the external world,’ and ‘consciousness’ means no more than ‘that faculty or intellectual power (whatever it is) by which we observe the contents of our minds.’ So the claim that bodies are known by perception and minds by consciousness is not an ‘explanation’ of anything.

c. Implications: However, that platitude was never intended to explain anything; it was meant to remind us of a familiar fact whose implications are easily overlooked. (1) Since Mind and Matter are known in fundamentally different ways, they constitute what Stewart calls “distinct objects of study.” (2) Since the domains of perception and consciousness do not overlap, neither faculty can give us a reason to doubt the other. (3) Since there is no proof that either is trustworthy, it would be inconsistent to trust one of these faculties but not the other. (4) It follows that only two positions are internally consistent: either mind and matter can both be known immediately, or neither can be known at all.

THESIS 7: WE ONLY PERCEIVE SENSIBLE QUALITIES, AND WE ARE ONLY CONSCIOUS OF THOUGHTS AND SENSATIONS. NEVERTHELESS, WE NATURALLY OR SPONTANEOUSLY BELIEVE IN THE EXISTENCE OF BOTH MATTER AND MIND

a. Perception and Belief: Strictly speaking, Reid and Stewart tell us, we do not perceive bodies; we only perceive sensible qualities – extension, colour, figure, and the like. Thanks to a law of our constitution, however, our perception of these qualities immediately and irresistibly leads us to believe in two things: the present existence of the qualities we perceive, and the present existence of something else – an object or unthinking substance – to which the qualities in question belong.

b. Matter and Qualities: To put it another way, I cannot perceive qualities as such without thinking of them as qualities of something. This means I cannot perceive qualities without positing something which is not a quality – namely, a material object or unthinking being. However, sensible qualities are the sole objects of perception. Therefore, I cannot believe in the existence

of what I perceive unless I believe in something which no-one can perceive: an invisible substratum called body or matter.

c. Consciousness and Belief: Similarly, Reid and Stewart claim that you are not conscious of your mind *per se*; you are only conscious of its contents – thoughts, sensations, desires, volitions, and so on. Thanks to a law of our constitution, however, your consciousness of these thoughts and sensations immediately and irresistibly leads you to believe in two things: the present existence of your thoughts and sensations, and the present existence of something else – a subject or thinking substance – to whom these thoughts and sensations belong.

d. Mind and Thoughts: To put it another way, I cannot be conscious of thoughts as such without regarding them as mine. This means I cannot be conscious of thoughts without positing something which is not a thought – namely, a mind or self-conscious being. However, thoughts and their ilk are the sole objects of consciousness. Therefore, I cannot believe in the existence of what I am conscious of at this moment unless I believe in something which no-one can ever be conscious of: an active, thinking principle called mind, soul, self, ego, or I.

e. The Relativity of Human Knowledge: So far, Reid and Stewart have advanced two weighty claims. (1) We cannot doubt that matter and mind exist, because an unshakeable and non-inferential belief in each is a spontaneous effect of our constitution. (2) We cannot know what mind and matter are in themselves, or apart from their relation to phenomena with which we are directly acquainted (sensible qualities in the case of matter, thoughts and the like in the case of mind). The moral – stressed more by Stewart than by Reid – is that our conceptions of mind and matter are inescapably relative and limited. But if nothing can be known or thought about the inner nature of either, materialists are dogmatists *sans le savoir*; for they gleefully boast of knowing things which exceed all human capacity.

f. The Scottish Synthesis: If the Reid-Stewart view is correct, the seemingly irreconcilable insights of their predecessors can be synthesized. (1) Berkeley was right to deny that we perceive anything except qualities, just as Hume was right to deny that we are conscious of anything other than perceptions. (2) Descartes and Locke were right to affirm the reality of material substance, because we cannot help believing that trees and rocks are more than bundles of sensible qualities. (3) Similarly, Descartes and Berkeley were right to affirm the reality of a substantial self, because we naturally believe there is more to our ‘I’ than a series of ephemeral perceptions. (4) Descartes and Berkeley were also right to point out

that knowledge of one’s own existence does not depend on knowledge of anything material or mind-independent. (5) Although Descartes and Locke were right to credit us with knowledge of material objects, Berkeley and Hume were right to deny that such knowledge can ever be derived or inferred from the contents of one’s own mind.

THESIS 8: PACE HUME, OUR BASIC CONCEPTS ARE NOT DERIVED DIRECTLY FROM EXPERIENCE

a. Beyond Empiricism: Reid and Stewart call our attention to three facts. (1) We must believe in the existence of mind and matter. (2) We cannot believe in things of which we can form no conception. (3) Your mind is never an object of consciousness, and matter is never an object of perception. What does all this mean? According to Reid and Stewart, it means that the human constitution is such that we can and must form conceptions of things which are not objects of possible experience. The broader moral is clear: since the hypothesis that the mind is a *tabula rasa* cannot account for the facts, we must reject the empiricist theory of concept-formation endorsed by Locke, Berkeley, and Hume.

b. The Priority of Fact over Theory: This way of arguing reveals a major methodological difference between Hume and Reid. Time and time again, Hume argues as follows: “All our ideas are copies of impressions; but we have no impression of X; therefore, we have no idea of X.” No matter what X stands for (mind, matter, or causation), Reid’s riposte is the same: “True, we have no impression of X; but we do have an idea of X; therefore, not all our ideas are copies of impressions.” Reid thus takes his stand on the flatlands of fact, whereas Hume looks down on the data from the dizzying heights of theory.

c. Morality and Mind: As Francis Hutcheson (1694-1746) and Richard Price (1723-1791) pointed out, our basic moral concepts – duty and obligation, right and wrong, good and evil – are neither ideas of sensation (perception) nor ideas of reflection (consciousness). Therefore, one of two things must be true: either Locke’s theory of the mind and its powers is incomplete, or our moral judgments are not what we think they are. Reid backs the first option; Hume, the second. Once again, the underlying issue is a meta-philosophical one: What should be given more weight – a seductively simple hypothesis favoured by philosophers, or the fixed and unyielding convictions of the vulgar?

THESIS 9: THERE IS NO DEFENSIBLE ALTERNATIVE
TO METAPHYSICAL REALISM, WHICH HAS
THE STATUS OF A FIRST PRINCIPLE

a. **Metaphysical Realism:** Metaphysical realism is the thesis that ordinary physical objects – trees and rocks – exist independently of perception and knowledge. To put it another way, the metaphysical realist denies that objects in the spatiotemporal world are reducible to coherent sets of appearances, representations, or mere bundles of ideas. Realism in this sense is thus plainly incompatible with Berkeleyan idealism, phenomenalism, or solipsism.

b. **Realism and Natural Convictions:** As far as Reid is concerned, metaphysical realism is not a daring theory championed by the few; it is a way of thinking which no-one can avoid. To be more precise, Reid thinks that (1) we cannot help believing in the existence of trees and rocks because we cannot help believing that we perceive them, and (2) we cannot help believing that what we perceive exists independently of perception. Assuming both propositions state facts, metaphysical realism is a first principle. Accordingly, no proof of realism's truth is possible or necessary.

c. **Realism or Absolute Scepticism:** Our knowledge of mind-independent things should not be questioned, Reid thinks, because we cannot doubt that the testimony of perception is fundamentally trustworthy. At this point, the sceptic is sure to protest: "But surely we need to prove that perception is trustworthy before we can claim to have knowledge of the external world." Reid's rejoinder is simple but powerful: if we needed to know that a faculty was reliable in order to know truths through it, nothing could ever be known in any domain. Consequently, we have a choice: accept absolute scepticism and forswear philosophy for good, or admit the reliability of our faculties qualifies as a first principle.

d. **The Fallibility of Perception:** Undeterred, the intrepid sceptic may advance another objection: "But it makes sense to question the reliability of perception, because we know for a fact that our senses have deceived us." This time, Reid has a two-pronged reply at the ready. (1) The principle which underpins this objection leads straight to absolute scepticism. After all, if it were necessary to prove the reliability of any faculty known to be fallible, 'who should 'scape whipping'? Reason is known to be fallible; yet the sceptic does not demand a proof of its reliability – and quite rightly. If anyone should demand such a proof, it would be impossible to satisfy them, since reasoning could never convince them of anything. Moreover, we cannot reason or make inferences without relying on the evidence of memory; yet

memory, like perception and reason, is known to be fallible. (2) Recall that consciousness is to the inner world of mind what perception is to the external world of matter. Since the domains of perception and consciousness do not overlap, perception alone can give us a reason to doubt perception. In other words, it seems you can never have any positive reason to distrust the testimony of your senses unless you trust their testimony most of the time. But if your claim to know that your senses are fallible must depend on knowledge acquired through your senses, the argument from perceptual fallibility to perceptual scepticism is incoherent.

e. **Knowledge of Fallibility:** The following imaginary dialogue clarifies Reid's position. Reid: I grant that our senses are fallible. But how do you know that your senses have ever deceived you? Sceptic: I discover that they have deceived me when I compare my perceptions of the same object under different conditions. For example, the tower of the castle looks round from far away; when I get closer to it, I can see the tower is really square. Reid: So your belief that your senses initially deceived you in this case depends on the evidence of your senses? Sceptic: Correct. Reid: You see, you do trust perception after all; otherwise, you would have no grounds for doubting it. To put it another way, you cannot know that the premise of your argument ('My senses have deceived me') is true unless you assume that your argument's conclusion ('Sense-perception is untrustworthy') is false. Consequently, you are not entitled to conclude that perception is untrustworthy *tout court*; you can only conclude that it is untrustworthy under certain conditions – as when things are seen from far away, from an unfavourable vantage-point, or through a medium, or in poor light.

f. **All or Nothing:** According to Reid and Stewart, only two epistemological stances are internally consistent: either mind and matter can both be known immediately, or neither can be known at all. But if knowledge of matter is as epistemically immediate as knowledge of mind, the sceptic's question – "How can we know mind-independent things, such as trees and rocks, when we are directly acquainted with nothing but our perceptions?" – depends on a patently indefensible assumption. There is thus no need to excogitate specious 'proofs' of an external world, or to look for a privileged class of perceptions whose correspondence to reality is guaranteed, or to wrangle interminably with idealists, phenomenologists, or solipsists. To put it another way, philosophers who doubt the existence of material objects have no right to believe in the existence of their minds.

THESIS 10: LOCKEAN REPRESENTATIVE
REALISM CANNOT BE CORRECT

a. Representationalism: Most early modern philosophers seem to have agreed that nothing is ever before the mind in any of its multifarious operations except ideas or impressions: fleeting states or representations which have no existence apart from our awareness of them. Assuming this way of thinking about the mind and its contents is correct, the immediate object of sense-perception must always be an appearance or an image, never a material or mind-independent thing.

b. Representationalism and Realism: What happens when philosophers conjoin the theory of ideas with metaphysical realism (as Locke seems to have done)? In the first place, they must deny that mind-independent things or their qualities can ever be perceived immediately. But if we never perceive material objects immediately, Berkeley and Hume argued, we can never know anything about them. Reid finds himself in complete agreement with Berkeley and Hume. Why?

c. Berkeley and Hume: Four arguments put forward by Berkeley and Hume seem to have struck Reid as especially persuasive. (1) If the contents of my mind alone are self-evident to me, I can never know whether any of my perceptions accurately represent the external world. Indeed, I cannot even know that there is such a world, for its existence is no more than a bare possibility. (2) If ideas resemble nothing but other ideas, they cannot represent a mind-independent world (assuming there is such a thing). But the material world cannot be known through ideas if our ideas are not representations. (3) If I am only aware of ideas, I cannot conceive of anything that does not resemble them (assuming, again, that ideas can only resemble other ideas). Therefore, I cannot even think of a mind-independent reality. (4) According to Locke, the difference between primary qualities and secondary qualities can be captured by saying that only our ideas of the former actually resemble anything in the body. But if our ideas of primary qualities resemble primary qualities, primary qualities must themselves be ideas. The distinction between primary and secondary qualities thus collapses if the theory of ideas is true.

d. Anti-Representationalism: Philosophers who accept the theory of ideas, Reid concludes, must accept one of two views in the end: external world scepticism (Hume) or subjective idealism (Berkeley). Since both views contradict our first principles, and since whatever contradicts first principles is untenable, the theory of ideas must be rejected.

THESIS 11: REPRESENTATIONALISM IS FALSE.
THAT IS, IDEAS AND IMPRESSIONS ARE NOT
THE IMMEDIATE OBJECTS OF PERCEPTION

a. The Status of Ideas: Reid has much more to say about the weaknesses of representationalism. To begin with, ideas are not data; they are posits or theoretical entities which are supposed to explain how our minds work. But knowledge of the human mind must be based on fact and observation, not on hypothesis and conjecture. Moreover, the theory's defenders model their understanding of mind on their understanding of matter. But if mind and matter are distinct objects of study, we have no right to assume that their operations are analogous.

b. The Nature of Ideas: Since ideas are supposed to be mind-dependent items with which we are directly acquainted, it seems there cannot be more or less to them than meets the inner eye of consciousness. As Reid sees it, this means the truth about our ideas should be manifest, not hidden. Why, then, is there so much disagreement about their nature among philosophers? Unless ideas are fictions invented by philosophers with fertile imaginations, this persistent lack of consensus is hard to explain.

c. The Emperor's New Clothes: Since the theory of ideas is not self-evident, we should not accept it unless it can be made evident by reasoning. According to Reid, however, the theory's truth is usually assumed by its adherents; and the handful of arguments that have been offered for it are hardly persuasive or unproblematic. So why is this theory held as a dogma by philosophers who lecture us on the duty of proportioning one's beliefs to the evidence? Even first-rate minds, Reid suggests, have their prejudices.

d. The Illusion of Explanation: The theory of ideas was supposed to account for certain facts about the human mind and its operations – perception, memory, consciousness, conception, and so on. As far as Reid is concerned, it explains none of these things. Since we do not understand how the mind perceives ideas any better than we understand how the mind perceives external things, one mystery has been surreptitiously and shamelessly substituted for another. It would be more honest for philosophers to acknowledge that we do indeed perceive a mind-independent world, while admitting they are unable to explain how this happens.

e. Common Sense Contradicted: Not only does the theory fail to explain the phenomena; it is actually incompatible with them. That is to say, the theory of ideas denies that what we took to be facts about the mind and its powers (e.g. - that we can think about an extra-

mental world, or that we perceive and know material objects) are facts at all. But Reid insists that theory ought to be answerable to fact, not fact to theory - especially when the facts in question are ones our constitution compels us to recognize as facts. In a word, the fact that we cannot explain a phenomenon is no reason to explain it away.

f. Perception and Ordinary Language: In ordinary language, the word 'perception' is only applied literally to one's awareness or experience of external things - tables and chairs, apples and pears. Reid concludes that philosophers who claim we 'perceive' ideas are either talking nonsense (in which case they should be corrected and soundly admonished) or they are using the word figuratively or metaphorically (in which case they should be prepared to tell us plainly what they mean by it).

g. A Confusion of Faculties: Although Reid grants that there is a sense in which we are aware of 'ideas' (pains, sensations, thoughts), he denies that we either perceive them or fail to perceive them. Since these items are objects of consciousness, not objects of perception, the defenders of ideas can be accused of conflating faculties or reducing perception to consciousness without any justification. To put it another way, talk of ideas seems to confuse two mental acts or operations: perception (in which the object - a tree, say - exists independently of the act by which it is apprehended) and sensation (in which the object - a pain, for instance - is not independent of the act by which it is apprehended).

THESIS 12: PHILOSOPHICAL DOUBTS ABOUT THE FOUNDATIONS OF SCIENCE, MORALITY, AND RELIGION LEAD TO ABSOLUTE SCEPTICISM, AND THUS TO THE ABOLITION OF PHILOSOPHY ITSELF

a. The Rationality of Science: According to Reid, there is no proof that the future will resemble the past, or that there is an external world, or that events always have causes, or that our faculties of reason and sense-perception are reliable. But these are not eccentric commitments or opinions; they are the unsought axioms by which everyone lives. Therefore, the fact that we cannot prove them is no reason to cast aspersions on the rationality of scientific inquiry.

b. The Foundations of Morality: Reid agrees with Hume that ought-statements cannot be derived from is-statements. However, moral scepticism can be deduced from this premise only if no moral judgments are self-evident. But conscience (or whatever one calls the faculty which generates moral judgments) is an original principle of our constitution, just like perception, consciousness, and memory. Since the authority of original princi-

ples is underived, there are only two possibilities: either some moral judgments are self-evident, or nothing is.

c. Moral Liberty and Responsibility: Although metaphysicians cannot demonstrate the reality of free will, we are unable to doubt that people are morally responsible for some of their actions. But you cannot be responsible for an action, Reid thinks, unless you could have done otherwise; and you could not have done otherwise unless you have some degree of power over the determinations of your will. Moral liberty thus must be treated as a first principle, because belief in contra-causal or libertarian freedom is built into our attitude towards ourselves and others.

d. Natural Theology: According to Reid and Stewart, there is no proof that 'whatever begins to exist must have a cause' (the major premise of one version of the cosmological argument for theism) or that 'certain things are signs or evidence of design' (the major premise of one version of the teleological argument). But neither premise needs any justification, they tell us, because both propositions are metaphysical first principles: ultimate presuppositions which do not derive their justification from anything outside themselves.

e. Miracles and Revelation: Hume's argument against believing in miracles (and, by extension, revealed religion) assumes that experience is the sole foundation of our faith in testimony. But Hume's sweeping assertion is not the fruit of patient observation. According to Reid and George Campbell, the facts tell a very different story - namely, that human beings come into the world disposed to believe what we are told by others (the principle of credulity), just as we come into the world inclined to tell others the truth (the principle of veracity). Hence Hume's attack on miracles is vitiated by its reliance on a false assumption.

f. Body and Soul: Each of us stubbornly believes in the existence of a self which is more than a Humean bundle of perceptions. Therefore, the reality of this substantial self or mind cannot be doubted. But can this mind or soul exist independently of one's body? This possibility cannot be ruled out on a priori grounds, Stewart argues, because the inner natures of mind and matter are wholly unknown to us. By the same token, no rationalist metaphysician can ever demonstrate that this possibility is more than a possibility.

g. Immortality and A Future State: According to Stewart, belief in immortality can be justified by moral and analogical arguments, not by metaphysical ones. Eschewing demonstrations, Stewart attempts to show that the hypothesis of a future state makes the most sense of various facts about the human constitution: our natural desire for immortality, our endless aspirations

towards progress and perfection, the intimations of conscience, and much else besides. So Scottish common sensism is not only a philosophy of natural faith; it is also a philosophy of supernatural hope.



Citation: Falduto, A. (2025). Sensatezza del mondo e dimensione pratica del senso comune in Kant. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 75-89. doi: 10.36253/ds-15952

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Sensatezza del mondo e dimensione pratica del senso comune in Kant

ANTONINO FALDUTO

Università di Ferrara, Italy

Abstract. In contrast to the many studies that deal with Kant's concept of common sense from an aesthetic point of view, I will rather focus on its practical meaning. In this way, my aim is to underline the dimension of commonality of both taste and healthy human intellect. I will defend the thesis according to which the meaning of the adjective "common" in the expression "common sense" becomes clear only once the practical normativity of reason is emphasized. In order to show this, I will firstly focus on Kant's third *Critique*, start from some terminological-conceptual distinctions expressed there, refer to the discussion on the commonality of feeling, and take the "healthy" (i.e., sound) intellect into consideration. I will secondly turn to Kant's *Anthropology*, in order to conclude my argument and highlight the practical, i.e., at the same time moral and political, significance of the yet uncultivated commonality of sense and intellect.

Keywords: Kant, Common Sense [*Gemeinsinn*], Sound Intellect [*Gesunder Menschenverstand*], Enlightenment [*Aufklärung*], Vocation of the Human Being [*Bestimmung des Menschen*].

Per chiarire il significato dell'espressione "senso comune" nell'opera di Immanuel Kant si fa solitamente riferimento alla *Critica della capacità di giudizio* e, in particolare, al paragrafo 40, dove Kant espone le proprie idee «sul gusto come una specie di *sensus communis*»¹. In questo paragrafo, Kant

¹ È proprio così che si intitola il paragrafo 40 della terza *Critica*, ossia Kant, *KU*, AA V:293-296. Le opere di Kant verranno citate sempre sulla base dell'edizione della accademia, la cosiddetta *Akademie-Ausgabe* (cui farò riferimento tramite l'abbreviazione AA), ossia: *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Accademia delle Scienze di Berlino (e successive). Berlin, Georg Reimer, poi Walter de Gruyter 1900 e seguenti. I volumi dell'edizione dell'accademia sono riportati in numeri romani seguiti dalla pagina/le pagine in numeri arabi. Utilizzerò le consuete abbreviazioni dei titoli delle opere di Kant che sono in uso nella ricerca scientifica kantiana e possono essere consultate all'interno della rivista «Kant-Studien». Come di consueto, l'unica eccezione sarà nel modo di citare la *Critica della ragion pura* (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781; seconda edizione: 1787 = *KrV*), cui farò riferimento sulla base della paginazione originale della prima edizione del 1781: Kant, *KrV*, A; e della seconda edizione del 1787: Kant, *KrV*, B, seguita dal numero di pagina in numeri romani. Le traduzioni italiane utilizzate saranno di volta in volta menzionate in nota. Le traduzioni sono spesso decisamente modificate sulla base di mie scelte filologiche o interpretative. In questo caso, per la prima *Critica*, cf. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, introd. e rev. della trad. a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2005. Per la già citata terza *Critica* (ossia: I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*,

si concentra sulla dimensione estetica del significato di senso comune, declinandolo nei termini di gusto (*Geschmack*) o capacità di giudicare estetica (*ästhetische Urteilskraft*).

Gli studi sul significato di senso comune nell'opera di Kant, solitamente, si concentrano sulla sua valenza estetica². Eppure, è proprio nello stesso paragrafo 40 della terza *Critica* che si trova una distinzione cui è necessario prestare maggiore attenzione. La distinzione in questione è quella tra ciò che Kant definisce "senso comune estetico" e il "senso comune logico"³.

Nel mio contributo, a differenza di studi che analizzano il senso comune da un punto di vista estetico, mi concentrerò in particolare sul suo significato "logico". Partendo da un noto suggerimento di Hannah Arendt⁴, proverò a delineare il senso comune nella sua accezione di sano intelletto umano, per mostrare come, sia che si parli di senso comune come gusto, sia che se ne parli in termini di sano intelletto umano, sia la rilevanza pratica del termine che riesce a dare conto della dimensione di comunanza sottesa a entrambe queste prospettive. In tal modo, intendo difendere la tesi secondo la quale il significato dell'aggettivo "comune" presente nell'espressione senso comune, cui Kant si riferisce con il termine tedesco *gemein*, rendendo così il latino *communis*, diventa

chiaro solo una volta che si sia analizzato il senso comune come "comune, sano intelletto umano" (*gemeiner, gesunder Menschenverstand*), oltre che come gusto. Questa analisi porterà a sottolineare la regolatività normativa della ragione che accomuna senso e intelletto, comune e sano, che diventa palese nell'alto riconoscimento dato da Kant al comune intelletto umano nell'etica (nel suo fungere da pietra di paragone, in situazioni moralmente rilevanti, per giungere alla legge morale).

Nella prima parte della mia analisi mi concentrerò sulla terza *Critica*. Partirò innanzi tutto da alcune distinzioni terminologico-concettuali lì espresse, mi riferirò in secondo luogo ai paragrafi 22 e 29, dove viene introdotto il discorso sulla comunanza del sentire, e prenderò in considerazione, in terzo luogo, il paragrafo 39 e il già citato paragrafo 40. Per concludere la mia argomentazione, nella seconda parte del mio studio mi rivolgerò all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* e al modo in cui Kant tratta in quest'opera del senso comune. Supporterò infine la mia analisi, nella terza e ultima parte del mio studio, con il riferimento ad alcuni passi della *Fondazione della metafisica dei costumi* e della *Critica della ragion pratica*, con l'intento di mettere in luce il significato pratico, al contempo morale e politico, della comunanza insita nel senso comune, tanto come gusto, quanto come sano intelletto umano⁵.

Lagarde und Friedrich, Berlin-Libau 1790), presente nel volume quinto dell'edizione dell'Accademia, cf. I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, introd. di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997.

² Per una rassegna della recente letteratura secondaria sull'argomento, cf. F. Rampinini, *La necessità del gusto e il sensus communis kantiano. A partire da alcune recenti letture*, «Con-Textos Kantianos», 9, 2019, pp. 97-122. In Italia, il senso comune in Kant è stato oggetto di studi accurati da parte di, tra gli altri, da Garroni e Marcucci (cf. E. Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986; Id., *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del giudizio di Kant*, Unicopli, Roma 1998; S. Marcucci, *Studi kantiani*, vol. II: *Kant e l'estetica*, Pacini Fazzi, Lucca 1988), e poi da Aportone (A. Aportone, *Le condizioni soggettive comuni della riflessione. Note sui §§ 39 e 40 della Critica della facoltà di giudizio di Kant*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 36, 2018, pp. 143-158); Menegoni (F. Menegoni, *La priori del senso comune in Kant*, «Verifiche», 19, 1990, pp. 13-50). Nella più recente discussione del concetto di senso comune kantiano all'interno dell'attuale dibattito di lingua tedesca, cf. invece J. Kulenkampff, *Vom Geschmack als einer Art sensus communis. Versuch einer Neubestimmung des Geschmacksurteils*, in A. Esser (Hrsg.), *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 25-48; G. Leyva, *Die Analytik des Schönen und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997; R. Nehring, *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010; Z. Zhouhuang, *Der Sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016.

³ Cf. Kant, *KU*, AA V:295, nota a piè di pagina.

⁴ Cf. in particolare H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982. Trad. it. di P.P. Portinaro, C. Cicogna e M. Vento, *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il melangolo, Genova 2005.

1. IL SENSO COMUNE TRA GEMEINSINN E GESUNDER MENSCHENVERSTAND NELLA TERZA CRITICA

1a. Il senso comune nella terza Critica: alcune distinzioni terminologico-concettuali

Il concetto di senso comune nel dibattito filosofico di lingua tedesca acquista nuova importanza nel diciottesimo secolo grazie soprattutto alla riflessione scozzese e, ovviamente, *in primis*, ai contributi di Shaftesbury e Thomas Reid⁶. Una figura chiave nella storia di questo

⁵ Per una prima ricognizione generale di tutti i luoghi dell'opera di Kant in cui si trovano le espressioni senso comune (*Gemeinsinn*), o anche sano o comune intelletto umano (*gesunder/gemeiner Menschenverstand*), o anche l'espressione, anch'essa usata sinonimicamente, ragione comune umana (*gemeine Menschenvernunft*), cf. R. Nehring, «Menschenverstand, gesunder/gemeiner», in M. Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 1520-1522.

⁶ Sul ruolo giocato dalle riflessioni filosofiche in lingua inglese e, in particolare, dall'Illuminismo scozzese, all'interno del dibattito di lingua tedesca nel secolo XVIII, cf. M. Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*, McGill/Queen's University Press, Kingston 1987. In particolare, sul rapporto tra Shaftesbury e Kant, cf. J.-P. Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Didier, Paris 1985; invece, su quello tra Reid e Kant, cf. E. Brun-Rovet, *Reid, Kant and the Philosophy of Mind*, «The Philosophical Quarterly», 52, 2002, pp. 495-510. Per una trattazione del senso comu-

momento della ricezione filosofica delle idee dalle isole britanniche al continente è quella di Christian Garve, che commenta e traduce dall'inglese al tedesco molti dei testi filosofici essenziali sulla teoria del senso comune⁷.

All'interno di questa cornice storico-concettuale si iscrive la riflessione kantiana sul senso comune presente nella *Critica della capacità di giudizio*. L'appena accennato panorama concettuale di fondo, tuttavia, non deve essere sopravvalutato, nella misura in cui l'analisi di Kant, nel caso specifico della terza *Critica*, è testimonianza di un'espressione filosofica che si vuole nettamente spostare da una teoria generale del sentire e del conoscere verso riflessioni più specifiche di carattere spiccatamente estetico⁸.

Nella terza *Critica*, l'espressione "senso comune" è presente fin dal titolo di alcuni paragrafi, sia nella sua forma tedesca (nel paragrafo 22: *Gemeinsinn*) che in quella latina (nel paragrafo 40: *sensus communis*)⁹. Per capire di che cosa Kant si stia occupando nell'un caso e nell'altro, un chiarimento sul suo utilizzo di questi termini è da premettere. La forma tedesca *Gemeinsinn* viene solitamente usata in due connotazioni diverse: da un lato, senso comune rimanda all'intelletto comune (*gemeiner Verstand*), ossia ad una capacità intrinsecamente implicata nella conoscenza¹⁰. D'altro lato, *Gemeinsinn* rimanda invece a un termine tecnico il cui significa-

to è esclusivamente e segnatamente di carattere estetico e corrisponde al termine tedesco *gemeiner [Menschen] Sinn* e all'espressione latina *sensus communis*¹¹. Questa distinzione è espressa in maniera chiara in una nota a piè pagina del paragrafo 40, dove Kant afferma che «si potrebbe chiamare il gusto (= *Geschmack*) *sensus communis aestheticus* e l'umano intelletto comune (= *gemeiner Menschenverstand*) *sensus communis logicus*»¹².

Ricapitolando, allora: il primo, il senso comune estetico, corrisponde al gusto e alla capacità estetica del giudicare (*ästhetische Urteilskraft*) ed è espressione di un sentire comune a tutta la collettività o comunità umana¹³. Questo riferimento comunitario è testimoniato dall'utilizzo che Kant fa dell'aggettivo *gemeinschaftlich* in relazione al senso comune – aggettivo che porta in sé il riferimento diretto alla comunità (*Gemeinschaft*)¹⁴. Nel secondo caso, quello del senso comune logico, che Kant chiama a volte *gemeiner Sinn* (senso comune) ma più spesso comune o sano intelletto umano (*gemeiner/gesunder Menschenverstand*), viene invece evidenziata una dimensione non tanto sentimentale quanto piuttosto conoscitiva. Tuttavia, anche in questo secondo caso, la dimensione comunitaria (*gemeinschaftlich*) è da tenere a mente. Infatti, in entrambi i casi, Kant vuole esprimere terminologicamente ciò che è in comune, ciò che ha una base nel collettivo essere e vivere insieme degli esseri umani.

Come vedremo, allora, in entrambi i casi, sono espressamente da sottolineare questi aspetti della comunanza e dell'avere in comune, in una comunità umana, sia che si parli del senso comune in termini estetici, sia che si faccia riferimento al suo esser collocato ad un più ampio livello comunicativo o in relazione alla conoscenza. Questo aspetto della comunanza farà sì che la distinzione tra i due piani menzionati, tra estetica e teoria comunicativa, sia molto meno netta di quel che sembri a prima vista. È questo che intendo mostrare nella mia analisi, discostandomi, così facendo, dai suggerimenti avanzati finora nella critica kantiana¹⁵.

ne da un punto di vista sistematico, partendo da considerazioni relative all'Illuminismo scozzese e alla filosofia classica tedesca, cf. E.E. Kleist, *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*, Kluwer, Dordrecht 2000.

⁷ Sul ruolo chiave giocato da Christian Garve in questa operazione, cf. N. Waszek, *Christian Garve als Zentralgestalt der deutschen Rezeption schottischer Aufklärung*, in D. Brühlmeier, H. Holzhey und V. Mudroch (Hrsg.), *Schottische Aufklärung. A Hotbed of Genius*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 123-145; F. Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1995; A. Falduto, *Schottische Aufklärung in Deutschland. Christian Garve und Adam Fergusons Institutes of Moral Philosophy*, in U. Roth und G. Stiening (Hrsg.), *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, de Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 33-53.

⁸ Per una trattazione del senso comune all'interno di considerazioni più generali sulla teoria estetica della terza *Critica* e, in particolare, sulla parte relativa al giudizio di gusto, cf. Ch. Fricke, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, de Gruyter, Berlin-New York 1990; G. Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, de Gruyter, Berlin-New York 1980.

⁹ Il titolo completo del paragrafo 22 è «Die Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines *Gemeinsinns* als objectiv vorgestellt» [«La necessità dell'accordo universale, che è pensata in un giudizio di gusto, è una necessità soggettiva, che è rappresentata come oggettiva con la presupposizione di un *sensus comune*»] (Kant, *KU*, AA V:239 – miei corsivi); quello del paragrafo 40: «Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*» [«Del gusto come *sensus communis*»] (Kant, *KU*, AA V:293).

¹⁰ Approfondirò più avanti il tipo di conoscenza che entra qui in gioco.

¹¹ Cf. S. Nachtsheim, «Gemeinsinn», in Willaschek *et al.* (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, cit., pp. 746-748.

¹² Kant, *KU*, AA V:295, nota.

¹³ Sul senso comune come Senso (*Sinn*) e gusto, cf. J. Rivera de Rosales, *Relation des Schönen (§§10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22)*, in I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 73-90: pp. 88-89.

¹⁴ Sul significato di "comunitario" del senso comune come una competenza "intersoggettiva" (ossia condivisa da tanti esseri umani) o "intrasoggettiva" (ossia reperibile in un individuo), cf. in particolare Ch.H. Wenzel, *Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des Sittlichen*, in R. Hiltcher, S. Klingner und D. Süß (Hrsg.), *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants Kritik der Urteilskraft*, Duncker & Humblot, Berlin 2006, pp. 125-139: p. 128.

¹⁵ Come il già citato studio di Nachtsheim, «Gemeinsinn», cit., pp. 746-748.

1b. Dalla dimensione “comunitaria” a quella “pratica” del senso comune nella terza Critica

Per far ciò, è bene iniziare dal ruolo del senso comune (*Gemeinsinn*) nella terza Critica e, precisamente, dal modo in cui Kant lo caratterizza nel paragrafo 22 della Critica della capacità di giudizio.

All'interno dell'esposizione del giudizio di gusto, Kant fa riferimento alla necessità di presupporre un accordo universale tra coloro i quali o le quali esprimono tal giudizio. Questa necessità, egli nota, nonostante non possa esser altro che di tipo meramente soggettivo (poiché il giudizio non si basa su concetti e, di conseguenza, in base alla deduzione della prima Critica, non si può basare su una conoscenza oggettiva), è tuttavia rappresentata come se fosse una necessità di tipo oggettivo grazie al riferimento al *Gemeinsinn*, il senso comune. Kant scrive a tal proposito:

In tutti i giudizi coi quali dichiariamo bella una cosa, noi non permettiamo a nessuno di essere di un altro parere, senza fondare tuttavia il nostro giudizio su concetti, bensì soltanto sul nostro sentimento, che poniamo a fondamento del giudizio non in quanto sentimento privato [*Privatgefühl*], bensì in quanto collettivo [*gemeinschaftlich*]¹⁶.

Il primo elemento che contraddistingue il senso comune è, quindi, il suo essere un “senso”. *Sinn* (senso) è la parola usata da Kant per riferirsi anche a uno qualsiasi dei cinque sensi, ma è poi anche il termine che esprime in maniera più generale gli aspetti legati alla *Sinnlichkeit*, la sensibilità, che è la facoltà caratterizzata dalla ricettività degli elementi sensibili dal mondo esterno sotto forma di intuizioni.

A questa sfera sensibile, com'è noto, Kant contrappone la sfera intellettuale del *Verstand* (intelletto)¹⁷. Il senso comune è, quindi, in conclusione, definito, nel passo precedente, come un modo di declinare il sentire, come un particolare tipo di capacità del sentimento (*Gefühl* nei termini di un *Gefühlsvermögen*), che non è privato e riconducibile solo al singolo individuo, ma che, anzi, nella sua soggettività, acquista una dimensione collettiva legata alla comunanza del sentire della comunità degli esseri umani. Da questa caratteristica deriva la peculiarità del senso comune di essere un sentimento in un certo qual modo comunitario (come scrive Kant: *ein gemeinschaftliches Gefühl*), sul quale si fonda la pretesa di chi giudica qualcosa come bello di non ammettere che ci sia un'opinione contraria alla propria da parte di un altro membro della comunità umana.

Tuttavia, Kant non trascura la palese obiezione che si pone a un tal modo di rappresentare un giudizio che è solo all'apparenza necessariamente oggettivo, ma la cui necessaria validità è, in realtà, ovviamente opinabile, nella misura in cui esso non si basa su concetti dell'intelletto (come, ripeto, era stato reso necessario dalle analisi della Deduzione nella prima Critica). La domanda quindi si pone: da che cosa può far derivare Kant la pretesa di chi giudica di non concedere ad altri e altre giudicanti di essere di parere diverso? In altre parole: come si può «giustificare giudizi che contengono un dovere [*Urteile, die ein Sollen enthalten*]» il quale deriva dal fatto che «questo senso comune non dice che ognuno si accorderà, ma che si deve accordare col nostro giudizio»¹⁸?

La terminologia qui scelta non lascia spazio a dubbi: chiamando in causa il termine dovere (*Sollen*), Kant fa venire alla luce in tutta la sua chiarezza il legame tra piano estetico e morale presente nel senso comune¹⁹. A tal proposito, continua:

Il senso comune [*Gemeinsinn*] [...] è una mera norma ideale [*eine bloße idealische Norm*], presupponendo la quale un giudizio che si accordi con essa, e il piacere per l'oggetto che ha trovato espressione nel giudizio medesimo, si potrebbero, a ragione, elevare a regola [*Regel*]. Poiché il principio, preso anche solo soggettivamente, ma come soggettivamente universale (un'idea necessaria ad ognuno), potrebbe esigere, per ciò che riguarda l'unanimità [*Einhelligkeit*] di diversi giudicanti, l'approvazione universale [*allgemeine Beistimmung*], come un principio oggettivo (a condizione soltanto che si avesse la certezza di aver sussunto in maniera corretta)²⁰.

Il senso comune viene ulteriormente caratterizzato nei termini di una istanza normativa, anche se esclusivamente ideale, che dà conto della regola secondo cui un giudizio fondato su di esso suppone la percezione di un piacere in ciascun senziente e, quindi, presuppone un accordo unanime tra i diversi membri della comunità giudicante che approvino universalmente il giudizio e sentano al contempo, soggettivamente, pari piacere nei confronti dell'oggetto giudicato bello.

Che ciò avvenga non viene ancora messo in dubbio da Kant, che ritiene addirittura che «ciascuno si deve accordare» nel giudizio. Tuttavia, egli non dimostra, a questo punto della sua argomentazione, come si faccia a giustificare il riferimento ad un'istanza normativa di questo tipo, ossia, come si possa parlare di un dovere

¹⁶ Kant, *KU*, § 22, AA V:239.

¹⁷ Sulla distinzione tra le facoltà e le caratteristiche delle facoltà kantiane, cf. A. Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, de Gruyter, Berlin-Boston 2014.

¹⁸ Kant, *KU*, § 22, AA V:239.

¹⁹ Cf., a tal proposito, B. Recki, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main 2001.

²⁰ Kant, *KU*, § 22, AA V:239.

dell'accordo unanime del sentimento di ogni essere senziente in grado di giudicare sul bello. In altre parole, qui la normatività è solo presupposta²¹. Si dovrà aspettare il paragrafo 29 per sciogliere questo nodo argomentativo e trovare la giustificazione dell'esistenza di questa ideale istanza normativa.

1c. Senso comune estetico e sano intelletto umano nella terza Critica

È all'interno dell'analisi del modo di giudicare sul sublime della natura che Kant chiarisce l'impianto normativo del senso comune, notando, innanzi tutto, come vi sia «un'infinità di cose della bella natura per le quali esigiamo l'unanimità [*Einstimmigkeit*] del giudizio col nostro, e, senza molto ingannarci, possiamo anche aspettarlo»²². Innanzi tutto, l'attesa di un accordo è, a detta di Kant, giustificata nel caso del bello. Tuttavia, Kant aggiunge, più complesso è il caso del sublime, dove l'accordo diventa meno immediato, a causa di una necessaria cultura della facoltà conoscitiva per apprezzare il sublime stesso, oltre che una necessaria attivazione di un certo tipo nel sentire²³. Eppure, anche nel caso del sublime, così come avviene nel bello, nel giudicare ci si aspetta e, addirittura, si esige una disposizione comune al sentire. È il momento di giustificare le ragioni sulle quali si basa un'attesa unanimità tanto nel bello quanto nel sublime²⁴. Per farlo, Kant ritiene sensato partire dal caso più complicato, quello del giudizio sul sublime:

Se il giudizio sul sublime della natura (più che quello sul bello) esige una certa cultura, esso non è prodotto originariamente dalla cultura stessa, né è introdotto nella società da una semplice convenzione, ma ha il suo fondamento nella natura umana, in qualcosa che si può supporre ed esigere da ognuno, insieme con il sano intelletto [*der gesunde Verstand*], vale a dire nella disposizione al sentimento per le idee (pratiche), cioè al sentimento morale [*Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen / Anlage zum moralischen Gefühl*]²⁵.

In questo passo, la distinzione tra due diverse sfumature della presupposizione di una dimensione intersoggettiva e di comunanza tra senso e intelletto diven-

ta palese. Sono nominati entrambi: *da un lato, il sano intelletto umano come una predisposizione collettivamente condivisa di tipo proposizionale e cognitivo rispetto al giudicare; dall'altro, il senso comune propriamente detto, come una disposizione anch'essa collettivamente condivisa, sempre rispetto al giudicare, ma stavolta basata su una comunanza emotiva che viene rivolta alla moralità*. Ciò che accomuna le due specificazioni di sano intelletto e senso comune propriamente detto è la comunanza consensuale che entrambi rendono possibile, e che è presupposta e sottesa tanto nel giudizio di gusto sul bello, quanto nel giudizio sul sublime²⁶.

La spiegazione finale e la giustificazione di questa normatività e unanimità si trova nel paragrafo 40 della terza Critica, dove Kant tira le fila delle sue riflessioni sul senso comune nei termini di un senso cui è lecito rivendicare la pretesa di una obbligatorietà intersoggettiva.

In tal caso, Kant si concentra innanzi tutto sul significato estetico del senso comune come sinonimo di gusto, conferendo invece al sano intelletto umano un'attenzione secondaria.

Nel voler procedere ad una dimostrazione dell'esistenza del senso comune, Kant opera in maniera completamente opposta rispetto alla tradizione, che aveva sempre dato per scontato l'esistenza del senso comune e, sulla base di essa, aveva poi giustificato la pretesa di validità intersoggettiva dei giudizi estetici. Al contrario, Kant intende piuttosto vagliare la plausibilità di una simile capacità e, successivamente, dimostrare la correttezza e la necessità di questa presupposizione²⁷.

Innanzitutto, il senso comune deve dare conto della possibilità della comunicabilità delle percezioni sensoriali, che non può essere data per scontata nella misura in cui le percezioni sono, per natura, essenzialmente individuali. Solo il riferimento al sentire in termini morali, a detta di Kant, riesce a fornire la chiave per risolvere il problema che ci si è presentato fin dal paragrafo 22. Il sentire morale e, allo stesso modo, la disposizione ad apprezzare il sublime, sono entrambi presupposti nella realtà stessa della ragion pratica secondo i modi in cui la possibilità della sua esistenza viene chiarita da Kant nella seconda Critica attraverso l'introduzione della dottrina del fatto della ragione. Nel sublime si assiste a ciò che veniva già chiarito nel caso della legge morale, davanti alla cui maestà la parte sensibile dell'essere umano risponde in maniera univoca attraverso il sentimento di rispetto, che umilia la parte animale dell'essere umano e, al contempo, lo eleva con una forma di piacere lega-

²¹ Cf. Kant, *KU*, § 22, AA V:239-240.

²² Kant: *KU*, § 29, AA V:264.

²³ Cf. Kant: *KU*, § 29, AA V:264-265.

²⁴ La storia del concetto di senso comune in termini estetici inizia almeno da Aristotele e Cicerone e arriva a Kant attraverso Shaftesbury. Vedi a tal proposito T.M. Katharina, *Der Begriff des sensus communis in Kants Kritik der Urteilskraft. Eine historische und systematische Analyse*, Dissertation, Zürich 2002.

²⁵ Kant: *KU*, § 29, AA V:265.

²⁶ Cf. Kant: *KU*, § 29, AA V:265-266.

²⁷ Cf. G. Kohler, *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie* (§§ 39-42), in Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Höffe, cit., pp. 127-140: pp. 133-134.

ta alla percezione della propria natura razionale²⁸. Così come, davanti al dovere, ciascun individuo prova rispetto, e questo sentimento di rispetto accompagna necessariamente la legge della ragione universalmente presente in ciascun essere umano, in maniera simile viene declinata una reazione sentimentale, che è universalmente presente in ciascun individuo davanti al bello e al sublime.

La dimensione del sentire in termini morali viene tuttavia accompagnata anche da precise condizioni gno-seologiche. Le due dimensioni, teoretica e pratica, sono tra loro interconnesse, come ci è dato vedere alla fine del paragrafo 39 della terza *Critica*, dedicato alla «comunicabilità di una sensazione [*Mitteilbarkeit einer Empfindung*]». In tal luogo, Kant nota che il piacere nei confronti del bello

deve necessariamente fondarsi in ognuno sulle stesse condizioni, perché sono le stesse condizioni soggettive della possibilità di una conoscenza in generale, e la proporzione di queste facoltà conoscitive, che è richiesta dal gusto, è richiesta anche dal comune e sano intelletto [*gemeiner und gesunder Verstand*], che si può supporre in ciascun essere umano. Perciò, a chi giudica in fatto di gusto (sempre che abbia una giusta coscienza del suo giudizio, e non prenda la materia per la forma, l'attrattiva per bellezza) è lecito pretendere [*ansinnen*] in ogni altra persona la finalità soggettiva, ossia il piacere per l'oggetto, e considerare il suo sentimento come universalmente comunicabile, e ciò senza l'intermediazione dei concetti [*allgemein mitteilbar und zwar ohne Vermittlung der Begriffe*]²⁹.

Il gusto ha, dunque, questo elemento in comune con il «comune e sano intelletto umano»: il fatto di presupporre condizioni soggettive universalmente valide, che garantiscono una base di comunicabilità universale che non necessita ancora dell'intermediazione di concetti. Questo significa che l'essere umano basa la propria conoscenza, che è la conoscenza di un mondo condiviso con tutti gli altri esseri umani, su delle presupposizioni o, in termini più precisamente kantiani, su delle condizioni di possibilità del conoscere in generale, che sono, ovviamente, ricordando quanto Kant dice all'inizio della *Critica della ragion pura* nell'*Estetica trascendentale*, le forme delle intuizioni sensibili dello spazio e del tempo. Queste stesse forme delle intuizioni sensibili – ancor prima di diventare conoscenza vera e propria, quindi ancor prima che sia chiamata in causa la capacità dell'intelletto di codificare il mondo attraverso le sue regole e i suoi

concetti – fanno condividere agli esseri umani un mondo spazio-temporale, in cui gli esseri umani stessi codificano se stessi e gli oggetti sulla base di elementi sensibili ancora non verbali; o meglio: è proprio un sentire primitivo, una sorta di capacità autonoma, che accompagna di volta in volta l'attività morale e conoscitiva e il ritrovarsi degli esseri umani nel mondo e tra loro stessi³⁰.

Se leggiamo le considerazioni sul senso comune del paragrafo 40 sulla base di questi assunti, faremo un grosso passo avanti per comprendere il funzionamento del sano intelletto umano e del senso comune estetico. Un sentire comune primitivo alla base delle intuizioni sensibili (ovvero, un comune orizzonte spazio-temporale e una comunanza del sentire, primariamente morale) è la primitiva dimensione normativa che fornisce all'essere umano un mondo condiviso con altri esseri umani, i quali percepiscono tutti allo stesso modo, pre-gnoseologicamente e moralmente, ossia si trovano in un comune orizzonte di sensatezza pratica e spazio-temporale. Sulla base di questo sentire comune si innesta un senso comune più alto, che è tanto il senso comune del sentire l'esteticamente rilevante come bello, quanto il senso comune come sano intelletto umano, informato logicamente della possibilità di passare dalla comunanza di un mondo sensibile condiviso all'espressione verbale, proposizionale e intellettuale di quello stesso mondo; in altre parole, alla possibilità di comunicare. Questo avviene grazie alla comunanza di un mondo condiviso, che era, prima, solo la datità sensibile e pre-concettuale nello spazio e nel tempo.

Se questa mia lettura è corretta, diventa ora più semplice interpretare il paragrafo 40, «Del gusto nei termini di un tipo di *sensus communis*», in cui Kant menziona il senso comune tanto nella sua dimensione propria di capacità sensibile-sensoriale di condizione di possibilità di un mondo condiviso, quanto nella sua caratterizzazione impropriamente chiamata «senso» ma in realtà più correttamente definita come sano intelletto umano, quindi come quella capacità del conoscere, ma anche del sentire in maniera appropriata in situazioni moralmente rilevanti, ancora non meglio definita, ad uno stato assai primitivo.

Per chiarire entrambi tali significati di senso comune, Kant parte innanzi tutto dalla considerazione della poca appropriatezza di utilizzare la parola senso (*Sinn*), come tuttavia spesso si fa in maniera disinvolta, per riferirsi ad alcune caratterizzazioni sottese all'attività conoscitiva umana. Egli nota:

²⁸ Su questi temi e, in particolare, sulla dottrina del fatto della ragione, cf., tra i numerosi studi, almeno le precise e chiare considerazioni a proposito avanzate da S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, e l'ultimo capitolo di Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, cit., pp. 204-240.

²⁹ Kant: *KU*, § 39, AA V:292-293.

³⁰ Il termine «primitivo», da me usato qui e nel prosieguo dell'analisi, come si vedrà, intende discostarsi dall'uso che ne fa Ginsborg nei suoi studi. Cf. H. Ginsborg, *The Normativity of Nature. Essay on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Spesso si dà alla capacità di giudizio, quando non si bada tanto alla riflessione da cui proviene quanto al suo semplice risultato, il nome di senso [*Sinn*], e si parla di un senso della verità, di un senso della decenza, di un senso del giusto, e via discorrendo; sebbene si sappia, o almeno ragionevolmente si dovrebbe sapere, che non è in un senso che tali concetti possono aver sede, e che ancor meno un senso è capace di esprimere regole universali; ma che invece non potremmo mai concepire una rappresentazione della verità, del decoro, della bellezza o della giustizia, se non potessimo elevarci al di sopra dei sensi a facoltà di conoscere superiori³¹.

Il punto da tenere a mente è quello, prima richiamato, della differenza tra parte sensibile (*Sinnlichkeit*) e parte intellettuale (*Verstand*) nell'essere umano. La parte sensibile è espressione di ricettività e non arriva, presa in sé sola, alla conoscenza, ma si limita piuttosto alla datità del mondo in cui l'essere umano vive, che è il primo stadio del mondo umano in quanto mondo dei fenomeni che possiamo poi conoscere e in cui declineremo infine la nostra attività. Questo primo mondo è il mondo che iniziamo a mettere in comune, semplice espressione trascendentale del possibile dell'attività umana di conoscenza in genere: è un prerequisito necessario del mondo, ma non ancora il mondo plasmato dalla forma dell'intelletto. La datità sensoriale viene tuttavia codificata immediatamente attraverso forme umane intellettuali: l'intelletto cui far riferimento è, in tal caso, ancora un semplice intelletto "rozzo", che non è connotato in termini dispregiativi o negativi (quindi, come dice Kant, non un intelletto volgare), ma rozzo esclusivamente in quanto caratterizzato dalla mancanza di cultura e di qualsiasi tipo di perfezionamento:

Il comune intelletto umano [*der gemeine Menschenverstand*], che, in quanto semplice sano intelletto (non ancora coltivato) [*bloß gesunder – noch nicht kultivierter – Verstand*], si riguarda come il minimo che si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di essere umano, ha anche perciò il non lusinghiero onore di ricevere il nome di senso comune [*Gemeinsinn*] (*sensus communis*), in modo tale che con la parola comune [*gemein*] (non soltanto nella nostra lingua, che in questo caso è veramente equivoca, ma anche in parecchie altre), s'intende il volgare [*vulgar*], ciò che si trova ovunque, e che non è affatto né un merito né un privilegio possedere³².

Kant sottolinea la completa neutralità dell'aggettivo comune (*gemein*), che, ripeto, non implica alcuna connotazione dispregiativa: il comune intelletto è semplicemente un intelletto sano, l'intelletto di un essere umano

che, in quanto tale, possiede una capacità intellettuale non ancora formata.

Continuando ad analizzare il passo si riesce, infine, a rinvenire la caratteristica che maggiormente esprime la sanità mentale dell'intelletto, che è quella di essere comune nel senso di 'comunitaria':

Per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso comunitario [= che abbiamo in comune, *die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*], cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusioni che avrebbero una influenza dannosa sul giudizio³³.

È a questo punto che la dimensione essenziale del mondo che gli esseri umani hanno in comune viene introdotta attraverso il richiamo alla sensatezza di pensare alle nostre rappresentazioni come rappresentazioni condivise a causa di un principio comunitario razionale di accettazione dell'altro: rappresentandoci il mondo, non ci poniamo nella condizione di superiorità di chi ha un accesso privilegiato alle rappresentazioni, ma siamo pronti a metterci nella posizione di un qualsiasi altro essere umano, ritendendo che anche l'altro o l'altra, in quanto umani, condividano con noi un modo di sentire che non cambia da soggetto a soggetto e unifica, piuttosto, tutti gli esseri umani, accomunando ciascuno di essi – proprio così come avviene per il modo comune in cui ciascun essere umano, sul lato della sensibilità, reagisce davanti alla legge morale della ragione. L'essere umano, in quanto portatore di un sano intelletto, non cade in una sorta di malato solipsismo psicologico o intellettuale, ma, appunto, in maniera sana, pensa alla propria esistenza e al proprio mondo come ad una esperienza e ad un mondo condiviso da altri soggetti di esperienza. Egli pensa, in altre parole, all'umanità e al suo esserne parte.

Il dovere da cui dipende questa presa di coscienza delle rappresentazioni umane condivise e di un mondo che abbiamo in comune è il dovere nei confronti dell'umanità: ciascun essere umano è, tramite l'espressione della propria razionalità, al di là (e al di sopra) della natura fisica, ed è questa sua ragione che gli richiede di universalizzare, andando oltre i pregiudizi e l'arroganza di avere un sentire e un accesso privilegiati al mondo. Nella sua connotazione legislatrice, la ragione trova espressione in qualsiasi essere umano in quanto attività universale. Reagire in termini sentimentali

³¹ Kant: *KU*, § 40, AA V:293.

³² Kant: *KU*, § 40, AA V:293.

³³ Kant: *KU*, § 40, AA V:293.

li nei confronti della ragione implica l'universalità del funzionamento della legge morale, espressione della razionalità nell'umano, sull'umanità sensibile: in ciò consiste la comunità umana del sentire. Questo è il sentire comune cui corrisponde un sano intelletto umano, ossia la dimensione dell'universale modo di percepire sensorialmente cui viene applicata l'universalità dell'azione intellettuale in potenza e ancora non coltivata. All'attività universale della ragione nella sua legislatività morale corrisponde allora una passività universale del percepire la legge alla maniera di un sentimento di rispetto. Estendendo la forma dell'attività mentale del sentire e del conoscere a quella del giudicare, arriviamo alla comunità del giudicare:

Ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e coi loro giudizi possibili piuttosto che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio: il che si ottiene rigettando dal nostro stato rappresentativo tutto ciò che è materia, cioè sensazione, e portando unicamente l'attenzione sulle proprietà formali della nostra rappresentazione o del nostro stato rappresentativo. Ora, questa operazione sembrerà forse troppo artificiosa perché possa essere attribuita alla facoltà che chiamiamo senso comune [*der gemeine Sinn*]; ma essa pare così quando è espressa in formule astratte; in se stesso non v'è niente di più naturale che l'astrarre dalle attrattive e dall'emozione, quando si cerca un giudizio che deve servir da regola universale³⁴.

Il senso comune è, in questo caso, una primitiva capacità che rimarrebbe sempre e in ogni caso presente, anche se operassimo un processo di completa astrazione della nostra particolarità nel mondo, la nostra capacità primitiva di esser genericamente situati spaziotemporalmente, il nostro avere sempre necessariamente un mondo che condividiamo con tutti gli altri esseri razionali. La comunanza del senso non esprime la sua rozzezza, ma piuttosto il suo far luce sulla nostra appartenenza comunitaria al genere umano, come naturale appartenenza ad un mondo che, (a) in quanto sensibile, ha uno spazio e una durata e, (b) in quanto intellettuale, viene giudicato su basi proposizionali. Usando reminiscenze wittgensteiniane, si potrebbe così rimandare all'insensatezza (o, riprendendo il linguaggio kantiano: insania) della privatezza del nostro rappresentarci il mondo come se fosse una rappresentazione solo nostra ed esprimere ciò che in esso avviene come se fosse proposizionalmente sensato farlo in un linguaggio privato in cui esprimiamo giudizi intelligibili a nessun'altra

persona. È per questo che Kant, nonostante nel titolo di questo paragrafo 40 dica di voler parlare del senso comune dal punto di vista della sua valenza estetica, finisce tuttavia per approfondire anche, al contempo, la valenza più generale del senso comune come sanità intellettuale, venendo così ad affrontare non solo il suo senso nella dimensione di sensibilità ed estetica, ma anche il suo essere espressione primitiva del conoscere e di una dimensione intellettuale.

È da questo punto di vista che si devono prendere in considerazione le tre note "massime dell'intelletto umano comune" [*Maximen des gemeinen Menschenverstandes*], che non costituiscono una parte a sé «della critica del gusto, ma possono servire alla spiegazione dei suoi principi», e che sono enunciate al paragrafo 40 e poi ripetute in altre opere (ad esempio, nella "Risposta alla domanda: che cos'è Illuminismo?" o nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*), ossia:

- 1) pensare da sé;
- 2) pensare mettendosi al posto degli altri;
- 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso³⁵.

Come Kant osserva, si tratta di massime che ci permettono di rendere la nostra azione umana sempre più precisa espressione della nostra autonomia in quanto esseri razionali. Mentre la prima massima esprime il modo di pensare in maniera coerente, così che la nostra ragione sia vittoriosa sui pregiudizi e sulla superstizione, grazie all'illuminismo [*Aufklärung*]³⁶, la seconda si riferisce invece non tanto alla facoltà conoscitiva, quanto piuttosto al "modo di pensare" [*Denkungsart*] e di fare della conoscenza un uso appropriato. Ne segue che

un essere umano, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado delle doti naturali, mostrerà di avere un modo di pensare allargato, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale [*aus einem allgemeinen Standpunkt*] (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)³⁷.

Nonostante la terza massima, che sottolinea l'idea di coerenza da raggiungere e mantenere, abbia spesso un ruolo privilegiato³⁸, è soprattutto questa seconda massima del comune intelletto umano che esprime, in manie-

³⁴ Kant: KU, § 40, AA V:294.

³⁵ Kant: KU, § 40, AA V:294.

³⁶ Cf. Kant: KU, § 40, AA V:294.

³⁷ Kant: KU, § 40, AA V:295.

³⁸ Cf. Kant: KU, § 40, AA V:295.

ra accurata, l'idea di senso comune come istanza normativa ideale, che si basa sul dovere di prendere il posto di ciascun'altra persona e assumere un punto di vista universale nel giudicare, in quanto il giudicare si indirizza a un mondo condiviso degli esseri umani e rimanda ad una comunità comunicativa³⁹.

Le precedenti osservazioni accompagnano Kant alla fine del suo ragionamento, in cui tira le fila ritornando a una differenziazione non solo terminologica, ma piuttosto anche sostanziale, tra il senso comune propriamente detto, che è il gusto, e il senso comune impropriamente detto, che sarebbe meglio definire sano intelletto umano: «Il gusto [*Geschmack*] potrebbe esser chiamato *sensus communis* con più ragione che il sano intelletto [*der gesunde Verstand*] [...] e spetta alla facoltà estetica di giudizio [*ästhetische Urteilskraft*] piuttosto che a quella intellettuale [*intellektuelle*] il nome di senso comune [*gemeinschaftlicher Sinn*]⁴⁰.

Questa essenziale distinzione viene ripetuta anche nella nota a piè pagina, in cui si introduce una ulteriore precisazione tramite una terminologia latina: «Si potrebbe chiamare il gusto [*Geschmack*] *sensus communis aestheticus*, e l'umano intelletto comune [*gemeiner Menschenverstand*] *sensus communis logicus*»⁴¹. Questi due passi, che fanno luce in maniera accurata sulla distinzione tra senso comune come sano intelletto e senso comune come gusto, erano stati da Kant finora affrontati in maniera solo indiretta. Attraverso queste precisazioni, Kant arriva a rendere chiara la distinzione, nella comunanza del mondo degli esseri umani, di una caratteristica sensibile e di una caratteristica intellettuale. Gli esseri umani hanno in comune un mondo aperto dal modo comune di sentire, che viene da loro vissuto in maniera condivisa attraverso un comune pensare al (e conoscere il) mondo stesso.

La descrizione dei due stadi, ossia il primo, quello della comunanza della risposta emotiva del sentire⁴²; e il secondo, quello dell'unanimità del modo di comunicare i pensieri – questa descrizione, dicevamo, sembra fare terminologicamente eco alla prima *Critica*⁴³. Ma è

poi il linguaggio della terza *Critica* che arriva a concludere la trattazione:

Solo nel caso in cui l'immaginazione in libertà risveglia l'intelletto, e questo, a sua volta, senza ricorrere ai concetti, pone l'immaginazione in un gioco regolare [*ein regelmäßiges Spiel*], in quel caso allora si comunica la rappresentazione [*Vorstellung*] non come pensiero [*Gedanke*], ma piuttosto come un sentimento interno dello stato finale dell'animo [*inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts*]. Il gusto è perciò la facoltà di giudicare a priori la comunicabilità [*Mitteilbarkeit*] dei sentimenti, che son legati con una data rappresentazione [*Vorstellung*] (senza la mediazione di un concetto [*ohne Vermittlung eines Begriffs*]). Se si potesse ammettere che la semplice comunicabilità universale [*allgemeine Mitteilbarkeit*] del proprio sentimento debba già in sé implicare per noi un interesse (ciò che, per altro, non si ha il diritto di concludere dalla conformazione di una capacità di giudicare semplicemente riflettente), si potrebbe spiegare perché il sentimento nel giudizio di gusto è attribuito a ciascuno allo stesso tempo come un dovere⁴⁴.

L'interesse cui Kant fa qui riferimento è l'interesse della ragione ad essere di per sé pratica: la comunanza che sta alla base del senso comune estetico e logico, ossia del gusto e del sano intelletto, è una comunanza basata non solo sulla loro necessità di fronteggiare l'assenza di regola, alla quale il gusto e il sano intelletto devono far fronte nel processo di universalizzazione, ma primariamente ed essenzialmente su un ordine pratico, su una normatività di tipo etico che si rifà alla destinazione morale dell'essere umano.

È a questa sensatezza del mondo che gli esseri umani hanno in comune che ci si deve rivolgere per palesare la forma più evidente della comunanza insita nel senso comune come gusto e sano intelletto, e per far ciò è necessario passare ora alla trattazione kantiana del senso comune nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, che riprende la dimensione della pragmatica della ragione declinandola nei termini dell'impresa dell'Illuminismo.

2. SENSO COMUNE E SANO INTELLETTO UMANO NELL'ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI VISTA PRAGMATICO

L'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, pubblicata nel 1798⁴⁵ risale a lezioni che Kant tenne dal

³⁹ Sulla seconda massima del sano intelletto e la sua connessione con l'idea di umanità, cf. B. Recki, *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks* (§§ 55-60), in Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., pp. 177-196: p. 195. Come è già stato fatto notare, questo passo sviluppa, oltre al concetto di giudizio estetico riflettente, anche quello di un giudizio riflettente in generale, e, nel farlo, dimostra una specifica affinità dell'estetica con la morale, oltre a fornire niente meno che una pragmatica normativa della ragione e, di conseguenza, un vero e proprio caposaldo della teoria dell'Illuminismo (cf. Kohler, *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen*, cit., pp. 127-140: p. 135).

⁴⁰ Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

⁴¹ Kant: *KU*, § 40, AA V:295, nota.

⁴² Cf. Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

⁴³ Cf. Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

⁴⁴ Kant: *KU*, § 40, AA V:296. Su questo punto, cf. Nachtsheim, «Gemeinsinn», cit., pp. 746-748.

⁴⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Nicolovius, Königsberg 1798, citato secondo l'edizione dell'Accademia (AA VII:117-

semestre invernale del 1772/1773 e fino al 1795/1796. L'intento di Kant era quello di fare dell'antropologia, per la prima volta negli studi universitari, «una vera e propria disciplina accademica»⁴⁶. Secondo Kant, il principale vantaggio dell'antropologia è quello di impartire una conoscenza che renda il giovane accademico saggio per il mondo. Nonostante la vicinanza della disciplina dell'antropologia kantiana con la tradizione della psicologia empirica di lingua tedesca, un altro fattore che ha certamente giocato un ruolo rilevante è quello dell'Illuminismo scozzese, con la sua proposta di dedicare all'essere umano un'indagine di tipo scientifico, allo stesso modo in cui Newton proponeva di analizzare la natura: la natura umana, in quanto essa stessa natura, deve essere ugualmente analizzata sotto la lente della nuova metodologia scientifica⁴⁷.

È all'interno di questa costellazione di pensiero che incontriamo le riflessioni più composite e strutturate dedicate da Kant al senso comune in generale, tanto nella sua accezione di comune o sano intelletto umano quanto in quella estetica di gusto.

Nei paragrafi dell'*Antropologia* in cui Kant menziona il senso comune logico si registra un atteggiamento duplice da parte dell'autore: da un lato, come abbiamo visto in precedenza nella terza *Critica*, Kant intende il senso comune in termini di efficace e primitiva forma di apertura intellettuale al mondo; d'altro lato, tuttavia, nota ancora una volta come il termine “senso” (*Sinn*) sia poco appropriato per esprimere la componente di una capacità di conoscenza intellettuale e, soprattutto, mette in evidenza i problemi legati ad una capacità definibile in maniera solo vaga, e la possibilità di perdersi in una rischiosa infatuazione entusiastica nei confronti di una facoltà poco affidabile⁴⁸. È paradigmatica, in questo sen-

so, la definizione che Kant ne dà all'inizio dell'opera, al paragrafo 6:

Se si giudicano gli esseri umani secondo la loro capacità di conoscere (cioè secondo l'intelligenza) bisogna distinguere tra quelli in cui si deve riconoscere il senso comune [*Gemeinsinn*] (*sensus communis*) – che in verità non è “volgare” [*gemein* (*sensus vulgaris*)] – e le persone di scienza [*Leute von Wissenschaft*]. I primi sono abili nei casi dell'applicazione delle regole (*in concreto*), i secondi le conoscono di per sé e prima della loro applicazione (*in abstracto*). L'intelletto [*Verstand*], che appartiene alla prima facoltà del conoscere, viene chiamato sano intelletto umano [*gesunder Menschenverstand*] (*bon sens*); il secondo, mente vivace [*heller Kopf*] (*ingenium perspicax*). È singolare che ci si rappresenti il primo, che solitamente viene considerato esclusivamente come una facoltà pratica della conoscenza, non solo come qualcosa che può fare a meno della cultura, ma che anzi [lo si presenti come se] la cultura stessa possa addirittura danneggiarlo, nel caso in cui non venga praticata in maniera corretta, e che lo si esalti fino ad un entusiasmo eccessivo [*Schwärmerei*] e lo si consideri una miniera di tesori nascosti nel profondo dell'animo, anche fino al punto da considerare il suo verdetto, similmente ad un oracolo (il genio di Socrate), come più affidabile di tutto ciò che la conoscenza scientifica conquistata attraverso gli studi possa offrire⁴⁹.

La problematicità del sano intelletto umano è, allora, evidente, soprattutto se considerato nella sua tendenza a poter diventare corrotto e tendente all'errore, come intelletto volgare. Tuttavia, Kant aggiunge che questo non avviene di regola, e che, anzi, l'intelletto comune ha in sé vari aspetti positivi che, in particolari circostanze, lo rendono addirittura più affidabile rispetto all'intelletto coltivato alla conoscenza scientifica:

Una cosa è certa: quando la soluzione di un problema si fonda su regole generali e innate dell'intelletto (il cui possesso prende il nome di ingegno naturale [*Mutterwitz*]), è meno sicuro ricorrere a principi scientificamente e tecnicamente elaborati (l'ingegno di scuola [*Schulwitz*]) e arrivare in tal modo ad una decisione, invece che sbilanciarsi sulla base di motivazioni del giudizio che si nascondono nell'oscurità dell'animo – cosa che si potrebbe chiamare tatto logico [*logischer Tact*]. In tal caso, la riflessione si rappresenta l'oggetto da diverse prospettive e giunge ad un risultato corretto, senza la consapevolezza degli atti che hanno luogo all'interno dell'animo. Il sano intelletto [*der gesunde Verstand*] può però attestare questa sua superiorità solo rispetto all'oggetto d'esperienza: non solo

333). Trad. it.: *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 541-757. La traduzione dell'*Antropologia* appena menzionata verrà utilizzata solo come base per una nuova traduzione fortemente modificata che offrirò in questo contributo. La ragione della mia scelta di modificare radicalmente la traduzione è dovuta alla presenza di quelli che, a mio avviso, sono consistenti errori di interpretazione testuale da parte del traduttore.

⁴⁶ Questo è quanto si legge in una lettera di Kant indirizzata a Markus Herz e databile intorno alla fine del 1773 – cf. AA X:145. Su queste attività accademiche relative al nuovo ruolo della disciplina dell'antropologia, cf. anche E. Arnoldt, *Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von O. Schöndörffer, vol. 5: *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Teil 2.*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1909, pp. 173-344; R. Brandt, *Kants pragmatische Anthropologie: Die Vorlesung*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 19, 1994, pp. 41-49.

⁴⁷ Cf. a proposito A. Meyer, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit. Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*, Max Niemeyer, Tübingen 2008.

⁴⁸ Questo tipo di considerazioni erano già state approfondite in maniera ancor più precisa nel saggio sull'orientarsi nel pensiero del 1786, in cui

Kant criticava in maniera diretta tanto la filosofia scozzese del *common sense* quanto Mendelssohn, o anche i filosofi cosiddetti “popolari” quali Garve e Feder (cf. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII:132-133).

⁴⁹ Kant, *Anthr.*, § 6, AA VII:139-140.

accrescendo la conoscenza attraverso di essa, ma anche ampliando l'esperienza stessa – non in senso speculativo, bensì solo in senso empirico-pratico. Infatti, il primo richiede principi scientifici a priori, il secondo anche esperienze, ossia giudizi che vengono continuamente confermati da tentativi e successi⁵⁰.

Già da queste prime due definizioni del senso comune logico come buon senso o sano intelletto umano si evince come Kant intenda procedere con una cautela diversa rispetto al modo in cui ha trattato il senso comune estetico nella terza *Critica*: il sano intelletto umano indica un intelletto universalmente diffuso, semplice, non coltivato, naturale e comune, l'intelletto distribuito e presente in maniera equa in tutta la comunità umana, che si contrappone tanto alla stupidità quanto alla pedanteria; e il suo avere una applicazione "pratica" indica (almeno per ora, in questo passo) semplicemente la sua lontananza dalla finezza speculativa e dalla sottigliezza argomentativa di alcuni procedimenti filosofici o scientifici. Il sano intelletto comune giudica in base a regole concrete dell'esperienza, che rimangono tuttavia ancora oscure rispetto ad una chiara e precisa conoscenza scientifica. La sua particolarità è quella di basarsi principalmente sulla possibile correttezza del giudizio altrui in generale, prendendo in prestito conoscenze generali da conoscenze particolari, misurando e mettendo quest'ultime in continuo accordo con l'esperienza. È in questa accezione che l'intelletto è definito "comune" nell'accezione di abituale, ossia vicino all'esperienza ordinaria, innato in ogni essere umano e non bisognoso di essere educato per la sua attivazione e messa in funzione. La conoscenza, anche se solo meramente primitiva, che da esso dipende, avviene per accumulazione, a differenza di quella sistematica della scienza, e rifugge dal pensiero astratto. Questo non mina, tuttavia, una cooperazione produttiva tra scienza e intelletto comune, che è anzi attesa come propizia nella misura in cui il secondo serve alla prima come punto di partenza e costante motivo di esaminare se stessa⁵¹. Questo ruolo del senso comune come sprone per la verifica della conoscenza scientifica non implica, tuttavia, la giustificatezza del senso comune di prevalere o eccepire sull'attività dell'intelletto per la conoscenza. A tal proposito, Kant nota al paragrafo 10 dell'*Antropologia*:

I sensi non comandano sull'intelletto. Gli si offrono semplicemente, piuttosto, per servirlo. Il fatto che essi non vogliano sapere disconosciuta l'importanza, che deriva loro soprattutto da ciò che prende il nome di umano

senso comune [*gemeiner Menschensinn*] (*sensus communis*), non può esser loro attribuita come la pretesa di voler dominare sull'intelletto. È vero che ci sono giudizi che non sono formalmente deferiti davanti al tribunale dell'intelletto per esser da lui vagliati e sembrano quindi dettati direttamente dal senso [...]. Si presuppone che il primo giudizio su ciò che sia giusto e saggio fare sia in linea di massima ciò che è giusto, e che un ulteriore ripensamento non faccia che introdurre inutili sottigliezze. Ma in realtà questi giudizi non arrivano dai sensi, bensì da reali per quanto oscure riflessioni dell'intelletto⁵².

Kant sottolinea, quindi, come ciò che, a prima vista, sembra derivare dai sensi, sia in realtà dovuto ad una primitiva attività dell'intelletto. Per capire perché avvenga una tale confusione bisognerà aspettare fino al paragrafo 28, che costituisce, tuttavia, il perno su cui ruota tutta la spiegazione del senso comune e completa in maniera precisa e approfondita il discorso sulle due modalità di intendere il senso comune, come connotato in maniera sensibile in quanto gusto, o come attività primitiva della conoscenza in quanto sano intelletto. È, a mio avviso, proprio a questo passaggio che deve essere indirizzata l'attenzione, per spiegare il ruolo del senso comune nell'opera di Kant:

Che la parola 'senso' [*Sinn*] (però solo al singolare) venga così frequentemente usata per 'pensiero' [*Gedanke*], e addirittura per qualcosa di più alto del pensare; che si dica di un'asserzione che in essa sia contenuto un senso più profondo e ricco [...]; e che il sano intelletto [*gesunder Menschenverstand*] sia anche detto senso comune [*Gemeinsinn*] e che lo si collochi così in alto, nonostante l'espressione non indichi in realtà che il grado più basso della facoltà di conoscere; tutto ciò dipende dal fatto che l'immaginazione, che sottopone la materia all'intelletto, per procurare ai suoi concetti un contenuto (per la conoscenza), in virtù di un'analogia delle proprie (da lei stessa inventate) intuizioni con percezioni reali, sembra conferir loro realtà⁵³.

In questo passo si trova la chiave di lettura di tutto il discorso kantiano sul senso comune ed il motivo per cui spesso il sano intelletto è fatto corrispondere al senso comune stesso. Come accennato già nella terza *Critica*, anche in questo passo dell'*Antropologia* è fondamentale tenere a mente la distinzione tra, da una parte, la dimensione sensibile (della *Sinnlichkeit*, la sensibilità, quindi passiva) dei processi mentali umani, e dall'altra parte, la dimensione intellettiva (del *Verstand*, l'intelletto, quindi attiva) del pensiero. Come si legge nella prima *Critica* alle pagine della Deduzione trascendentale, che hanno lo scopo di chiarire la pretesa di legittimità dei concetti e

⁵⁰ Kant, *Anthr.*, § 6, AA VII:140.

⁵¹ Sul rapporto tra intelletto comune e conoscenza scientifica, cf. R. Nehring, «Menschenverstand, gesunder/gemeiner», cit., pp. 1520-1522.

⁵² Kant, *Anthr.*, § 10, AA VII:145.

⁵³ Ivi, § 28, AA VII:169.

delle categorie di riferirsi a oggetti, i sensi non sono in grado di fornire un'unità sintetica (necessaria alla conoscenza scientifica che si basa sui giudizi di esperienza): questa connessione unitaria è data dall'io penso⁵⁴. Tuttavia, come nota Kant anche in questo passo dell'*Antropologia*, l'immaginazione media tra intuizioni e percezioni reali nella misura in cui trova nelle percezioni sensibili (e da lì prende) il materiale per i concetti. Diversamente accade nel caso dell'attività del senso comune, dove l'immaginazione media tra intuizioni inventate da lei stessa e percezioni realmente attinenti alla materia dell'intuizione sensibile, e in parte anche nella conoscenza scientifica, laddove essa, nel suo livello più proprio, è costruzione di concetti. *La realtà che sembrano avere i giudizi derivati dal senso comune è tutta da dimostrare, nella misura in cui le intuizioni su cui si basa non sono reali ma immaginate: questo è ciò che ha in comune ciascun essere umano dotato di un sano intelletto, ossia una primitiva capacità di giudicare in maniera sensata*. È per questo motivo che, anche nell'*Antropologia*, addirittura in due paragrafi diversi (43 e 59), Kant si riferisce alla comunanza del giudicare nella comunicazione con gli altri e ripete le tre massime già menzionate nella terza *Critica*⁵⁵. Ed è sempre per questo motivo che mette in guardia dall'utilizzo del semplice senso comune o meramente sano intelletto ancora non coltivato:

Un intelletto in sé sano [*ein an sich gesunder Verstand*] (cioè senza debolezze mentali) può però, nel suo utilizzo, essere accompagnato da tali debolezze, che rendono necessari il rinvio di tale utilizzo fino al raggiungimento della maturità necessaria, o la nomina di una persona per la cura degli affari di natura civile. La incapacità (naturale o legale) di un essere umano, peraltro sano, dell'uso del proprio intelletto negli affari civili è la minorità [*Unmündigkeit*]; se essa è fondata sul mancato raggiungimento della maturità in termini di età, è definita come stato del minorenni (minorenza); se è invece fondata su dispo-

sizioni legali relative agli affari civili, si chiama minorità legale o civile. I ragazzi sono per natura in stato di incapacità e i genitori ne sono i naturali tutori. La donna ad ogni età è ritenuta minore in termini civili; il marito è il suo tutore naturale⁵⁶.

La necessità del passaggio dal mero sano intelletto o senso comune alla conoscenza è qui delineata negli stessi termini che sono stati resi famosi dalla kantiana risposta alla domanda "Che cos'è l'Illuminismo?". È questo ultimo passaggio, che rende esplicito il ruolo del senso comune come primo gradino nei confronti di una civiltà illuminata, che resta ora da analizzare per rendere esplicita la valenza eminentemente pratica, legata ad una dimensione di normatività, sottesa al sano intelletto umano e al senso comune come gusto.

3. SULLA SENSATEZZA DEL MONDO CHE ABBIAMO IN COMUNE: LA DIMENSIONE PRATICA DI SENSO COMUNE E SANO INTELLETTO – TRA COMUNANZA, COMUNITÀ, E ILLUMINISMO

Il primo riferimento ad una dimensione pratica, morale e politica, del senso comune kantiano è, forse, nel dibattito a noi più recente, quello espresso da Hannah Arendt:

Il solo carattere del mondo che permette di misurare la realtà è il suo essere comune a tutti, e il *senso comune* occupa un posto così elevato nella gerarchia delle qualità politiche perché è il solo che fa aderire alla realtà complessiva delle cose con i nostri cinque sensi strettamente individuali e i dati strettamente particolari che essi percepiscono. È per merito del senso comune che le percezioni degli altri sensi sembrano dischiudere la realtà, anziché essere semplicemente avvertite come irritazioni dei nervi o sensazioni di resistenza del corpo. Una sensibile diminuzione nel senso comune in una comunità e un sensibile aumento di superstizione e credulità sono pertanto segni quasi infallibili di alienazione dal mondo⁵⁷.

Arendt, andando oltre la pura lettera del testo kan-

⁵⁴ In questo luogo mi è, ovviamente, impossibile analizzare le innumerevoli interpretazioni legate alla deduzione trascendentale della prima *Critica* nelle sue due versioni – le cosiddette *A-Deduktion* e *B-Deduktion*. Il dibattito sul ruolo dell'immaginazione nella deduzione trascendentale, com'è noto, è stato portato alla luce fin da subito come particolarmente complesso e, di conseguenza, fonte di dibattiti assai controversi (tra tutti, si ricordino, tra i neokantiani, Hermann Cohen e Ernst Cassirer, o i tentativi di Edmund Husserl e Martin Heidegger di interpretare questi luoghi della prima *Critica*, in particolare KrV, B160-161 e la nota a piè pagina). Il dibattito, iniziato nel XIX secolo, su questi luoghi kantiani è ancora vivissimo e controverso, come sono testimonianze le centinaia di articoli e decine di monografie che, negli ultimi anni, si sono dedicati all'argomento. Tra gli innumerevoli studi, cf. almeno H. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford University Press, Oxford 2015; W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992.

⁵⁵ Cf. Kant, *Anthr.*, § 43, AA VII:200; § 59, AA VII:228-229.

⁵⁶ Kant: *Anthr.*, § 48, AA VII:208-209. Sulla inaccettabilità delle posizioni kantiane relative al ruolo della donna nelle sue considerazioni di tipo antropologico e la sua concezione di secondarietà delle donne all'interno del diritto, cf. H. Varden, *Sex, Love, and Gender. A Kantian Theory*, Oxford University Press, Oxford 2020; Ch. Sabourin, *Kant's Enlightenment and Women's Peculiar Immaturity*, «Kantian Review», 26/2, 2021, pp. 235-260; M. Brecher, *Vernunftrecht und Verdinglichung. Eine Rekonstruktion von Kants Ehe recht*, de Gruyter, Berlin-Boston 2025.

⁵⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. Trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, RCS, Milano 2010, pp. 161-162.

tiano⁵⁸, declina ciò che nel testo è ben presente, ossia la dimensione pratica del senso comune, che fa percepire al singolo che ci sono altri esseri umani che giudicano, e lo fa porre nella posizione di ogni altro essere umano. Questo senso comune è pensato da Arendt come un principio soggettivo dello stare insieme e dell'avere in comune un mondo su cui esprimere giudizi: questi ultimi, nonostante la loro connotazione soggettiva, devono prendere necessariamente in considerazione la soggettività insita anche nelle opinioni e nei sentimenti altrui e, in tal modo, condurre alla condivisione della soggettività in termini di una possibile universalizzabilità del comunicare. Il criterio per il corretto giudicare sarà allora la comunicabilità, che viene protetta e garantita dal senso comune che ci pone davanti ad un mondo condiviso in termini estetici (il senso comune come gusto) e logici (il senso comune come sano intelletto umano). Nell'idea di umanità, presente in ogni umano attraverso la possibile normatività morale dell'autolegislazione dell'autonomia, l'essere umano come pensante, agente e giudicante diventa individuo nel mondo condiviso.⁵⁹

Il senso comune come gusto o sano intelletto rende sensato il mondo in cui viviamo nei termini di un mondo *umanamente* sensato, di esseri razionali finiti che comunicano tra loro e la cui destinazione finale è la moralità. Che la sensatezza del mondo che abbiamo in comune si esprime attraverso il conferimento di un significato morale al mondo condiviso è chiaro se si pensa al compimento della impresa di passare dal sano intelletto alla cultura attraverso l'avvicinarsi a un'epoca illuminata. Questa impresa consiste nell'avvicinarsi se stesso, da parte dell'essere umano, alla propria destinazione finale: impresa da Kant definita Illuminismo.

Il collegamento tra senso comune e praticità della ragione attraverso l'Illuminismo mostra in maniera chiara ciò che è sotteso a tutto il discorso kantiano sull'etica, e va al di là anche dell'ovvio rapporto tra bello e buono che viene discusso nella terza *Critica* e che è un topos ricorrente nella letteratura filosofica di lingua tedesca nel diciottesimo secolo⁶⁰. Questo collegamento è già espresso, *in nuce*, negli scritti fondativi della morale di Kant. Ad esempio, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*,

Kant struttura così la sua opera: "1) Prima sezione: Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica. 2) Seconda sezione: Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi. 3) Terza sezione: Ultimo passo, dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica"⁶¹.

Kant parte dalla comune conoscenza morale perché, com'è noto, egli è convinto del fatto che tutti gli esseri umani non abbiano bisogno di filosofi e filosofe per capire che cosa si debba fare in situazioni moralmente rilevanti, in quanto la conoscenza comune e le prime intuizioni morali fanno già, di per sé, da ottima guida di partenza:

Nella conoscenza morale della comune ragione umana [*in der moralischen Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft*], siamo giunti sino al suo principio, che essa certo non pensa così a sé stante in una forma universale, ma che tuttavia in realtà ha sempre presente, e che utilizza come criterio del proprio giudizio. Sarebbe facile mostrare qui come essa, con questa bussola alla mano, sappia distinguere assai bene in tutti casi occorrenti cosa sia buono, cosa sia cattivo, cosa sia conforme o contrario al dovere, se solo, senza che le si insegni assolutamente nulla di nuovo, la si rende consapevole del suo proprio principio [...]. E qui non si può osservare senza ammirazione come la facoltà di giudizio pratica sia nell'intelletto umano comune [*im gemeinen Menschenverstande*] così tanto al di sopra di quella teoretica. In quest'ultima, se la ragione comune osa allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, cade in pure assurdità e contraddizioni con se stessa, o perlomeno in un caos di incertezza, oscurità e incoerenza. Nel pratico, invece, la facoltà di giudizio inizia a mostrarsi davvero utile proprio quando l'intelletto comune [*der gemeine Verstand*] esclude tutti i moventi sensibili dalle leggi pratiche. Esso diventa allora persino sottile, sia che voglia cavillare con la propria coscienza o con altre esigenze riguardo a ciò che debba dirsi giusto, sia che voglia determinare correttamente il valore delle azioni per il proprio stesso apprendimento⁶².

Nell'etica di Kant, il senso comune in termini di comune intelletto umano gode di un altissimo riconoscimento. Grazie alla certezza che procura al giudizio, funge da punto di partenza, da pietra di paragone e guida per trovare la legge morale e, a differenza del comune intelletto come sano intelletto e senso comune logico, che rimane solo a principio della conoscenza ma diventa poi controproducente se si oppone all'attività dell'intelletto nelle questioni di scienza, l'intelletto comune nella sua valenza pratica ha la massima utilità. Come

⁵⁸ Arendt, infatti, parla infatti del senso comune in Kant come una "facoltà politica". Cf. a tal proposito le ripetute osservazioni a tal riguardo in H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß 1950-1959*, hrsg. von U. Ludz, con una prefazione di K. Sotheimer, Piper, München-Zürich 1993. Trad. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

⁵⁹ Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit.

⁶⁰ Sul rapporto tra il senso comune estetico e la dimensione etica nel dibattito tedesco del diciottesimo secolo, cf. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart 1989.

⁶¹ Kant, *GMS*, AA 4:392.

⁶² Kant, *GMS*, AA IV:403-404; cf. anche *GMS*, AA IV:402 e *GMS*, AA IV:454.

Kant noterà anche nella seconda *Critica*: «Il più comune intelletto [*der gemeinste Verstand*] può distinguere senza alcuna istruzione quale forma nella massima si presti ad una legislazione universale e quale no»⁶³.

È allora, in conclusione, questa dimensione che fa sì che il senso comune sia definito in maniera precisa come ciò che rende sensato il mondo che abbiamo in comune: rifacendosi all'idea di umanità che è insita in ogni singolo essere umano e che è caratterizzata dalla sua destinazione morale, cui l'umanità stessa si avvicina attraverso l'Illuminismo. La valenza pratica del senso comune rende questo mondo qualcosa di diverso da un semplice sogno, corregge gli spettri del sonno dogmatico della ragione attraverso un dialogo costante con l'altro o l'altra della ragione, con cui ci si accorda e si costruisce un mondo diverso dalla sola fisicità della natura, un mondo in cui l'autonomia dell'agire pratico disvela all'essere umano la sua parte sovrasensibile, che non è percepibile nell'arrogante delirio del privato bastare a se stesso⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Aportone, Anselmo, *Le condizioni soggettive comuni della riflessione. Note sui §§ 39 e 40 della Critica della facoltà di giudizio di Kant*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 36, 2018, pp. 143-158.
- Arendt, Hanna, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. Trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, RCS, Milano 2010.
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982. Trad. it. di P.P. Portinaro, C. Cicogna e M. Vento, *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il melangolo, Genova 2005.
- Arendt, Hannah, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß 1950-1959*, hrsg. Von U. Ludz, con una prefazione di Kurt Sotheimer, Piper, München-Zürich 1993. Trad. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.
- Bachmann-Medick, Doris, *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart 1989.
- Brecher, Martin, *Vernunftrecht und Verdinglichung. Eine Rekonstruktion von Kants Ehrerecht*, de Gruyter, Berlin-Boston 2025.
- Brun-Rovet, Etienne, Reid, *Kant and the Philosophy of Mind*, «The Philosophical Quarterly», 52, 2002, pp. 495-510.
- Carl, Wolfgang, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992.
- Falduto, Antonino, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, de Gruyter, Berlin-Boston 2014.
- Falduto, Antonino, *Schottische Aufklärung in Deutschland. Christian Garve und Adam Fergusons Institutes of Moral Philosophy*, in U. Roth und G. Stiening (Hrsg.), *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, de Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 33-53.
- Fricke, Christel, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, de Gruyter, Berlin-New York 1990.
- Garroni, Emilio, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Garroni, Emilio, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del giudizio di Kant"*, Unicopli, Roma 1998.
- Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature. Essay on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino (e successive), Georg Reimer Verlag (poi Walter de Gruyter), Berlin 1900 (e seguenti).
- Kleist, Edward Eugene, *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the sensus communis*, Kluwer, Dordrecht 2000.
- Kohler, Georg, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, Berlin/New York, de Gruyter 1980.
- Kohler, Georg, *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42)*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik*

⁶³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788 (= 1787). Trad. it. di F. Capra, rev. di E. Garin, introd. di S. Landucci, glossario a cura di V. Mathieu: *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997 (da me fortemente modificata). La seconda *Critica* è, come di consueto, citata dal volume quinto dell'edizione dell'Accademia, quindi, in questo caso, Kant, *KpV*, AA V:27. Kant aggiunge, inoltre: «Ciò che è da farsi secondo il principio dell'autonomia della scelta, è assai facile da riconoscere e senza ripensamenti anche per il più comune intelletto [*für den gemeinsten Verstand*]; ciò che è da farsi supponendo la sua eteronomia, è difficile e richiede una conoscenza del mondo; ossia, che cosa sia il dovere, si presenta da sé a ciascuno; ma che cosa apporti un vantaggio vero e duraturo, è sempre avvolto in un'oscurità impenetrabile, se questo vantaggio dev'essere esteso all'intera esistenza, e si richiede molta prudenza nel conformare la regola pratica così determinata [...]. La legge morale comanda a ciascuno l'osservanza, e di certo l'osservanza più esatta. Quindi, il giudicare ciò che secondo questa legge è da farsi, non dev'essere così difficile, a tal punto che l'intelletto più comune e meno esercitato [*der gemeinste und ungeübte Verstand*] non sappia cavarsela anche senz'alcuna esperienza del mondo», Kant, *KpV*, AA V:36 (cf. inoltre Kant, *KpV*, AA V:91-92; 155).

⁶⁴ A questo proposito, cf. la conferma che troviamo ritornando all'*Antropologia* (Kant, *Anthr.*, § 54, AA VI:219).

- der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 127-140.
- Kuehn, Manfred, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*, McGill-Queen's University Press, Kingston 1987.
- Kulenkampff, Jens, *Vom Geschmacke als einer Art sensus communis. Versuch einer Neubestimmung des Geschmacksurteils*, in A. Esser (Hrsg.), *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 25-48.
- Landucci, Sergio, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.
- Larthomas, Jean-Paul, *De Shaftesbury à Kant*, Didier, Paris 1985.
- Leyva, Gustavo, *Die Analytik des Schönen und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- Macor, Laura A., *Die Bestimmung des Menschen. Eine Begriffsgeschichte (1748-1800)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.
- Marcucci, Silvestro, *Studi kantiani*, vol. II: *Kant e l'estetica*, Pacini Fazzi, Lucca 1988.
- Menegoni, Francesca, *La priori del senso comune in Kant*, «Verifiche», 19, 1990, pp. 13-50.
- Meyer, Annette, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit. Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*, Max Niemeyer, Tübingen 2008.
- Nachtsheim, Stephan: *Gemeinsinn*, in M. Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 746-748.
- Nehring, Robert, *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010.
- Nehring, Robert: *Menschenverstand, gesunder/gemeiner*, in M. Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 1520-1522.
- Oz-Salzberger, Fania, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Rampinini, Federico, *La necessità del gusto e il sensus communis kantiano. A partire da alcune recenti letture*, «Con-Textos Kantianos», 9, 2019, pp. 97-122.
- Recki, Birgit, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main 2001.
- Recki, Birgit, *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60)*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 177-196.
- Rosales, Jacinto Rivera de, *Relation des Schönen (§§10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22)*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 73-90.
- Sabourin, Charlotte, *Kant's Enlightenment and Women's Peculiar Immaturity*, «Kantian Review», 26/2, 2021, pp. 235-260.
- Tiffany, Monika Katharina, *Der Begriff des sensus communis in Kants Kritik der Urteilskraft. Eine historische und systematische Analyse*, Dissertation, Zürich 2002.
- Varden, Helga, *Sex, Love, and Gender. A Kantian Theory*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- Waszek, Norbert, *Christian Garve als Zentralgestalt der deutschen Rezeption schottischer Aufklärung*, in D. Brühlmeier et al. (Hrsg.), *Schottische Aufklärung. A Hotbed of Genius*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 123-145.
- Wenzel, Christian H., *Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des Sittlichen*, in R. Hiltcher et al. (Hrsg.), *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“*, Duncker & Humblot, Berlin 2006, pp. 125-139.
- Zhouhuang, Zhengmi, *Der Sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016.



Citation: Guerra, C., & Thébaud-Sorger, M.-A. (2025). What the 'Workshops of Nature' should represent in the Eighteenth century. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 91-98. doi: 10.36253/ds-16567

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

What the 'Workshops of Nature' should represent in the Eighteenth century¹

CORINNA GUERRA^{A,B}, MARIE-ALINE THÉBAUD-SORGER^C

^a Ca' Foscari University of Venice, Italy

^b Laboratoire "Etudes sur les sciences et les techniques", Paris-Saclay University, France

^c Centre Alexandre-Koyré (CNRS, EHESS, MNHN), Paris, France

Abstract. What happens when we explore the link between working on site and working in workshops? In such a framework, it makes sense to bridge a various set of practices not restricted to science: a local site is the constantly evolving product of the practices, imaginations, and negotiations of the users (scholars, travelers, artists, inhabitants) of a given place. In any case, our idea is that it is the scholar's task to relate the experience of a site *en plein air* to the atelier phase of knowledge production, by which nature can be recreated (painters), transformed (laboratories), classified (collectors) etc. Workshops and sites of natural interest are hybrid fields of material and knowledge production, places where materials are often transformed by means of knowledge and where knowledge is transformed by the materials involved in its development. Moreover, this continuous exchange is the means by which borderline scientific disciplines (for example the chemistry, mineralogy and geology of the second half of the 18th century) can be cultivated in a site that is not simply the theatre of these transformations but an active element of transformation too. This essay also aims to provide a review for the Italian public of studies about *savoirs opératoires et lieux de savoirs*. Our focus on "sites" of knowledge makes it easier to show how the production of material knowledge is represented; but it also allows us to assess how the material (re)production of knowledge in images, literature and collections is constructed and curated.

Keywords: materials, mountains, environment, representation, geographies of knowledge.

MATERIALITY OF KNOWLEDGE

The material turn in knowledge has profoundly reshaped the disciplines of the history of science, technology, literary and visual studies in recent decades and has made it possible to pay attention to a whole set of practices that construct the investigation and organization of knowledge: observations, collection, classification, transcription, translation and experimentation. By re-

¹ The two authors contributed equally to the conception and writing of the essay. Guerra's research is part of her activity for the Max Planck Partner Group "The Water City" (Max Planck Institute for the Geoanthropology of Jena and Ca' Foscari University of Venice) and for the UNESCO Chair "Water Heritage and Sustainable Development".

evaluating the material conditions of intellectual work and conversely the forms of cognition at work in practical knowledge², the re-evaluation of “knowledge of the hand”³ has emphasized the role of vernacular and tacit knowledge, while highlighting the forms of artisanal epistemologies from the Renaissance⁴ to the Age of Enlightenment⁵. These approaches have initiated several historiographical and methodological re-evaluations. As a result, the relationship between practical knowledge and theory⁶ has been increasingly called into question, particularly in the field of the history of chemistry where this is a more obvious concern for both practical and theoretical reasons.

From at least the eighteenth century, chemistry has been the preeminent science of materials, and the chemist has been an increasingly significant agent of the constitution of novel objects and their transfer to the wider world far from their apothecary shops and laboratories, and other places of material transformation⁷. This is one of the focuses that we aimed to bring to the monographic section. Materials regularly circulated between academic institutions as privileged sites of their production and consumption, each cycle having the potential to produce new knowledge. We see this by studying the techniques through which a material transformation is obtained as well as by studying the natural processes of material transformation. As Marcelin Berthelot astutely remarked, chemistry is the science which creates its own object⁸. It has done so by both analytical study of the

natural processes of material transformation, and synthetic techniques for obtaining new transformations.

Historians of chemistry, but also of science in general, have proposed approaches pertaining to the production of knowledge that consider both the contributions of the history of material culture and that of experimentation, taking into account the historicity of our perceptions and categories in order to better understand the material operations of past times⁹.

Questioning the history of the investigation of nature by the method of practical experimental replication¹⁰, Lawrence Principe, for example, reproduced the experiment with the “Bologna stone”¹¹: the undertaking here required reconstructing the entire cycle from the precise place of collection to the reconstruction of the furnace¹². The proliferation of these experimental approaches – for instance on the reconstruction of chemical processes or for the reproduction of recipes¹³ – has brought to light the spaces, materials and instrumental devices involved. They have encouraged the re-evaluation of a set of practices, know-how and gestures¹⁴ interrogating the relationship between the “arts” (from the arts of making to the fine arts) and the sciences, highlighting in the process the tacit knowledge, actions and skills deployed historically by craftsmen and practitioners. Finally, they have made it possible to consider all the sites where work on materials and substances is carried out, whether they are workspaces (workshop, kitchen, back-room, garden) or unique natural sites¹⁵.

The idea of replication is complementary to the works published in this monographic section on material production linking *in situ* analysis, field experiment and

² *Lieux de Savoirs*, edited by Ch. Jacob, t. 1. *Espaces et communautés*, Albin Michel, Paris 2007, t. 2. *Les mains de l'intellect*, Albin Michel, Paris 2011; *L'Europe des sciences et des techniques. Un dialogue des savoirs, XV^e-XVIII^e siècle*, edited by L. Hilaire-Pérez, F. Simon, M. Thébaud-Sorger, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2016.

³ *The mindful hand Inquiry and invention from the late Renaissance to early industrialization*, edited by L. Roberts, S. Schaffer, P. Dear, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 2007.

⁴ *The Structures of Practical Knowledge*, edited by M. Valleriani, Springer, Dordrecht 2017; P.H. Smith, *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 2004; P.H. Smith, *From Lived Experience to the Written Word: Reconstructing Practical Knowledge in the Early Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 2022.

⁵ P. Bertucci, *Artisanal Enlightenment: Science and the Mechanical Arts in Old Regime France*, Yale University Press, New Haven 2017.

⁶ «[chemistry] occupies a unique place among the natural sciences—where theory and practice are unusually closely linked, and where experiment has a meaning and goal quite distinct from the largely probatory and exploratory role set out for it in traditional accounts of experiment» L.M. Principe, *A Revolution Nobody Noticed? Changes in Early Eighteenth-Century Chemistry*, in *New Narratives in Eighteenth-Century Chemistry: Contributions from the First Francis Bacon Workshop*, 21–23 April 2005, edited by L.M. Principe, Springer, Dordrecht 2007, pp. 1–22: 17; Smith, *From Lived Experience*, cit.

⁷ *Compound Histories: Materials, Governance and Production, 1760–1840*, edited by L. Roberts and S. Werrett, Brill, Leiden-Boston 2018.

⁸ «La chimie crée son objet. Cette faculté créatrice, semblable à celle de l'art lui-même, la distingue essentiellement des sciences naturelles et

historiques.» (M. Berthelot, *La Chimie organique fondée sur la synthèse*, Mallet Bachelier, Paris 1860).

⁹ U. Klein and W. Lefèvre, *Materials in Eighteenth-Century Science: A Historical Ontology*, The MIT Press, Cambridge, MA 2007.

¹⁰ *From the Library to the Laboratory and Back Again: Experiment as a Tool for the History of Science*, edited by L. Principe and O. Sibum, «Ambix», 63, 2016, 2; M.M.A. Hendriksen and R.E. Verwaal, *Boerhaave's Furnace. Exploring Early Modern Chemistry through Working Models*, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 43, 2020, 3, pp. 385–411.

¹¹ L. Principe, *Chymical Exotica in the Seventeenth Century, or, How to Make the Bologna Stone*, «Ambix», 63, 2016, 2, pp. 118–144.

¹² Ivi, *passim*.

¹³ Making and Knowing Project's *Secrets of Craft and Nature in Renaissance France: A Digital Critical Edition and English Translation of BnF Ms. Fr. 640*: <https://edition640.makingandknowing.org>; Hendriksen and Verwaal, *Boerhaave's Furnace*, cit.

¹⁴ S. Werrett, *Household Oeconomy and Chemical Inquiry*, in *Compound Histories: Materials, Governance and Production, 1760–1840*, edited by L. Roberts and S. Werrett, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 35–56; S. Werrett, *Thrifty Science: Making the Most of Materials in the History of Experiment*, University of Chicago Press, Chicago 2019.

¹⁵ C. Guerra, *La Grotte du chien : un laboratoire européen des connaissances chimiques avant la création de laboratoires institutionnels à Naples*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 70, 2020, pp. 238–265.

workshops. Take as an example the efforts of the painters analyzed by Beck-Saiello who use all their artistic experience, naturalistic observation and technological means to restore the materiality of the eruptions of Vesuvius in painting. The author speaks precisely of a struggle against two-dimensionality, of a continuous search for efficacy, made up of experiments upon experiences and attempts *in situ* to capture the volcano erupting.

Attention to material systems informs two currents that run through this monographic section. On the one hand, we have the "places of knowledge(s)", the "conceptual and technical gestures" and the "artefacts" – essential vectors for the construction of knowledge¹⁶. They constitute a major dimension of our investigations here into the *in situ* experience on remarkable sites. On the other hand, we have the restitution of these places, gestures and artefacts by multiple "intermediate objects"¹⁷. The mediation produced by these "Early Modern Things"¹⁸, such as anatomical models, herbariums or machine models¹⁹, has animated networks of scholarly exchanges, transactions and markets since early modernity; in turn producing new measuring instruments, conservation objects, but also new optical, pictorial and graphic techniques. Matter here also means the human body that chemically interacts with materials, their smells, their textures, their reactions. In this case, Faujas Faujas de Saint-Fond testifies to these corporeal interactions, as McCallam illustrates well; but we could equally cite the famous abbot Jean Antoine Nollet (1700-1770) kneeling to "breathe" the mephitic substance that filled the dog's cave near Naples²⁰. In this holistic experience (physical, intellectual, ethnographic and aesthetic) Faujas tries to revive extinct volcanoes by effecting, as McCallam puts it, an "epistemological extraction", since "knowledge is mined in this fieldwork experience".

KNOWLEDGE OF MATERIALITY

It is a question of studying both the conceptual and material dimensions of the way in which human per-

ception evolves in its relationship to the natural world. Performative intellectual tools, such as metaphor and analogy²¹, active in imagination and common to creativity, have drawn attention to narrative and visual "techniques" and to knowledge construction as narratives²². From the understanding of nature to technical action, theatricality was consubstantial with the way in which early European modernity organized its relationship to the world ("spectacle of nature" or "theatre of natural history"²³), staging the ordering of knowledge. So the metaphor of the "workshop of nature", with which we introduce this monographic section, indicates the emergence of new social sensibilities that emerged during the 18th century. For instance, it invites us to explore knowledge about matter in the multidisciplinary articulation of the social history of naturalist practices, chemical knowledge and craft practices implied in a material approach to painting. A common etymology links the laboratory and the workshop from the Latin verb *laborare*, meaning the place of work, of industry. Likewise, the space of artisanal knowledge²⁴, in which the exploration and exploitation of the mysteries and "secrets"²⁵ of nature generates its own set of observations and classifications of its products, forges further links between the practical arts and natural philosophy. "The workshop of nature", referring on the one hand to the workshop, as a place of transformation of matter, and on the other hand to the site of nature itself where transformations occur, makes it possible to capture the various ways of apprehending natural phenomena, their metamorphosis during the modern era, as well as the modalities of their plural restitutions.

When we examine, for instance, a workshop whose operational tools cannot be separated from the land-

²¹ *L'analogie dans les techniques*, edited by S.A. de Beaune, L. Hilaire-Pérez and K. Vermeir, CNRS Éditions, Paris 2017.

²² L. Hilaire-Pérez, V. Nègre, D. Spicq and Koen Vermeir, *Le Livre technique avant le xx^e siècle. À l'échelle du monde*, CNRS Éditions, Paris 2017.

²³ N. Pilla, *Saggio litologico sui vulcani estinti di Rocca Monfina, di Sessa e di Tiano dedicato all'illustrissimo signore D. Giuseppe Vairo medico di camera di Sua Maestà Siciliana e professore di chimica nel liceo napoletano*, Vincenzo Orsino, Naples 1795, p. vii. F. Ait-Touati, *Clouds and Meteors. Recreating Wonder on the Early Modern Stage*, in *The Cambridge Companion to Theatre and Science*, edited by Kirsten Shepherd-Barr, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 188-202.

²⁴ C. Lanoë and P. Bret, *La formation d'un espace de travail entre sciences et arts-et métiers : le laboratoire du chimiste et le laboratoire du parfumeur au XVIII^e siècle*, in *Le travail avant la révolution industrielle*, Proceedings of the 127th Congrès national des sociétés historiques et scientifiques (Nancy, April 15th-20th 2002), edited by M. Hamon, Editions du CTHS, Paris 2006, pp. 139-154.

²⁵ W. Eamon, *Arcana Disclosed: The Advent of Printing, the Books of Secrets Tradition and the Development of Experimental Science in the Sixteenth Century*, «History of Science», 22, 1984, 2, pp. 111-150.

¹⁶ *Lieux de Savoirs*, cit., edited by Jacob, 2007, ivi 2011; J.-F. Bert and J. Lamy, *Voir les savoirs; Lieux, objets et gestes de la science*, Anamosa, Paris 2021.

¹⁷ R. Sigrist and D. Vinck, *Le rôle des "objets intermédiaires" dans l'étude naturaliste du Mont-Blanc, 1740-1825*, «Archives des Sciences», 69, 2017, pp. 101-136.

¹⁸ *Early Modern Things: Objects and their Histories, 1500-1800*, edited by P. Findlen, Routledge, London-New York 2013.

¹⁹ *Making as Knowing: Craft as Natural Philosophy, Ways of Making and Knowing: The Material Culture of Empirical Knowledge*, edited by P.H. Smith, A. Meyers and H.J. Cook, Bard Graduate Center/University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 2014.

²⁰ Guerra, *La Grotte du chien*, cit.

scape where the workshop is set, or a site of natural interest where we attend to the material productions created by geo-chemical conditions not replicable elsewhere, we must take into account a special kind of knowledge production, which deserves a new, broad description in terms of its multidimensional relationship and historical evolution.

Moreover, this continuous exchange is the means by which borderline scientific disciplines can be cultivated in a site that is not simply the theatre of these transformations, but an active element of transformation too.

Two pictures can easily summarize the idea of “workshop of nature”:

In fig. 1, it is easy to recognize a workshop where people could produce materials on the basis of their knowledge, sheltering their work from the forces of nature, here represented by the rain.

In fig. 2, there is a volcanic eruption, a force of nature, its productive power framed by a delightful landscape. The painting is an attempt to reproduce this event, but it is also an attempt at something else combining the result of scientific reports and particular the knowledge of the artist. In fact, the right-hand side, where the moon shines on the islands of Capri, Ischia and other isles, does not actually correspond to the geography of the area from this perspective.

In the case of both images, sites and knowledge as *savoirs* have a crucial role in investigating and elaborating the transformation of matter. The process is like a loop, where the elements can be moved in order and importance, but they remain defined by their strict relationship with each other.

Initially proceeding from a one-day conference that brought together research papers about forms of operational knowledge on matter (from alchemy to chemistry) as well as the practice of science performed in the open air, our aim was to compare a variety of situations studying the back-and-forth between the construction of knowledge and the engagement with the materials of nature, *in situ* or back in the workplace²⁶. We started from the premise that a set of diverse activities could not be limited to scientific practices in a strict sense: a local site is the result of a constant evolution of practices, imaginations and negotiations between its various

²⁶ *L'Atelier de la Nature/The workshop of nature. Production of material knowledge, material production of knowledge*, international study day held on November 10th, 2016, at the École Pratique des Hautes Études, Paris, organized with the support of the Alexandre Koyré Center (EHESS-CNRS-MNHN), the HASTEC European Laboratory of Excellence “History and Anthropology of Knowledge, Techniques and Beliefs” and the Club d'Histoire de la Chimie (Société Chimique de France). <https://cak.ehess.fr/evenement/latelier-de-la-nature-production-des-savoirs-matieres-production-materielle-des-savoirs>.



Fig. 1. Joseph Wright of Derby, born in Derby, England, 1734; active in England and Italy; died in Derby, England, 1797, *The Blacksmith's Shop*, 1771, Oil on canvas, Yale Center for British Art, Paul Mellon Collection, B1981.25.712.



Fig. 2. Joseph Wright of Derby 1734–1797, *Vesuvius in Eruption, with a View over the Islands in the Bay of Naples* c.1776–80, Oil paint on canvas, support: 1220 × 1764 mm; frame: 1461 × 1941 × 95 mm, Tate Gallery, <https://www.tate.org.uk/art/artworks/wright-vesuvius-in-eruption-with-a-view-over-the-islands-in-the-bay-of-naples-t05846>.

users (scientists, travelers, artists and craftsmen, local inhabitants). The way in which the sites were explored, observed and studied suggested a set of hypotheses for investigators and practitioners of the time: the environment of islands such as the Seychelles in the middle of the Pacific²⁷, with its fauna and flora, or the evidence of the formation of mountains²⁸, the role of fossils as archives of the land²⁹, the record of volcanic events through the curious geological nature of basalt and other minerals, or the properties of the alum production process³⁰. It was a question of carefully reassessing the importance of the physical situation – spatial frames, tactile gestures and sensitive corporeality – in the production of knowledge. From the representation of nature to the recreation of its specific strengths and properties, in each of the case studies, we wanted to examine several types of operations that refer to this co-evolutionary relationship between humans and the environment.

A new relationship with the elements of nature seemed to emerge at the turn of the Enlightenment, modifying the perception of human beings and their action on the natural world. Environmental studies have since focused on the question of the Anthropocene³¹, resituating the change brought about by industrialization in our modern landscapes and environment³². Considering materiality all around us as a “resource” has changed the way the landscape as a whole has been shaped by humanity, in its analytical production as well as in its “workshops”. Mineralogy was a major dynamic in the useful exploitation of subsoil resources, which intensified during the eighteenth century. In France, for example, the constitution of the *Atlas minéralogique de la France* by Guettard (and his collaborators)³³ aimed to represent «the nature of the substances contained

in the interior of the earth», and to provide a geological section of the soils; while during the Revolution a school of mining engineers (as *École Polytechnique*) was established³⁴, inspired by the knowledge of the Freiberg school³⁵. The exploitation of mineral resources towards the end of the eighteenth century allows us to see economic investment as a driver for the way in which the landscape is transformed into gigantic open-cast industrial workshops, such as those used in the production of alum in Yorkshire and Scotland in the early modern period³⁶. Requests for rocks samples came from scientists from half of Europe to Genevans, who in turn mobilized the networks of the inhabitants of the Alpine slopes and thus encouraged the convergence of academic knowledge and indigenous environmental knowledge³⁷. This workshop of nature, as René Sigrist shows, contributed to the “invention” of the Alps. At the beginning of the nineteenth century, in fact, the *Ecole des Mines du Mont-Blanc* was founded in Moûtiers in the Tarentaise near the old lead and silver mines of Pesey.

The interest in the transformation of landscapes by extractive activities, and the way in which they have shaped the landscape and its perception, has recently been the subject of new research that shifts the focus from early modernity³⁸ to draw the contours of an *Early*

²⁷ See the talk by Grégory Quenet intitled *L'atelier de la nature à l'épreuve du temps. Les Seychelles à l'époque française* at the mentioned Parisian 2016 workshop.

²⁸ M. Gisler, *Divine Nature? Formations in the Earthquake Discourse of Switzerland in the 18th Century*, Chronos Verlag, Zurich 2007.

²⁹ C. Cohen, *Zadig's Method: The Trace, the Fossil, the Proof*, Editions du Seuil, Paris 2011.

³⁰ See the talk by John Christie intitled *Nature production and knowledge: the case of alum in Britain* at the mentioned Parisian 2016 workshop.

³¹ E. Zanoni and E. Luciano, *Antonio Stoppani's 'Anthropozoic' in the context of the Anthropocene*, «The British Journal for the History of Science», 56, 2023, 1, pp. 103-114.

³² G. Quenet and F. Locher, *L'histoire environnementale: origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 56, 2009, 4, pp. 7-37; A. Ingold, *Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale?*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 66, 2011, 1, pp. 11-29; T. Le Roux, *Le laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830*, Albin Michel, Paris 2011.

³³ It is not by chance that Lavoisier collaborated in it. Please, see in the following paragraphs.

³⁴ I. Laboulais, *Territorialization and Logistics of Knowledge and Learning: The Case of Mineral Resource Surveys in France in the Eighteenth Century*, in *Transnational Cultures of Expertise. Circulating State-Related Knowledge in the 18th and 19th Centuries*, edited by J. Vogel, L. Schilling, De Gruyter, Augsburg 2019, «Colloquia Augustana», pp. 149-165. V. Fonteneau, *Les enseignements de chimie à l'École des mines de Paris au 19e siècle : acteurs et contenus*, in *Entre technique et gestion. Une histoire des ingénieurs civils des mines, XIX-XX siècles*, edited by M. Bertilorenzi, J.F. Passaqui, A.F. Garçon, Presses des Mines, Paris 2016, pp. 353-368.

³⁵ In the Kingdom of Naples the government financed fellowships in Northern Europe to train mining engineers. C. Guerra, *Lavoisier e Parthenope. Contributo ad una storia della chimica del regno di Napoli*, Società Napoletana di Storia Patria & Istituto Italiano per gli Studi Storici, Naples 2017, ch. I.6.

³⁶ C. Guerra, *La costruzione del Paesaggio attraverso le Scienze umane ambientali. Una panoramica*, «Eikonocritica. Storia e Iconografia delle Città e dei Siti Europei - History and Iconography of European Cities and Sites», IX, 2024, 1, pp. 125-137.

³⁷ Moving from the Swiss Alps to the Dolomite Alps and to the Venice lagoon, in 1623 the government of the Serenissima Republic interviewed local fishermen to learn about the environmental effects of the river diversions they made on the mainland. Please refer to the digitized manuscript “Interviste pescatori”, a pilot project of Edition Crafter <https://editioncrafter.org/projects/interviste-pescatori/#/ec/f002/f/f002/transcription> While today this kind of interviews with fishermen can give more precise information on the effects of climate change, to have an idea E. Azzurro et al., *Climate change, biological invasions, and the shifting distribution of Mediterranean fishes: A large-scale survey based on local ecological knowledge*, «Glob Change Biol.», 25, 2019, 2779-2792.

³⁸ *Cultural and Material Worlds of Mining in Early Modern Europe*, edited by T. Asmussen and P. O'Long, Special Issue «Renaissance Studies»,

*Modern Anthropocene*³⁹. Similarly, the emotional attraction to the mountains, described as an eighteenth-century phenomenon, has been relocated in an older practice of travel⁴⁰.

Conceiving of nature as a workshop thus refers to the changes that took place in the early modern era concerning the natural elements and the activities of humans, the desire to control and manipulate the elements of nature that fostered the emergence of new forms of production, and opened up potential disconnections between humanity and the natural world, including discordant conceptions of temporality⁴¹, history, evolution or change over time, the chronologies of which must be re-examined over long periods.

(SENSITIVE) ENVIRONMENT

Knowledge of nature, linked to *places*, is part of a situated geographical approach to knowledge⁴². By refocusing the analysis here both on the mountains, an object of research in themselves⁴³, and on the last third of the eighteenth century⁴⁴, the present monographic section – notwithstanding the historiographical renewal of these early modern environmental approaches – revisits a key moment of transformation: that of natural his-

tory through the lens of these new disciplines of the time (chemistry, mineralogy, geology, botany) and its multiple material restitutions (artefacts, specimens, literary and artistic production). It examines the way in which the comings and goings between natural sites as places of knowledge, theatres of measuring operations, of collections, of plural sensory experiences, and their aesthetic and scholarly mediations, transform them into economic sites for the production of commodities, inscribed in networks of exchange and in the commercialization of knowledge. In conjunction with the mountains analyzed in the papers collected in this monographic section, the period was marked more broadly by the emergence of the study of volcanism at the very beginning of what we can call today volcanology, even seismology.

Building on existing studies of open-air science in the period, the importance of which has been underlined by the major contributions of Marie-Noëlle Bourguet and Christian Liccoppe⁴⁵, the aim here is to focus on the multiple operations of capture, measurement, classification, comparison, restitution. The experience of mountain travel highlights the tensions between, on the one hand, sensory approaches as a vector of knowledge produced by experiences *in situ* and, on the other, the relationship of the latter to laboratory experience. It was through the immense work of field surveys that the young Lavoisier began his scientific research in the company of Guettard, in the Vosges during the summer of 1764⁴⁶, where minerals were screened and substances analyzed on site or in the laboratory. From geology to chemistry, from the understanding of rock formation to mountain panoramas, the juxtaposition of singularities and similarities feeds into multiple delocalized experiments, such as the circulation of representations and travelogues. It is therefore also a question of examining the way in which lived experiences, when confronted with their narrative and visual restitutions, in turn create new knowledge.

The eruptive activity of Vesuvius during this period is both an object of aesthetic fascination and a concrete place for testing scientific and pictorial theories, and thus a space for generating particular working practices on site or on the spot⁴⁷. Chemical and physical reactions

34, 2020, 1.

³⁹ P.J. Usher, *Extraterrestrial: Extraction in the Humanist Anthropocene*, Fordham, New York 2019; T. Asmussen, P.D. Omodeo, *Early Modern Geological Agency*, «Earth Sciences History», 39, 2020, 2, pp. 363–473.

⁴⁰ M. Korenjak, *Why Mountains Matter: Early Modern Roots of a Modern Notion*, «Renaissance Quarterly», 70, 2017, 1, pp. 179–219.

⁴¹ B. Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage. Pour une écologie des crises*, Editions Le Pommier, Paris 2021.

⁴² D.N. Livingstone, *Putting Science in its Place. Geography of Scientific Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago and London 2003; S. Naylor, *Introduction: historical geographies of science – place, contexts, cartographies*, in *Historical Geographies of Science*, edited by S. Naylor, Special Issue «The British Journal for History of Science», 38, 2005, 1, pp. 1–12. C.W.J. Withers, *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

⁴³ *Histoire naturelle et montagnes – Storia naturale e montagna – Naturgeschichte und Berge*, edited by S. Boscani Leoni, A.-L. Head-König and L. Lorenzetti « Histoire des Alpes – Storia delle Alpi – Geschichte der Alpen », 26, 2021.

⁴⁴ G. Bertrand and A. Guyot, *Discourse on the Mountain (XVIII-XIXe siècle)*. *Rhétorique, science, esthétique, Comparaison*, in *La culture du voyage - Pratiques et discours de la Renaissance à l'aube du XXe siècle*, edited by G. Bertrand and A. Guyot, L'Harmattan, Paris 2003; C. Bigg, D. Aubin and Felsch P., *Introduction: The Laboratory of Nature-Science in the Mountains*, «Science in Context», 22, 2009, 3, pp. 311–321; P.H., Hansen, *The Summits of Modern Man: Mountaineering after the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge MA 2013; *The mountain explored, studied and represented: evolution of cultural practices since the eighteenth century*, edited by L. Bergès, Editions of the Committee of Historical and Scientific Works, 2020.

⁴⁵ M.N. Bourguet and C. Licoppe. *Travels, Measurements and Instruments: A New Experience of the World in the Age of Enlightenment*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 52, 1997, 5, pp. 1115–1151.

⁴⁶ M. Beretta and P. Brenni, *Lavoisier's Sites of Experimental Practice: From the Field to the Laboratory (1764–1794)*, in *The Arsenal of Eighteenth-Century Chemistry*, Brill, Leiden 2022, chapter 3, pp. 50–72.

⁴⁷ *Vesuvius in eruption. Savoirs, représentations, pratiques*, edited by D. Bertrand and É. Beck-Saiello, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2013. C. Guerra, *If you don't have a good laboratory, find a good volcano: Mount Vesuvius as a natural chemical laboratory in*

occurred at this time, the origins and effects of which must be understood.

Similarly, the extinct volcanoes of Vivarais and Velay invite us to speculate on the volcanic nature of basalt, following the example of the geologist Barthélemy Faujas de Saint-Fond who initiated a new discursive and pictorial system to this end. For Faujas de Saint-Fond, it was a question of transmitting new knowledge about mineral matter, an integral part of an environment that was – and still is – constantly evolving. This is therefore also historiographically useful to us when we want to study the present age, for if the environment is constantly evolving, as literary and artistic representation convey to us, then via these testimonies we can also reflect on the evolution of our own adaptation to the changing environment.

In order to understand this change, Faujas de Saint-Fond identifies an autonomous agency deploying its own practices of production, as McCallam observes in his essay: «Nature is both the craftsperson and the workshop she works in» – not only a wonderful workshop for human scientific discoveries. These conceptions also raise questions about what it meant to “do geology” in this historical moment, when travelers observed these material testimonies of a volcanic past, which had to be not only understood, but also reshaped and reinvented through multiple transcriptions intended for those unable to go there (*in situ*).

REPRESENTATION. SOCIO-MATERIAL SYSTEMS (IMAGES, STORIES, OBJECTS)

Aesthetic production, a heuristic means of understanding, establishes direct sensitive epistemologies but it is also mediated by instrumental observations, the collection of curious specimens, and the reproduction of panoramic views such as those of the Alps or of the effects of molten lava flung into a night sky. It confronts the traveler first, then the reader, spectator or art lover with the work of nature, in a dubious game where the latter, through its spectacular mineral arrangements, seems capable of creating forms similar to those made by human engineering. Between the work of art and the production of nature, the work *in situ*, or the reproduction in the studio, comprise multiple comings and goings that restore the agency of phenomena and hint at causes through experience (sensitive and instrumental) without, however, fully divesting the sites of their persistent mysteries.

eighteenth century Italy, «Ambix», 62, 2015, 3, pp. 245-265, D. McCallam, *Volcanoes in Eighteenth-Century Europe: An Essay in Environmental Humanities*, Liverpool University Press, Liverpool 2019.

This is what happens in Beck-Saiello paper about the rendering of volcanic eruptions in brushstrokes, in Sigris's study about understanding the peculiar formation of Alpine mountains, and in McCallam's article that reconsiders extinct volcanoes as readable rocks.

The three essays, which relate to three sectors of historical investigation, the history of art, the history of literature, and the history of science. All deal with the mountain: the unknown of Mont Blanc, the sublime of the erupting volcano, and the crystalline traces of an extinct volcanic chain. What the authors have in common is that they all work on the eighteenth century; and in all the papers, what is evident is the centrality of this century in coming to terms with the dynamics of their different workshops of nature.

Each contribution in this monographic section therefore insists as much on the modes of material production that situate the open-air experience as on the circulation of the material artefacts it produces, underlining the collaborative and social dimensions of these devices. The recent reconstruction of the barometer experiment of Jean-André de Luc (1727-1817) during his ascent of Mont Buet with Horace Bénédict de Saussure (1740-1799), and its mediation through the engravings of Marc-Théodore Bourrit (1739-1819), has shown the collective dimension of the expedition as well as its mediation through scientific publications and printed guides⁴⁸. These landscapes as sites of knowledge production provide new narratives, which involve an exchange of information, between networks of artists, travelers, geologists and chemists⁴⁹, and the beginning of the tourism of the peaks⁵⁰. If precise, first-hand travel accounts are published or methodical collections, attractive paintings and curious images are produced – inspiring new chemical processes in the laboratory with the collected samples (then widely disseminated through artefacts, books, articles in scholarly journals, engravings, models, maps) – these same cultural outputs are based on an intense network of invisible collaborations, which also distribute vernacular knowledge, as is the case for both the collection of plants supplying the herbarium mar-

⁴⁸ J. Baudry, I. Mihailescu and S. Dumas Primbault, *Science on the Summit: Exploring Scientific Tourism Through the Lens of Eighteenth-Century Mountain Ascents*, «Journal of Alpine Research» 110, 2022, 1.

⁴⁹ R. Sigris, *La Nature à l'épreuve (Nature to the test). The beginnings of experimentation in Geneva, 1670-1790*, Classiques Garnier, Paris 2011, P. Corsi, *Lamarck: genesis and challenges of transformism: 1770-1830*, CNRS, Paris 2001.

⁵⁰ G. Bertrand, *Le Grand Tour revisited. For an Archaeology of Tourism: The Journey of the French in Italy, Mid-Eighteenth-Early Nineteenth Century*, École française de Rome, Rome 2008. L. Tissot, *History of tourism in Switzerland in the nineteenth century. The English to the conquest of Switzerland*, Alphil, Neuchâtel 2017.

kets⁵¹ and the trafficking of minerals to amateurs and institutions. The indigenous participation of peasants and the involvement of communities serving as guides interact with that of amateurs and markets, creating, through the circulation of samples, intermediate objects of knowledge⁵². The new material culture initiated by this culture of travel and *in situ* experience favors a technical inventiveness of forms and means of restitution, shaping new pictorial representations, engravings, painting and relief plans⁵³. Oscillating between the stabilization of new stereotypical images and precise, informed transcriptions, the chemist's laboratory or the painter's and engraver's workshop participate in the transformations of representations of nature, engaging with the curiosity, taste and wonder aroused by molten lava or the intoxication of mountain summits⁵⁴, in order to meet the growing demands of new audiences as well as the needs of naturalists. Linguistic representation also entered into this confused milieu, because in the early days of volcanology, its practitioners lacked a technical language, and so they borrowed aesthetic terminology⁵⁵, such as that relating to the spectacles and wonder of the Alpine peaks or the cratered landscape of the Massif Central. The divide between aesthetic pleasure and scientific production was thus highly porous, allowing sublime expression for remarkable phenomena of nature to coexist with taxonomic analyses of the processes of mineral and geological transformations. In the eighteenth century, this is particularly significant because the art of the painter requires a technical expertise that combines aesthetic and scientific know-how, as is attested by those works of art studied extensively by Beck-Saiello from a time before artistic representation and scientific illustration were seen as separate practices. By taking up three

case studies situated in the late European Enlightenment, this dossier brings together considerations of the mountain as a «scientific and sentimental experience»⁵⁶, a field of sensitive and intellectual testing, through the journeys of people, images and samples, and the stories and speculations that they generate.

The three essays demonstrate the peculiarity of the 18th century for the construction of this operational concept of the “workshop of nature”, taken in its multifaceted manifestations in the disciplines in which our three authors research and write. This introductory essay was also an opportunity for us to publish a short review for an Italian journal of English-language and French-language literature on the importance of chemical-geological transformation sites, those places where divergent forms of knowledge are intertwined, where socio-technological objects and systems are produced. Our aim is thereby to bring out the specificities that we attribute to what we call the *atelier de la nature*, and the reasons why we believe in its effectiveness as an operational concept for the study of evolving knowledge, particularly in the eighteenth century, and on which we have invited several colleagues to reflect with us for some years now. In particular, we have tried to dialogue with colleagues who have dedicated themselves to research different from ours – that is, the history of chemistry – from different European countries, precisely to test the validity of the concept outside of the demarcation lines in which we conceived it.

Our objective was therefore to stimulate a multidisciplinary reflection based on these “places” of open-air knowledge construction from the perspective of the history of artistic and scientific practices that allow us to question the techniques of analysis and restitution, of pictorial and literary narratives, of the material conditions of knowledge formation, that these intersecting studies explore.

⁵¹ É.-A. Pépy, *When the peasant enlightened the doctor. Learned botany and vernacular medical knowledge in the French countryside in the eighteenth century*, in *Medicine and health in the countryside from the sixteenth to the twenty-first century. Historical Approaches and Contemporary Issues*, edited by M. Bolton, P. Fournier, C. Grimmer, Peter Lang, Berne 2019, pp. 293-313.

⁵² R. Sigrist and D. Vinck, *The role of ‘intermediate objects’ in the naturalist study of Mont-Blanc 1740–1825*, «Archives des sciences», 69, 2017, pp. 101–136.

⁵³ A. Bürgi et al., *Relief der Urschweiz. Entstehung und Bedeutung des Landschaftsmodells von Franz Ludwig Pfyffer*, Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 2007.

⁵⁴ C. Bigg, *The panorama, or la nature a coup d’œil*, in *Observing Nature - Representing Experience: The Osmotic Dynamics of Romanticism 1800–1850*, edited by E. Fiorentini, Reimer, Berlin 2007, pp. 73–95.

⁵⁵ R. Casapullo, *Descrivere un'eruzione: prodromi dell'italiano vulcanologico fra Seicento e Settecento (Gaspere Paragallo e Ignazio Sorrentino)*, in *Atti del XXVIII Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza (Roma 18-23 luglio 2016)*, edited by R. Antonelli, M. Glessgen and P. Videsott, ELiPhi (Edition de Linguistique et de Philologie), Strasbourg 2018, pp. 150-160.

⁵⁶ J.-F. Bert, *A Certain Attraction for the Mountain*, «Artefact», 17, 2022, pp. 339-345.



Citation: Sigrist, R. (2025). Lumières alpines et sciences de la montagne: le cas du Mont-Blanc, 1740-1820. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 99-112. doi: 10.36253/ds-16152

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

Lumières alpines et sciences de la montagne: le cas du Mont-Blanc, 1740-1820

RENÉ SIGRIST

Independent Researcher, Switzerland

Abstract. This article analyses the role of local scholars, amateurs and folks in the fabric of natural history and physical knowledge about the Mont Blanc massif in the late eighteenth and early nineteenth century. Besides the interests of the Sardinian and French states for cartography and mineral resources, various cultural factors increased the curiosity of foreign travellers and of a few scholars living in Geneva, Turin, Lausanne or Chambéry for a better knowledge of the Alps of Savoy. Under their influence and through their initiatives, local amateurs, provincial notables, guides and hunters were in turn mobilised to collect specimens and to provide descriptions, illustrations and further data about the massif. The contribution of each group of actors to the development of a scientific approach initially depended on their social status, geographic location and cultural level. But as time went on, the growing interactions between foreign naturalists or physicists and indigenous populations, helped by the mediation of local amateurs and a few artists, reduced the gap between Enlightenment scholarship, travel literature and popular beliefs.

Keywords: earth sciences, natural history, Alps, travel, Savoie, intermediate objects.

La perception de la montagne et ses changements selon les époques, les acteurs, et dans une certaine mesure aussi selon les massifs, a déjà fait l'objet d'études bien trop nombreuses pour être analysées, ou même citées, dans le cadre du présent article. Sa thématique se limite en effet à la découverte scientifique du massif du Mont-Blanc à l'époque des Lumières¹. Il s'agit donc de décrire quelques dynamiques de recherche mises en œuvre dans l'étude de la montagne par une série d'acteurs locaux. Il apparaîtra bien vite que ces acteurs n'étaient que rarement des montagnards de la vallée de Chamonix, et pas très souvent non plus des savants et amateurs de science de Savoie. En réalité, l'étude de cet espace sans bornes géographiques bien nettes, et d'ailleurs fragmenté politiquement, fut avant tout l'affaire de savants et d'hommes de lettres vivant à la périphérie du massif, en particulier dans des villes comme Genève, Turin et Lausanne.

¹ Voir à ce sujet: N. Broc, *Les montagnes au siècle des Lumières. Perception et représentation* (1969), CTHS, Paris 1991²; C. Reichler, *La découverte des Alpes et la question du paysage*, Georg, Genève 2002; C. Reichler, *Les Alpes et leurs imagiers. Voyage et histoire du regard*, PPUR, Lausanne 2013. Et pour ce qui concerne le Mont-Blanc: N. Giudici, *La philosophie du Mont-Blanc: de l'alpinisme à l'économie immatérielle*, Grasset, Paris 2000.

Influencés par les courants scientifiques et culturels européens, parfois relayés par des voyageurs et des artistes itinérants, ces naturalistes, ces géologues et ces physiciens urbains ont joué un rôle dans la découverte du Mont-Blanc, et dans le développement sur place de quelques connaissances à vocation universelle. Médiateurs culturels autant que créateurs, ils ont joué un rôle central dans l'émergence de Lumières alpines², auxquelles participèrent aussi des cartographes piémontais et des ingénieurs des mines français, ainsi que des notables éclairés des bourgs de Savoie. Il est évident que dans le processus d'universalisation des savoirs, qui constitue le fondement même de l'élaboration de la science moderne, les savants vivant à la périphérie du massif jouissaient de relations plus directes avec les milieux académiques des métropoles européennes que les naturalistes, médecins, avocats, fonctionnaires et autres nobles propriétaires de Savoie. Sans aller jusqu'à créer des formes de connaissances asymétriques propres aux situations coloniales, ce contexte favorisa la reconnaissance des contributions urbaines au détriment d'acteurs plus proches des réalités alpestres. Mais leur participation commune à la culture des Lumières les plaçait néanmoins en situation de domination face aux savoirs réellement autochtones des populations de montagne.

CARTOGRAPHIE ET SCIENCE DES MINES: LE RÔLE DES ADMINISTRATIONS ÉTATIQUES

Avant même que son successeur Victor-Amédée II ne devienne en 1716 roi de Piémont-Sardaigne et n'hérite du sobriquet de «roi des marmottes», le duc de Savoie Charles-Emmanuel II, désireux d'exposer les richesses de sa maison aux yeux de l'Europe, avait commandité une description encyclopédique de ses possessions: le *Theatrum Statuum Sabaudiae*³. Dans ce vaste ouvrage, publié en 1682 sur les presses de feu Joan Blaeu à Amsterdam, traduit en français en 1700, on trouvait trois cartes du duché et 145 vues de ses cités et places remarquables. Mais une seule était consacrée au Mont-Blanc, représentée en l'occurrence derrière le village de Sallanches! Cette erreur se retrouvait dans la *Tabula Generalis Sabaudiae*, soit la carte du *Theatrum* spécifiquement dédiée au Chablais et au lac Léman. Due à l'ingénieur Giovanni Tommaso Borgonio (1620-1683), cette carte faisait d'ailleurs

mention d'un Mont Maudit plus ou moins confondu avec les Glacières de Savoie. Heureusement pour sa réputation, Borgonio publia en 1680 une *Carta di Madama Reale* qui représentait le massif du Mont-Blanc avec plus d'exactitude et même avec quelques détails. Réalisée à l'aide d'une boussole et d'un *contraguado*, soit un type particulier de graphomètre, elle ne reposait sur aucune triangulation et son auteur n'avait pas même pris la peine de se rendre à Chamonix⁴.

En 1728, Charles-Emmanuel III commandita un levé cadastral de ses Etats. La réalisation de ces Mappes sardes dura dix ans et améliora la connaissance géographique du royaume. Mais elle ne changea rien à la localisation du Mont Maudit, qui restait toujours aussi imprécise, de même que celle des Glacières. En 1738, l'Etat sarde créa un Bureau topographique (*Ufficio di Topografia Reale*) afin d'améliorer la formation des géographes en leur enseignant les principes de la cartographie géodésique. Il fallut cependant attendre 1772 pour que la carte de Borgonio soit enfin rééditée par une équipe d'ingénieurs militaires qui corrigea le tracé de quelques rivières, améliora la représentation du Mont-Blanc et ajouta un certain nombre de routes. Le tracé des montagnes devint plus systématique et donna une image plus claire des vallées⁵. D'autres cartes alpines produites entretemps restèrent à l'état de manuscrits car on craignait de divulguer des secrets militaires susceptibles de favoriser une invasion par le puissant voisin français.

Côté français justement, un conflit survenu en 1740 avec le Piémont-Sardaigne incita les militaires à préparer le terrain. C'est ainsi que Guillaume Dheulland et Roth-Joseph Jullien publièrent en 1748 un atlas de 24 feuilles intitulé *Théâtre de la Guerre en Italie ou Carte Nouvelle de Principauté de Piémont*. C'était la première carte à bénéficier de mesures astronomiques des latitudes et longitudes, mais l'exactitude des relevés terrestres n'en demeurait pas moins incertaine⁶. Vues de France, les Alpes ne constituaient en effet qu'une périphérie, une frontière. Aussi la grande carte du royaume de Cassini ne localisait-elle pas les sommets alpins, trop difficiles à trianguler d'une manière rigoureuse⁷.

Il n'est donc pas exagéré d'affirmer que le massif du Mont-Blanc demeura l'une des dernières taches blanches de la cartographie des Lumières, au même titre que l'Oural, les Carpathes ou même les Pyrénées. Dans le dernier quart du siècle, ce sont les Genevois qui firent

² La notion de Lumières alpines a été développée par K. Kete, *The Alpine Enlightenment. Horace-Bénédict de Saussure and Nature's Sensorium*, The Chicago University Press, Chicago et London 2024.

³ A. Weigel, *Le Theatrum Sabaudiae. Regards sur la Savoie du XVIII^e siècle*, in *Mémoires et documents de la Société savoisienne d'histoire et d'archéologie*, CII, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie, Chambéry 2000.

⁴ E. Bourdon, *Les relations entre voyage, construction du savoir et connaissance des territoires à travers l'œuvre de Giovanni Tomaso Borgonio*, «Rives méditerranéennes», 34, 2009, pp. 27-43.

⁵ L. et G. Aliprandi, *Les grandes Alpes dans la cartographie, 1482-1885*, t. I, Libris, Grenoble 2005, pp. 110-112

⁶ Ivi, p. 210.

⁷ Ivi, p. 205.

faire quelques progrès à la connaissance topographique du massif. En 1781, Marc-Théodore Bourrit publia ainsi une carte assez sommaire des Alpes Pennines, qui englobait les montagnes situées entre le Mont-Blanc et le St-Gothard⁸. Un peu plus tôt, Marc-Auguste Pictet, qui préparait une carte du lac Léman avec l'astronome Jacques-André Mallet, fut sollicité par Saussure de corriger les erreurs de Borghonio. Mais il découvrit vite l'impossibilité de faire coïncider ses propres triangulations avec les données du géographe sarde. Il se contenta alors d'ajouter à la carte du Lac, publiée par Saussure, une sorte de plan de situation du Mont-Blanc et des glaciers environnants (1779)⁹. Pour le tome II des *Voyages dans les Alpes* (1786), Pictet réalisa une véritable carte du Mont-Blanc et des Alpes de Savoie, fondée sur des relevés géométriques exacts. Mais sa représentation des reliefs demeurait assez sommaire.

Le renouvellement de la cartographie du massif, et des Alpes occidentales en général, fut une conséquence directe de l'invasion française de la Savoie (1792), puis du Piémont (1796). Curieusement, ses deux principaux instigateurs étaient ou savoyard (Raymond) ou avaient des liens avec la Savoie (Bacler d'Albe).

Né dans le Faucigny, Jean-Baptiste Raymond (1766-1830) commença sa carrière comme fonctionnaire sarde, chargé de copier et de réviser des documents officiels dans les archives d'Etat à Turin et à Chambéry¹⁰. Après l'invasion de la Savoie par les armées françaises, il publia la première carte du nouveau département du Mont-Blanc (1793) puis participa aux mesures topographiques de la Savoie pour le compte du ministère de la guerre. Il fut cependant démis de ses fonctions en 1804 pour manque d'assiduité, car on le soupçonnait de donner la priorité à sa propre carte des Alpes. Partiellement basée sur des triangulations effectuées en 1797-99, cette *Carte physique et minéralogique du Mont-Blanc* ne devait être publiée qu'en 1815. Elle empruntait nombre de données à une vieille carte du Dauphiné de Bourcet et Villaret (1763), à des cartes sardes de Savoie et du Mont-Blanc, tout en synthétisant l'œuvre de Bacler d'Albe et celle des astronomes lombards de l'Observatoire de la Brera à Milan (Barnaba Oriani, Angelo de Cesaris).

Face à Raymond, fortement influencé par la tradition des naturalistes et géographes voyageurs, Louis-Albert Bacler d'Albe (1761-1824) représentait la cartographie militaire dans toute sa force¹¹. Né en Artois, il

avait certes commencé sa carrière comme dessinateur à Sallanches, où il exécutait des vues du Mont-Blanc et des portraits de Paccard et Balmat. Mais de là, il s'était rendu au siège de Toulon, où il rencontra Bonaparte (1793), ce qui lui valut de participer à la campagne d'Italie. Il se retrouva ainsi cartographe en chef de la nouvelle République Cisalpine (1797-99) et put préparer sa *Carte générale du théâtre de la guerre en Italie et dans les Alpes*. Cette carte militaire en 30 feuilles, de toute évidence fondée sur des documents préexistants, passe pour la première représentation correcte de la partie centrale de la chaîne alpine. Elle fut publiée à Milan (1798), puis à Paris (1802) grâce à une souscription publique.

L'autre aspect du massif qui intéressait les Etats, tant français que sarde, était l'exploitation des mines. Dès 1751, Vitaliano Donati avait été chargé par le roi Charles-Emmanuel III d'étudier les ressources minérales de la Savoie et du val d'Aoste. Trente ans plus tard, Nicolis di Robilant publia un *Essai géographique suivi d'une topographie souterraine, minéralogique, et d'une docimassie des Etats de S. M.* qui décrivait ressources minières et métallurgiques en terre ferme des Etats de Sardaigne¹². Les Français devaient faire bien mieux encore en fondant à Moûtiers en Tarentaise, juste à côté de l'ancienne mine de plomb et d'argent de Pesey, l'Ecole des Mines du Mont-Blanc (1802). Celle-ci hébergea jusqu'en 1814 un petit groupe de géologues précédemment situés à Paris¹³. Rentré dans ses possessions en 1815, le gouvernement sarde réorganisa d'abord son Conseil des mines avant de rouvrir en 1825 l'Ecole des Mines de Moûtiers.

A Genève, la science des mines n'était guère pratiquée, à titre de loisir, que par un pharmacien comme Pierre-François Tingry. Illustrée par Saussure et par Deluc, l'approche de la géologie qui y prévalait était de type géographique, basée sur la description lithologique des roches ou sur l'étude des fossiles.

TURIN, GENÈVE ET LAUSANNE: TROIS RELAIS DES LUMIÈRES VERS LES ALPES

Pour l'essentiel, la rencontre entre la culture des Lumières et le Mont-Blanc ne fut pas l'affaire des cartographes du royaume de Sardaigne ou des ingénieurs français, mais l'œuvre des communautés savantes et artistiques de Turin, Genève et Lausanne. Quelle que

⁸ M.-T. Bourrit, *Description des Alpes pennines et rhétiennes*, J.P. Bonnant, Genève 1781.

⁹ L. et G. Aliprandi, *Les grandes Alpes dans la cartographie, 1482-1885*, t. II, Libris, Grenoble 2007, p. 128.

¹⁰ Ivi, t. I, pp. 227-230.

¹¹ Ivi, t. I, pp. 223-226.

¹² «Mémoires de l'Académie de Turin», année 1784-1785 (1786), pp. 191-304.

¹³ En particulier Johann Gottfried Schreiber (1746-1827), directeur de l'Ecole, François Gillet de Laumont (1747-1834) et André Brochant de Villiers (1772-1840), professeurs (L. Aguilon, *L'Ecole des Mines de Paris. Notice historique*, Dunod, Paris 1889, chapitre V).

soit la manière dont on envisage les limites géographiques du Mont-Blanc, ces trois villes à la périphérie du massif ont servi de relais entre le monde des grandes académies royales et la culture des métropoles d'une part, les amateurs de science de Savoie et du Nord du Piémont de l'autre. Elles illustrèrent, chacune à sa manière, la notion de Lumières alpines.

Au cours du siècle des Lumières la perception de la montagne a évolué sous l'effet de différents courants théologiques, scientifiques, littéraires et esthétiques. Celle-ci s'est donc progressivement éloignée des *Helvetiae historia naturalis* de Johann Jakob Scheuchzer (1716-18), soit d'une espèce de fascination baroque pour un monde minéral plein de créatures et de phénomènes étranges. Certains savants ont ainsi procédé à une rationalisation géométrique de la montagne, que ce soit par la théorie des angles saillants et rentrants de Louis Bourguet (1729), avec le *Prospect géométrique des montagnes neigeées* de Micheli du Crest (1755) ou à travers le système des bassins hydrographiques de Philippe Buache (1759). Dans son *Essai sur les usages des montagnes* (1754) un savant théologien comme Elie Bertrand célébra la providentielle utilité des montagnes, qui apportent à l'homme toutes sortes de bienfaits. Les montagnes humanisées de la Suisse ont été célébrées d'une façon sentimentale par un savant comme Haller (*Die Alpen*, 1729), par un poète comme Salomon Gessner (*Idyllen*, 1756), par un écrivain comme Rousseau (*La Nouvelle Héloïse*, 1761) et même par des géographes comme Coxe et Ramond, qui dans leurs relations de voyage (1779 et 1781) présentent le mode de vie des vallées alpines comme libre et indépendant, quoique frugal. En réactualisant le mythe pastoral de l'Arcadie, tous ces auteurs ont contribué à faire de la Suisse le théâtre d'un nouvel exotisme. D'autres écrivains comme George Keate (*The Alps*, 1763), Thomas Gray et Horace Walpole ont au contraire recherché dans les montagnes des scènes sublimes ou pathétiques. Des différences de perception similaires existaient parmi les artistes. Certains peintres, comme Jean-Antoine Linck ou Pierre-Louis De la Rive traitaient les Alpes à la manière des douces campagnes italiennes et représentaient des paysages calmes ou des scènes idylliques. D'autres, comme Caspar Wolf, préfiguraient déjà le romantisme d'un William Turner, fasciné par les éléments déchaînés ou d'un Caspar David Friedrich, peintre de la froide grandeur du monde minéral.

Tous ces éléments ont joué un rôle dans l'intérêt pour les montagnes des savants et des hommes de lettres des Lumières. Il semble que l'histoire naturelle du Mont-Blanc aurait dû s'écrire en premier lieu à Chambéry, mais ce ne fut guère le cas. Le rapport de l'ancienne capitale des ducs de Savoie avec la science et la culture

des Lumières restait en effet incertain jusqu'à l'invasion française de 1792. L'administration française, marquée par la création d'une Ecole centrale (1796-1803), et par celle de l'Ecole des Mines du Mont-Blanc (1802) bénéficièrent presque exclusivement aux sciences physico-mathématiques et aux sciences de la terre¹⁴. C'est donc essentiellement à Turin, Genève et Lausanne, trois villes bordant le massif du Mont-Blanc, que se sont développées les Lumières alpines, particulièrement dans la dimension naturaliste et expérimentale qui nous intéresse ici.

Turin, qui abritait la communauté savante la plus structurée, et sans doute la plus nombreuse, des villes proches du Mont-Blanc, possédait depuis longtemps une Université avec des chaires de physique expérimentale (Beccaria), de *materia medica* et botanique (Allioni, puis Balbis), ainsi que d'histoire naturelle et botanique (Donati). Au 18^e siècle, elle se dote également d'une Ecole d'artillerie (1739) bientôt équipée d'un laboratoire de chimie, d'un Jardin botanique (1750), d'un Musée d'histoire naturelle (1752) et d'une Ecole de métallurgie (1762). Elle dispose aussi depuis 1753 d'une société savante transformée en 1783 en Académie des sciences. Mais à l'image de l'océanographe Vitaliano Donati, ses naturalistes semblent plus attirés par la Méditerranée ou l'Adriatique que par les Alpes. Celles-ci ne sont d'ailleurs guère appréhendées que par leur versant méridional. En 1750, le botaniste Allioni fit certes une incursion en Savoie qui le mena jusqu'à Chamonix. Il fut suivi en 1751 par Vitaliano Donati, qui vint lui aussi à Chamonix pour examiner un énorme glissement de terrain survenu à Planpraz, tout près de là. Mais le versant Nord demeurait difficile d'accès et même Nicolis di Robilant, qui plaidait *De l'utilité et de l'importance des voyages, et des courses dans son propre pays* (1790), se contenta de décrire la géographie physique du duché d'Aoste¹⁵. Comme tous ses successeurs à l'Ecole de métallurgie ou à l'inspection des mines, il considérait la géologie et la minéralogie du point de vue des ressources exploitables par l'Etat¹⁶. Le métallurgiste et minéralogiste Carlo Napione, qui marchait sur ses traces, explora certes la Savoie et le val d'Aoste, mais son attention se portait tout autant sur le Piémont et la Sardaigne, et surtout, plus à

¹⁴ Parmi les figures savantes de Chambéry, on compte alors les mathématiciens Jean-Baptiste Maroz et Georges-Marie Raymond et le physicien Louis Rendu, et dans une moindre mesure les médecins Jean-François Guillard et Antoine Gauvert.

¹⁵ N. di Robilant, *Description particulière du Duché d'Aoste, suivie [...] d'un supplément à la théorie des montagnes et des mines*, «Mémoires de l'Académie de Turin», année 1786-1787 (1788), pp. 245-274.

¹⁶ Id., *Essai géographique suivi d'une topographie souterraine, minéralogique, et d'une docimasie des Etats de S. M. en terre ferme, première partie*, «Mémoires de l'Académie de Turin», année 1784-1785 (1786), pp. 191-304.

l'Est, sur la Lombardie, la Vénétie, le Tyrol du Sud, le Frioul, ainsi que sur bien d'autres parties de l'Europe¹⁷. A travers son Académie, Turin joua néanmoins un rôle important dans la diffusion des connaissances sur les Alpes de Savoie.

Pour Genève, la Savoie constituait un arrière-pays naturel, bien plus prometteur que le Jura et aussi plus proche que les montagnes de la Suisse. Mais l'hostilité réelle ou supposée de la Savoie catholique freina longtemps les vocations exploratrices de ses naturalistes qui, à l'image de Bonnet et Trembley, furent d'abord des hommes de cabinet. Entre 1725 et 1740, un petit milieu de physico-mathématicien et de naturalistes en chambre s'était d'ailleurs constitué autour des professeurs Cramer, Calandrini et Jallabert. En 1741, ces savants virent passer, sans doute avec un certain étonnement, l'expédition des Anglais William Windham et Richard Pococke en direction de Chamonix. Et peut-être avec plus d'étonnement encore ont-ils vu partir en 1742 l'expédition vers la Mer de Glace que le dessinateur et mécanicien Pierre Martel organisa avec une bande d'inconnus¹⁸. Il faudra en effet attendre la signature en 1754 du traité de Turin assurant une paix définitive entre Genève et la Savoie pour voir les frères Deluc effectuer, en compagnie de Rousseau, un premier voyage dans le Faucigny et le Bas-Valais¹⁹. Leurs buts étaient de mesurer des altitudes à l'aide du baromètre, d'observer l'accumulation d'alluvions dans le Lac et de préparer l'ascension du Buet. Ils ouvrirent en quelque sorte la voie à Saussure, qui se rendit pour la première fois à Chamonix en 1760. Dix ans plus tard débute la mode des courses aux glaciers, qui témoignait de l'évolution des perceptions de la montagne.

Moins productive dans les sciences que ce ne fut les cas de Turin ou de Genève, Lausanne participa néanmoins aux Lumières grâce à la présence de quelques personnalités aussi diverses que l'historien Edward Gibbon, le médecin Samuel Auguste Tissot ou le minéralogiste Grigori Razumovski (1759-1837). Ce neveu du minéralogiste Kirill Razumovski, président de l'Académie impériale de St-Petersbourg et favori de l'impératrice Catherine II, joua en effet un rôle moteur dans la création en 1783 de la Société des sciences physiques.

Celle-ci rassembla pendant quelques années les principaux amateurs de sciences de la ville et des environs (jusqu'à Genève) autour des naturalistes Berthout van Berchem père et fils, du physicien Jean-Samuel François, du chimiste Henri Struve, du botaniste Jean-Louis Reynier et des médecins François Verdeil et Louis Levade²⁰. Cette Société publia trois volumes de *Mémoires* qui contiennent quelques articles sur l'histoire naturelle, dont une étude de Jacob-Pierre van Berchem sur le bouquetin de Savoie²¹.

SAVANTS, AMATEURS ET CURIEUX: POUR UNE GÉOGRAPHIE DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

Il est tentant d'établir une distinction entre les amateurs de sciences et les authentiques chercheurs. Pour ce qui concerne Genève et Lausanne, les uns comme les autres provenaient à peu près des mêmes milieux urbains, plus particulièrement de la bourgeoisie rentière, de la magistrature, des professions médicales et de la bohème littéraire (précepteurs, bibliothécaires, rédacteurs). Quelques savants pouvaient accéder au statut de professeur, tandis que les amateurs et autres curieux se recrutaient aussi dans le monde du négoce, ainsi que parmi les mécaniciens et les horlogers. A Turin, on trouvait aussi quelques savants parmi les agents de l'Etat. De manière générale, la reconnaissance de la qualité de savant ne reposait en réalité que sur l'affiliation à une grande académie royale ou à une société savante; elle pouvait aussi être liée à des publications dans les domaines de la philosophie naturelle, de l'histoire naturelle ou des sciences physico-mathématiques.

Une autre façon d'établir une distinction entre amateurs et savants confirmés tient à leur manière de constituer des collections d'histoire naturelle. Les simples curieux collectionnaient pour des raisons essentiellement affectives, ludiques ou esthétiques, tandis que les savants y voyaient des supports de connaissances, c'est-à-dire des objets intermédiaires²². Les uns et les autres développèrent des relations d'échanges avec les amateurs savoyards, qui se recrutaient eux-mêmes parmi les ingénieurs, les médecins, les nobles propriétaires, les juristes et les fonctionnaires. Une partie de leurs échantillons

¹⁷ Soit la Croatie, l'Autriche, la Hongrie, l'Allemagne, la Pologne, la Roumanie, le Danemark, la Suède, la Grande-Bretagne et le Portugal.

¹⁸ Étaient en effet de la partie le coutelier Etienne Martin «très habile artiste», l'orfèvre Etienne Chevalier «très versé dans la connaissance des minéraux», le marchand épicière Pierre Girod Duval et l'apothicaire d'origine étrangère Roze «bon chimiste et bon botaniste» (R. Sigrist, *Science et société à Genève, 1670-1770. L'éclosion des curiosités*, Georg, Genève 2024, pp. 314-315).

¹⁹ A. François, *Jean-Jacques Rousseau et la science genevoise au XVIII^e siècle: ses rapports avec les naturalistes De Luc*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 31, 1924, pp. 206-224. Des échos de ce voyage se retrouveront dans la *Nouvelle Héloïse* (1761).

²⁰ E. Erne, *Die Schweizerischen Sozietäten. Lexikalische Darstellung der Reformgesellschaften des 18. Jahrhunderts in der Schweiz*, Chronos Verlag, Zürich 1988, pp. 228-230.

²¹ J.-P. Berthout van Berchem, *Description et histoire naturelle du bouquetin de Savoie*, «Mémoires de la Société des Sciences Physiques de Lausanne», 2, 1784-86 (1789), pp. 165-196.

²² R. Sigrist et D. Vinck, *Le rôle des "objets intermédiaires" dans l'étude naturaliste du Mont-Blanc, 1740-1825*, «Archives des Sciences», 69, 2017, pp. 101-136.

(pour reprendre un terme d'époque) était d'ailleurs achetée à des chasseurs, qui connaissaient les faunes locales et les emplacements des fours à cristaux, ou à de jeunes gens rompus à la collecte de plantes ou d'insectes.

La localisation des collectionneurs permet de se faire une idée de la géographie de l'histoire naturelle dans le massif du Mont-Blanc et dans ses environs. Vers le milieu du 18^e siècle, Turin comptait déjà une douzaine de particuliers possédant des collections de minéraux, plus trois ou quatre amateurs de zoologie. Leur transfert vers les collections publiques commença dès 1730 avec la fondation du cabinet de l'Université, suivie en 1750 par le cabinet de l'Ecole de Minéralogie et en 1783 par celui de l'Académie. A Genève, où le phénomène ne prit une réelle ampleur que vers 1770, on comptera une bonne trentaine de collections jusqu'en 1818, lorsque débuta leur transfert vers des institutions publiques. A Lausanne, on en dénombrait plus d'une quinzaine avant la création en 1818 du Musée cantonal d'histoire naturelle. Plus proches du massif proprement dit, Chambéry ne comptait que quatre cabinets d'une certaine importance, Aoste deux et Aix un seul. On en trouvait encore deux à Moûtiers en Tarentaise, et un à Chamonix, à Servoz, St-Gervais, Talloires et Vernaz. On peut encore identifier cinq cabinets à l'Est du massif, dans le Bas-Valais (St-Maurice, Champéry, Martigny, Bourg-St-Pierre et au Grand St-Bernard), et sept autres proches des rives du lac Léman (deux à Bex, un au Bévieux, un à Montreux, Vevey, Aubonne et Morges). D'autres encore existaient dans le reste du pays de Vaud (Orbe, Yverdon) ou dans le Dauphiné (La Tour du Pin, Grenoble). Le dénombrement des herbiers, quoique plus difficile à établir, donne une géographie très semblable.

LA QUÊTE DE PLANTES ALPINES ET LA MODE DES GLACIÈRES

La recherche de plantes médicinales et la mode des courses aux glaciers sont au nombre des facteurs qui ont le plus contribué à intégrer l'étude des Alpes dans la science des Lumières. Dans les deux domaines, on relève d'ailleurs une asymétrie entre les deux versants du massif, le Sud étant dominant en botanique et le Nord dans la glaciologie.

A Turin, le Jardin botanique, fondé en 1750 par Vitaliano Donati, comptait déjà 1200 plantes en 1763 et 4500 en 1781. Même si une bonne partie d'entre elles relevait de la flore méditerranéenne, Carlo Allioni s'estimait ainsi en mesure de publier dès 1785 une *Flora Pedemontana* qui décrivait un peu plus de 2800 espèces indigènes. Antonio Bellardi, qui possédait son propre

jardin botanique, y ajouta en 1793 Supplément et en 1808 un catalogue des plantes rares ou nouvelles du Piémont²³. Pour sa part, Giambattista Balbis, titulaire de la chaire de botanique et *materia medica*, publia une *Flora Taurinensis* (1808). De façon plus discrète, un certain nombre de privés turinois se constituèrent des herbiers riches en plantes locales²⁴. On en trouvait également à Ivree et à Aoste.

Du côté Nord, l'étude des plantes du Jura et du Genevois fut longtemps l'affaire de botanistes anglais comme John Ray, William Sherard et James Petiver²⁵. Elle entra ensuite dans le cadre d'un nouvel inventaire de la flore helvétique qu'Albrecht von Haller s'efforçait d'établir, avec l'aide d'une centaine de collaborateurs répartis dans l'ensemble des Treize Cantons et des pays alliés²⁶. Ce projet, qui devait aboutir à la publication en 1768 de l'*Historia stirpium indigenarum Helvetia inchoata*, comprenait le bassin du Rhône entre Jura et Salève, les rives du lac Léman et une partie de la Savoie. L'Helvétie des naturalistes n'avait pas de frontières précises et les Genevois y incluaient volontiers la vallée de l'Arve et le Chablais, voire le Faucigny. C'est d'ailleurs en collecteur de plantes pour le compte de Haller que Saussure se rendit pour la première fois à Chamonix. A partir de 1760, il disposait, dans son domaine de Frontenex, de son propre jardin botanique et se constitua peu à peu un herbier de 300 plantes alpines²⁷. L'inventaire de Haller, qui fut aussi à l'origine de la création à Bex de deux jardins d'acclimatation (dont celui d'Abraham Thomas, fondateur d'une dynastie de botanistes), contribua à la multiplication des botanistes et des herbiers à Lausanne, sur la côte lémanique et jusqu'en Bas-Valais comme dans l'ensemble des territoires bernois.

A Genève, la Société d'histoire naturelle se dota en 1793 d'un petit Jardin botanique qui compta bientôt 2500 espèces, dont 1200 alpines ou indigènes (1805)²⁸. Un Abrégé de la flore genevoise resté inédit fut présenté cette même année par Isaac-Louis Gaudy, qui possédait son propre jardin botanique à Confignon, alors en territoire sarde. Aucun autre inventaire ne fut entrepris avant

²³ Intitulé *Stirpes novæ, vel minus notæ Pedemontii descriptæ et iconibus illustratæ*.

²⁴ Vitaliano Donati, Giovanni Dana, Carlo Allioni, Antonio Bellardi, Luigi Colla, Francesco Re.

²⁵ J. Briquet, *Biographie des botanistes à Genève de 1500 à 1930*, A. Kundig, Genève 1940.

²⁶ L. Lienhard, Haller et la découverte botanique des Alpes, in *Une cordée originale. Histoire des relations entre science et montagne*, éd. par J.-C. Pont et J. Lacki, Georg, Genève 2000, pp. 120-138.

²⁷ P. Bungener, *Les rapports de Saussure avec la botanique*, in *H.-B. de Saussure (1740-1799): un regard sur la Terre*, éd. par R. Sigris, Georg, Genève 2001, pp. 33-49.

²⁸ Société des Naturalistes Genevois, séance du 13 sept. 1805 (Bibliothèque de Genève [BGE]: SP 20B, envelop. 1).

que Candolle ne présente, en 1821, son *Projet d'une Flore physico-géographique de la vallée du Léman* pour lequel il prévoyait de mobiliser tous les amateurs des deux rives du Lac entre St-Maurice et le Mont de Sion, ainsi que ceux des vallées du Chablais et du Faucigny. Il visait à établir une cartographie précise de toute la végétation de la région lémanique, en mettant un accent particulier sur l'exposition et les dates de floraison, ainsi que sur la nature des terreaux. Cette entreprise arrivait cependant trop tard. Après s'être approprié l'histoire naturelle de la Savoie depuis un demi-siècle, les botanistes de Genève réorientaient en effet leur attention en direction de la Suisse. Et côté savoyard, où l'avocat Anthelme Marin et le médecin Joseph Daquin avaient réussi à créer, à Chambéry, une Société des agriculteurs dotée d'un herbier, les botanophiles restaient bien trop rares pour soutenir l'ambitieux projet de Candolle.

Pour ce qui est de l'étude des glaciers, elle fut essentiellement l'affaire des Genevois, qui entre 1772 et 1776 publièrent coup sur coup le *Voyage aux glaciers des frères Deluc*, le *Voyage pittoresque aux glaciers de Savoie* de Bordier, la *Description des glaciers* de Bourrit et la *Relation de différents voyages dans les Alpes de Faucigny* de Deluc et Dentand. Ces quatre textes proposaient aux citadins des environs des voyages de proximité aux glaciers, que les visiteurs venus du Nord pourraient considérer comme une sorte de préface au voyage en Italie. A l'image de Saussure accueillant Goethe et l'empereur Joseph II, les Genevois prirent l'habitude de conduire aux glaciers de nobles étrangers en quête de dépaysement. La cité fortifiée, et toujours enclavée, devient alors la porte d'entrée du massif du Mont-Blanc, où les hôtes de marque pouvaient se faire accompagner par Marc-Théodore Bourrit ou, pour les plus illustres, par Marc-Auguste Pictet qui proposait, moyennant finances, des stages d'initiation accélérée à la minéralogie du massif. En 1779, après quinze années de patiente élaboration, Saussure livra au public sa théorie des glaciers²⁹.

LES COLLECTIONS MINÉRALOGIQUES

Sur les quelque 95 cabinets d'histoire naturelle que nous avons pu inventorier dans un rayon de 100 à 120 km du Mont-Blanc, au moins 70 contenaient des collections minéralogiques, avec des échantillons de trois types: 1° cristaux et minerais; 2° fragments de roches; 3° fossiles et coquilles. Les cristaux et les minerais étaient les plus fréquents et il était assez facile de s'en procurer

auprès de cristalliers ou auprès de quelques ingénieurs des mines résidant en Savoie.

L'une des collections les plus riches en minéraux du massif était celle du chirurgien Louis Jurine, qui faisait lui-même commerce de ses doublets³⁰. Le pharmacien Pierre-François Tingry possédait lui aussi une collection importante, qui comprenait de nombreuses variétés de chaque espèce ainsi que des échantillons de mines. Parmi les quinze autres collectionneurs de minéraux de Genève figuraient les professeurs Jallabert, Saussure, Pictet et Boissier, le marchand de montres Guillaume-Antoine Deluc, le rentier Jean Tollot et le magistrat Ami Rilliet³¹. Des cristaux ou d'autres minéraux du Mont-Blanc ont également trouvé place dans quelques collections de Lausanne³², mais aussi à Bex³³, Aubonne³⁴, Champéry³⁵ et Bourg-St. Pierre³⁶.

Pour le Piémont, on compte une douzaine de collections à Turin³⁷ et au moins une à Aoste³⁸. Doit également être cité, à Milan, le cabinet de l'inspecteur des mines Ermenegildo Pini, auteur d'une description des «fossiles» de Lombardie³⁹.

En Savoie même, les ingénieurs des mines Schreiber et Gillet-Laumont à Moûtiers et Albanis Beaumont, près de Gaillard puis à Sixt, avaient leurs propres collections, de même que Joseph Dacquin et Louis-Henri Duchêne de Voirons à Chambéry ou encore Victor Tuleu à Moûtiers.

Tout à l'extérieur du massif, on peut signaler la présence de minéraux du Mont-Blanc chez quelques collectionneurs bernois⁴⁰, chez Dolomieu à La Tour du Pin ou chez un certain nombre de savants et d'amateurs dispersés à travers la France, l'Allemagne, l'Angleterre et jusqu'en Amérique du Nord⁴¹.

³⁰ R. Sigrist et E. Asselborn, *Les richesses d'un cabinet*, in Louis Jurine, *chirurgien et naturaliste (1751-1819)*, éd. par R. Sigrist et al., Georg, Genève 1999, pp. 81-124.

³¹ Les autres étaient, par ordre chronologique, Pierre-Michel Hennin, Marc-Théodore Bourrit, Michel Micheli, Guillaume Favre-Bertrand, Jacques Eynard-Chatelain, Moïse-Etienne Moricand, Louis-Albert Neker et Frédéric Soret.

³² Celles de von Erlach, Des Ruynes, Verdeil, Struve, Laharpe, Razumovsky et Jouxten.

³³ Haller père et fils, Rovéréaz, Wild et Charpentier.

³⁴ Berthout van Berchem père et fils.

³⁵ Maurice Clément.

³⁶ Jérôme Darbellay.

³⁷ A savoir Nicolis di Robilant, Pierre-Joseph de Granery, Carlo Allioni, Costanzo Bonvicino, le marquis de Brianzé, le bailli de St-Germain, Carlo Morozzo, Vichard de Saint-Réal, Stefano Borson, Carlo Antonio Napione et Gian Antonio Giobert.

³⁸ Celle de Joseph Dominique d'Avise.

³⁹ E. Pini, *Di alcuni fossili della Lombardia austriaca e di altre parti d'Italia*, G. Marelli, Milano 1790.

⁴⁰ En particulier G.S. et J.S. Gruner, J.R. Sinner et J.S. Wytttenbach.

⁴¹ A.C. Besson, N. Desmarest, La Rochefoucauld d'Enville, Th. Blaikie et A. Brongniart à Paris et Leschevin de Précour à Dijon; C.C. Schmidel à Anspach, J.G. Andreae à Hanovre, A.T. Gersdorf à Görlitz, W.G. Plouc-

²⁹ A.V. Carozzi et J.K. Newman., *Horace-Bénédict de Saussure: Forerunner in glaciology*, «Mémoires de la Société de Physique et d'Histoire naturelle de Genève (SPHN)», 48, Editions Passé Présent, Geneva 1995.

Très occupés par la façon de classer leurs trésors, les collectionneurs autochtones n'ont apparemment pas trouvé le temps ou les ressources pour procéder à un inventaire des productions minérales du Mont-Blanc. Quelques-uns se sont efforcés de caractériser comme nouvelle telle ou telle espèce trouvée dans le massif comme Pictet le fit pour un spath fluor rose découvert à Chamonix, qui reçut pour un temps l'appellation de pictite. Pour sa part, Saussure parvint, selon Cuvier, à ajouter 15 nouveaux genres au catalogue du règne minéral⁴². Il convient également de mentionner le catalogue établi en 1811 par Stefano Borson pour le cabinet minéralogique de l'Académie de Turin, devenu celui de l'Université.

Beaucoup moins spectaculaires aux yeux des amateurs, et d'ailleurs nettement moins répandues étaient les collections de roches. Celle de Saussure faisait généralement peu d'impression sur le visiteur non averti⁴³. Il s'agissait pourtant d'un outil de recherche indispensable au géologue. Aussi en trouvait-on de semblables chez tous les spécialistes, qu'il s'agisse de Deluc, Tollot et Jurine à Genève, de Morozzo, Napione et Borson à Turin, de Schreiber et Brochant de Villiers à Moûtiers, de Struve à Lausanne, ou encore de Dolomieu à La Tour du Pin. Ce dernier fut en effet, après Saussure, l'un des premiers grands géologues à parcourir le massif de façon réitérée (1795, 1796 et 1801) (fig. 1). Nul doute que Brochant de Villiers, Alexandre Brongniart, Leopold von Buch, Carlos de Gimbernath, Ignaz Venetz, Henry Thomas De la Beche et tous les géologues qui visiteront le massif par la suite aient eux aussi collecté des échantillons de roches du Mont-Blanc.

Pour faciliter l'examen lithologique des roches, Saussure développa des tests physiques au chalumeau⁴⁴, une méthode citée par Lamétherie dans sa *Théorie de la Terre* (1795) et par Breislak dans son *Traité sur la structure extérieure du globe* (1818)⁴⁵. Il se servit également des différentes espèces de pierres simples et de roches composées qu'il collecta aux environs de Genève pour



Fig. 1. Le préfet du département du Léman d'Eymar instaurant Dolomieu comme successeur de Saussure dans la charge d'historien des Alpes (lavis de Saint-Ours, 1800). Cette scène imaginaire peut illustrer la volonté de l'Etat français de reprendre en mains l'étude géologique des Alpes, d'abord à travers l'ingénieur des mines Dolomieu (1750-1801), puis en fondant l'Ecole des mines du Mont-Blanc (1802).

proposer à ces lecteurs un répertoire lithologique d'une centaine de pages qu'il jugeait nécessaire à la compréhension du contenu de ses *Voyages*⁴⁶. Louis Jurine adressa pour sa part à l'Ecole des Mines une collection complète des genres de roches du massif qui puisse servir de base et de document de travail pour l'élaboration d'une nouvelle nomenclature des roches granitiques⁴⁷.

Constitué de fossiles et de coquilles, le troisième type de collections minéralogiques intéressait tout à la fois les curieux et les savants. Vers le milieu du siècle, la passion pour les coquilles avait créé une véritable folie spéculative qui avait touché toute l'Europe à partir des Pays-Bas. Après quoi, ce genre de collections prit un caractère plus scientifique à mesure que l'intérêt se déplaçait vers les pétrifications. Ces fossiles, qui apparaissaient de plus en plus comme les restes empierrés d'espèces disparues, étaient certes appréciés eux aussi comme des curiosités, et on trouvait plusieurs collections

quet à Tübingen, Goethe à Weimar, Humboldt et von Buch à Berlin; T. Martyn à Cambridge, Ch. Stanhope et R. Bakewell à Londres, J.E. Smith à Norwich et G. Watt à Birmingham; M. van Marum à Haarlem; J.J. Björnstaahl à Uppsala; C. de Gimbernath à Madrid; W. Maclure à Philadelphie.

⁴² G. Cuvier, *Recueil des éloges historiques*, t. I, F. Didot, Paris 1861, p. 285.

⁴³ Selon Maclure, ses spécimens de roches étaient en général mal choisis et de formes irrégulières (*The European Journals of William Maclure*, ed. by J.S. Doskey, American Philosophical Society, Philadelphia 1988, p. 351).

⁴⁴ *Lettre de M. de Saussure à M. l'Abbé J.A. Mongez le jeune sur l'usage du chalumeau*, «Journal de physique», 26, 1785, pp. 409-415; H.-B. de Saussure, *Nouvelles recherches sur l'usage du chalumeau dans la minéralogie*, «Journal de Physique», 45, n.s. 2, 1794, pp. 3-44.

⁴⁵ Saussure conçut également un instrument pour mesurer la dureté des roches et des minéraux.

⁴⁶ H.-B. de Saussure, *Essai sur l'Histoire naturelle des environs de Genève*, in Id., *Voyages dans les Alpes*, cit., t. I, S. Fauche, Neuchâtel 1779, pp. 45-144.

⁴⁷ L. Jurine, *Lettre à M. Gillet-Laumont...*, «Journal des Mines», 19, 1806, pp. 367-378.

de ce genre à Genève⁴⁸, Turin ou Lausanne. La reconstitution de fragments et leur interprétation nécessitaient cependant des aptitudes manuelles et des connaissances moins répandues. C'est ainsi que Guillaume-Antoine Deluc décrivit un certain nombre d'espèces de la collection familiale, dont quelques-unes provenaient des montagnes et collines sédimentaires des environs de Genève (Salève, Jura, Perte du Rhône). Il en fit d'ailleurs profiter Saussure, qui présente lui aussi quelques fossiles alpins et jurassiens au fil de ses *Voyages*.

REPRÉSENTER LES MONTAGNES: LA GRAVURE, LA CARTE ET LE RELIEF

Soucieux de distinguer les géologues des simples collecteurs de minéraux ou des «voyageurs qui se disent naturalistes», Saussure comparait ces derniers à des anti-quistes qui gratteraient la terre du Colisée ou du Panthéon en quête de fragments de verre colorés «sans jeter les yeux sur l'architecture de ces superbes édifices»⁴⁹. Pour développer des observations plus générales, un géologue devait donc quitter les fonds de vallées pour gravir des sommets de plus en plus élevés. Seule la contemplation de vastes panoramas depuis des belvédères comme le Salève, le Buet, le Cramont et finalement le Mont-Blanc pourrait permettre de découvrir la forme générale de la chaîne alpine, d'en comprendre la structure, et peut-être même d'en reconstituer la genèse.

Au-delà des descriptions textuelles, la mise en évidence de caractères géologiques ou glaciologiques particuliers passait presque nécessairement par l'illustration. Après avoir emmené son ami François Jallabert, un peintre amateur, dans son premier tour du Mont-Blanc (1767)⁵⁰, Saussure souhaita dépasser le stade des représentations pittoresques ou artistiques. Si l'on considère la très baroque *View of the Ice Valley* exécutée en 1744 par Robert Price pour le compte de William Windham et Pierre Martel, on se rend compte que la volonté de transmettre une émotion était assez générale. La représentation de La Mer de Glace vue du Montanvers qui figurait dans l'*Encyclopédie* était elle-même plus propre à transmettre une forte impression ressentie sur les lieux qu'à en donner une représentation exacte (fig. 2). Quant à la représentation de



Fig. 2. La Mer de Glace vue du Montanvers d'après un dessin de l'*Encyclopédie* attribué à Louis-Félix De la Rue (1768).



Fig. 3. Planche intitulée *Der Gletscher im Faucigny* réalisée par Adrian Zingg pour l'ouvrage *Die Eisgebirge des Schweizerlandes* de G. S. Gruner (1760), traduit en français par Keralio (1770). Cette représentation, fort inexacte, de Chamonix fut la première à bénéficier d'une large diffusion.

Chamonix, prétendument prise sur le vif, publiée en 1760 par Gottfried Sigmund Gruner dans son ouvrage sur les glaciers helvétiques, elle n'était qu'une sorte de fantaisie élaborée d'après la carte de Borgonio ou inspirée d'un croquis préliminaire de Jean-Christophe Fatio (fig. 3)⁵¹.

De nouvelles représentations liées au massif apparurent au début des années 1770 grâce aux dessinateurs britanniques William Pars et John Robert Cozens⁵². Mais ce sont surtout les *Descriptions* richement illus-

⁴⁸ A la Bibliothèque publique, chez Jean Jallabert, Paul Gaussen, Jean-Ami Gourgas, Marc-Théodore Bourrit, Isaac-Louis Mayor, Jean-Pierre Pictet, Augustin Pyramus de Candolle, Jean-François Berger, Etienne Moricand et Alexandre François Selligie.

⁴⁹ H.-B. de Saussure, *Discours préliminaire*, in Id., *Voyages dans les Alpes*, cit., t. I, p. III.

⁵⁰ François Jallabert réalisa pour Saussure trois tableaux dont il ne subsiste qu'un dessin publié par E. Asselborn, *Mont-Blanc. La conquête naturaliste*, Editions du Mont-Blanc, Les Houches 2019, p. 38.

⁵¹ E. Asselborn *Mont-Blanc*, cit., pp. 32-33.

⁵² Ivi, pp. 36-38, 40.

trées de Marc-Théodore Bourrit, bientôt suivies par les *Voyages* d'Albanis Beaumont, qui allaient contribuer le plus à faire connaître un peu partout les Alpes occidentales et centrales. Probablement convaincu par une peinture très réaliste de la Mer de Glace exécutée par Bourrit dès 1775, Saussure pensa avoir trouvé le collaborateur capable de réaliser les gravures des montagnes qu'on pouvait attendre d'un savant. Il comptait que Bourrit, capable de réaliser des panoramas comme la Vue de la côte orientale du lac de Genève⁵³, puisse aussi représenter «avec une précision mathématique» les caractéristiques géologiques qu'il cherchait à mettre en évidence. Ce fut le cas, pour le tome Ier des *Voyages dans les Alpes*, des plis en C du Nant d'Arpenaz (Pl. IV), des crénelures de l'Aiguille des Charmoz (Pl. V), des feuillettes en artichaut de l'Aiguille du Midi (Pl. VI) ou encore des feuillettes pyramidaux de l'Aiguille de Bellaval (Pl. VII). Pour le tome II, Saussure fit corriger la représentation des montagnes bordant le Sud Est de la vallée de Chamonix que Bourrit avait publiée dans sa *Nouvelle description des glaciers* (1785): il la jugeait en effet «trop pittoresque» pour bien faire ressortir le contraste entre leurs sommets en formes de pyramides de granit et l'énorme massif de roches feuilletées qui leur servait de base.

Cette collaboration devait atteindre son apogée avec la fameuse Vue circulaire du Buet (fig. 4), qui combinait un caractère topographique, destiné à situer les positions respectives des montagnes et des vallées tout autour, avec une dimension structurelle capable de rendre compte des couches dont les montagnes sont formées. Ce véritable écorché anatomique visait à montrer qu'une partie de la chaîne alpine est composée «de grandes lames ou de feuillettes pyramidaux, appuyés les uns contre les autres»⁵⁴.

A part la gravure, la panoplie des géologues des Lumières comprenait encore plusieurs types d'objets intermédiaires qui puissent servir de supports de connaissances, en particulier les cartes géographiques, les plans en relief, et finalement les cartes et les profils géognostiques.

Aux cartes déjà mentionnées de Pictet et Bourrit, il convient d'ajouter la Carte en perspective de la vallée de Chamonix de l'ingénieur Exchaquet, publiée en annexe de l'*Itinéraire de la Vallée de Chamonix* de Berthout van Berchem (1790). On peut aussi signaler la Carte des environs de Chamonix avec la source de St-Gervais et le Mont-Blanc publiée en 1806 par Marc-Auguste Pictet, qui fut l'une des premières à représenter le relief par un système de hachures. Cette évolution aboutit à la *Carte physique et minéralogique du Mont-Blanc* de Jean-Bap-



Fig. 4. Vue circulaire des montagnes qu'on découvre du sommet du glacier du Buet (*Voyages dans les Alpes*, t. I, Pl. VIII). Bien que Bourrit ait travaillé à l'aide d'un graphomètre, les hauteurs des montagnes situées au-dessus de l'horizon ont été exagérées pour plus de clarté.

tiste Raymond (1815) qui, en plus d'une représentation convaincante du relief, incluait des données minéralogiques recueillies auprès de savants comme Saussure à Genève, Nicolis di Robilant à Turin et Brochant de Villiers à Moutiers.

Une autre façon de représenter les montagnes très en vogue à la fin du 18^e siècle et à l'aube du 19^e était le plan en relief, exécuté en bois ou en papier mâché. Inspirée par le spectaculaire relief des Alpes helvétiques de Franz Ludwig Pfyffer, cette technique supposait de nombreux relevés préalables et donc une excellente connaissance du terrain. La construction elle-même supposait un bon savoir-faire artisanal et passait souvent par de multiples esquisses. Ces qualités étaient réunies par Charles-François Exchaquet, le directeur des mines de Servoz qui se mit à produire à partir de 1787 quelques plans en relief du Mont-Blanc. Entre 1803 et 1805, le sculpteur Léonard Gaudin réalisa, sous la direction de Marc-Auguste Pictet, un plan relief majeur de la vallée de Chamonix. D'autres plans en relief du massif furent produits ultérieurement par des sculpteurs comme Etienne-Joseph et Michel Carrier à Chamonix ou Etienne Sené à Genève. Ces objets, très appréciés des touristes, étaient extrêmement fragiles, ce qui limita singulièrement leur circulation.

C'est d'ailleurs après avoir réuni tous les reliefs qu'il put trouver sur la Suisse et sur le massif du Mont-Blanc que le géologue Carlos de Gimbernat développa deux nouvelles formes de représentation des Alpes, à savoir la carte et la coupe géognostique. Son *Planos Geognosti-*

⁵³ H.-B. de Saussure, *Voyage dans les Alpes*, cit., t. I, Pl. I. Ce panorama incluait toutes les montagnes situées entre la Dent d'Oche et le Salève.

⁵⁴ Ivi, t. I, par. 569, p. 502.

cos de los Alpes y de la Suiza (1806) comprend en effet six coupes géologiques à travers les Alpes helvétiques, ainsi qu'une carte géognosique de la Suisse⁵⁵. Deux de ces profils concernaient assez directement le massif du Mont-Blanc vu de Genève: l'un traversait en effet le col de Balme, entre le Brévent et l'Aiguille du Tour; l'autre suivait en gros la vallée de l'Arve entre le pied du Jura, et l'Aiguille du Midi⁵⁶.

LES COLLECTIONS ZOOLOGIQUES

Beaucoup plus rares que les cabinets minéralogiques, les collections zoologiques concernaient essentiellement les oiseaux et les insectes. Comme pour les cristaux, leur collecte se faisait souvent avec l'aide de chasseurs ou de jeunes gens. Au Sud des Alpes, ces collectes ont permis à Franco Bonelli de publier en 1811 un *Catalogue des oiseaux du Piémont* qui assura sa nomination comme professeur de zoologie et directeur du Musée d'histoire naturelle de Turin.

Au Nord des Alpes, quelques belles collections ornithologiques existaient à Lausanne chez le colonel Des Ruynes, chez Philippe Conrad Buchner ou chez Daniel Alexandre Chavannes. Cataloguées d'après Buffon ou d'après Temminck, et enrichies des désignations familières aux populations locales, elles étaient cependant plus centrées sur la Suisse que sur le massif du Mont-Blanc.

A Genève, l'artiste Jean Huber fixa dans les années 1780 son attention sur les oiseaux de proie, et particulièrement sur leur vol. A la même époque, Saussure, qui avait récupéré les spécimens ramenés de Laponie par Jean-Louis Pictet, s'efforçait de mettre sur pied une collection d'oiseaux alpins avec l'aide de deux domestiques habiles à la chasse. Elle fut bientôt surpassée par la collection de Jurine, dont les 270 pièces incluaient la quasi-totalité des espèces indigènes. Des problèmes de place l'obligèrent cependant à vendre sa collection au recteur Henri Boissier, qui rêvait de doter l'Académie de Genève d'un Musée. En 1803, Louis-Albert Necker, qui avait hérité de la collection de Saussure, débuta ses propres observations sur les oiseaux vivant en montagne, en plaine, dans des marécages ou sur les rives du Léman. Une grande partie de ses données lui étaient fournies sous forme de notes par le pharmacien Henri-Albert Gosse et par un amateur nommé Linder. Dans son

inventaire publié en 1823, il estima le nombre d'espèces indigènes à 242 (plus 19 cas douteux), dont 185 réellement résidentes et 57 résultant d'accidents divers⁵⁷. L'intérêt de ce recensement n'était pas que local puisque les différences d'altitude dans lesquels vivaient ces espèces reproduisaient, selon lui, les circonstances climatiques existant entre le 46^e degré de latitude et le Pôle Nord!

Les insectes des Alpes ont aussi intéressé un petit nombre de naturalistes à Genève (Jurine, Gourgas) et en Savoie (Mellarède, Mouxy de Loches, Tuleu). La collection Jurine, de loin la plus importante, avait débuté par des collectes dans les environs de Genève et la vallée de l'Arve, qui firent l'objet d'un inventaire lu en 1793 devant la Société d'Histoire naturelle⁵⁸ et d'une publication dans un périodique allemand (1799)⁵⁹. Son ouvrage sur les Phalènes indigènes, qui en 1795 comprenait déjà 36 planches réalisées par sa fille Christine, ne vit cependant jamais le jour. Pour ce qui concerne le Piémont, Franco Bonelli inséra en 1810 et 1813 deux importantes séries d'Observations entomologiques dans les *Mémoires de l'Académie de Turin*.

Les serpents et les amphibiens du versant Nord des Alpes furent collectés par Johann de Charpentier à Bex et par Isaac Mayor à Genève avec l'aide de paysans et d'amateurs de zoologie. Louis Jurine inventoria pour sa part les poissons du lac Léman, avec le concours des pêcheurs locaux⁶⁰.

PHYSIQUE TERRESTRE ET ATMOSPHERIQUE

Une autre série d'études liées au massif du Mont-Blanc concerne la physique de l'atmosphère et l'analyse des paramètres physiques qui évoluent en fonction de l'altitude. Saussure, qui s'est particulièrement illustré dans ces deux domaines, considérait la montagne comme un lieu privilégié pour ce genre de recherches, car, expliquait-il, les phénomènes s'y présentent avec une grandeur dont les habitants des plaines n'ont aucune idée⁶¹. L'observation de la formation des nuages ou celle des orages ne pouvait de toute évidence se faire en laboratoire, et cela valait aussi pour l'étude des effets de l'altitude sur les températures, la pression, l'humidité, l'électricité ou le rayonnement solaire. Dans ses *Voyages dans*

⁵⁵ E. Aragones, *Etude analytique des "Planos Geognósticos de los Alpes y de la Suiza"*, de Carlos de Gimbernat, «Treballs del Museu de Geologia de Barcelona», 11, 2002, pp. 135-199, ici pp. 156-157. Les reliefs utilisés étaient ceux d'Exchaquet du Mont-Blanc, du Pays d'En-Haut et du St. Gothard, celui de Pfyster de la Suisse centrale et un relief de l'Oberland d'un auteur inconnu.

⁵⁶ E. Aragones, *Etude analytique*, cit., pp. 174 (fig. 39), 176-177 (fig. 40).

⁵⁷ L.-A. Necker, *Mémoire sur les oiseaux des environs de Genève*, «Mémoires de la SPHN», 2, 1823, 1, pp. 31-122.

⁵⁸ «Sur l'insectologie genevoise», Mémoire présenté devant la Société d'Histoire naturelle le 14 février 1793.

⁵⁹ L. Jurine, *Benennung der seltenen Insekten im Chamouni-Tal*, «Neues Bergmännisches Journal», 1799, 2, pp. 186-192.

⁶⁰ L. Jurine, *Histoire abrégée des poissons du lac Léman*, «Mémoires de la SPHN», 3, 1825, 1, pp. 133-235.

⁶¹ H.-B. de Saussure, *Voyages dans les Alpes*, cit., t. I, p. VIII.

les Alpes, Saussure consacre aussi beaucoup de pages à la mesure et à l'analyse des températures régnant au fond des lacs, dans les rivières, dans les cavernes, ainsi que dans les couches superficielles de la terre⁶². Cette physique de plein air passait par l'utilisation d'instruments météorologiques dont quelques-uns, perfectionnés à Genève, étaient très liés au contexte alpin, en particulier: le baromètre transportable de Deluc, destiné à mesurer les altitudes; l'héliothermomètre de Saussure pour évaluer le rayonnement solaire; son hygromètre à cheveu pour mesurer l'humidité atmosphérique; son électromètre à boules de sureau pour l'étude de l'électricité atmosphérique; enfin le fameux cyanomètre destiné à mesurer la couleur du ciel.

Appuyée sur les acquis de l'hypsométrie barométrique de Deluc, l'étude des paramètres qui varient en fonction de l'altitude constituait une partie importante des recherches de Saussure. C'est ainsi qu'il parvient à établir les règles de la décroissance des températures moyennes en été, puis en moyenne annuelle⁶³. Dans ses *Essais sur l'hygrométrie*, il mène des recherches systématiques sur les variations de l'humidité atmosphérique en fonction de la température, et donc de l'altitude⁶⁴. La composition de l'atmosphère à différentes altitudes fait elle-même l'objet de nombreuses analyses eudiométriques parfois liées, par l'entremise de Senebier, à celles des savants lombards Landriani, Volta, Pini et Moscati. Des échantillons d'air des Alpes sont ainsi analysés sur place, grâce à des équipements transportables, d'autres sont étudiés en laboratoire, après avoir été collectés dans de grands ballons de verre. Dans le cas des relevés eudiométriques, il s'agit de déterminer à quelle altitude se situe l'air le plus sain ou le plus malsain (et donc son éventuelle corrélation avec le crétinisme), alors que les analyses chimiques recherchent d'éventuelles variations du dioxyde de carbone en fonction de l'altitude. Les analyses d'eaux de source, pratiquées par Tingry et Saussure depuis les années 1770, obéissent elles aussi à des préoccupations sanitaires.

Le contexte alpin était aussi très favorable à l'étude des mécanismes de l'atmosphère (évaporation, condensation, vents, précipitations, électricité). Saussure fit ainsi dans le massif de nombreuses observations sur la formation des nuages, sur les vents et sur les mécanismes de la pluie. Elles suscitèrent différentes controverses avec

Jean-André Deluc, qui tira lui-même d'importantes conséquences d'un puissant orage vécu en redescendant du Buet⁶⁵. Pour ses recherches atmosphériques, Saussure n'hésita pas à collecter des données jusqu'au sommet du Mont-Blanc (4e Voyage, 1787) et à mettre sur pied un camp philosophique de 16 jours au col du Géant à 3340 m d'altitude (5e Voyage, 1788).

Quant à la météorologie proprement dite, elle mit beaucoup de temps à s'implanter en montagne. Dès les années 1760, elle était pourtant pratiquée à Genève par des savants et des amateurs comme Benjamin de Lubières, Guillaume-Antoine Deluc, Jacques-André Mallet ou Marc-Auguste Pictet, qui opéraient en privé ou dans différents contextes institutionnels (Observatoire, société savante ou périodique), avec aussi des finalités multiples (agronomiques, médicales et climatiques). Ce n'est finalement qu'en 1817 que Marc-Auguste Pictet créa, sur les marges orientales du massif du Mont Blanc, l'une des toutes premières stations météorologiques de haute montagne: celle du Grand St-Bernard, à 2470 m d'altitude.

LES SAVOIRS DES MONTAGNARDS (EN GUISE DE CONCLUSION)

Bénéficiant de contacts plus directs avec les milieux académiques européens, les savants et les amateurs de sciences de Turin, Genève ou Lausanne ont probablement vu leurs contributions aux sciences alpines mieux valorisées que celles de leurs collègues savoyards. On pense bien sûr à la réputation de Saussure éclipsant celle du Dr Gabriel Paccard comme vainqueur du Mont-Blanc, même s'il était légitime que la science prime en l'occurrence sur l'alpinisme. Pour les Genevois, cette valorisation pouvait même passer par l'Académie de Turin, dont les *Mémoires* publièrent entre autres les recherches de Tingry sur les schistes de Sallanches, celles de Saussure sur le cyanomètre et sur les effets chimiques du rayonnement solaire ou encore celles de Jurine sur les ailes des hyménoptères et sur l'anatomie d'un insecte parasite.

Du côté savoyard, les ingénieurs, médecins, propriétaires, avocats et autres notables éclairés intéressés par les sciences naturelles étaient, et restent, plus difficiles à identifier. Aux ingénieurs des mines résidant à Servoz, Moûtiers et Sixt s'ajoutaient surtout des amateurs qu'ils soient spécialement orientés vers l'entomologie comme Mellarède et Mouxy de Loches à Talloires et Aix, ou vers la minéralogie comme Jean-Baptiste Salteur-Balland à Chambéry, la botanique comme Joseph François Décret

⁶² R. Sigrist, *Le capteur solaire de Horace-Bénédict de Saussure*, Passé Présent, Genève 1993, pp. 47-58, 112-120.

⁶³ Saussure établit qu'en été, la température décroissait, en mesures modernes, de 0,64° C par 100 m d'altitude. En moyenne annuelle, cette décroissance fut établie à 0,51° C par 100 m.

⁶⁴ R. Sigrist, *Les Essais sur l'hygrométrie (1783) ou l'art de la mesure précise*, in H.-B. de Saussure (1740-1799). *Un regard sur la terre*, éd. par R. Sigrist, Georg, Genève 2001, pp. 109-140.

⁶⁵ Id., *Scientific standards in the 1780s: A controversy over hygrometers*, in Jean-André Deluc. *Historian of Earth and Man*, ed. by J.L. Heilbron et R. Sigrist, Slatkine, Geneva 2011, pp. 147-183.

à Bonneville, ou encore l'histoire naturelle en général comme Joseph Dacquín et Duchène de Voiron à Chambéry, Victor Tuleu à Moûtiers, Gabriel Paccard à Chamonix et Joseph Marie Gontard à St-Gervais. Un peu plus tard viendront s'y ajouter les ingénieurs François Joseph Lainé et Prosper Brard à Servoz et Charles Marie Joseph d'Espine à Moûtiers.

Encore bien plus difficile à évaluer étaient les connaissances des populations de montagne, qui ne sont guère documentées que par l'entremise de voyageurs, d'hommes de lettres ou de savants plus ou moins imbus de préjugés à leur rencontre. Saussure, qui avait lui-même entrevu l'espoir de découvrir dans les Alpes des gens proches de l'état de nature, dut bien reconnaître que les paysans de Chamonix étaient aussi raisonnables que le peuple de Genève, ce qui compromettrait tout projet d'ethnographie alpine⁶⁶. Il ne manqua pas d'observer par ailleurs que l'afflux d'étrangers en quête de dépaysement était en passe de bousculer une économie de montagne déjà transformée par l'émigration de beaucoup de jeunes gens vers Paris, et par les déplacements saisonniers des bergers et des fromagers vers la Tarentaise et la vallée d'Aoste. L'appât du gain incitait des propriétaires à devenir aubergistes, des paysans à servir de guides, et surtout nombre de jeunes gens à risquer leur vie pour se faire chasseurs de chamois ou cristalliers. Saussure affirme que la simplicité naturelle du montagnard n'avait pas disparu pour autant et que les habitants de Chamonix restaient dans l'ensemble honnêtes, attaché à leur religion et bienveillants envers les plus faibles.

Ceci dit, certains paysans assuraient que si les serpents des environs d'Aix n'étaient pas venimeux, c'était l'effet d'une ancienne bénédiction accordée à la paroisse par un saint évêque⁶⁷! Saussure s'amusa du fait qu'un berger du Faucigny lui décrive comme un produit des fées des serpents et des limaçons de pierre que la science identifiait comme des Cornes d'Ammon, des Turbinites et des Orthocératites⁶⁸. Si les paysans voyaient le monde à leur façon, leur témoignage était parfois recherché. Le guide Jacques Balmat, par ailleurs collectionneur de minéraux, renseigne ainsi sur les caractéristiques d'un veau monstrueux né à Chamonix le pharmacien et Henri-Albert Gosse, qui fut tout heureux de pouvoir ajouter ce spécimen à sa collection⁶⁹. Dans le cadre

de ses recherches sur les animaux dormeurs, Gosse harcela le même Jacques Balmat de questions sur la vie et les mœurs des marmottes, avec prière solliciter au besoin d'autres personnes comme le guide Coutterand⁷⁰. Il finit d'ailleurs par le faire nommer correspondant de la Société des naturalistes genevois.

L'opinion des paysans était particulièrement sollicitée sur la question de l'extension croissante ou décroissante des glaciers, qui divisait les savants. Convaincu qu'ils s'étendaient, Deluc était même disposé à y voir un argument en faveur de la jeunesse des montagnes actuelles. Confronté aux témoignages contradictoires des habitants des lieux, Saussure hésitait tandis que Pictet, qui avait confié au guide Pierre Balmat de Chamonix le soin de planter des repères sur différents glaciers, se contentait de mesurer leurs déplacements à des fins comparatives. Dans ce domaine, le bon sens populaire semble s'être exprimé à travers le chasseur de chamois valaisan Jean-Pierre Perraudin, qui expliqua le premier le mécanisme du transport des blocs erratiques. A l'occasion d'une visite que lui fit le géologue Johann de Charpentier en juillet 1815, Perraudin défendit en effet l'idée qu'un glacier qui remplissait autrefois toute la vallée de Bagnes avait descendu jusqu'à Martigny les énormes blocs de granit qu'on y observait. Ce transport de cailloux roulés supposait donc l'existence de glaciers autrefois beaucoup plus étendus⁷¹. Cette remarquable intuition, défendue dès l'année suivante par l'ingénieur valaisan Ignaz Venetz, fut d'abord considérée avec scepticisme par Charpentier et par l'immense majorité des naturalistes. Il faudra attendre les *Etudes sur les glaciers* (1840) de Louis Agassiz pour que le monde savant s'y rallie. Le malheureux Charpentier, dont l'*Essai sur les glaciers* ne parut qu'un an après l'ouvrage d'Agassiz, perdit dans l'affaire le mérite de l'antériorité.

Un dernier domaine où les savoirs populaires pouvaient rivaliser avec la science, en l'occurrence celle des physiciens, était le pronostic météorologique. A ce sujet, éminemment local, Saussure ne manqua pas de rendre hommage au sens de l'observation populaire:

Il est donc fort humiliant pour ceux qui se sont beaucoup occupé de cette science de voir que souvent un batelier ou un laboureur qui n'a ni instruments, ni théorie, prédit plusieurs jours à l'avance et avec une précision étonnante des changements de temps qu'un physicien armé de tous les secours de la science et de l'art n'aurait pas même pu

⁶⁶ Saussure releva notamment la capacité de ces montagnards à faire preuve de bon sens et de raisonner correctement. Ne les croyait nullement superstitieux il rejetait l'idée, répandue par quelques voyageurs, qu'ils puissent considérer les crétins comme un signe de bénédiction divine.

⁶⁷ *Lettre de Marc-Auguste Pictet aux Rédacteurs [sur les serpents d'Aix]*, «Journal de Genève», 22 août 1789.

⁶⁸ H.-B. de Saussure, *Voyages dans les Alpes*, cit., t. I, 1779, par. 465.

⁶⁹ Minute de lettre à Jacques Balmat, 3 oct. 1802 (BGE: Ms fr 2629, f° 7).

⁷⁰ Minute de lettre à Jacques Balmat, 3 janv. 1803 (BGE: Ms fr 2629, f° 3-4).

⁷¹ T. Krüger, *A l'aube de l'âge de glace. Jean de Charpentier, pionnier tragique d'une révolution scientifique*, in *Les Naturalistes. A la découverte de la Suisse et du monde (1800-2015)*, éd. par P. Kupper et B. Schär, Hier und Jetzt, Baden 2015, pp. 17-32, ici p. 20.

soupçonner. Ces bonnes gens, toujours en plein air, l'esprit toujours occupé de cet objet qui les intéresse infiniment plus que nous, doués d'une vue perçante, d'une heureuse mémoire, rassemblent une foule de petits faits dont souvent ils ne sauraient pas rendre compte, mais dont l'ensemble leur donne un pressentiment confus, quelque chose d'analogue à l'instinct des animaux⁷².

Cette sorte d'instinct se basait sur quelques indices ou signaux caractéristiques tels qu'«un brouillard qui s'élève à telle ou telle heure dans telle ou telle place, un certain nuage à la cime de telle ou telle montagne, le chant ou le passage de certains oiseaux, etc.». Et de fait, Saussure emprunta aux montagnards l'idée que l'extrême transparence de l'air est un signe de pluie prochaine, et l'observation que lorsque le temps est décidément au beau, l'air n'est pas parfaitement transparent puisqu'on y voit flotter une vapeur bleuâtre qui n'affecte pas l'hygromètre. De là lui vint l'idée, jamais vraiment réalisée, du diaphanomètre et celle, parfaitement concrétisée, du cyanomètre, cette palette de tons bleus destinée à mesurer la couleur du ciel à différentes altitudes et dans des circonstances météorologiques variables.

⁷² H.-B. de Saussure, *Essais sur l'hygrométrie*, S. Fauche, Neuchâtel 1783, par. 350, p. 354.



Citation: McCallam, D. (2025). «Lire dans les cassures»: the production of knowledge in Faujas de Saint-Fond's *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay* (1778). *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 113-121. doi: 10.36253/ds-16153

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Laura Nicoli.

«Lire dans les cassures»: the production of knowledge in Faujas de Saint-Fond's *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay* (1778)

DAVID MCCALLAM

University of Sheffield, UK

Abstract. In his *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay*, the French geologist Barthélemy Faujas de Saint-Fond (1741-1819) engages in innovative fieldwork in his quest to confirm the volcanic nature of basalt in the extinct volcanoes of south-eastern France. Following Jean-Etienne Guettard (1715-1786) and Nicolas Desmarest (1725-1815), Faujas conceives of 'nature' as both a site of knowledge and an autonomous agency deploying its own practices of production. As a field chemist, Faujas is similarly at once a producer of knowledge and merely one of its organic instruments. As his primary materials are prismatic basalt columns, Faujas's knowledge production privileges rock *form* over rock *formation* – sectioning rocks physically and landscapes diagrammatically. This constitutes an epistemological extraction modelled on the material extraction of rocks identified primarily by their crystal structures. Yet this empirical production of knowledge is further inflected by ethnographic reflection (travel narrative), aesthetic stylization (illustrations) and its re-inscription into local, national and European networks of correspondence.

Keywords: geology, fieldwork, France, volcano, Auvergne, basalt, crystals.

Barthélemy Faujas de Saint-Fond's *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay* (1778) is an important text in the eighteenth-century understanding of volcanism. Specifically, it sets out to confirm empirically and definitively the volcanic origins of basalt in the extinct volcanoes of south-eastern France. The name of the rock appears originally to have been taken from the Latin *basaltes*, which is itself derived from the Greek *basan-ites*, meaning a touchstone; that is, a hard black rock on which gold, silver or other ores were struck, or 'touched', to discern their nature and purity¹. Basalt first became the object of sustained scientific scrutiny in the early 1750s when the French academician Jean-Etienne Guettard (1715-1786) prospected the Auvergne region as part of a mineralogical survey of central

¹ P. Francis and C. Oppenheimer, *Volcanoes* (1976), Oxford University Press, Oxford 2004², p. 33. Touchstone is in fact another type of rock altogether, although it was frequently confused with basalt in the eighteenth century.

France. Guettard intuited that the mountains of Auvergne, composed principally of basalt, were formed by ancient volcanic activity, with extinct craters and old lava flows shaping its rolling landscape. He specifically identified sixteen to seventeen ancient craters in the region around Riom, Volvic and Puy-de-Dôme. While some were grass-covered and others quarried, they were all formed of a hard, vitrified rock, often accompanied by tell-tale mounds of pumice. Yet Guettard was by scientific conviction a 'Neptunist', persuaded by Buffon's prevailing theory that volcanism was a secondary geophysical force and that mountainous topographies were primarily formed by the long-term effects of water-driven sedimentation and erosion. He therefore rejected the claims of 'Plutonists', such as the Italian Anton Lazzaro Moro (1687-1764), who held that volcanism was the primary force moulding the Earth's crust, which was then only subsequently remodelled by seawater and climate erosion². In his *Mémoire sur quelques montagnes de la France qui ont été des volcans*, Guettard denounces the 'Plutonist' theory that volcanoes are the «seule cause des montagnes», explicitly asserting this to be an «opinion que je crois fausse»³. Instead, he envisaged the landscape in the Velay and Vivarais as being formed of volcanic summits sitting on top of massy mountainous bases composed of granite and schist, both of which rocks he erroneously classifies as sedimentary. He also contended that the violence of a volcanic eruption would be incapable of producing large polygonal columns in «une situation aussi régulière, aussi uniforme»⁴. It thus seemed more plausible to him that the prismatic basalt columns found in the region were the petrified deposits left by a prehistoric aqueous solution. In other words, basalt was ultimately the product of a chemical process, not a geophysical one. Any traces of ancient volcanic activity, such as craters and lava flows, were attributable instead to the combustion of local coal and tar deposits. Their eventual extinction was due, in part at least, to their no longer having any subterranean communication with the sea, and so unlike active island volcanoes in Europe and farther afield, seawater no longer catalysed their eruptions⁵.

Despite the confused reasoning applied to the volcanism of Auvergne, Guettard's *Mémoire* on the subject was trail-blazing in both its empirical fieldwork in the Massif Central and in its important exploitation of local knowledge on volcanic landscapes⁶.

Nicolas Desmarest (1725-1815), a government inspector of manufactures, was the first to publicly refute Guettard's conclusions in the notes published in 1768 to accompany the volume of plates depicting the natural realms of animals, vegetables and minerals, appended to Diderot and d'Alembert's *Encyclopédie*. In his official capacity Desmarest had travelled through Auvergne in 1763 and again in 1766. On the latter visit in particular he made a close study of the local rock formations as did his travelling companion, the artist Jean-Jacques de Boissieu. When Boissieu subsequently submitted his drawings to Diderot and D'Alembert's *Encyclopédie* to illustrate the spectacular prismatic basalt columns found in Auvergne, Desmarest set down his ideas on their formation in a series of extensive notes glossing the plates⁷. In these observations Desmarest states: «le Basalte en prismes articulés ou non articulés, est une matière qui a été fondue dans le foyer des Volcans, & versée au-dehors dans le tems (*sic*) des éruptions»⁸. This was an original argument that Desmarest was to develop much more fully in his seminal paper *Mémoire sur l'origine & la nature du basalte à grandes colonnes polygones* published in the «Mémoires» of the Académie Royale des Sciences in 1774⁹. Desmarest's igneous geology is particularly interesting insofar as it complements the fieldwork undertaken in the same vein as Guettard with comparative stud-

² See G.-L. Leclerc, comte de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, vol. I, Imprimerie royale, Paris 1749, pp. 99, 523-524; A. Lazzaro Moro, *De' Crostacei e degli altri marini corpi che si truovano su' monti*, Stefano Monti, Venezia 1740, especially «Libro Secondo», pp. 211-432. On the Neptunist/Plutonist debate more generally, see D.A. Young, *Mind over Magma: The Story of Igneous Petrology*, Princeton University Press, Princeton 2003, pp. 16-61.

³ J.-É. Guettard, *Mémoire sur quelques montagnes de la France qui ont été des volcans*, «Mémoires de l'Académie royale des sciences», Année MDCCLII, Imprimerie Royale, Paris 1756, pp. 27-59: 47. The original spelling is retained from all primary sources.

⁴ *Idem*, p. 46.

⁵ *Idem*, p. 55.

⁶ See Guettard's references to the field knowledge of the Clermont chemist J.-F. Ozy (who would later claim to have preceded Guettard in having first perceived the volcanism of Auvergne hills), in *Idem*, pp. 37-39, 57. See also the excellent chapter by K.L. Taylor, *Geological Travellers in Auvergne, 1751-1800*, in *Four Centuries of Geological Travel: The Search for Knowledge on Foot, Bicycle, Sledge and Camel*, ed. by P.N. Wyse Jackson, Geological Society of London, London 2007, pp. 73-96, which contains an exhaustive chronological index of Guettard's volcano-hunting successors in the region (pp. 82-88).

⁷ N. Desmarest, *Histoire naturelle. Regne Minéral. Sixième Collection. Volcans, Solfatare, & Pavé des géans*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. par D. Diderot et J.-B. Le Rond D'Alembert, vol. XXIII, Briasson, Paris 1768, pp. 3-4. See the online edition ARTFL *Encyclopédie* (Autumn 2022 Edition), ed. by R. Morrissey and G. Roe, University of Chicago, <<http://encyclopedie.uchicago.edu/>> (08/10/2025). Desmarest's key observations relate to the seventh plate in this collection, *Basalte d'Auvergne*.

⁸ *Idem*, p. 4.

⁹ N. Desmarest, *Mémoire sur l'origine & la nature du basalte à grandes colonnes polygones, déterminées par l'histoire naturelle de cette pierre, observée en Auvergne*, «Mémoires de l'Académie royale des sciences», Année MDCCLXXI, Imprimerie Royale, Paris 1774, pp. 705-775. For more on Desmarest, see P. Richet, *Nicolas Desmarest et l'origine volcanique du basalte*, «Travaux du Comité français d'Histoire de la Géologie», 3, 2003, 17, pp. 81-97.

ies of the vitrified products of volcanism found in other parts of Europe. He does this diachronically too, drawing not only a striking visual parallel between the polygonal basalts of the Auvergne with the celebrated basalt columns of the Giant's Causeway in Northern Ireland but also with the more 'modern' lava flows of southern Italy, specifically those of Vesuvius, that he had explored in person in 1767¹⁰.

Barthélemy Faujas de Saint-Fond (1741-1819) was both personally acquainted with Guettard and familiar with Desmarest's theories and was to build on the empirical findings of both geologists¹¹. Born in the Auvergne region and a frequent explorer of its volcanic terrain, Faujas discovered local deposits of both pozzolana and iron ore that would later be mined commercially. His empirical knowledge of geology brought him into contact with Buffon and led to a series of lucrative government employments that would also allow him the money and time to travel widely. Notably, in 1784, Faujas undertook a journey through the British Isles to the volcanic isle of Staffa in the Hebrides, whose striking prismatic basalt caves he at once recognized as volcanic in origin¹². During the Revolution, he was appointed to the first chair of geology in the Jardin des Plantes, a post he would hold well into the nineteenth century.

Yet it was Faujas's *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay* (1778) that first established his reputation as a significant fieldworker and observer of volcanic terrain. It is also clear that this text aims primarily to support Desmarest's claims about the volcanic origins of basalt, deeming the latter's observations to be «plus méthodiques et mieux vues en général»¹³. To do so, his text adopts an inclusive and eclectic approach to its primary materials; all is grist to its author's volcanic mill. For instance, when the Duc de Chaulnes,

recently returned from Egypt with an ill-gotten haul of antiquities, presented some ancient Egyptian basalt statues to Faujas, the scientist thought nothing of chipping splinters of rock from the artwork for comparison with samples taken on site in Auvergne¹⁴. As we shall see, the geologist was also very aware of the use of complementary fields of enquiry in arriving at his scientific conclusions on the rocks he studied. Thus his writings make certain ethnographic assumptions in recording and relating his fieldwork. More significantly still for their knowledge production, they frequently base their arguments on both discursive and visual evidence, with pictorial exposition contributing as much as textual explanation to their conclusions on the volcanic nature of basalt in Auvergne¹⁵. The strikingly construed image of the ancient lava flows descending from the so-called Montagne de la Coupe, pooling into a neat bank of prismatic basalt columns in Plate 10 of the *Recherches*, offers prima facie diagrammatic proof of this claim. Faujas's text has then only to draw the obvious conclusion:

On ne doutera plus, d'après l'inspection de cet objet [lava flow], que la lave qui a coulé des cratères ne soit absolument la même que celle des basaltes; on ne niera plus que les prismes ne soient une production volcanique & l'ouvrage du feu¹⁶ (see Fig. 1).

Whether visual or discursive in character, however, the processes of knowledge formation rely first and foremost on Faujas's pioneering fieldwork, that is, the close observation and analysis of rock formations in situ in the hills and mountains of the Velay and Vivarais regions of south-eastern France. In his *Recherches* the author is forthright about the fundamental value of this work in the field:

C'est en suivant la nature pas à pas & avec méthode, qu'on peut quelquefois découvrir des sentiers qui mènent, sinon à des découvertes, du moins à la connaissance de plusieurs faits instructifs. C'est en m'efforçant de mettre constamment ces principes en pratique, que je me suis exercé à suivre & à étudier sur les lieux le basalte ou la lave compacte [...] ¹⁷.

This posits a certain vision of 'nature' itself as both a site of knowledge to be explored and an autonomous agency deploying its own practices of production which are to be imitated by the scientist. He writes that the

¹⁰ This initial contextualization of Faujas's fieldwork in relation to the findings of Guettard and Desmarest is based on the more extensive considerations of the 'empirical turn' in volcanology in the mid- to late eighteenth-century Europe in D. McCallam, *Volcanoes in Eighteenth-Century Europe: An Essay in Environmental Humanities*, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool University Press, Liverpool 2019, pp. 70-77.

¹¹ On Faujas de Saint-Fond more generally, see G. Comparato, *Barthélemy Faujas de Saint-Fond, parcours d'un homme de sciences mondain au tournant des Lumières (1741-1819)*, Thèse de doctorat, Université Grenoble Alpes, 2016, and the excellent article drawn from it, *De la pierre à la presse: pratiques du voyage, de l'analyse et de l'écriture chez Barthélemy Faujas de Saint-Fond 1741-1819*, «Cahiers François Viète», 3, 2018, 5, pp. 11-31; see also H. Veil, *Mitten im Umsturz Europas: Der Geologe und Revolutionär Faujas de Saint-Fond (1741 bis 1819)*, Humanities Online, Frankfurt am Main 2012.

¹² See B. Faujas de Saint-Fond, *Voyage en Angleterre, en Écosse et aux îles Hébrides*, H.J. Jansen, Paris 1797.

¹³ B. Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay*, J. Cuchet, Grenoble; Nyon aîné, Paris 1778, p. 136.

¹⁴ *Idem*, pp. 136-138.

¹⁵ On the diverse 'codes' determining word and image interaction, see R. Gualdo, *Dialoghi tra parole e immagini*, Carocci, Roma 2022.

¹⁶ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., p. 298.

¹⁷ *Idem*, p. 135.

scientist, specifically the chemist, should engage in «l'examen local des objets que la nature étale dans ses riches ateliers, où elle met en œuvre, d'une manière invariable, des procédés qu'elle nous invite à étudier & à suivre»¹⁸. Nature is both the craftsperson and the workshop she works in. As a result, Faujas frequently yokes together two verbs when describing fieldwork: nature is «à étudier & à suivre» or «à suivre & à étudier», to be both studied and imitated. In a sense, this is a paean to enlightened empiricism (studies in the field) which also conforms to the prevailing aesthetic of neo-classical emulation (imitate, not innovate). He is above all dismissive of those amateur scientists who neglect to apply this double principle, who prefer instead to speculate «du fond de leur cabinet, sans avoir examiné & suivi la nature sur place»¹⁹. This was to prove a constant refrain in Faujas's writings. In his later *Minéralogie des volcans* (1784), he claims to have gleaned more from his visit to Etna, circumnavigating its entire base on foot with a geological hammer in his hand, than all previous visitors to the volcano. And he particularly urges the recently appointed Chair of Natural History in the University of Catania, Giuseppe Gioeni d'Angiò (1747-1822), to rise above the ridiculous local prejudice that prevented noblemen from exploring the mountain on foot, as «ce n'est sûrement pas de l'intérieur d'un carrosse ou d'une litière que l'on peut étudier la Nature»²⁰.

What is more, Faujas was a strong advocate for chemical experiments to be conducted in the field and he often applied acid to his rock samples in situ²¹. Yet this practical chemistry was also a metaphor for the very knowledge it produces empirically, what Faujas calls «[c]ette espece (*sic*) de chymie des yeux & du tact», which, he claims, had been neglected hitherto²². Hence Faujas literally incorporates the chemist into his outdoor chemistry. As a result, the fieldwork engaged all his senses in its knowledge production: observing, touching, smelling, even licking rock samples – that is, organically and chemically interacting with his materials. One rock fragment that he licked, and which stuck

to his tongue, was a pozzolana, a silicon-rich volcanic glass²³. It often forms scoria round the crater of volcanoes and Faujas found himself, as he put it, sinking up to his knees in it, as he scrambled into the extinct crater of the Montagne de la Coupe²⁴. Yet this physical immersion in volcanic materials was just the first part of a more concerted effort to sift, sort and class them. Thus, as far as the volcanic pozzolana of the Velay is concerned, Faujas's chief preoccupation was to establish its volcanic origins in situ between strata of basalt and to distinguish it from some forms of non-volcanic clay which nonetheless share its celebrated cementing properties. This was, then, a particular fieldwork corrective to the armchair theorists in Paris who had wrongly identified pozzolana as a clay baked hard by volcanic heat, rather than an igneous rock similar in origin and composition to basalt itself²⁵.

Having said that, Faujas is more tentative when it comes to deducing the processes of rock formation from the samples he analyses in the field. Discussing breccia and pudding lavas, seemingly formed by molten volcanic matter coming into contact with groundwater or seawater, he hazards some assumptions about the reactions at work but they are hedged with terms like «probable» and «probablement» and finally bracketed out as «une multitude de phénomènes qui nous sont encore inconnus, ou que nous voyons sans en soupçonner la cause»²⁶. In similar fashion, confronted with gigantic slabs of tabular basalt near Mezinc, Faujas cautiously advances the hypothesis that they are formed underground before they are lifted wholesale out of the magma chamber in the course of a later eruption. But he prefaces this supposition with a frank avowal that «je suis bien éloigné de concevoir comment la chose s'est opérée, & je n'aurai pas la témérité de vouloir développer ici une théorie aussi épineuse»²⁷. While he might occasionally then rehearse the cooling processes operative in creating amazingly regular prismatic basalt columns in the area, Faujas is consistently reluctant to speculate at length on rock formation. Consequently, knowledge production derives much more from a study of finished rock forms than from ongoing rock formation.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Idem*, p. 134.

²⁰ B. Faujas de Saint-Fond, *Minéralogie des volcans, ou Description de toutes les substances produites ou rejetées par les feux souterrains*, J. Cuchet, Paris 1784, pp. 467-468.

²¹ For comparable field chemical experiments on the slopes of Vesuvius, see C. Guerra, *If You Don't Have a Good Laboratory, Find a Good Volcano: Mount Vesuvius as a Natural Chemical Laboratory in Eighteenth-Century Italy*, «Ambix», 62, 2015, 3, pp. 245-265. And more generally, on the subject of chemistry and volcanism in eighteenth-century Italy, see the same author's *Lavoisier e Parthenope. Contributo ad una storia della chimica del regno di Napoli*, Società Napoletana di Storia Patria, Napoli 2017.

²² Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., p. 135.

²³ *Idem*, p. 181. Guettard also tasted minerals to determine their composition, as is clear from his *Mémoire sur quelques montagnes*, cit., p. 51.

²⁴ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., p. 298.

²⁵ *Idem*, p. 181. On pozzolana as an ingredient in old and new cements, see V. Thiéry, *Barthélémy Faujas de Saint-Fond (1741-1819) and His Work on Pozzolans and Lime: A Pioneer in Sustainable Building*, «Proceedings of the Geologists' Association», 135, 2024, 4, pp. 481-485; see also A. Guillerme, *From Lime to Cement: The Industrial Revolution in French Civil Engineering (1770-1850)*, «History and Technology: An International Journal», 3, 1986, 1, pp. 25-85.

²⁶ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., p. 178.

²⁷ *Idem*, p. 158.

The study of rock forms in situ thus falls back on the classical epistemological tools of alphabetizing, cataloguing and classifying its objects of knowledge, as famously analysed by Michel Foucault in *Les Mots et les choses*²⁸. Relations of similarity and equivalence, especially with other volcanic sites, are also in evidence, as is the so-called 'ordering code' of analogy. For instance, following Desmarest in his comparative topography, Faujas compares rounded prisms of basalt discovered in the Vivarais with those found on Vesuvius; or he explicitly calls the basalt prisms at the foot of the Montagne de la Coupe «un pavé des géans», in homage to the celebrated tourist site in Antrim, Northern Ireland²⁹. Elsewhere in the text certain basalt excrescences are compared to a set of organ pipes or are said to imitate cables and petrified tree trunks³⁰. Yet our contention here is that Faujas's knowledge production is already moving beyond these classic Enlightenment practices to focus more on the forms in and of themselves, or to compare forms only with like forms. In other words, his *Recherches* realize a shift in producing an understanding of its volcanic objects from analogous thinking to a thinking based on discerning *patterns* in nature³¹. (This in turn could be seen as prefiguring the more widespread nineteenth-century preoccupation with morphologies and other recurrent natural motifs, as in Georges Cuvier's comparative anatomy, Johann Wolfgang von Goethe's *Ur-Pflanze* or Luke Howard's modifications of clouds). In practical field-work terms, this means that Faujas favours the devices of «cassure» and «coupe», fracturing his rock samples to produce prisms and larger-scale projections of geological cross-sections. Rightly distrustful of the misleading weathering effects on the surface of the basalt in the Velay, Faujas thus insists: «On doit donc être attentif à rompre le basalte et à lire dans les cassures!»³². Knowledge is a matter of internal 'truths', of the purity of mineral and crystal forms inside the rock. This is evident in the very first of the illustrations in Faujas's text: «Prismes de Basalte et de Schorls» (see fig. 2). What is more, these rock fragments can be visibly enhanced to uncover their secrets by sawing and polishing them. Dipped in clear water afterwards, the rock then reveals its authentic colour. For Faujas colour is a consistent means of literally 'nuancing' his understanding of rock-types without

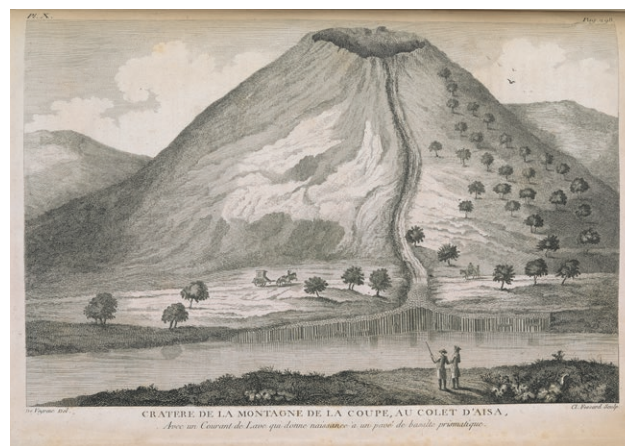


Fig. 1. Cratère de la Montagne de la Coupe, au Colet d'Aisa, Avec un Courant de Lave qui donne naissance à un pavé de basalte prismatique, Plate 10, in B. Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay*, J. Cuchet, Grenoble 1778; Nyon aîné, Paris 1778, p. 298. © British Library Board, General Reference Collection 459.e.18, p. 298.

recourse to markers of external equivalence or analogy³³. As for the practice of the «coupe», this is mostly provided diagrammatically. And as Martin Rudwick has shown, in an age when volcanological studies rarely used cross-sections, Faujas provides one to configure the shallow, blocked vent of the Montbrul crater as well as a series of oddly symmetrical box-like caverns³⁴. The appropriately named Montagne de la Coupe is not presented in cross-section; and yet the solidified river of lava that runs from its summit appears almost as a sectioning of the volcano's principal vent (see fig. 1).

What ultimately unites the knowledge produced by the large-scale slicing-through the extinct volcano and the small-scale prisms fashioned from portable rock samples is crystalline form. The predominance of spectacular arrangements of unusually regular polyhedral basalt columns in the area quite possibly over-determines this methodology. It is certainly true that crystals are at the heart of Faujas's quest for comprehension of the products – if not the processes – of volcanism. In this connection, he cites his correspondence with the pioneering French

²⁸ M. Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, p. 16.

²⁹ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., pp. 155, 297.

³⁰ *Idem*, pp. 292, 297.

³¹ See D. McCallam, *From Analogies to Patterns: Images in French and British Geological Texts (1760-1800)*, in *Visualizing the Text: From Manuscript Culture to the Age of Caricature*, ed. by L. Beck and C. Ionescu, University of Delaware Press, Newark DE 2017, pp. 203-225.

³² Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., p. 140.

³³ The term «nuance» in French is defined in its primary sense as the «degrés par lesquels peut passer une même couleur», and is derived from the verb «nuer», meaning to classify or match colours, originally applied to the palette of colours of clouds in the sky, as its root is «nue» from the Latin «nubes» meaning «cloud». See *Le Petit Robert: Dictionnaire de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris 1994, p. 1505.

³⁴ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., *Coupe d'une partie intérieure du cratère de Montbrul*, Plate 7, pp. 286-287. See M.J.S. Rudwick, *The Emergence of a Visual Language for Geological Science (1760-1840)*, «History of Science», 14, 1976, pp. 149-195.

crystallographer Jean-Baptiste Louis Romé de l'Isle (1736-1790), author of *Essai de cristallographie* (1772) and *Cristallographie, ou Description des formes propres à tous les corps du règne minéral* (1782). As the latter title suggests, Romé de l'Isle's innovative crystallography proposed a study of form as a primary feature of its object of study. It did so in the face of considerable scientific opposition from the likes of Buffon who held that form was essentially a secondary characteristic of rock crystals – alluring, certainly, but a distraction from grasping other revealing physical qualities of the rock such as density, hardness or combustibility³⁵. Detecting everywhere around him in the Velay hills, the purer, cleaner forms of basalt columns and finding phenocrysts of quartz, tourmaline («schorl»), and feldspar in the rocks that he splits, Faujas follows Romé de l'Isle in his focus on form. If a further example of this methodological preference were needed, we could point here to the geologist's repeated panning for garnets and sapphires in the mountain streams about a kilometre outside of Puy-en-Velay, the gemstones being identified by their prismatic form and distinctive colours and cross-referenced in each instance against Romé de l'Isle's seminal 1772 text³⁶.

What we appear to find in Faujas's *Recherches* is a sort of epistemological extraction. Knowledge is mined in the same way that pozzolana deposits or semi-precious gemstones are mined: it is superficially sought among equivalences of rock-type and topography but is extracted according to situation in the field (pozzolana) or its prismatic purity of form (tourmaline, garnet). And just as mining supposes an exploitation of natural resources for social ends, so Faujas's terminology for these basalt features suggests that he already conceives of them as subordinate to human purpose and design. They are configured as «boulevard», «rempart», «digue», «pavé», and «chaussée» – the language of an architect or engineer, not a disinterested geologist³⁷. We will return to this point later when considering the aestheticization of the volcanic landscape in Faujas's text.

It is also worth noting that the value of this knowledge production is further increased by depicting the extraction process as hampered by the backwardness, even the dangerous suspiciousness, of the local population. Indulging a classic late eighteenth-century ethnographic impulse, Faujas recounts how on his numerous excursions into the rural wildernesses of Auvergne, he was

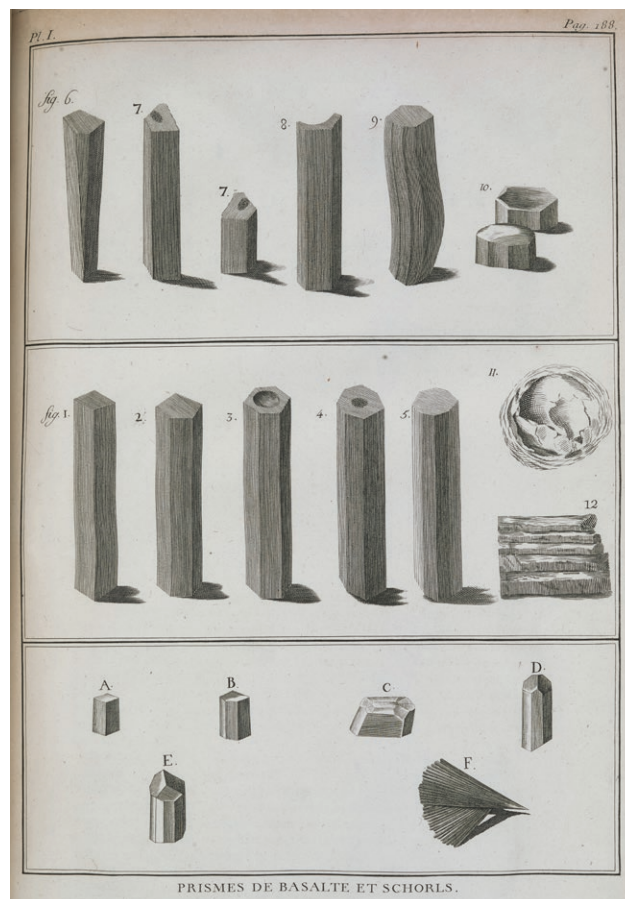


Fig. 2. *Prismes de Basalte et de Schorls*, Plate 1, in B. Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay*, J. Cuchet, Grenoble 1778; Nyon aîné, Paris 1778, p. 188. © British Library Board, General Reference Collection 459.e.18, p. 188.

mistaken for a government tax-collector or the local seigneur's spy. In an inn near Bastide – «misérable cabaret isolé, dont il est difficile de peindre le désordre, l'état de délabrement & de mal-propreté» – a group of increasingly drunk mule-drivers grew deeply suspicious of his fine clothes and his draughtsman's bulging portfolio of local plans. But Faujas, who was born in near-by Montélimar and understood the local patois, was able to assuage the menacing muleteers by paying them in advance to transport his hundredweight of basalt columns back to town. The geologist also reassured his fellow-travellers that elsewhere in the Vivarais the murderous locals of the Cheylard and Boutières cantons had recently been tamed by the local military governor, le chevalier de la Coste, who had successfully disciplined and disarmed them (although Faujas does not specify how)³⁸. These might just seem like

³⁵ See D. Longeot, *La genèse de la cristallographie et de la minéralogie scientifique*, «Dix-Huitième Siècle», 3, 1971, pp. 253-264.

³⁶ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., pp. 185-186. On the importance of gemstones in the period, see *Gems in the Early Modern World: Materials, Knowledge and Global Trade, 1450-1800*, ed. by M. Bycroft and S. Dupré, Palgrave Macmillan, London 2018.

³⁷ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., pp. 271, 292, 297.

³⁸ *Idem*, pp. 138-140.

diverting sketches of local colour. But they also have the effect of raising the status of the knowledge extracted not just from isolated, craggy locales, but from among ignorant, hostile inhabitants of the region.

If such amateur ethnography complements Faujas's geological and mineralogical knowledge production, the same is true of his aesthetics³⁹. And it is true in at least two ways. Faujas does not hesitate to communicate his own sense of extreme aesthetic pleasure either in i.) unearthing exquisite basalt samples or in ii.) contemplating sweeping wild volcanic landscapes. Thus when Faujas methodically enumerates the location and size of prismatic basalts that he discovers, he clearly focusses on their crystal forms. But he does so as much as a collector of valuable rarities as a reasoning mineralogist, evaluating his finds not just for their geological significance but also for their aesthetic worth as prized curios. Triangular prisms of black tourmaline, or «schorl» as he calls it, occur only rarely in the area, hence Faujas was noticeably pleased to uncover a few samples near Roche-maure⁴⁰. However, the real prize was octahedral or nonahedral rods of basalt, like those composing the steps of the Giant's Causeway in Northern Ireland, as described in Romé de l'Isle's *Essai de cristallographie*. To his patent delight, Faujas eventually found an eight-sided basalt column on mont Chenavari. «J'avoue», he writes, «qu'elle me fit un extrême plaisir; elle avait 1 pied ½ de diamètre, sur 5 pieds de hauteur»⁴¹. A two-hundred-pound (approximately ninety kilograms) section of this rock was thus leveraged away intact from the hillside and immediately transported back to the geologist's study. As for the volcanic landscapes of the Velay and Vivarais, these are captured not just in Faujas's prose but also in the high-quality drawings made by his hard-working draughtsman Julien-Victor Veyrenc (1756-1837), crucially produced in situ, and later engraved by Claude Fessard (1740-1803) for publication with the text. Faujas is clearly not immune to the beauties of the volcanic topographies in which he works; and is no doubt aware of the sublime and picturesque aesthetics that were then in vogue⁴². He quali-



Fig. 3. *Château de Rochemaure, à une Lieue de Montelimar*, Plate 2, in B. Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay*, J. Cuchet, Grenoble 1778; Nyon aîné, Paris 1778, p. 271. © British Library Board, General Reference Collection 459.e.18, p. 271.

fies the château of Rochemaure, perched on a range of striking basalt butts, as «le site le plus pittoresque»; and marvels at the imbrication over time of «les ruines de la nature parmi les ruines de l'art», that is, the basalt columns and medieval walls composing a single stone entity⁴³. Indeed, in Veyrenc's accompanying illustration, the basalt appears of more recent fabrication than the crumbling castle masonry (see fig. 3).

But in relation to knowledge production what seems important here is a further aesthetic promotion of form

³⁹ A similarly empirically informed aesthetic of volcanic landscapes was developed in Naples where Sir William Hamilton employed the artist Pietro Fabris to provide quality illustrations for his study of Vesuvius and its environs, *Campi Phlegraei: Observations on the Volcanos of the Two Sicilies*, Naples 1776. See C. Knight, *Sir William Hamilton's Campi Phlegraei and the Artistic Contribution of Peter Fabris*, in *Oxford, China and Italy: Writings in Honour of Sir Harold Acton*, ed. by E. Chaney and N. Ritchie, Thames & Hudson, London 1984, pp. 192-208.

⁴⁰ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., p. 148.

⁴¹ *Idem*, p. 152.

⁴² On the sublime, see B. Saint Girons, *Fiat Lux: Une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, Paris 1993; and R. Doran, *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; on the picturesque, see *The Politics of the Picturesque: Lit-*

erature, Landscape and Aesthetics since 1770, edited by S. Copley and P. Garside, Cambridge University Press, Cambridge 1994; and C. Chard, *Pleasure and Guilt on the Grand Tour: Travel Writing and Imaginative Geography (1600-1830)*, Manchester University Press, Manchester 1999.

⁴³ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., pp. 269-272.



Fig. 4. *Pavé des Géans du Pont du Bridon. Près de Vals*, Plate 8, in B. Faujas de Saint-Fond, *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay*, J. Cuchet, Grenoble 1778; Nyon aîné, Paris 1778, p. 292. © British Library Board, General Reference Collection 459.e.18, p. 292.

over formation. The artist, after all, is able to stylize, if not always idealize, the neat articulations and geometrical forms of the basalt to a degree that might go beyond their observation in situ. An example of this tendency would be Plate 8 in the *Recherches*, entitled «Pavé des géans du pont du Bridon»⁴⁴ (see fig. 4). Here Veyrenc depicts a sort of Arcadian landscape in which the architectural forms of the bridge blend harmoniously and timelessly with the natural forms of its basalt support. Faujas then completes the fusion discursively by proposing an initial ‘reading’ of the landscape in which the basalt foundations appear at first sight to be the work of man not nature: «l’on croit d’abord en voyant [cette chaussée] de loin que c’est un ouvrage d’art fait pour contenir le torrent». However, on closer inspection, this interpretation is revised in recognizing that the bed of rock is clearly a natural geological phenomenon. The initial conception of the basalt outcrop as manmade has nonetheless been planted in the reader’s mind. This device, well known to rhetoricians, is called a paralipsis. Faujas’s presentation of the topography in this manner further facilitates its aestheticization in terms drawn from art and architecture: «mais à mesure qu’on approche, on voit les prismes se développer, former une belle mosaïque qui s’exhausse en talus, et marche comme par gradation jusqu’au pied d’un grand rocher de granit»⁴⁵. The terms «mosaïque» (mosaic) and «talus» (embankment) imply human techniques of construction, the former also hinting at an aesthetically pleasing arrangement of its component parts.

Yet for all its focus on the finished character of forms in nature, Faujas’s own work is not presented as the final word on the volcanoes of the Vivarais and Velay. As an empiricist, Faujas presents the knowledge derived from his fieldwork as an incomplete, ongoing process of production, textually and materially embedded in what like-minded contemporaries are also producing. Hence his *Recherches* literally imbricate and circulate correspondence to and from his fellow geologists in their elaboration. Faujas thus publishes his replies relating to his findings, written to internationally known earth scientists such as Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) in Paris, Horace Bénédict de Saussure (1740-1799) in Switzerland or Sir William Hamilton (1730-1803) in Naples as well as to local authorities on the volcanic topography of Auvergne like the marquis Jean-Baptiste de Geoffre de Chabrignac (1739-1781)⁴⁶. In the same way that the chemist and his chemistry are constituted reciprocally in their material interactions in the field, so the textual constitution of Faujas’s thinking on the extinct volcanoes of the Velay and Vivarais is composed not only of his letters to other earth scientists but also includes their correspondence with him, in a sort of discursive imbrication of knowledge which is layered like a rock face. Thus the marquis de Geoffre de Chabrignac’s letter to Faujas contains within it another missive from «M. Pascal, prieur du Colombier», recounting his experiments on domestic animals placed in the so-called «Puits de la Poule» south of Loubeyrat⁴⁷. What is significant in this last example is the socially levelling process of knowledge exchange around its volcanic objects in Auvergne. The empirical data produced by the humble cleric or the local seigneur are set on a par with the informed opinions of established figures in the European scientific community. Guettard had initiated this valorization of local knowledge as far as the volcanological exploration of Auvergne was concerned; for instance, he mentions in his work the samples of ancient lava sent to him by the local doctor M. de l’Arbre from the village of Pontgibaud, north-west of Clermont-Ferrand⁴⁸. And as this last example makes clear, the letters exchanged in geological networks were not only paper documents; they frequently included rock samples, such as the basalt prisms accompanying Faujas’s

⁴⁶ *Idem*, pp. 327, 308, 189, 306.

⁴⁷ *Idem*, pp. 303-305. Pascal’s experiments with animals in wells recall the much more famous «Grotta del Cane» near Pozzuoli outside Naples. The cave was so called because dogs were routinely thrust into its asphyxiating volcanic vapours for the edification and amusement of tourists. Once unconscious, the poor dogs were pulled out and revived by being thrown into a near-by lake. See, for example, C. Pinot Duclos, *Voyage en Italie, ou Considérations sur l’Italie*, Buisson, Paris 1791, p. 389.

⁴⁸ Guettard, *Mémoire sur quelques montagnes*, cit., p. 57.

⁴⁴ *Idem*, pp. 292-293.

⁴⁵ *Idem*, p. 292.

letter to Sir William Hamilton for the latter to compare in situ with the lavas of Vesuvius⁴⁹. In this way the rock sampling carried out on the mountainside extends to the sort of comparative mineralogy that Desmarest had practised in his notes in *Encyclopédie* when he assimilated the basalt columns of Auvergne to those of the Giant's Causeway. By further extension, the letters in Faujas's *Recherches* provide a sort of textual sampling modelled on the exchange of materials collected in the field. As recent research has also shown, Faujas's web of geological correspondence intersected with other late eighteenth-century networks of knowledge exchange at local, national and European levels⁵⁰.

In conclusion then, and for all of the reasons laid out above, Faujas's *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay* constitute a substantial work of in situ eighteenth-century knowledge production. In seeking to prove beyond doubt the volcanic origins of the basalt topographies of Auvergne, he valorizes physical exploration, close observation and hands-on experimentation in the field. He suggests that the human body is just another instrument in the physical and chemical tool-kit of the intrepid geologist. And in the inert volcanic environment of the Vivarais and Velay hills, he is understandably more disposed to analyse the unusually geometrical forms of their rocks than to theorize their eruptive formation. Having said that, the privileging of form has specific implications for Faujas's knowledge production, as it has been argued in this article. The knowledge produced in this manner 'reads' nature less by analogy than by patterning, less by surface appearance than by cutting through its materials, by «cassure» and by «coupe». As such, it draws closer in its epistemology to mineralogy and the new discipline of crystallography. Moreover, Faujas's scientific and empirical

forms of knowledge extraction from the volcanic hills of Auvergne are reinforced by significant ethnographic and aesthetic complements which increase the value of the knowledge brought home from the field and further stylize it in favour of form over formation. This knowledge is then recast further in its extensive relaying (not to say, relayering) via highly active networks of scientific correspondence. In sum, it is innovative fieldwork reworked through a number of specific contemporary intellectual and discursive practices.

⁴⁹ Faujas de Saint-Fond, *Recherches*, cit., pp. 195-196. Hamilton appears to be Faujas's principal contact in Italy, although he is clearly aware of the work of Giovanni Maria Della Torre (1710-1782) and, indeed, critical of the latter's chemical and mineralogical knowledge (*Recherches*, cit., p. 2). He is also acquainted with the works of other Italian volcanologists, such as Ignazio Sorrentino (1663-1738) and Andrea Pignoni (1734-1790), both cited in passing in the opening survey-like *Discours* of his *Recherches*. Yet his references to the Italian mineralogist abbé Gaetano de Bottis (1721-1790) seem to be based on a personal rather than a literary connection (e.g., *Recherches*, cit., pp. 27-28, 34).

⁵⁰ The international networks are well-established; see, for example, McCallam, *Volcanoes in Eighteenth-Century Europe*, cit., pp. 77-85. What is interesting is the growth in research regarding Faujas's important local networks of correspondence and readership. See, for instance, J. Mergoil and J. Mergoil-Daniel, *L'abbé Gui de Mortessagnes (1714-1796), collaborateur de Faujas de Saint-Fond et pionnier de la volcanologie en Vivarais-Velay (France)*, «Comptes rendus – Géosciences», 343, 2011, 5, pp. 370-378; and A. Collomp, *Un médecin des Lumières: Michel Darluc, naturaliste provençal*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2011, pp. 20-21, 119-123.



Citation: Beck Saiello, E. (2025). Techniques mimétiques et productions volcaniques. L'art du pinceau, les sciences de la nature et la question de l'imitation dans les beaux-arts. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 123-137. doi: 10.36253/ds-16169

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Techniques mimétiques et productions volcaniques. L'art du pinceau, les sciences de la nature et la question de l'imitation dans les beaux-arts

ÉMILIE BECK SAIELLO

Université Sorbonne Paris Nord, Pléiade, France

Abstract. If art is to imitate nature, then many eighteenth-century landscape painters, in choosing to paint what is real, were often content to represent what is plausible. At a time when the resurgence of Vesuvius activity in Naples was accompanied by an increase in the Grand Tour phenomenon and its market, several painters working for demanding scholars and collectors specialised in faithful representations of Vesuvius. Using these eruptions and geological specimens, from working on site to carefully reworking them in the studio, they experimented with new techniques capable of best restoring the materiality of the specimens and the effects of the phenomenon. Painters, collectors and scientists thus pooled their skills to understand and represent, in the laboratory and the studio, a phenomenon that had yet to be deciphered. Before the divorce between artistic representation and scientific illustration began in the nineteenth century, what was at stake for the artist and the scientist in this mimicry of pictorial technique?

Keywords: 18th century, painting, eruptions of Vesuvius, vulcanology, painting techniques, mimesis.

En 1778, le jeune Dominique Vivant Denon (1747-1825) fait, sur le Vésuve, cette observation: « ...quelque favorable, et peut-être unique, que soit la circonstance d'arriver au fond d'un cratère aussi profond, il serait bien difficile de déterminer un peintre à aller s'établir avec son chevalet à cette ouverture, où il serait à tout moment exposé à être assailli et suffoqué par la fumée, au moindre tourbillon ou changement de vent »¹. Et pourtant Denon, pour décrire le volcan, a recours au vocabulaire de la peinture: « L'escarpe-

* Que soient ici remerciés Madeleine Pinault-Sørensen, Bendt Sørensen et Geneviève Lacambre pour leur relecture attentive et leurs conseils judicieux, ainsi que Bruno Arciprete, Noémie Étienne, Susanna Guéritaud, Alba Irollo et Nathalie Volle pour les informations aimablement transmises.

¹ D.V. Denon, *Voyage au royaume de Naples* (1777-1778), éd. par M. Couty et P. Rosenberg, Perrin, Paris 1997, p. 102. Denon est alors chargé de réunir, avec un groupe d'artistes, la documentation nécessaire à la publication du *Voyage pittoresque ou Description du royaume de Naples et de Sicile* (s. n., Paris 1781-86, 4 tomes en 5 volumes).

ment presque perpendiculaire de rochers terminant en pointes de différentes formes; le déchirement de ce sol qui laissait voir les tranches de tout ce qui le composait; des milliers de moufettes qui tapissaient leurs orifices de sels et de soufre, colorés de l'incarnat le plus vif, du rouge orangé, du blanc, du jaune et du vert, et de toutes les nuances qui participent à toutes ces couleurs; une vapeur vacillante et transparente qui leur servait comme de vernis; des torrents de fumée, alternativement noire et blanche, qui sortaient à gros flocons de plusieurs trous où l'œil ne pouvait pénétrer; enfin cet ensemble par ses formes, ses couleurs et ses accidents particuliers, formait un tableau aussi beau qu'extraordinaire »². À quelques lignes d'intervalle, Denon met en évidence un paradoxe: si le peintre ne peut reproduire sur place (et dans l'instant) l'activité du volcan, il est néanmoins le mieux placé pour en fournir une restitution. De fait, même si une lexicographie du volcan commence à se mettre en place, le savant comme l'écrivain n'ont alors à leur disposition qu'une terminologie scientifique assez réduite. C'est ainsi que, faisant fi du paradoxe, s'est développée, au cours du XVIII^e siècle, une littérature scientifique dans laquelle l'illustration a occupé une place croissante. La qualité des images, dont la réalisation fut souvent confiée à des artistes de renom, a par la suite encouragé un marché autonome de vues scientifiques et de représentations des éruptions du Vésuve sur différents supports et selon différentes techniques. Précisons tout de suite que, malgré l'émergence de la pratique du plein air et la présence, sur de nombreuses vues d'éruptions du Vésuve, d'inscriptions telles que « peint sur le lieu », les tableaux à l'huile, gouaches et même aquarelles ont tous été, au XVIII^e s, terminés, voire entièrement réalisés en atelier. L'observation répétée sur le terrain, les croquis exécutés d'après nature et les annotations manuscrites décrivant les couleurs ou les effets permettaient au peintre de restituer assez précisément les manifestations volcaniques.

Pour répondre aux exigences de l'illustration scientifique, à la curiosité des voyageurs ou au goût des amateurs pour la représentation paysagère, l'atelier du peintre se transforme ainsi en véritable laboratoire où s'expérimentent techniques inédites et matériaux nouveaux, susceptibles de favoriser un rendu réaliste du phénomène. Le peintre se trouve en conséquence devant un autre paradoxe: comment une peinture, image unique, bidimensionnelle et muette, peut-elle prétendre restituer, de manière convaincante, le mouvement (les séquences temporelles), le son, la chaleur, voire même l'odeur associés à une éruption du Vésuve? La variété des solutions adoptées pour rendre avec fidélité le phénomène reflète, certes, les

différentes approches scientifiques ou interprétatives de l'activité volcanique, mais suit également l'évolution de la notion d'imitation chez les philosophes et les critiques.

HISTOIRE NATURELLE ET OBSERVATIONS SUR LES VOLCANS DES DEUX SICILES

Trois événements marquants, au milieu du XVIII^e siècle, ont accéléré la réflexion sur l'impact des phénomènes naturels sur l'histoire de l'humanité: les découvertes d'Herculanum puis de Pompéi (1738 et 1748) et le tremblement de terre de Lisbonne (1755). À l'explication théologique des cataclysmes se substitue une science expérimentale qui fait de l'observation, de la description et de la collecte de spécimens géologiques les fondements d'une approche empirique des phénomènes naturels. Dans son *Histoire naturelle* (1779), Georges Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1788) introduit la temporalité comme critère fondamental dans la compréhension de la nature et concilie l'étude critique des sources documentaires et l'observation directe des phénomènes matériels. Une communauté de « naturalistes antiquaires » (M. Toscano) se constitue en Europe à la faveur d'une République des Lettres (et des Sciences) avec pour foyers principaux la Grande Bretagne (la Royal Society de Joseph Banks [1743-1820]), la Vénétie (l'université de Padoue et l'Académie des Sciences, Lettres et Arts de Melchiorre Cesarotti [1730-1808]) et le royaume de Naples (les savants Giovanni Maria Della Torre [1710-1782], Giuseppe Mecatti [actif au milieu du XVIII^e siècle], Gaetano de De Bottis [1721-1790], et William Hamilton [1730-1803] intéressés par l'activité volcanologique)³. À Naples, à partir des années 1750, sont publiés plusieurs textes illustrés dédiés à l'activité du Vésuve qui partagent la conception de Giovanni Battista Vico (1668-1744) selon laquelle il existe une continuité entre les sciences de l'homme et les sciences de la Terre, toutes subordonnées à l'Histoire⁴. Comme le rappelle M. Tosca-

³ Voir L. Ciancio, *Le colonne del tempo*, Edifir, Firenze 2009; M. Toscano, *Giuseppe Giovane (1753/1837). The antiquarian-naturalists phenomenon in the Kingdom of Naples*, «Journal of History of Collections», vol. 19, n.11, Oxford 2007, pp. 225-237; M. Toscano, *Gli archivi del mondo. Antiquaria, Storia Naturale e Collezionismo nel secondo Settecento*, Edifir, Firenze 2009, p. 10-15 et Sezione III, Il Regno di Napoli, p. 215-302; M. Toscano, *Il Nume in festa. Le rappresentazioni del Vesuvio in eruzione tra documentazione e oleografia nella cultura scientifica sette-ottocentesca*, «Zeusi» Anno I, 1, giugno 2015, pp. 20-29.

⁴ « È proprio sulla base del panstoricismo vichiano, infatti, che si tenterà da una parte di estendere pratiche proprie del metodo scientifico agli studi antiquari (le escursioni sul posto, la raccolta e lo studio comparativo dei reperti, per esempio), e dall'altra di servirsi delle fonti antiche e delle narrazioni mitologiche per la ricostruzione di eventi geologici lontani nel tempo ». M. Toscano, *Gli archivi del mondo*, cit., p. 220.

² *Ibidem*.

no, ces ouvrages ont en commun une approche méthodologique, inductive et expérimentale qui nécessite la présence de reproductions des lieux et des phénomènes étudiés. Certes ces illustrations embellissent le recueil, mais elles servent avant tout à le compléter et à le rendre compréhensible pour le lecteur. Parmi ces ouvrages, il convient de citer le *Racconto storico-filosofico del Vesuvio* de Mecatti (Giovanni Di Simone, Napoli 1752), la *Storia e fenomeni del Vesuvio* de Della Torre (Raimondi, Napoli 1755), les *Campi Phlegraei* d'Hamilton (Napoli 1776 et 1779) l'*Istoria di' varj incendi del Monte Vesuvio* de De Bottis (Stamperia Reale, Napoli 1786) et la *Breve descrizione dei principali incendi del monte Vesuvio* d'Ascanio Filomarino Della Torre (1751-1799) (Domenico Sangiacomo, Napoli 1796). Dans ces derniers, les illustrations résultent d'une vision directe et commune de l'artiste et du naturaliste; elles se substituent, pour le lecteur, à l'expérience directe et acquièrent valeur de témoignage. Pour ces raisons, les savants y accordent donc une réelle importance. Si l'ouvrage le plus réussi sur le plan éditorial et artistique est assurément les *Campi Phlegraei* d'Hamilton, illustrés des gouaches de Pietro Fabris, le plus abouti est la *Breve descrizione dei principali incendi del monte Vesuvio e di molte vedute di esse, per la prima volta ricavate dagli storici contemporanei ed esistenti nel gabinetto del duca della Torre: escursus attraverso le varie eruzioni e, nello stesso tempo, una specie di un catalogo dei dipinti che ritraevano i vari sismi presenti nella sua raccolta* de Della Torre. Comme le laisse entendre le titre du livre, le savant avait constitué dans son palais un cabinet scientifique composé d'une *biblioteca vesuviana*, de 300 spécimens géologiques, de vues des éruptions passées et présentes (22 d'entre elles sont reproduites par des planches gravées), mais aussi d'un laboratoire de physique, d'un autre de chimie et de machines pour l'électricité et la météorologie. La publication connaîtra un large succès, de par sa conception originale : l'auteur fait appel, en effet, au plus grand nombre possible de sources documentaires, mais surtout élargit la notion de source aux collections d'histoire naturelle et aux *vedute*.

De fait, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, se développe de manière exponentielle un genre de *vedute* napolitaines ayant pour sujet le Vésuve en éruption. Si les raisons de cet engouement sont multiples, il est incontestable que l'intérêt des savants pour les représentations imagées du volcan y a contribué pour une grande part. Pour ces « naturalistes antiquaires » qui s'intéressaient à l'histoire de la Terre, les représentations devaient mettre en image l'histoire morphologique des paysages en visualisant ses évolutions (par la géologie, la stratigraphie...) et ses changements (résultant, entre autres, de catastrophes naturelles). Les volcans du sud de l'Italie,

en modifiant continuellement le paysage, permettaient, par exemple, de « témoigner en direct de ce qui s'était passé, à une plus vaste échelle spatiale et chronologique, dans un passé lointain, pour le paysage de l'Auvergne »⁵. La réalisation de ces paysages que l'on peut qualifier de « géo-historiques » (Domenico Laurenza) n'allaient pas de soi, et les artistes ont dû redoubler d'inventivité pour pouvoir restituer avec fidélité l'image des bouleversements de la Terre.

LES PROCÉDÉS ARTISTIQUES : CRÉER L'ILLUSION OPTIQUE

Les premières représentations d'éruptions du Vésuve, à l'époque moderne, remontent à 1631. Leonardo Di Mauro a analysé leur évolution sur le plan iconographique et distingué trois types de figurations⁶. La première est constituée par les images hagiographiques : saint Janvier, sollicité par les Napolitains qui défilent en procession au premier plan des tableaux, met fin à l'éruption en arrêtant les coulées de lave. La seconde associe le volcan aux représentations topographiques de la ville et dès lors, à partir de 1631, le Vésuve devient l'une des images archétypiques de Naples. La dernière figuration (fig. 1), celle qui nous intéresse le plus ici, est la description documentaire de l'éruption⁷; on y montre la fuite des populations ; ou bien, restituant l'aspect du volcan au moment de l'événement, on y décrit ses différentes bouches et on y dépeint le trajet de ses coulées de lave. L'éruption de 1631 est caractérisée par de fortes explosions, la formation d'une haute colonne de fumée et par l'émission de matériaux pyroclastiques par différentes bouches. Les artistes la représentent en général comme un immense incendie avec de hautes flammes qui dégagent un important nuage de fumée gris sombre.

Le XVIII^e s va retenir essentiellement les deux dernières formules. En ce qui concerne la tradition des vues topographiques, la croissance urbaine du XVIII^e siècle ne va plus permettre aux artistes de représenter la ville dans toute son extension. Pour figurer Naples, ils vont choisir soit de scinder le panorama en deux, soit de réaliser des vues fragmentaires de la ville en se concentrant sur tel site ou tel monument. Le développement du

⁵ D. Laurenza, *Les planches vésuviennes de l'Encyclopédie (1768). Et autres représentations de volcans au XVIII^e siècle entre Naples et la France*, « Studiolo », 19, « La vie des œuvres », 2023-2024, p. 123.

⁶ L. Di Mauro, *L'eruzione del Vesuvio del 1631*, in *Civiltà del Seicento a Napoli*, catalogue de l'exposition (Naples, Musées de Capodimonte et Pignatelli, 24 octobre 1984 – 14 avril 1985), sous la direction de N. Spinosa, Electa, Napoli 1984, 2, pp. 37-42.

⁷ Joachim von Sandrart (1606-1688), *Vesuvius mons Neapoleos*, gravure, 18,4 × 29,1 cm, 1631.



Fig. 1. Joachim von Sandrart (1606-1688). *Vesuvius mons Neapoleos*. Gravure, 18,4 × 29,1 cm. 1631.

Grand Tour en Italie du Sud et de son marché de la vue souvenir e l'essor de la veduta napolitaine vont inciter des peintres tels que Joseph (1714-1789) et Ignace Vernet (1726 - vers 1762)⁸, Carlo Bonavia (actif à Naples entre 1751 et 1788)⁹, Lacroix de Marseille (1700 ou 1720 – 1779 ou 1782)¹⁰, Pierre Jacques Volaire (1729-1799), Pie-

tro Fabris (documenté de 1754 à sa mort, avant 1794)¹¹ ou Pietro Antoniani (vers 1740/1750 – vers 1781)¹² à proposer des vues du Vésuve qui comprennent aussi les éléments les plus significatifs du paysage urbain. Le vol-

⁸ Sur Joseph Vernet voir L. Lagrange, *Joseph Vernet et la peinture au XVIII^e siècle*, Didier, Paris 1864; F. Ingersoll-Smouse, *Joseph Vernet, peintre de marine*, E. Bignou, Paris 1926, 2 voll. *Joseph Vernet, 1714-1789*, catalogue de l'exposition (Londres, Greater London Council, The Iveagh Bequest, Kenwood, 4 juin-19 septembre 1976; Paris, Palais de Chaillot, musée de la Marine, 14 octobre 1976 – 9 janvier 1977), sous la direction de P. Conisbee, Greater London Council, London, Musée de la Marine, Paris 1976. Sur Ignace Vernet, voir É. Beck Saiello, *Entre imitation et émulation: Ignace Vernet à l'ombre du Vésuve*, in *Gli amici per Nicola Spinosa*, Ugo Bozzi Editore, Roma 2019, pp. 208-213.

⁹ Sur Carlo Bonavia, voir W. G. Constable, *Carlo Bonavia*, « The Art Quarterly », 22, 1959, pp. 19-44; W. G. Constable et T. McCormick, *Notes on some further attributions to Bonavia*, « The Art Quarterly », 23, 1960, pp. 371-372; W. G. Constable, *Carlo Bonavia: An Addendum*, « The Art Quarterly », 25, 1962, pp. 123-127.

¹⁰ Sur Lacroix de Marseille, voir J.-L. Ryaux, *Un suiveur méconnu de Joseph Vernet: Grenier de Lacroix ou Lacroix de Marseille?*, dans *Tivoli. Variations sur un paysage au XVIII^e siècle*, cat. exp. (Paris, Musée Cognacq-Jay, 18 novembre 2010 – 20 février 2011), sous la direction de J. de Los Llanos, Paris, Paris Musées 2010, pp. 58-61.

¹¹ Sur Pietro Fabris, voir pour la représentation des éruptions du Vésuve, C. Knight, *Il contributo di Pietro Fabris ai Campi Phlegraei di Hamilton*, « Napoli Nobilissima », 3^e série, 22, 1983, pp. 100-110; Id., *Hamilton a Napoli: cultura, svaghi, civiltà di una grande capitale europea*, Naples, Electa, 1990; *Vases and Volcanoes: Sir William Hamilton and his Collection*, catalogue de l'exposition (Londres, British Museum, 13 mars – 17 juillet 1996), sous la direction de I. Jenkins et K. Sloan, British Museum Press, London 1996, en particulier pp. 165-168, 246-247; J. von der Thüsen, *Pietro Fabris und die Entwicklung der Vulkanmalerei im 18. Jahrhundert*, in *Der Vulkan im Wörlitzer Park*, Nicolai, Berlin 2005, pp. 57-73; É. Beck Saiello, *Pietro Fabris: dieci anni di attività napoletana: alcuni documenti inediti*, « Napoli nobilissima », 5^e série, 9, 2008, fasc. 1/2, pp. 76-88; E. Carrelli, *Per una riabilitazione di Pietro Fabris: fortuna critica e nuove considerazioni*, « Studi e ricerche di storia e critica dell'arte », 1, 2017, pp. 17-29; Ead., *Intorno ai « Campi Phlegraei » : precisazioni sugli artisti delle Reali Manifatture di Ferdinando IV di Borbone*, « In corso d'opera », 2, 2018, pp. 223-230; *Sir William e Lady Hamilton* catalogue de l'exposition (Naples, Gallerie d'Italia, 25 octobre 2024 – 2 mars 2025), sous la direction de F. Leone et F. Mazzocca, Gallerie d'Italia, Skira, Milano 2024.

¹² Sur Pietro Antoniani voir essentiellement A. Martini, *Notizie su Pietro Antoniani milanese a Napoli*, « Paragone », 181, 1965, pp. 81-86.

can s'y affirme alors comme la figure métonymique de Naples, son *genius loci*. Et ses représentations sont plutôt une synthèse des différentes expériences vécues dans la cité parthénopéenne par les étrangers qu'une reproduction fidèle de l'éruption. Le Français Volaire, installé à Naples à la fin des années 1760, réalise ainsi différentes vues de l'éruption de 1767 où se mêlent description topographique, scènes de dévotion populaire, évocation poétique du golfe et représentation d'un Vésuve en flammes¹³. Celui-ci domine bien évidemment la composition, mais l'éruption en devient presque anecdotique. Le peintre développera par la suite deux autres formules à succès, pour l'éruption de 1771, vue depuis l'Atrio del Cavallo et pour celle de 1779, vue depuis les rives de Chiaia¹⁴. La présence des figures au premier plan dans chacune de ces compositions permet, de manière tout à fait intéressante, de représenter les différentes attitudes et interprétations du phénomène, telles qu'elles se sont succédé (ou ont cohabité) au cours du XVIII^e siècle : l'approche religieuse (celle du peuple napolitain, ou du prêtre Antonio Vetrani¹⁵) dans l'éruption de 1767, l'intérêt scientifique (celle d'Hamilton et des « naturalistes antiquaires ») dans l'éruption de 1771 et la contemplation esthétique (selon les canons du sublime formulés par Edmund Burke [1729-1797] et Emmanuel Kant [1724-1804]), dans l'éruption de 1779.

La description

Ces artistes qui peignent des vues génériques sont aussi ceux qui réalisent des représentations d'une grande fidélité. Comment peut-on juger néanmoins, aujourd'hui, de l'authenticité de cette restitution? La comparaison des images avec les témoignages écrits des contemporains d'une part et les analyses des volcanologues et des historiens des éruptions d'autre part permettent de considérer certaines œuvres de Volaire ou de Pietro Fabris comme de véritables documents. Pour preuve de la fidélité de ces représentations, nous citerons trois témoignages. Le premier est une lettre de Volaire au père John Thorpe (1726-1792), agent en Italie de Lord Henry Bellings Arundell (1740-1808), client du peintre. Le collectionneur avait commandé une éruption du Vésuve avec la mort de Pline, mais l'artiste refusa ce sujet historique, parce qu'il n'aurait pu reproduire la montagne telle qu'elle était alors¹⁶. La représentation est donc

une restitution qui se fonde sur l'observation directe. Le deuxième témoignage est celui du mathématicien et physicien Giovanni Maria Della Torre (1710/13-1782), membre de l'Académie des sciences de Naples, membre correspondant de celles de Paris et de Berlin et de la Royal Society de Londres, et auteur d'une *Storia e fenomeni del Vesuvio e l'Incendio trentesimo del Vesuvio accaduto gli 8 agosto 1779*¹⁷. L'éruption de 1779 est pour lui l'occasion de solliciter l'avis de Volaire et de faire appel à sa mémoire visuelle et à son sens des proportions pour évaluer la hauteur de la colonne de feu qui s'est élevée au-dessus du cratère. Il écrit dans son compte rendu du phénomène : « Puis, quant à la proportion de la colonne ou de l'incendie par rapport à la perpendiculaire du mont, les résultats sont également divers. À vue d'œil nous l'évaluons de manière conjecturale à une fois et demie la dimension de la dite perpendiculaire [...]. Nous avons le plaisir de nous trouver d'accord sur ce point avec les mesures prises par Don Vincenzo Mazzola, notre opticien, expert en la matière, avec celles de Monsieur le Maréchal Poulet, qui les a prises depuis le Môle, et finalement avec celles du peintre susdit Volaire, lequel a réglé les proportions de son grand tableau sur l'échelle picturale appliquée par lui à la hauteur de la montagne depuis son balcon de Chiaia. En outre il a dû évaluer tant d'aspects de la dite montagne, qu'après en avoir fait de sa main tant de tableaux, son œil est devenu très expert dans son observation »¹⁸. Le troisième témoignage enfin, est celui, contemporain, de Gianni Ricciardi, chercheur à l'Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia à l'Observatoire du Vésuve et auteur d'un *Diario del Monte Vesuvio*, qui établit la chronologie des éruptions en s'appuyant sur les sources écrites et iconographiques¹⁹. Plu-

n'apparaît pas dans les représentations des éruptions, si l'on excepte le tableau de Jacob More (1740-1793), *La destruction de Pompéi*, huile sur toile, 151,1 × 200 cm, Édimbourg, National Gallery of Scotland et l'œuvre perdue de Louis-Jean Desprez (1743-1804) (citée dans D. V. Denon, *Vivant Denon et le Voyage pittoresque: un manuscrit inconnu*, éd. par M.-A. Dupuy-Vachey, Fondation Custodia, Paris 2009, p. 90). Au XIX^e siècle, les peintres n'auront plus les mêmes réticences et pour l'école de paysage historique, ce sujet tiré de l'histoire ancienne contribue à ennoblir le genre du paysage. Cfr. Pierre-Henri de Valenciennes (1750-1819), *Éruption du Vésuve arrivée le 24 août de l'an 79 de J.C. sous le règne de Titus*, 1813, huile sur toile, 147,5 × 195,5 cm, Toulouse, musée des Augustins.

¹⁷ G. M. Della Torre, *Storia e fenomeni del Vesuvio e l'Incendio trentesimo del Vesuvio accaduto gli 8 agosto 1779*, s. n., Napoli 1779. Voir également du même auteur *Storia e fenomeni del Vesuvio*, Giuseppe Raimondi, Napoli 1755, dont les planches ont inspiré celles de l'*Encyclopédie* (D. Laurenza, *Les planches vésuviennes de l'Encyclopédie* (1768), cit., p. 119).

¹⁸ Cité dans M. Torcia, *Relazione dell'ultima eruzione del Vesuvio accaduta nel mese di agosto di quest'anno 1779*, presso i Raimondi, dietro il Banco della Pietà, Napoli 1779, pp. 58-59.

¹⁹ G. P. Ricciardi, *Diario del Monte Vesuvio*, Edizioni scientifiche e artistiche, Napoli 2009, 3 tomes.

¹³ Sur Pierre Jacques Volaire, voir É. Beck Saiello, *Pierre Jacques Volaire (1729-1799), dit le chevalier Volaire*, Arthena, Paris 2010.

¹⁴ Ivi, pp. 171-174.

¹⁵ A. Vetrani, *Prodomo vesuviano*, Fratelli Di Paci, Napoli 1780.

¹⁶ É. Beck Saiello, *Pierre Jacques Volaire*, cit., p. 435. De fait, au XVIII^e siècle, l'épisode de la mort de Pline ou de la destruction de Pompéi

sieurs des tableaux de Volaire sont convoqués à titre documentaire, car ils donnent des informations précises sur la typologie de l'éruption, les phénomènes éruptifs, l'aspect et les directions des coulées de lave. Sur l'exemple d'une collection particulière (fig. 2)²⁰ par exemple, on reconnaît aisément l'éruption de 1779, caractérisée par une médiocre activité effusive sommitale, par la présence de fontaines de lave atteignant plusieurs kilomètres de hauteur, de projections d'abondants matériaux pyroclastiques et de coulées de lave se déversant dans l'Atrio del Cavallo.

Quels moyens le peintre a-t-il utilisé pour se rapprocher le plus possible de la réalité observée ? Dans ce type de représentations, Volaire ne semble pas avoir eu recours à de grandes innovations techniques. S'il décrit avec fidélité les éruptions auxquelles il a assisté, celles de 1767, de 1771, de 1779 et de 1794, c'est parce qu'il a acquis une parfaite connaissance du Vésuve en s'y rendant régulièrement, sans doute avec des voyageurs et des savants, en l'observant de la fenêtre de son atelier sur la rive de Chiaia, et probablement en dessinant de nombreux croquis accompagnés, comme ceux de son maître Joseph Vernet, d'annotations sur les couleurs, la lumière, les effets. Si l'on prend par exemple l'éruption de 1771 (fig. 3)²¹, la description morphologique du volcan est conforme à la réalité, et l'activité décrite correspond aux témoignages de contemporains, telles les dépêches du vicomte de Choiseul, ambassadeur de France à Naples de 1766 à 1771²². Volaire représente le fleuve de lave qui, à la suite de la fracture du grand cône, s'écoula en tunnel puis dans l'Atrio du Vésuve, formant une grosse coulée qui passa sous le promontoire des Crocelle et atteignit la colline du Salvatore. Le peintre décrit également, depuis l'Atrio del Cavallo, le parcours des voyageurs qui ont fait l'ascension du Vésuve, avec l'église du Sauveur et le Col des Croix. Pour restituer les couleurs de la lave et des projections pyroclastiques, il utilise une gamme de rouge, jaune et orangé d'une grande variété et d'une grande subtilité dans les nuances, gamme qu'il fait contraster avec l'obscurité de la nuit. Le peintre n'hésite pas à avoir recours à des empâtements pour rendre la viscosité de la lave, et fait se détacher les lapilli en léger relief sur la toile, en particulier sur le fond brun formé de glaces lisses et légers. Volaire, dans la grande majorité de ses œuvres, choisit de décrire la phase la plus impressionnante de l'éruption, ne pouvant saisir le



Fig. 2. Pierre Jacques Volaire (1729-1799). *L'éruption du Vésuve de 1779*. Huile sur toile. 106 × 80 cm. Naples, collection particulière.

phénomène dans sa durée. Néanmoins, pour l'éruption de 1794, il adopte une autre formule, celle de la série, pour rendre deux moments significatifs²³. Sur le premier tableau, il représente le début de l'éruption, le 15 juin au soir, caractérisée par une forte explosion qui déchire le grand cône et crée deux grandes failles, sur les versants septentrional et méridional. C'est la deuxième faille que l'on distingue sur les deux pendants de Volaire. Sur le deuxième tableau, on voit la formation de six bouches éruptives d'où sort une coulée de lave, qui atteint la mer en seulement six heures, après avoir détruit une grande partie du bourg de Torre del Greco²⁴. Volaire est, de tous les artistes qui ont peint le Vésuve, celui qui l'a représenté le plus grand nombre de fois²⁵, devenant le spécialiste

²⁰ Pierre Jacques Volaire, *L'éruption du Vésuve de 1779*, huile sur toile, 106 × 80 cm, Naples, collection particulière.

²¹ Pierre Jacques Volaire, *L'éruption du Vésuve de 1771*, huile sur toile, 260 × 385 cm, Château de Maison Laffitte.

²² Voir en particulier La Courneuve, Archives du Ministère des Affaires étrangères, Correspondance politique, Naples, 87 et 93 (pour les éruptions de 1767 et de 1771).

²³ Pierre Jacques Volaire, *L'éruption du Vésuve de 1794. Explosions et fontaine de lave / Bouches éruptives et coulée de lave*, huiles sur toile, 56 × 76,2 cm, collection particulière.

²⁴ G. P. Ricciardi, *Diario del Monte Vesuvio*, cit., 2, p. 321.

²⁵ Si l'on exclut les petits croquis quotidiens du père Antonio Piaggio (1713-1796). Les 500 croquis regroupés dans les 3310 pages que constituent les 8 volumes de son *Diario Vesuviano* (aujourd'hui conservés à



Fig. 3. Pierre Jacques Volaire (1729-1799). *L'éruption du Vésuve de 1771*. Huile sur toile. 260 × 385 cm. Château de Maison Laffitte.

incontesté du sujet. S'il a été un peintre assez talentueux et un habile imitateur de l'activité du volcan, il s'est généralement cantonné aux possibilités qu'offrait l'huile sur toile. D'autres moyens permettent cependant un degré majeur d'illusion.

La couleur

La représentation d'une éruption du Vésuve, si fidèle soit elle, n'entraîne pas pour autant une vision illusionniste de l'événement. Aussi les artistes ont-ils cherché divers procédés pour rendre ce phénomène naturel aussi efficacement que possible. Et ceci dans un double objectif, celui, commercial, d'étonner et de subjuguer le spectateur autant que le ferait la présence effective du volcan et celui, scientifique, de répondre aux exigences spécifiques des savants. En effet, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, la démarche intellectuelle de ces derniers se transforme radicalement : le travail sédentaire dans le cabinet au milieu des ouvrages et de spécimens séparés de leur contexte fait place à l'enquête sur le terrain, avec l'aide d'un ou de plusieurs dessinateurs²⁶. On s'attend donc à ce que l'artiste soit précis et exact dans

la bibliothèque de la Royal Society de Londres) furent réalisés de 1779 à 1795 pour documenter au jour le jour l'activité du volcan. Ils furent commandés au père Piaggio par Sir William Hamilton, ambassadeur d'Angleterre à Naples de 1764 à 1800 et passionné de volcanologie. Sur ce manuscrit voir C. Knight, *Un Inedito di Padre Piaggio: il diario vesuviano. 1779-95*, « Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli », 42, 1989, pp. 59-131 (réed. Arte Tipografica, Napoli 1991).

²⁶ Sur la naissance d'une 'conscience spatiale', voir N. Broc, *La géographie des philosophes: géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Éditions Ophrys, Paris 1975 et également M. Pinault, *Le peintre et l'histoire naturelle*, Flammarion, Paris 1990 (en particulier pp. 245-246 pour le motif du dessinateur).

ses illustrations, d'autant qu'elles accompagnent souvent les comptes rendus envoyés à des cercles de savants. Ce qui explique la présence, dans l'image, du dessinateur prenant des croquis sur le motif (en particulier dans les œuvres de Volaire, de Willem Fortuyn [documenté entre 1757 et 1779]²⁷ ou de Fabris)²⁸.

Sir William Hamilton a joué un rôle essentiel dans la promotion d'une imagerie scientifique la plus conforme possible à la réalité. En effet, l'observation et la recherche des causes sont, pour lui, la clef de la compréhension du monde. Il se fonde ainsi sur une conception baconnienne qui considère la collecte patiente et scrupuleuse des caractères des phénomènes et de leur inventaire, comme un préalable à la formulation d'une loi générale. Les séries d'observations permettent alors de reconstituer la chronologie et l'histoire d'un phénomène et sont, pour Hamilton, la base de ses recherches, comme l'indique le titre de son ouvrage le plus célèbre : *Campi Phlegraei. Observations on the Volcanoes of the Two Sicilies* (1776)²⁹. Sa démarche est double : d'une part s'entourer d'une galerie de représentations du Vésuve exécutées par différents artistes, qui lui permette d'établir la chronologie des éruptions, d'autre part s'adjoindre la collaboration d'un illustrateur le plus habile possible pour fournir des images de qualité à ses descriptions. Les *Campi Phlegraei* doivent ainsi associer précision des informations de terrain et qualité didactique des illustrations. Hamilton est conscient du rôle fondamental que joue l'image dans l'explication des phénomènes naturels, « convaincu de la difficulté, qu'il y a de donner par de simples paroles, une idée vraie du Pais qu'[il] décrit »³⁰. Il choisit Pietro Fabris pour le seconder dans son entreprise, car son style - clarté du dessin, sens de la couleur, précision du rendu, qualité d'évocation - correspond parfaitement, selon lui, aux intentions de l'ouvrage :

²⁷ M. Toscano, *Gli archivi del mondo*, cit., p. 228.

²⁸ Ce thème se retrouve par exemple, comme nous l'a signalé Madeleine Pinault-Sørensen, dans les vues des glaciers de Suisse. Voir à ce propos B. Weber, *Die Figur des Zeichners in der Landschaft*, « Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte », 34, 1, 1977, pp. 44-82.

²⁹ W. Hamilton, *Campi Phlegraei: Observations on the Volcanoes of the Two Sicilies*, suivi de *Supplement to the « Campi Phlegraei », being an account of the great eruption of mount Vesuvius, in the month of August 1779*, Paolo De Simone, Napoli 1776-1779 (réed. par G. Briganti, Banco di Napoli, Napoli 1985). Voir aussi C. Knight, *Les fureurs du Vésuve ou l'autre passion de sir William Hamilton*, Gallimard, Paris 1992 (avec la reproduction des planches). Sur Hamilton et la volcanologie, voir en particulier Id., *Hamilton a Napoli*, cit.; *Vases and Volcanoes*, cit. (en particulier l'article de J. Thackeray, intitulé « The modern Pliny » Hamilton and Vesuvius, pp. 65-74); C. Knight, *La passione di Sir William Hamilton per il Vesuvio*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », N.S., 49, 2000 (2001), pp. 287-298.

³⁰ W. Hamilton, *Campi Phlegraei*, cit., 1776, p. 5.

décrire et expliquer³¹. Hamilton insiste d'ailleurs sur la précision requise par le genre de l'illustration scientifique : « Monsieur Fabris ayant complété [sic] sous mes yeux et ma direction cette collection avec la plus grande fidélité, et pourrai-je même ajouter, avec autant de goût que d'exactitude [...] »³². La technique choisie pour les représentations sur le motif est la gouache, certainement en raison de sa facilité d'exécution (autorisant le relevé en plein-air) mais aussi et surtout de son pouvoir chromatique (capable de rendre, par exemple, les différentes nuances rencontrées dans les coupes stratigraphiques et la consistance des roches) (fig. 4). La technique retenue pour les planches est en revanche la gravure et l'aquarelle. Ces procédés, et en particulier la gouache, que Fabris introduit en 1767 à Naples, lui permettent de retranscrire avec précision la morphologie des différentes formations volcaniques et la composition pétrographique des couches géologiques, et de recenser dans des planches minéralogiques les spécimens pyroclastiques récoltés sur les sites³³ (fig. 5).

Le vernis

Alors que Fabris essaie de se rapprocher au plus près de la couleur et de la texture des minéraux, Volaire, dans un climat de concurrence et d'émulation, va chercher à rendre l'incandescence et la chaleur qui se dégage des

³¹ Avant de s'adresser à Fabris, Hamilton fit appel à Jakob Philipp Hackert (1737-1807), comme l'atteste le témoignage de Goethe dans *Goethes Werke*, Philipp Hackert (Stuttgart 1868, pp. 56-57, cité par C. Knight, *Il contributo di Peter Fabris ai Campi Phlegrei di Hamilton*, « Napoli Nobilissima », 22, 1983, pp. 100-110: p. 110 note 39). Mais les dessins exécutés par l'artiste allemand ne furent pas retenus pour l'ouvrage. Il est néanmoins probable que Fabris se soit inspiré des modèles d'Hackert pour certaines planches du recueil.

³² W. Hamilton, *Campi Phlegraei*, cit., 1776, p. 5-6. La légende de la planche XII indique, par exemple, « d'après un dessin fait sur les lieux mêmes pendant que l'éruption était dans toute sa force ». Hamilton précise aussi : « C'est ici, Monsieur, que vous verrez chaque Cône, chaque Crater, soit dans sa forme naturelle, soit dans ses sections, ainsi que les bancs mêmes qui les composent [...]. [Des] représentations des lieux mêmes [...] exécutées avec une fidélité et une précision peu communes ». Ivi, p. 12. Voir également M. Toscano, *Giuseppe Giovane (1753/1837)*, cit., p. 227.

³³ Rappelons qu'à la même époque Jean Hoüel (1735-1813) prépare la publication du *Voyage pittoresque des Isles de Sicile, de Lipari et de Malte* (Imprimerie de Monsieur, Paris 1783-1787), en réalisant des croquis et des gouaches, dont certains s'attachent, dans une démarche différente, à décrire les volcans siciliens : vues diurnes, panoramiques ou détaillées (l'Etna est représenté de loin, en vue panoramique, alors que le Stromboli est vu de près), études stratigraphiques, et quelques échantillons de roches. Hoüel s'intéressait surtout au basalte. Sur le sujet, voir M. Pinault-Sørensen, « Hoüel et les monuments de la terre : roches, pierres et cailloux », *Ikhnos, Analisi grafica e storia della rappresentazione*, Lombardi, Siracusa 2005, pp. 109-132. Sur l'usage de la gouache fait par les naturalistes-antiquaires, voir M. Toscano, *Gli archivi del mondo*, cit, p. 11.

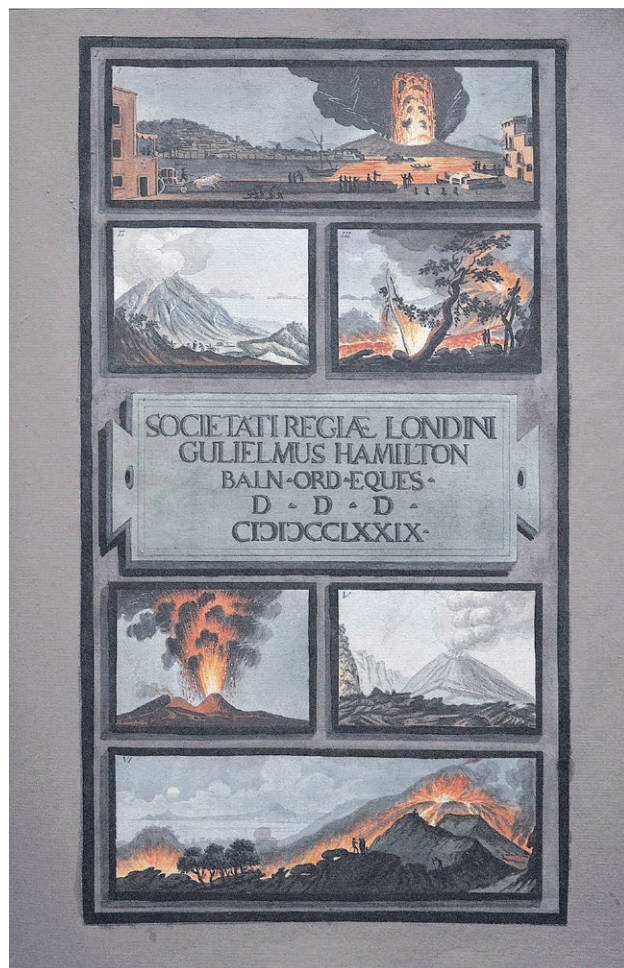


Fig. 4. Pietro Fabris (documenté 1754-avant 1794). Frontispice du Supplément aux Campi Phlegraei de William Hamilton (1776). Gravure aquarellée. Naples, Società napoletana di Storia patria.

éruptions. La technique retenue est celle de la coloration du vernis à l'aide de minium, un tétr oxyde de plomb de couleur rouge orangé. La restauration en octobre 2002 par Susanna Guéritaud d'une *Vue d'un incendie dans un port méditerranéen, la nuit*³⁴, alors donné à Vernet, mais restitué par nous à Volaire (fig. 6) a permis d'identifier la présence de ce pigment dans le vernis, procédé rarissime aux dires des spécialistes. Le rapport d'intervention souligne que « la grande force de l'œuvre résulte en partie du fait que l'ensemble de la scène baigne dans une lumière rouge. Le spectateur reçoit l'impression de danger qui émane de l'incendie de la ville, dont semble se dégager une réelle chaleur. Pour augmenter l'effet de fournaise, le peintre a appliqué une couche épaisse de

³⁴ Pierre Jacques Volaire, *Vue d'un incendie dans un port méditerranéen, la nuit*, huile sur toile, 93 x 130 cm, collection particulière.



Fig. 5. Pietro Fabris (documenté 1754-avant 1794), *Fragments de lave de l'éruption de 1779* dans *Supplément aux Campi Phlegraei* de William Hamilton (1779), planche V.

vernis teintée d'un pigment rouge (minium). Là, où les couleurs sont déjà chaudes, le vernis rend leur chaleur brûlante, là où elles sont froides (ciel nocturne gris noir), les touches horizontales du vernis rouge font l'effet de vent chargé de particules incandescentes. Sans ce vernis teinté l'œuvre serait plus nette, plus froide, et dépourvue de son immense pouvoir suggestif »³⁵. La majorité des tableaux anciens conservés aujourd'hui ont subi à travers le temps des restaurations (rentoilages, allègement

³⁵ S. Guéritaud, *Rapport d'intervention et dossier photographique de restauration de la couche picturale*. Vernet, Claude-Joseph « Incendie nocturne dans un port ». Collection particulière, octobre 2002, non paginé.



Fig. 6. Pietro Fabris (documenté 1754-avant 1794), *L'éruption du Vésuve en 1760* dans *Campi Phlegraei* de William Hamilton (1776), planche XII.

de vernis...) qui ont fait disparaître les vernis d'origine, si bien que celui-ci est le seul dont nous avons connaissance. Néanmoins on peut à juste titre penser que Voltaire a appliqué cette technique à ses tableaux d'éruption et qu'elle a contribué à en faire le succès.

Ces expérimentations de Voltaire s'inscrivent en réalité dans un mouvement de recherches sur le vernis (mat ou brillant, invisible et réversible) qui donne lieu à la publication de nombreux traités, parmi lesquels *L'art du peintre doreur et vernisseur* de Jean-Félix Watin (1728 – 17?)³⁶, de 1772, et la *Lettera al Signor Cavaliere Hamilton di Filippo Hackert sull'uso della vernice nella pittura* de 1787³⁷. Watin opère une classification des vernis en trois familles, définies selon le fluide utilisé pour dissoudre la résine : les vernis clairs ou à l'esprit de vin, les vernis gras ou à l'huile et les vernis à l'essence, qu'il privilégie et dont Hackert va s'inspirer pour proposer sa recette de vernis. Le chapitre que Watin consacre aux résines est intéressant car y sont recensées celles de couleur rousse tels le benjoin et la laque, rouge, tel le sandragon, et brunâtre, telle la térébenthine³⁸. Il rappelle en outre que ces vernis de différentes couleurs, utilisés autrefois, empêchaient « qu'on ne puisse les nettoyer, puisqu'on [enlevait] en même temps les couleurs ». Quant aux différentes substances utilisées pour colorer le vernis, elles « l'altèrent, et ne

³⁶ Jean-Félix Watin était peintre et marchand de couleurs à Paris. À partir de 1773 il tient l'enseigne « A la Renommée des Couleurs, Dorures et Vernis » près de la Porte Saint-Martin. Sur Watin, voir T. Verdier, *Préface*, dans J.-F. Watin, *L'art du peintre, doreur, vernisseur [...]*, Presses Universitaires de Montpellier III, Éditions de l'Espérou, Montpellier 2005, p. I-XXXIII.

³⁷ J.-F. Watin, *L'art du peintre doreur et vernisseur*, chez Quillau, À Paris 1772 et la *Lettera al Signor Cavaliere Hamilton di Filippo Hackert sull'uso della vernice nella pittura*, [Napoli 20 décembre] 1787.

³⁸ J.-F. Watin, *L'art du peintre doreur et vernisseur*, cit., pp. 208, 210-213.

pouvant y fondre facilement y laissent toujours des *feces* qui ne font que le maigrir »³⁹.

Les partisans du vernis traditionnel à l'huile, tel Baldassare Orsini (1732-1810) vont s'opposer aux défenseurs du vernis mastic à base de térébenthine, tel Hackert, dans une véritable 'querelle du vernis' qui de Naples va gagner le reste de l'Europe à la fin du XVIII^e siècle⁴⁰. Si l'huile a le mérite d'être l'un des matériaux constitutifs de la peinture, elle vieillit mal et est peu réversible, à la différence du vernis préconisé par Hackert, à base de térébenthine, qui, en s'évaporant, laisse à la surface du tableau une couche de résine pouvant être dissoute à l'aide d'un solvant.

Il existe donc à la fin du XVIII^e siècle une grande variété de vernis, utilisés par les peintres et les restaurateurs selon les effets qu'ils souhaitent obtenir.

Le recours, par Voltaire, à un vernis coloré, est donc un procédé ni unique ni innovant, mais c'est son association avec le sujet du tableau et son utilisation pour accentuer les effets qui sont d'une grande originalité⁴¹.

LES MOYENS TECHNIQUES : RENDRE LA TROISIÈME DIMENSION ET LE MOUVEMENT

Les moyens picturaux – précision dans la restitution graphique, recherches chromatiques, utilisation des possibilités du vernis – ne consentent néanmoins qu'une restitution du phénomène en deux dimensions. Les réflexions autour des possibilités des matériaux vont alors s'accompagner de recherches techniques permettant de rendre le phénomène avec plus d'efficacité.

Les vues d'optique

Un procédé en particulier vise à restituer la troisième dimension et à donner l'impression de relief : c'est celui des vues d'optique, dont Pierre-Henri de Valenciennes, dans ses *Éléments de perspective pra-*

tique à l'usage des artistes (1800), donne la définition suivante : « On appelle vue d'optique un tableau peint à gouache ou à l'eau colorée, que l'on regarde à travers un verre convexe, qui par sa faculté de grossir les objets, produit l'illusion de la nature » (fig. 7). Et quelques pages plus loin il indique « le moyen d'associer transparence et vue d'optique pour obtenir, par exemple, une illusion parfaite en représentant la lune. On découpe le cercle où elle est placée dans le ciel ; on colle sur le trou un papier transparent ; et en mettant une lumière derrière le dessin, en face de ce transparent, l'on obtient l'effet le plus juste et le plus vrai. On pourrait se servir de ce même moyen pour imiter le lever ou le coucher du soleil, des étoiles, des feux dans les maisons, des éruptions de volcan, des incendies, des illuminations, etc, etc »⁴². Hélas, aucune vue d'optique de Valenciennes représentant le Vésuve ne s'est conservée, mais étant données la vogue du sujet, de la technique mais aussi la notoriété de l'ouvrage de Valenciennes, on peut penser que certains artistes en ont réalisé⁴³. Il est possible d'imaginer l'effet produit sur le spectateur en regardant la *Vue d'un soleil couchant en Italie* de François Louis Antoine Du Périer Du Mouriez (1765-1849)⁴⁴, vue d'optique vernie et cirée à l'aquarelle et à la gouache recto-verso. Outre l'effet de profondeur, ces vues optiques ajoutaient parfois, comme l'indique Valenciennes, la technique du tableau transparent (cf. *infra*) afin de donner aussi l'illusion de la couleur et

⁴² Valenciennes, Pierre Henri de, *Éléments de perspective pratique à l'usage des artistes, suivis de réflexions et conseils à un élève*, Desenne, Paris an VIII (1800) (reprint Minkoff, Genève 1973), chap. XI, p. 333. Sur la question des vues d'optique voir G. Lacambre, « Pierre-Henri de Valenciennes et l'optique », dans *Lumière, transparence, opacité*, catalogue de l'exposition (Monaco, Salle du Quai Antoine I^{er} et Villa Sauber, 10 octobre - 26 novembre 2006), sous la direction de J.-M. Bouhours, Skira, Milano 2006, pp. 100-105. Sur Valenciennes, voir Ead., *Pierre-Henri de Valenciennes en Italie: un journal de voyage inédit*, « Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art Français », 1978, pp. 139-172; Ead., *L'éruption du Vésuve par Pierre-Henri de Valenciennes: Toulouse, Musée des Augustins*, « La Revue du Louvre », 30, 1980, pp. 312-314; *La nature l'avait créé peintre. Pierre-Henri de Valenciennes 1750-1819*, catalogue de l'exposition (Toulouse, musée Paul-Dupuy, 19 mars - 30 juin 2003), sous la direction de J. Penent et L. Gallo, Somogy, Paris 2003; L. Gallo, *Pierre-Henri de Valenciennes (1750-1819): l'artiste et le théoricien*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2017.

⁴³ Aucune vue d'optique de Valenciennes représentant le Vésuve n'est conservée dans les collections du musée de Monaco ou dans celles des Arts et métiers. Du Vésuve, Valenciennes a réalisé un grand paysage historique avec la mort de Pliny (Toulouse, musée des Augustins). Le musée du Louvre conserve une vue de l'Etna dans les nuages (RF 2882) et une petite étude du Vésuve sur carton (RF 2955), mais dont l'identification est incertaine (Geneviève Lacambre, communication écrite, 7 novembre 2016).

⁴⁴ François Louis Antoine Du Périer Du Mouriez, *Vue d'un soleil couchant en Italie*, vue d'optique vernie et cirée, aquarelle et gouache recto verso, sur esquisse à l'encre et au graphite au verso, 84 × 123,3 cm, Monaco, Nouveau musée national de Monaco.

³⁹ Ivi, pp. 225 et 240.

⁴⁰ Sur le sujet, voir N. Étienne, *La restauration des peintures à Paris, 1750-1815*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2012, pp. 121-133.

⁴¹ Il est utile de rappeler également ici les expériences menées par Abraham-Louis-Rodolphe Ducros (1748-1810), à Naples dans les dernières années du XVIII^e siècle. Si ce dernier ne témoigna pas d'intérêt particulier pour les éruptions du Vésuve, il s'attacha à restituer le sublime de la nature dans des aquarelles alliant précision topographique et interprétation fantastique. Pour rendre, à titre d'exemple, la morphologie des paysages phlégréens et la fusion étrange entre le minéral et le végétal, il travailla avec une technique mixte sur papier parfois encollé sur toile, superposant à l'aquarelle des glacis à l'huile, augmentant les contrastes, accentuant les couleurs, opposant à la limpidité de l'air l'épaisseur des pierres.



Fig. 7. Pierre Jacques Volaire (1729-1799). *Vue d'un incendie dans un port méditerranéen, la nuit*. Huile sur toile. 93 × 130 cm. Collection particulière.

de la luminosité⁴⁵. Des perforations étaient réalisées et pouvaient être recouvertes de papier coloré ou d'étoffe. Des filtres de couleur permettaient alors d'obtenir des effets rouges pour évoquer le crépuscule, les incendies ou des éruptions. Ces vues connaîtront un succès certain au XVIII^e siècle et jusque dans les années 1840, aussi bien auprès d'un public populaire, dans les foires et marchés, qu'auprès des classes aisées et des passionnés de science.

Les tableaux transparents

D'autres procédés visent quant à eux à restituer la temporalité : non plus une image fixe, qui reproduit un instant T, mais une image en mouvement qui permet de rendre le processus de l'éruption. Le premier de ces procédés est le tableau transparent, dont Jakob Philipp Hackert et Andreas Nesselthaler (1748-1821) sont considérés comme les inventeurs, dans les années 1780. Notons néanmoins que le naturaliste français François de Paule Latapie (1739-1823), avant son voyage dans le sud de la France et en Italie, en 1774-1777, affirme avoir déjà vu à Paris, chez le duc de La Rochefoucauld, « un tableau transparent du Vésuve »⁴⁶. Quoi qu'il en soit, le procédé

consiste en une représentation à l'aquarelle, à la gouache ou à l'huile sur papier, parfois vernissée et perforée, et retro éclairée au moyen d'une chandelle ou d'une lampe à mèche. Dans le cas de ce type d'œuvre sur papier, l'artiste travaille l'épaisseur du support et ses qualités de translucidité. La chandelle participe par sa lumière à la composition du tableau : sa couleur teinte l'image, sa flamme vacillante la fait vibrer⁴⁷. Dans les années suivantes, plusieurs peintres allemands ou anglais, tel Thomas Gainsborough (1727-1788)⁴⁸ expérimentent de nouveaux médias lumineux, comme les huiles sur verre, que l'on regarde à travers une *exhibition box* au moyen d'une lentille, ou encore des aquatintes colorées imprégnées de vernis ou d'huile diffusées par l'éditeur anglo-allemand Rudolph Ackermann (1764-1834).

Le peintre Jakob Philipp Hackert est l'un des premiers à réaliser des tableaux transparents. C'est auprès de la cour du roi Ferdinand IV de Naples, au service duquel il travaille en 1786, qu'il expérimente le procédé. Le seul exemplaire qui nous soit parvenu est un paysage au clair de lune, conservé au château d'Emkendorf dans le Schleswig Holstein (fig. 8)⁴⁹. Friedrich Johann Lorenz Meyer nous en donne la description suivante : « Dans le salon, un clair de lune de la main d'Hackert était placé à une hauteur insolite comme partie de la porte pour l'éclairage du soir. On connaît cette invention de l'artiste tout à fait gracieuse et d'un agréable effet, qui a depuis été copiée de maintes façons en Allemagne. Derrière les parties claires du paysage, qui est inséré dans un dispositif adéquat fermé, on place des lampes, qui éclairent la pièce comme si c'était la lune elle-même, de manière extrêmement douce et discrète »⁵⁰. Hackert dut probablement utiliser cette technique pour représenter le thème des éruptions. En effet, il traita le sujet à plusieurs reprises en peinture et noua d'étroites relations avec Sir

Nesselthaler. *Hofmaler im klassizistischen Salzburg*, thèse de doctorat, Salzbourg 1998; Ead., *Andreas Nesselthaler (1748-1821) – Hofmaler im klassizistischen Salzburg*, B. Verwiebe, « So einzig als hinreißend schön » : *Andreas Nesselthalers künstliche Mondscheine und Feuerbilder*, M. Koller, *Zur Öl- und Wachsmalereitechnik bei Andreas Nesselthaler (1748-1821)*, « Barockberichte », 44/45, 2006, pp. 911-919, 920-923. Sur Latapie, mais aussi sur la genèse des tableaux transparents et/ou mouvants, voir G. Montégre, *Voyager en Europe au temps des Lumières*, Taillandier, Paris 2024, en particulier p. 440. Voir aussi *infra*.

⁴⁷ J.-M. Bouhours, *Lumière, transparence, opacité*, dans *Lumière, transparence, opacité*, cit., p. 15.

⁴⁸ Cfr. J. Mayne, *Thomas Gainsborough's Exhibition Box*, « Victoria and Albert Museum Bulletin », 1965, 1^{re} année, 3, pp. 17-24.

⁴⁹ Jakob Philipp Hackert, *Paysage au clair de lune*, vers 1785, gouache et aquarelle, 66 × 93 cm, Schleswig Holstein, Schloss Emkendorf.

⁵⁰ F. J. L. Meyer, *Darstellungen aus Nord-Deutschland*, II, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1816, p. 278, cité dans B. Verwiebe, « *Paysages enchantés* ». *Peinture transparente de la sentimentalité et Romantisme. Clairs de lune artificiels et tableaux de feu en Italie*, dans *Lumière, transparence, opacité*, cit., pp. 80-87 : 80.

⁴⁵ Sur Louis Antoine Du Périer Du Mouriez, voir N. Rosticher, *L'optique du marquis Du Périer Du Mouriez* et E. Moggetti, *La restauration des vues d'optique de la collection du marquis Du Périer Du Mouriez*, dans *Lumière, transparence, opacité*, cit., pp. 24-37 et 38-51.

⁴⁶ Sur Jakob Philipp Hackert, voir principalement C. Nordhoff, *Jakob Philipp Hackert 1737-1807. Verzeichnis seiner Werke*, Akademie Verlag, Berlin 1994, 2 voll.; T. Weidner, *Jakob Philipp Hackert. Landschaftsmaler im 18. Jahrhundert*, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 1998. Sur Andreas Nesselthaler, voir B. Rossbacher, *Andreas*



Fig. 8. François Louis Antoine Du Périer Du Mouriez (1765-1849). *Vue d'un soleil couchant en Italie*. Vue d'optique vernie et cirée. Aquarelle et gouache recto verso, sur esquisse à l'encre et au graphite au verso. 84 x 123,3 cm. Monaco, Nouveau musée national de Monaco.

William Hamilton, auquel il fournit les premières illustrations des lettres sur le Vésuve pour la Royal Academy.

Quant au salzbourgeois Andreas Nesselthaler, qui lui aussi s'est illustré dans le genre de la peinture transparente à Naples, et qui a sans doute connu Hackert en Italie, il a laissé un nombre important de tableaux transparents. Parmi ceux-ci figurent plusieurs éruptions du Vésuve⁵¹, comme en témoigne le comte Spaur: « Au crépuscule, Nesselthaler m'a montré ses tableaux transparents à la lumière, imprégnés d'huile, revêtus de taffetas et peints de manière que l'on ne perçoit aucune peinture au jour. Mais en plaçant une lumière par derrière, ils sont d'un effet exquis. Les plus remarquables sont certainement le Vésuve crachant du feu et une contrée éclairée par la lune qui se reflète dans un fleuve, avec dans la partie boisée des personnages qui se réchauffent près du feu »⁵² (fig. 9-10).

Quel est l'intérêt de cette technique et qu'apporte-t-elle de plus que les procédés précédemment décrits ? Par la manipulation de la lumière, l'artiste crée une image dynamique qui joue à la fois sur le mouvement et la temporalité, alors que dans un tableau classique le temps est immobile, figé. Le vacillement de la flamme crée l'illusion de l'explosion, du crépitement de l'éruption et de l'écoulement de la lave en fusion. Elle baigne par ailleurs le paysage d'une lumière rouge orangé, restituant l'atmosphère du phénomène.

⁵¹ Andreas Nesselthaler. *Éruption du Vésuve*, gouache sur papier et revêtement protéinique, dimensions non précisées, Vienne, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek; *Éruption du Vésuve*, gouache sur papier recouverte de toile de baptiste, 47,6 x 66,7 cm, Berlin, Kupferschichtkabinett, Staatliche Museen.

⁵² B. Rossbacher, *Andreas Nesselthaler*, cit., p. 84.



Fig. 9. Jacob Philipp Hackert (1737-1807). *Paysage au clair de lune*. Vers 1785. Gouache et aquarelle. 66 x 93 cm. Schleswig Holstein, Schloss Emkendorf.

LES PROCÉDÉS MÉCANIQUES - LA MACHINE VÉSUVIENNE ET SES VARIANTES : CRÉER L'ILLUSION DES SENS

Le dernier procédé, le plus élaboré, est le *Vesuvian Apparatus* de William Hamilton. Il s'agit d'une machine complexe, fabriquée en 1776, pourvue de mécanismes d'horlogerie et de lampes éclairant des vues transparentes du volcan qui, par le bruit et les variations de lumière, à l'aide de cylindres et de volets mobiles, reproduisaient par transparence les explosions et les coulées de lave. L'image servant de support principal est une aquarelle gouachée de Pietro Fabris⁵³. Rappelons que dès 1767, William Hamilton avait envoyé à la Royal Academy un compte rendu de l'éruption qui était survenue la même année. Il y avait joint des échantillons minéralogiques et un tableau transparent réalisé par ce même artiste. S'agissait-il alors d'une simple peinture transparente ou d'une machine plus complexe ? Quoi qu'il en soit, en 1776, l'appareil existait bien puisque le naturaliste français François de Paule Latapie (1739-1823) en donne un dessin légendé, découvert par Bent Sørensen à la bibliothèque municipale de Bordeaux⁵⁴. L'image que l'on voit dans la coupe perspective de la machine correspond à l'éruption de 1771 (reproduite par Fabris planche XXXVIII des *Campi Phlegraei*), ce qui laisse penser que plusieurs représentations d'éruptions différentes pou-

⁵³ Voir B. Sørensen, *Sir William Hamilton's Vesuvian Apparatus*, « Apollo », 159, mai 2004, 507, pp. 50-57. Et, plus récemment, G. Montègre, *Voyager en Europe*, cit., pp. 438-441 et ill. 19.

⁵⁴ François de Paule Latapie, *Perspective de la Machine Vésuvienne de Mr le Chevalier Hamilton*, plume et encre noire, aquarelle, 18,7 x 23,6 cm, Bordeaux, Bibliothèque municipale, Fonds Lamontaigne, ms 1696, XXXI, 15. Reproduit dans B. Sørensen, *Sir William Hamilton's Vesuvian Apparatus*, cit., p. 54.



Fig. 10. Andreas Nesselthaler (1748-1821). *Eruption du Vésuve*. Gouache sur papier et revêtement protéinique. Dimensions non précisées. Vienne, Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek / *Eruption du Vésuve*. Gouache sur papier recouverte de toile de baptiste. 47,6 × 66,7 cm. Berlin, Kupferstichkabinett, Staatliche Museen.

vaient prendre place dans cet appareil. La machine ne dut toutefois pas donner entière satisfaction à Hamilton puisque en 1794, au moment d'une éruption spectaculaire du Vésuve, ce dernier demanda au successeur de Fabris, Saverio della Gatta (actif à Naples entre 1777 et 1827) de la représenter selon des techniques plus traditionnelles⁵⁵, et louera l'exactitude de la restitution. La machine fit néanmoins forte impression sur les contemporains et les artistes, puisque Hugh Primrose Dean (vers 1730-1784) et Richard Dubourg (1738-1826) en ont fabriqué des variantes⁵⁶. La dernière émettait même une odeur de soufre, qui ajoutait une dimension supplémentaire à l'illusion.

DE L'IMITATION DANS LES BEAUX-ARTS

Comment les artistes ont-ils restitué, en atelier, dans des œuvres bidimensionnelles, un phénomène, celui des éruptions volcaniques, qui s'inscrit dans la durée et qui sollicite d'autres sens que la vue ? Nous avons essayé de répondre à cette question en décrivant les différents moyens mis en œuvre par les artistes, au XVIII^e siècle, pour imiter les éruptions du Vésuve. Toutes les techniques et tous les mécanismes que nous avons évoqués sont des productions artistiques (à l'exception du *Vesu-*

vius apparatus) et non des reconstitutions réalisées par des scientifiques (même si ces derniers ont parfois participé à leur conception). Le principe qui préside à toutes ces œuvres est celui de l'imitation : « acte de copier le réel (ou mimésis), d'en reproduire l'apparence ou la vérité ; mais il concerne aussi la contamination entre les œuvres et l'agon des artistes »⁵⁷. Or l'imitation est une des questions fondamentales des débats sur les beaux-arts au XVIII^e siècle. Rappelons que deux visions s'opposaient déjà dans l'Antiquité : celle de Platon, reprise, au XVII^e siècle par Pascal, et qui condamnait l'imitation : « Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux ! » (*Pensées*, fragment 74). Et celle d'Aristote qui reconnaissait en revanche que « le plaisir esthétique [naissait] de l'*apergasia*, c'est-à-dire de l'accomplissement, de la perfection du travail – bref de la qualité de l'acte artistique lui-même »⁵⁸. De fait, en 1771, dans la *Manière de bien juger des ouvrages en peinture*, l'abbé Marc-Antoine Laugier (1713-1769) affirme encore que « la peinture doit nous offrir en représentation les mêmes beautés que la nature nous présente en réalité. Tout consiste à examiner si l'image est fidèle, et si la ressemblance est parfaite »⁵⁹. L'art doit par conséquent si bien imiter le réel qu'il doit s'identifier à lui aux yeux du spectateur⁶⁰.

⁵⁵ Saverio Della Gatta, *L'éruption du Vésuve de 1794*, aquarelle et gouache, 69 × 54,4 cm, Paris, Bibliothèque Centrale du Muséum d'Histoire Naturelle, reproduit dans *Ivi*, p. 56.

⁵⁶ Pour Hugh Primrose Dean et Richard Dubourg, nous renvoyons aux notices des principaux dictionnaires biographiques d'artistes. Sur le dernier, voir l'article de R. Gillespie, *Richard Du Bourg's « Classical Exhibition », 1775-1819*, « Journal of the history of collections », 29, 2, 2017, pp. 251-269.

⁵⁷ D. Château, « Imitation », in J. Morizot et R. Pouivet, *Dictionnaire d'esthétique et de philosophie de l'art*, Armand Colin, Paris 2007, p. 244.

⁵⁸ G. Prudhommeau, in G. Prudhommeau, A. Souriau, É. Hurard, « Imitation », in É. Souriau, *Vocabulaire d'esthétique*, PUF, Paris 1990, p. 862.

⁵⁹ M.-A. Laugier et Ch.-N. Cochin, *Manière de bien juger des ouvrages de peinture*, Jombert, Paris 1771, p. 3. Dans ce dialogue qui oppose les deux théoriciens, c'est ici Laugier qui expose son point de vue.

⁶⁰ R. Dekoninck, A. Guiderdoni-Bruslé, N. Kremer (dir.), *Aux limites*

Ainsi, la machine inventée par Richard Dubourg, qui cherche à reproduire une éruption et à rendre les sensations qu'elle produit sur la vue, l'ouïe et l'odorat pourrait, de fait, être considérée comme une imitation servile de la nature : la part d'invention, propre à toute création artistique, est réduite ici à la pure restitution.

La théorie classique de la mimèsis va néanmoins dépasser la reproduction illusionniste pour préférer une perception idéalisante de l'œuvre. C'est celle de l'abbé Jean-Baptiste Du Bos (1670-1742), puis de l'abbé Charles Batteux (1713-1780) et, plus tard encore, de Francesco Milizia (1725-1798), à l'époque néoclassique⁶¹. Selon cette dernière, il ne s'agit pas de tromper les sens, mais de représenter la belle nature, en restant dans les limites de la vraisemblance. « Le génie qui est le père des arts, doit imiter la nature [...]. Le goût, pour qui les arts sont faits, et qui en est le juge, doit être satisfait quand la nature est bien choisie et bien imitée par les arts. Ainsi, toutes nos preuves doivent tendre à établir l'imitation de la belle nature, par la nature même du génie qui est produit, par celle du goût qui en est l'arbitre [et par la pratique des excellents artistes] »⁶². En conséquence, les vues 'synthétiques' de Naples et du Vésuve, telles que les a réalisées Voltaire pour les voyageurs du Grand Tour, appartiennent, selon les catégories élaborées par l'abbé Batteux, aux « bonnes imitations » : ce sont des 'paysages composés', mais réalisés a posteriori dans l'atelier à partir d'éléments existants et assemblés, de manière vraisemblable, selon l'invention du peintre. Ce ne sont pas des paysages vrais, mais des paysages vraisemblables.

Pour Étienne La Font de Saint-Yenne (1688-1771) puis Denis Diderot (1713-1784)⁶³ en revanche, une bonne imitation est celle qui donne un maximum d'illusion tout en faisant comprendre au spectateur qu'il s'agit effectivement d'une illusion. C'est ce que ce dernier illustrera

parfaitement dans la célèbre ekphrasis intitulée « Promenade Vernet », description de plusieurs paysages qui sont autant de tableaux de Joseph Vernet, présentés au Salon de 1767⁶⁴. Chez La Font de Saint-Yenne comme chez Diderot, et dans une optique sensualiste, c'est la matière des œuvres et la technique du peintre qui participent de manière essentielle à l'illusion. Comme le rappelle Julie Boch, « le génie s'apparente à un magicien capable de transporter, et non pas seulement de représenter sur la toile même l'immatérialité des choses, à partir de la plus concrète et de la plus épaisse matière, et, par-là, de traduire nos perceptions les plus fugitives ». Pour La Font de Saint-Yenne, elle cite l'exemple du peintre de nature morte Jean Siméon Chardin (1699-1779) : « grâce à son faire singulier, Chardin dépasse non seulement les limites de la matérialité des pigments pour saisir la substance même des corps, mais aussi les limites d'un art en deux dimensions pour obtenir l'illusion des trois dimensions-les objets sont "hors de la toile", au point qu'on croit pouvoir les saisir -, enfin le sens de la vue, a priori seul sollicité dans la peinture, pour réveiller celui du toucher ». Et pour Diderot, celui du sculpteur Étienne Maurice Falconet (1716-1791) : « le caractère démiurgique de l'artiste (Falconet est comparé à Prométhée) réside dans sa faculté à transformer la matière brute en forme, le statisme en mouvement, l'inertie en vie »⁶⁵. La matière, le pinceau et le ciseau donc, capables de donner, en peinture, l'impression de volume et, en sculpture, l'illusion du mouvement et la palpitation de la vie.

Mais, ne n'y trompons pas. Pour Diderot, l'art n'a pas pour but ultime d'être un trompe-l'œil : il doit ébranler le spectateur, lui procurer une émotion vive et forte, l'inviter à une expérience de désorientation⁶⁶. En

de l'imitation. *L'ut pictura poesis à l'épreuve de la matière (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Rodopi, Amsterdam New York 2009, Introduction, p. 7.

⁶¹ J.-B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Jean Mariette, Paris 1719 ; C. Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, Durand, Paris 1746 ; F. Milizia, *Dell'arte di vedere nelle belle arti di disegno secondo i principi di Sulzer e di Mengs*, A. Forni, Venezia 1781 ; Id., *Dizionario delle belle arti del disegno*, s.n., Bassano 1798. Voir également M. Guéron, *Physiologie du bon goût. La hiérarchie des sens dans les discours sur l'art en France au XVIII^e siècle*, in R. Dekoninck, A. Guiderdoni-Bruslé, N. Kremer (dir.), *Aux limites de l'imitation*, cit., p. 39.

⁶² C. Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, cit., Partie 1, chap. 1, « Où l'on établit la nature des arts par celle du génie qui les produit », p. 9.

⁶³ É. La Font de Saint-Yenne, *Réflexions sur quelques causes de l'état présent de la peinture en France* (1747), et *Sentiments sur quelques ouvrages de peinture, sculpture et gravure, écrits à un particulier en province* (1753), in *Œuvre critique*, éd. É. Jollet, Ensba, Paris 2001 ; D. Diderot, *Salons*, éd. par E.M. Buckdahl, J. Chouillet, M. Delon et A. Lorenceau, Hermann, Paris 1984-1995.

⁶⁴ Voir aussi ce critique anonyme du même Salon, devant deux tableaux de marine : « la vue se promène et se perd dans ces deux belles et grandes marines [...]. On y semble ressentir toute la chaleur brûlante des feux de soleil ou la fraîcheur de la nuit. La magie de la perspective et de la dégradation linéaire et aérienne ouvre un nouveau champ immense à l'imagination séduite ». Anonyme, *Exposition de peintures*, « L'Avant-Coureur », 1767, p. 200.

⁶⁵ J. Boch, *L'art et la matière : Diderot et La Font de Saint-Yenne*, in R. Dekoninck, A. Guiderdoni-Bruslé, N. Kremer (dir.), *Aux limites de l'imitation*, cit., pp. 113-115.

⁶⁶ N. Kremer, *Préliminaires à la théorie esthétique du XVIII^e siècle*, Kimé, Paris 2008, p. 129. Voir également J. Boch, *L'art et la matière : Diderot et La Font de Saint-Yenne*, cit., p. 108-109 : « En reformulant les réflexions des abbés Du Bos et Batteux sur la supériorité paradoxale de l'artefact sur l'objet naturel, réflexions qui synthétisent et irriguent à la fois la pensée esthétique classique, La Font de Saint-Yenne et Diderot se distinguent triplement des purs théoriciens qui les ont précédés : d'abord en ce qu'ils ne pensent plus seulement à la supériorité de la « belle nature » sur la nature mais plutôt la suprématie de l'illusion sur l'imitation, ce que Marian Hobson appelle le passage de l'aletheia à l'adequatio* ; ensuite parce qu'en montrant comment le goût public conditionne la production artisanale et artistique il jette les fondements d'une vérifiable sociologie de l'art ; enfin parce qu'ils partent de la réalité maté-

d'autres termes, lui communiquer une énergie et susciter l'adhésion⁶⁷. Ce qu'encore à la fin du siècle, et avant l'éclosion du romantisme, Étienne-Louis Boullée (1728-1799) exprime dans ses sublimes et monumentales architectures de papier, ses « architectures parlantes » et formule comme souhait, pour l'artiste, en général: « Si par les forces de son esprit et par les moyens d'un art qui en émanerait, l'homme pouvait exciter dans notre âme les sensations que nous éprouvons à la vue des objets de la nature, un tel art serait bien supérieur à ceux que nous exerçons, puisque ceux-ci se bornent à une imitation plus ou moins imparfaite »⁶⁸.

Incontestablement, à leur manière, et avec leurs moyens techniques, les différents artistes que nous avons présentés ont tenté de procurer, par la restitution d'une éruption volcanique, à l'intérieur d'un cadre, d'une boîte optique ou d'une 'machine vésuvienne', l'intensité des sensations provoquées par la vision d'un tel spectacle naturel. Le plaisir procuré par la contemplation des représentations d'éruptions était double, chez le spectateur : le plaisir de l'illusion obtenu grâce au savoir-faire du peintre et le plaisir 'positif' mis en évidence dans le traité d'Edmund Burke⁶⁹, c'est-à-dire l'émotion suscitée par la fiction d'un événement terrible et sublime⁷⁰.

L'atelier de l'artiste s'est donc transformé, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, en véritable laboratoire : l'observation répétée et attentive des phénomènes y fut le préalable à toute restitution. Les propriétés de la matière (pigments, liants, vernis...) et la diversité des techniques de création (huiles sur toiles, gouaches, tableaux transparents...) ont permis de se rapprocher au plus près des éruptions, dans leurs dimensions visuelle, temporelle et émotionnelle. Ces créations, à la fois fidèles et originales, ont contribué à une meilleure compréhension des phénomènes de la nature et à la diffusion des connaissances.

rielle des œuvres pour se hausser jusqu'à l'idée, quand Dubos ou Bateux jugeaient l'œuvre à l'aune de principes édictés a priori ».

⁶⁷ M. Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Puf, Paris 1988, en particulier chap. 3, L'énergie dans les beaux-arts, pp. 105-130.

⁶⁸ É.-L. Boullée, *Architecture, Essai sur l'art*, textes réunis et présentés par J.-M. Pérouse de Montclos, Hermann, Paris 1968, pp. 59-61.

⁶⁹ E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Dodsley, London 1757.

⁷⁰ Voir à ce propos B. Saint-Girons, *Fiat lux: une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, Paris 1993, pp. 157-168 et D. Prioul, *Le souci du tableau*, dans *Abraham-Louis Rodolphe Ducros: un peintre suisse en Italie*, catalogue de l'exposition (Lausanne, Musée cantonal des beaux-arts, 4 avril – 21 juin 1998), sous la direction de J. Zutter, Skira, Milano 1998, pp. 33-46.



Citation: Fulda, D. (2025). Imagining the Enlightenment: triumph or exploration? The frontispiece of the *Encyclopédie* and other programmatic images. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 139-152. doi: 10.36253/ds-17019

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Imagining the Enlightenment: triumph or exploration? The frontispiece of the *Encyclopédie* and other programmatic images

DANIEL FULDA

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Germany

Abstract. How can the concept of ‘Enlightenment’ and its achievements be visualised? This question is worth asking both in relation to our present day and with regard to the protagonists of the historical Enlightenment. The article identifies two ideal types of images of the Enlightenment: one triumphant and one exploratory. As contradictory as they may seem, on closer inspection they prove to be closely related, because both stage the ‘power’ of light and in doing so never appear to be entirely free from the perspective of the other type. What both types demonstrate is the Enlightenment self-image that thinkers and artists of the 18th century already cultivated. From the perspective of historical sources, there is no reason to abandon the historiographical term ‘Enlightenment’, as has recently been called for.

Keywords: triumph of light, the Enlightenment’s self-image, social imagining, the concept of ‘Enlightenment’.

I. ENLIGHTENMENT IN/OUT OF CRISES

As the guiding concept of the 2025 annual meeting of the Italian Society for Eighteenth-Century Studies, ‘crisis’ allows us to focus on the role of the Enlightenment in the 18th century as well as the conditions under which we study it today. As far as the historical perspective is concerned, in 1935 Paul Hazard interpreted the Enlightenment for the first time as a reaction to a crisis, more precisely to *La Crise de la conscience européenne* (by ‘consciousness’ he meant the previously unquestioned systems of order in terms of faith, knowledge and political rule¹). Today, it is no less useful to understand the ideas and struggles of the Enlightenment as characterised by crises, and, more precisely, in a dual sense that initially might appear contradictory: On the one hand, as an attempt to institute new orders of faith, knowledge and political rule to replace those that had fallen into crisis; on the other hand, as the deliberate instigation of crises, since Enlightenment critique is never satisfied («ne se contente jamais», writes Hazard²) and always produces only the provisional.

¹ P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680–1715)*, Boivin, Paris 1935.

² *Idem*, p. 465.

Today, Western societies find themselves in deep crisis, for example with regard to climate change or internal and external threats to liberal democracy. Enlightenment studies can be seen to be suffering a crisis too, insofar as we can no longer be sure that our subject is perceived as the foundation of the modern world and its freedoms in a positive sense. From a post-colonial perspective, the Enlightenment brought a major boost to European dominance – and exploitation to the rest of the world, by intensifying transatlantic economic relations (including slavery in America) and by hierarchising anthropologies and ideas of history that enabled Europeans to see themselves as the pinnacle of civilisation while racially devaluing others³. The Enlightenment and its study are also under attack from a completely different political direction. The historian Jonathan C. D. Clark considers the Enlightenment to be nothing more than a later invention by its researchers⁴. In his view, the idea that there was a reform movement in the 18th century that could be labelled ‘the Enlightenment’ in the singular only became publicly established after the Second World War, when Western democracies no longer demanded a simply national prehistory. Bearing the image of the shattered glass of a conventional light bulb, the cover of Clark’s recently published book might be intended to tell us precisely this: the Enlightenment is merely an artificial source of light, produced only since the late 19th century, and is anachronistic as a concept; with Clark’s arguments, it can be shot to pieces like the delicate glass of a light bulb. However, his arguments themselves generate more heat than light. After all, conceptual history perfectly shows that the key words *Aufklärung*, *lumières* or *to enlighten* were already in use in the early 18th century and that the Enlightenment thinkers were aware that they were participating in a reform project that transcended national borders⁵. The fact that ‘the Enlightenment’ only became a key term in research at a late stage – even ‘Lumières’ is only mentioned in passing by Hazard, for example – does not preclude that our Enlightenment vocabulary or something similar – in Italian, for

example, *i lumi* instead of *illuminismo*⁶ – was already playing its part in the 18th century.

Clark’s cover offers a suggestion as to how we can imagine the Enlightenment, albeit a misleading one that we need not accept. Yet we may take up his suggestion not in terms of its content, but rather methodologically and shift towards the images in which people of the 18th century imagined the Enlightenment. If, as suggested, we can conceive of the Enlightenment as a response to experiences of crisis – or more precisely as a conglomerate of responses – we can also assume that these images reveal different ways of dealing with crises. As the title of this article indicates, I propose an idealised distinction between images of *triumphant* Enlightenment and those that appear more cautious and depict Enlightenment as an *exploration*, as a step-by-step progression. When we look at a number of such images in a moment, everyone can ask themselves which type of imaging and imagining corresponds better to their own idea of the Enlightenment⁷. However, it is not necessary to decide in favour of just one of these images, as both seem to be characteristic and indeed indispensable for the historical actors: In images of the triumphant Enlightenment, the enlighteners convinced themselves and others that their endeavour would, indeed must, be successful. The triumph of the Enlightenment, which some of the pictures visualise, was psychologically important so not to despair of the gigantic attempt to improve in knowledge and living conditions that they had set themselves. What appears to distant observers as blatant overconfidence may have served as self-motivation during the struggles of the 18th century. In images of the exploratory Enlightenment, on the other hand, that *grand récit* of universal improvement was reduced to what was feasible here and now. This was necessary as well because no matter how far-reaching the goals, they can only be achieved by taking concrete paths.

II. TRIUMPHANT ENLIGHTENMENT

Let us first look at three pictures of the triumphant type. They all show a strong source of light in the upper third of the picture, fully or nearly in the vertical centre. This light prevails against obstructing clouds. The situa-

³ Cf. N. Dhawan, *Rescuing the Enlightenment from the Europeans: Critical Theories of Decolonization*, Duke University Press, Durham, NC 2026.

⁴ J.C.D. Clark, *The Enlightenment: An Idea and its History*, Oxford University Press, Oxford 2024.

⁵ Cf. R. Mortier, «Lumière» et «Lumières», *histoire d’une image et d’une idée*, in Idem, *Clartés et ombres du siècle des Lumières: Etudes sur le XVIIIe siècle littéraire*, Droz, Geneva 1969, pp. 13–59; M. Delon, *Enlightenment, Representations of*, in *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. by Idem, Fitzroy Dearborn, Chicago 2001, vol. I, pp. 457–462; D. Fulda, *Die Erfindung der Aufklärung: Eine Begriffs-, Bild- und Metapherngeschichte aus der ‘Sattelzeit’ um 1700*. «Archiv für Begriffsgeschichte», 64, 2022, 1, pp. 7–100.

⁶ Cf. C. Rosso, *Inventing «illuminismo» (and «enlightenment»): The emergence of a word and of a concept*, in *Historiographie et usages des Lumières*, ed. by G. Ricuperati, Spitz, Berlin 2002, pp. 123–132.

⁷ On the correlation between imaging and the imagining of the Enlightenment see D. Fulda, *Identity in Diversity: Programmatic Pictures of the Enlightenment*, «Journal for Eighteenth-Century Studies», 45, 2022, 1, pp. 43–62, open access: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1754-0208.12781>.



Fig. 1. «Lucem post nubila reddit» (It [the sun] or he [the book's author] brings back the light after the clouds). Frontispiece of Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Renger, Halle 1720, source: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle (Saale).

tion depicted is to be understood as the assertion, indeed the victory, of truth, knowledge or even Enlightenment.

The first picture, which was included as a frontispiece to Christian Wolff's (1679–1754) main philosophical work, is to be understood this way because it visualises the primary meaning of the German word *Aufklärung* at the time, for *Aufklärung* originally meant nothing other than the clearing of the sky from clouds or fog⁸. The two French pictures add a number of pictorial motifs to the central light source in order to clarify



Fig. 2. Etching and engraving of Louis Croutelle (1765–8129) after Jean-Michel Moreau le Jeune (1741–1814), frontispiece to vol. 70 of the *Œuvres complètes de Voltaire*, Imprimerie De La Société Littéraire-Typographique, [Kehl] 1789), Bibliothèque nationale de France, Paris, photo by the author.

that Christianity – in which the metaphor of light also plays a prominent role – is not being glorified here. In the frontispiece with the torch-bearing genius (fig. 2), the bust of Voltaire (1694–1778) positioned in the centre clarifies that the message conveyed is one of *critical* Enlightenment. It is presented here as human emancipation, as the small scene on the left edge of the picture and the caption – a line from Voltaire's *Henriade* (1723) – suggest: «Il ôte aux nations le bandeau de l'erreur» (He frees the nations from the blindfold of error). The engraving conveys the caption's reference to the author and what he achieved through his criticism of prejudice in enabling humanity to progress independently⁹. This

⁸ K. Stieler, *Der Deutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs, oder Teutscher Sprachschatz [...]*, Hofmann, Nürnberg 1691, c. 968f.

⁹ More about the frontispieces to Wolff's and Voltaire's books and their



Fig. 3. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. par Jean le Rond d'Alembert and Denis Diderot, Briasson-David-le Breton-Durand, Paris 1751–1772, 17 vols. and 11 vols. plates, frontispiece drawn by Charles Nicolas Cochin and engraved by Benoît-Louis Prévost, first version 1769, 33,7 × 21,9 cm, source: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France, Paris.

article will examine only one further image of the triumphant type in greater detail: the frontispiece of the *Encyclopédie* (fig. 3), which is undoubtedly one of the most prominent 'images of the Enlightenment'. As just one example, see the cover of Vincenzo Ferrone's book on the reflections of philosophers and historians about the Enlightenment¹⁰.

The engraving drawn by Charles-Nicolas Cochin le Jeune (1715–1790) arranges numerous personifications: of the human mental faculties (*raison, mémoire, imagi-*

nation; in the upper part of the picture), of the sciences and humanities (in a descending sinuous line: theology, philosophy, ancient and modern history with Chronos, geometry, physics, astronomy, optics, chemistry, biology or botany), of the fine arts (nine in total, including speaking, forming, and sounding in the left part of the picture) as well as agriculture as a practical skill (at the bottom right) and some crafts and professions (*métiers*), whose coequal treatment with the *sciences* and the *arts* is announced by the subtitle of the *Encyclopédie*. They are all positioned below an elevated central figure, namely Truth, as its hardly-veiled nudity reveals, or rather at its feet. The attributes associated with the (so far) twenty-five allegorical figures make them easily recognisable. Moreover, the lower margin of the picture shows a human 'audience', which observes the hierarchical order and (inter-)action of the allegorical figures. The geometrical middle of the picture depicts a physical instrument, a vacuum pump, thus assigning to the empirical understanding of nature a central role in the expansion of knowledge. Noticeably, Statesmanship and warfare do not receive a place in this constellation.

Truth stands with its feet in the *optical* centre which is located slightly above the exact middle of the picture. It appears to have just stepped out of a round temple, its residence and sanctuary, for the latter emits a strong light which is easily identifiable as the proverbial 'light of truth' (*lux veritatis*) and reminds the viewer simultaneously of the *lumières* – that is, critically minded and reformist intellectuals. Some dark clouds seem to give way to the Truth; they are to be understood, equally metaphorically, as the visualisation of the errors and prejudices that should be discarded. On the whole, the tableau depicts what the *Encyclopédie* wants to document and to promote: an enlightened approach to the truth. This approach may occur by 'unveiling' Truth, as Reason and Philosophy tangibly do by trying to lift or pull away the veil of truth, or by having the light of truth illuminate more or less brightly the different sciences, arts and crafts.

There is no doubt: It is a triumphalist understanding of Enlightenment that is being staged here, perfectly matching the punchline that the authors of the great work created by ensuring that the very last word of the final article was none other than «triomphe»¹¹. However, celebrating an illuminated allegory of truth was in itself

respective context at Fulda, *Identity in Diversity*, cit., pp. 45–54.

¹⁰ V. Ferrone, *The Enlightenment: The History of an Idea*. Updated edition with a new afterword by the author, Princeton University Press, Princeton 2015.

¹¹ Jaucourt, s.v. «Zzuéné», in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. par J. le Rond d'Alembert and D. Diderot, Briasson-D.-le Breton-Durand, Paris 1751–1772, vol. XVII, p. 751; G. Stenger, *Le Triomphe des Lumières. L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert* (Paris 2024), p. 286, 338. Surprisingly, the frontispiece is not discussed by Stenger.

rather pointless. The frontispiece of the *Encyclopédie* was only provocative in the context in which it appeared, as well as in its depiction of Theology and its relationship to Truth. Going into more detail, we will see that this figurative triumph of truth and Enlightenment is a reaction to a serious crisis in the *Encyclopédie*.

1. Criticism of theology as the product of a crisis

A frontispiece belongs at the very beginning of a book, because its task is to give even the casual spectator an impression of the ambition and content of the work that follows¹². However, when the *Encyclopédie* started to be published in 1752, Cochin's frontispiece was by no means prefixed to the first volume. It was not before 1765 that an exhibition at the Louvre presented a sanguine sketch of it¹³. The frontispiece was engraved in 1769, and delivered even only in 1772, along with the two last (of eleven) volumes of plates, as a «free supplement» for subscribers¹⁴. When exactly the editors of the *Encyclopédie* had the idea of a frontispiece can only be broadly reconstructed. There are equally limited reliable sources for the reasons why they decided to include such an 'introductory but in fact subsequent statement'. The programme of the *Encyclopédie* was – one should think – sufficiently explained by Diderot's «Prospectus» as well as d'Alembert's «Discours préliminaire», which preceded the first volume¹⁵. Furthermore, this contained a diagram that illustrated the underlying classification of mental faculties as well as the sciences and the arts – including the crafts: a «Système figuré des connoissances humaines».

This raises the question of the purpose of a figural scene which had a similar function, and, even more so, of the purpose of an allegorical picture, whose mode of representation Diderot considered as antiquated¹⁶. An answer can be traced to the difficult publication history of the *Encyclopédie*, which was repeatedly interrupted by govern-

mental bans due to its criticism of religion and the monarchy: After the publication of the seventh volume in 1757, the issuing of further volumes was prohibited. In 1759, the *Encyclopédie* was put on the index librorum prohibitorum of the Catholic church. Bankruptcy of the whole enterprise could only be prevented by publishing, starting in 1762, the volumes containing the illustrations deemed to be less offensive. In 1765, however, the ban on the textual volumes was loosened. With the help of a false publisher address, the remaining ten volumes could appear¹⁷.

Whether the «Frontispice de l'Encyclopédie» owes its origin and its design to this specific crisis is far from certain. However, it certainly matches the sketched situation between an oppression which was argued religiously and its own clever liberation thereof. This applies to the choice of the pictorial medium as much as to the affirmation of the *Encyclopédie*'s programme of Enlightenment, which the frontispiece claims to be independent from religious beliefs, as shall be shown now.

The frontispiece responds to the pressure exerted on the *Encyclopédie* by the Church and the royal censor with a depiction of theology that, at first glance, appears highly respectful, but on closer inspection reveals a radical devaluation. Very much in accordance with traditional hierarchy, theology appears as the discipline positioned on top and, moreover, as the figure closest to truth. Although theology is kneeling – deferential towards God – it still has a more elevated point of view than philosophy which is next to it. The gaze directed upwards is more ambivalent: 'Raised up towards Heaven' would be a positive description conforming to traditional expectations; 'without contact to the other figures' – which are all linked by relationships of glances – or even 'isolated' would be an expression, however, which stresses the element criticising theology which is inherent in its depiction¹⁸. In the upper part of the picture, theology, next to comedy or satire, is the only figure which does not direct its gaze towards truth. In this constellation, the reverentially raised hand of theology can even be read as resistance against truth. Theology does not exploit the privileged position it assumes towards truth, but turns its back on it. It does not participate, as reason and philosophy do, in the unveiling of truth. Rather, it disturbs philosophy in this undertaking.

To an observer who is aware of the context, theology's prominent placing represents a position of power that is problematic for gaining knowledge. Moreover, the exclusion of theology from the circle of disciplines

¹² See A. Fowler, *The Mind of the Book: Pictorial Title Pages*, Oxford University Press, Oxford 2017.

¹³ We do not know exactly when the commission for the frontispiece was made. G. May, *Observations of an Allegory: The Frontispiece of the Encyclopédie*, «*Diderot Studies*», 16, 1972, pp. 159-174, here p. 163, assumes that Diderot only had the idea of adding a frontispiece to the *Encyclopédie* after meeting Cochin, and «conjecture[s] that the frontispiece was ordered around 1763» (p. 164).

¹⁴ A. Perrig, *Das Frontispiz der Encyclopédie oder die hohe Kunst der Verblümung*, «*Idea*», 9, 1990, pp. 67-92, here p. 74.

¹⁵ D. Diderot, *Prospectus 1751* [i.e. 1750], in *Encyclopédie*, cit., I; J. Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire*, in *Idem*, vol. I, pp. i-[lii].

¹⁶ D. Diderot, *Œuvres complètes*, vol. 16, *Beaux-arts I: Salon de 1767. Essais sur la peinture*, présentée par E.M. Bukdahl, M. Delon, A. Lorraineau, Hermann, Paris 1990, p. 501: «la ressource d'une tête stérile, faible, incapable de tirer parti de la réalité et appelant l'hiéroglyphe à son secours».

¹⁷ R. Darnton, *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Belknap of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1979, pp. 12f.

¹⁸ Perrig, *Das Frontispiz der Encyclopédie*, cit., p. 77.

aligned to, or profiting from, truth is underlined by the lighting. «[L]a Théologie agenouillée reçoit sa lumière d'en-haut», Diderot writes in his «explication du frontispice» ('theology on its knees receives its light from above')¹⁹. He might have the light of revelation in mind; this would correspond to the respectful reading. As it is not the light of truth, whose source is not at the top, but in the depths of the pictorial space, the light emitted on theology contains another fundamental criticism. In this point, the picture is even more polemic than Diderot's «explication» and, at the same time, ironic because it shows a ray of light emerging from directly above, which not only does not enlighten anything – it does not even come into theology's view²⁰. Its rays fall behind theology's back – and possibly only touches the soles of its feet.

2. Another consequence of the crisis: Cochin's revaluation of the imagination

Another unconventional hierarchy is created by aligning the three mental faculties of reason, imagination and memory. These constitute an irregular triangle whose centre is occupied by truth. In this relationship, memory has the lowest position that is farthest from truth. This conforms to the depreciation of *memoria* as a merely reproductive, but hardly innovative, capacity which is typical for the Enlightenment. The highest position, which is closest to truth, is assigned to reason, thus conforming to the privileged treatment of this mental faculty in d'Alembert's «Discours préliminaire». Yet Cochin places the figure of imagination only marginally lower than reason. The former is the more prominent figure, simply because it is less hidden by the other figures – theology is kneeling before reason – because imagination is much more illuminated and also because it seems to be caught in a dynamic movement: It approaches truth to adorn it with a flower garland. Among all the allegorical figures, imagination is the only one that moves in space. Cochin stages a triumph of imagination as much as of reason.

This was a provocation too – this time aimed at the editors of the *Encyclopédie* – which could be due to the crisis in which it was created. In Diderot's «explication du frontispice», imagination had only the capacity, and function, to embellish. D'Alembert's «Discours préliminaire» assigned to imagination the last place in the order of human mental faculties – even below mem-

ory²¹. Accordingly, the illustrations of the *Encyclopédie* – consisting of no less than 2,885 plates (the famous *planches* – had didactic motives; the volumes of plates were mainly supposed to make techniques more easily accessible and learnable²². This conformed to the traditional rhetorical assumption that the arts were capable of communicating knowledge to a wider audience by ornamenting it in an attractive way. In contrast, the blatant revaluation of the imagination and the arts in the frontispiece corresponded to the critical situation of the *Encyclopédie* in the 1760s. More particularly, the entire enterprise was only able to survive due to the volumes of plates, and the exclusion of theology from the circle of the arts and sciences indebted to truth could only be effected in a piece of art. Cochin's frontispiece exposed the obstructive nature of the theological prerogatives evident in the difficulties involved in the publication of the *Encyclopédie*. And it did so in a manner that was sufficiently clear, but nevertheless artistically indirect and implicit which left it less exposed to attacks. In other words: The arts arrive at truth, or can express it more freely, because their representational style is allusive rather than explicative. Significantly, Imagination has the largest range and scope among all the figures in Cochin's frontispiece; Theology does not prevent its approach to Truth. Of course, the appreciation of the arts conveyed here simultaneously functions as argument *pro domo* in favour of the artist. Significantly, the arts or, more particularly, the poetic genre, which is placed closest to Truth, is Comedy or Satire. We could also say: masked criticism – its allegorical representative holds a mask in her hand.

3. Artistic means of triumph that are simultaneously ironic

If Cochin valorises the arts in this way, the question arises all the more urgently as to what artistic means he resorts to in order to convince the viewer of the triumph of truth. A number of pictorial elements and their arrangement are in the tradition of Baroque triumphal stagings, which, piquantly enough, often have religious origins. The combination of columns and beams of a monopteros, of a ray of light emerging from above, of clouds functioning as seating furniture and, at the same time, as an indicator of a «hiérophanie, c'est-à-dire d'objet qui manifeste le sacré»²³, and of a religiously moved figure reveals strong similarities with a most

¹⁹ The «explication du frontispice de l'Encyclopédie» first appeared in 1772 together with the frontispiece and is now bound into many copies of the first volume of the complete work, usually at the beginning, without pagination.

²⁰ Perrig, *Das Frontispiz der Encyclopédie*, cit., p. 76.

²¹ D'Alembert, *Discours Préliminaire*, cit., p. xvj.

²² Diderot, *Prospectus*, cit., p. 4: «Un coup d'œil sur l'objet ou sur sa représentation en dit plus qu'une page de discours».

²³ H. Damisch, *Théorie du / nuage /: Pour une histoire de la peinture*, Seuil, Paris 1972, pp. 67f.



Fig. 4. Gian Lorenzo Bernini, *The Ecstasy of Saint Theresa*, Santa Maria della Vittoria, Rome, CC BY-Sa 4.0 (photographer: Livio Andronico, 2015).

famous example of seventeenth-century sculpture, the «*Ecstasy of Saint Theresa*», which Gian Lorenzo Bernini (1598–1680) created for Santa Maria della Vittoria in Rome between 1645 and 1652 (fig. 4).

Cochin admired Bernini and made a drawing of the central scene in 1750, incidentally using the same red chalk technique in which his design for the frontispiece was executed some fifteen years later (fig. 5). A later etching of the drawing is laterally reversed, for technical reasons. As far as I know, scholars have not yet traced a connection between the two drawings. In my view, the similarities between Cochin's Bernini drawing and his frontispiece are striking enough, though they are selective. Even the half-stripped youth holding an arrow in his right hand – an angel in Bernini's version – returns in the frontispiece, viz. on the left-hand side



Fig. 5. *Ecstasy of Saint Theresa*, drawn after Bernini by Cochin in 1750, engraved and printed by Gilles-Antoine Demarteau, Paris 1783, plate: 278 × 199 mm, Herzog-Anton-Ulrich-Museum Braunschweig.

of the picture in a figure to be decoded as love poetry²⁴. Which would mean: Love of God is replaced by desire among human beings. Since Cochin valued the Roman Baroque²⁵, the adaptation of an architectural and sculptural model of Bernini did not run counter to his aesthetic principles. Rather, it was capable of continuing this game of ambiguities on a stylistic level. By using aesthetic forms which were usually associated with the Catholic Church for a purpose that was critical of theology, he was able to make another ironic turn.

To use a term coined by Aby Warburg, the comparison between Bernini's and Cochin's 'stagings of light'

²⁴ Perrig, *Das Frontispiz der Encyclopédie*, cit., p. 81.

²⁵ On Cochin's estimation on Bernini, see C. Michel, *Charles-Nicolas Cochin et l'art des lumières*, École Française de Rome, Rome 1993, p. 260, 374; E.M. Bukdahl, *Baroque*, in *Encyclopedia of the Enlightenment*, cit., vol. I, pp. 164–169, here p. 164.

reveals an «energetic transformation» of traditional iconographic patterns»²⁶. We might further ask if the aesthetic overpowering of the viewer, which is characteristic of Baroque art, is passed on to Cochin's decidedly 'enlightened' representation of the performance of Truth. This reading is suggested by the strictly hierarchical structure as well as the light emanating from behind Truth, which does not completely dazzle the viewer simply because personified Truth is situated in front of it. Cochin's picture has traits of religious triumphalism – not in its meaning, but in its representational techniques.

Significantly, central pictorial elements of the *Encyclopédie* frontispiece, which were Cochin's invention, return again in Catholic church art: A ceiling fresco from the Upper Bavarian monastery Polling, created in 1778, virtually copies Cochin's central set of figures with Truth to be unveiled in the centre, flanked by Imagination and Reason (fig. 6). The only significant change in the central constellation of figures is the posture and activity of the figure sitting at the feet of Truth: it does not turn away from Truth, but plays the largest part in unveiling it. The flame above her head identifies the seated figure as a representative of sharp intellectual acumen. This could refer to both source-critical historiography and philosophy itself (the latter would correspond to traditional iconography)²⁷; in any case, Baader's seated figure has taken the place of Theology in the *Encyclopédie*'s frontispiece. In the context of a monastic library, this means that there is no contradiction between religiously revealed and critically discovered truth. The figures placed further down all have to do with historiography, because the fresco glorifies history – which shall act, of course, in the service of the theological truth. The fresco artist from Polling and his patron – Johann Baptist Baader (1717–1780) and Provost Franziskus Töpsl (1711–1796), who was familiar with Mabillon's critical research in historical sources²⁸ – must have identified in the structure of Cochin's frontispiece



Fig. 6. Ceiling fresco (detail) in the library hall of the Augustinian Canons' Monastery in Polling, Bavaria, Historical Subject (*Historisches Fach*), 1778, source: <https://www.johann-baptist-baader.de/werke/bibliothekssaal-polling/philosophisches-fach-der-musenparnass/>.

an essentially religious pictorial language that was easy to re-catholicise. Undoubtedly, it was intended to remain recognisable so that the fresco would modify the frontispiece of the *Encyclopédie*, presumably in order to promote something like 'religious enlightenment'²⁹ or a critical approach to history that was understood as underpinning religious convictions.

What we can conclude from our examination of the *Encyclopédie* frontispiece is that the distinction between triumphalist images and the more cautious ones is merely an idealization, while in the concrete image both types are mixed. Cochin presents Enlightenment as both

²⁶ A. Warburg, *Allgemeine Ideen*, in Idem, *Notizbuch*, 1927, p. 20, London, Warburg Institute Archive, cited by M. Schieder, «Aufklärung», in *Handbuch der politischen Ikonographie*, hrsg. von M. Warnke, U. Fleckner, H. Ziegler, Beck, Munich 2011, vol. I, pp. 95–102, here p. 96.

²⁷ Cf. R. van Dülmen, *Propst Franziskus Töpsl (1711–1796) und das Augustiner Chorherrnstift Polling: Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Aufklärung in Bayern*, Laßleben, Kallmünz 1967, p. 58, who writes: «Reason kneels before the throne of Truth. [...] History shows her the way and unveils the truth» However, Reason is the figure standing next to Truth wearing a crown. Van Dülmen does not seem to have had the actual painting in mind; he bases his interpretation on the instructions to the painter documented in a letter from Steigenberger to Töpsl (29 January 1778) (quoted by van Dülmen in note 39).

²⁸ Cf. H. Fuhrmann, *Franziskus Töpsl über Paul von Bernried*, in *Land und Reich, Stamm und Nation: Probleme und Perspektiven bayerischer Geschichte*, Festgabe für Max Spindler zum 90. Geb., hrsg. von A. Kraus, Beck, München 1984, pp. 340–353, here p. 351.

²⁹ More generally, see D. Sorkin, *The religious enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2008, p. 220 with reference to Töpsl.

something necessary and as something that asserts itself independently of certain situations. However, it stages the devaluation of theology only in a hidden, tactically cautious way, as well as the valorisation of imagination over reason. And this is precisely where it shows its dependence on the specific crisis in which the *Encyclopédie* found itself for many years.

III. EXPLORATORY ENLIGHTENMENT

The less triumphant, but more exploratory images of the Enlightenment typically do not show such a powerful source of light, but rather a small lamp or candle. One which is not able to dispel masses of clouds, but merely to illuminate the next part of the path. I will now discuss several examples but at lesser length than the frontispiece of the *Encyclopédie*. Once again, we will see that the triumphant and exploratory moments of the Enlightenment's imaginary of light are not absolute opposites, but often refer to each other.

1. Diogenes

In the 18th century, the ancient Greek philosopher Diogenes was the very personification of a modestly appearing Enlightenment. His modesty characterises his lifestyle to an almost provocative degree, as his home is said to have been a barrel. Diogenes was ideally suited to be seen as an enlightener because of the well-known anecdote told about him that he used to walk around the city holding a lantern in broad daylight and, when asked by his irritated fellow citizens what this was all about, replied that he was looking for a human being (fig. 7 and 8). Of course, this was not a modest intention, but a fundamental diagnosis of deficits – the existing people were not 'proper' human beings – and a high normative standard. In their criticism of the status quo and their endeavours to educate 'new people', many Enlightenment thinkers could identify with this stance³⁰. To appear in the role of the humble seeker was, as we shall see, not synonymous with a humility in the goals pursued.

One of the many Voltaire silhouettes created by Jean Huber (1721–1786) is based on this model of Diogenes (fig. 9). In accordance with the silhouette technique, the full-body figure of Europe's most famous Enlightenment philosopher and the beam of light from



Fig. 7. *Diogenes, looking for a human being*, engraving by Bernard Picart (1673–1733), Amsterdam 1720, 67 × 75mm, Rijksmuseum Amsterdam, RP-P-OB-57.030, public domain.

his lamp are all in black. The lamp itself, however, is not completely black, which I interpret as a self-deprecating play on the copperplate engraving technique – not in fact but in appearance. What is ironic above all, of course, is that Voltaire's lamp radiates a black light, which contradicts both the motto «J'éclaire» and the caption «Saeculi Lumen». This irony should not be understood as a diminution of the great author or a limitation of the claim to enlighten that Voltaire embodies, but rather as a tactical step back in order to elevate him all the higher. With reference to his portraits of Voltaire, which often veer into caricature, Huber wrote to the author he admired: «il faut des ombres à votre portrait, [il faut des contrastes à une lumière que personne ne pourrait soutenir]»³¹. ('you need shadows in your portrait, [you need contrasts in a light that no one could sustain]') The above engraving works with this principle of contrast on several levels: in terms of representation, through this contradiction between the black of the silhouette style and the claimed emission of light; in relation to the represented person, i.e. Voltaire, through the fact that a single author – even one bent by age – is glorified as the bringer of light for an entire century. By sketching a tentatively exploratory Enlightenment of comprehensive scope, the engraving made after Huber's

³⁰ The frequently political appropriation of the motif of Diogenes looking for a human being with his lamp until the revolutionary period is analysed by K. Herding, *Diogenes als Bürgerheld*, «Boreas», 5, 1982, pp. 232–254.

³¹ *Correspondance littéraire, philosophique et critique* par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc., éd. par M. Tournoux, Paris 1877–1882, vol. X, p. 98. Quote from a letter from Huber to Voltaire dated 30 October 1772.



Fig. 8. *Diogenes, looking for a human being*, marble relief by Jean-Louis Journet (1720–1789), 1782, 358 × 565mm, Musée Fabre, Montpellier, Inv.no 2017.2.1.

silhouette is a small masterpiece of contrasting – but not contradictory – signals.

2. Experiment with spectators

In 17th and 18th century painting, lamps, candles, torches and other short-range sources of light gave rise to a genre of its own, which, in the tradition of Caravaggio, emphasised strong contrasts of light and darkness in predominantly dark rooms. Initially, the subjects were often religious, while in the 18th century scenes with scientific experiments and scholarly studies of a secular-humanistic nature began to gain ground. An outstanding representative of this more modern candle-light painting is Joseph Wright of Derby (1734–1797). *An Experiment on a Bird in the Air Pump* was created in



Fig. 9. Johann Heinrich Lips (1758–1817) (attributed) after Jean Huber: *Portrait of Voltaire («Jeclaire»)*, etching, London 1798, 126 × 95mm, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.

1768, soon presented at the Society of Artists Exhibition in London, was «immediately applauded by critics as an extraordinary picture» and disseminated throughout Europe by engravings³² (fig. 10).

The painting is first about exploration in the more specific sense of a scientific experiment. Secondly, however, Wright does not only show the experiment – namely how a bird behaves in a vacuum – but also the reactions of an eight-people audience consisting of different ages and genders (additionally, there is the experimenter and, on the far right, his assistant). The titular air pump and bird – which is deprived of breathing – are in the centre of the picture with the central axis cutting right through the bird, which is moreover at the same height in the picture as the origin of light in the frontispiece

³² S. Daniels, *Joseph Wright*, Tate Gallery, London 1999, p. 42.



Fig. 10. Joseph Wright of Derby: *An Experiment on a Bird in the Air Pump* (1768), oil on canvas, 183 × 244 cm, National Gallery, London, NG725, source: Wikimedia Commons.

of the *Encyclopédie*. However, the better-lit viewers grouped around them attract at least as much attention. They exemplify a broad spectrum of reactions: from the wonder and fear of the two girls to the attentive curiosity of the boy on the left, which contrasts with the amorous fixation of the young woman standing beside him on her companion. The friendly explanation with which the presumed father tries to reassure his daughters, and the musings of the two men in the foreground, one young with a raised head and one old, who is not looking at the bird but at the light source. Unlike the bird experiment, this exploration in affects is not merely shown by Wright, but he also conducts it with his own artistic means himself. His painting can be understood as a demonstration of the different preconditions that Enlightenment meets within those being enlightened and how different effects are its result. Furthermore, the gazes that the experimenter and his assistant

on the far right direct at the viewer of the picture can be understood as a request for the viewers to recognise themselves as the addressees of the experiment and ask themselves how they would receive the ‘enlightenment’ offered. As we see, the exploratory attitude involves carefully considering what reactions enlightenment will encounter in specific cases with specific people. Therefore, it seems impossible that Enlightenment could take place solely as an ‘act of transmission’ or the sending of a message by the more knowledgeable person.

Although Wright makes it unusually clear how important the reception side is for any enlightenment, he also provides the production side with highly ambitious attributions. In his painting, the experimenter is a «magus-like figure»³³ and the master of life and death. The bird in the vacuum pump can only live if the exper-

³³ *Idem*, p. 41.



Fig. 11. Title page of the *Neues Patriotisches Archiv* [New Patriotic Archive], Schwan-Götz, Mannheim-Leipzig, 1792, I, engraving by Egidius Verhelst (1741–1818), 9 × 7.4cm.

imenter opens the air supply – just as God breathed life into man with his *pneuma* and will take it away again (Psalm 104,29, King James version: «thou takest away their breath, they die, and return to their dust»). Art historians see further allusions to Christian beliefs: to the Holy Spirit, conventionally depicted as a dove (although not as a white cockatoo), to the Trinity (for which one must include the assistant in the son's age) or to the globe, which could be represented by the glass sphere, or to vanitas, the finiteness of all earthly life, to which the object interpreted as a skull in the illuminated liq-

uid of the large glass vessel on the table refers³⁴. What this means for the painting's message would have to be discussed: an apotheosis of the scientific experiment? A sacralisation of the Enlightenment? Or do the religious allusions mark a framework that is to be confirmed rather than inherited by the scientific experiment³⁵?

An Experiment on a Bird in the Air Pump is thus also relevant to the subject of crisis. From the Latin meaning of the word in Galen, which dominated until modern times, *crisis* is the point at which it is decided whether a patient recovers or dies³⁶. The bird, which is on the verge of suffocation, is precisely in crisis in this literal sense. Wright implies that the bird will live because the experimenter wants it to live, as the assistant is already working on the cage again, which is only needed for this 'happy ending'³⁷. The painting conveys confidence in good outcome, which is both Christian and in the spirit of the Enlightenment.

3. Increased caution in the revolutionary crisis of the Enlightenment

The last image I will analyse here shows almost nothing but a small oil lamp. Its modest size can be measured in comparison with the herbs and grasses in the foreground. The engraving (fig. 11), which is not large anyway, depicts a very small section of the world with a narrow angle of view, as can be seen from the strong depth gradation. The positioning on a slight elevation free of vegetation nevertheless lends the lamp dignity, and the strong white-black contrast around the flame accentuates the difference that a light, however small, makes when it is dark all around. Overall, the illuminating effect may not be overwhelming – at least it is a far cry from Cochin's vision of the epiphanic truth – but it is significant. The picture serves as the cover vignette of the first volume of the journal *Neues Patriotisches Archiv*, published by the former Hessian minister Friedrich Carl von Moser (1723–1798) in

³⁴ W. Busch, *Joseph Wright of Derby, Das Experiment mit der Luftpumpe: Eine Heilige Allianz zwischen Wissenschaft und Religion*, Fischer, Frankfurt am Main 1986, pp. 29–49; J. Egerton, *Wright of Derby*, Tate Gallery, London 1990, p. 60. Busch considers the object in the liquid to be a lung, which refers to the theme of air and breathing (cf. p. 16).

³⁵ Cf. Busch, *Joseph Wright of Derby*, cit., p. 56.

³⁶ R. Koselleck, *Krise*, in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, vol. III, pp. 617–650, here p. 619.

³⁷ Busch, *Joseph Wright of Derby*, cit., p. 16 and A. Hosseini, *Die Experimentalkultur in einer Seifenblase. Das epistemische Potenzial in Chardins Malerei*, Fink, Paderborn 2017, p. 132; against it Egerton, *Wright of Derby*, cit., p. 60.

1792–94. The caption explains: «To illuminate, not to ignite» – meaning that the Enlightenment the journal represents increases knowledge, eliminates errors – perhaps also exposes grievances – but does not endanger the social order.

Metaphorically posing the alternative ‘shine or burn?’, pre-revolutionary Enlightenment thinkers had already discussed the question of where the Enlightenment ceases to be beneficial and it becomes harmful due to the undermining character of its criticism³⁸. The Berlin clergyman Johann Friedrich Zöllner (1753–1804), who first formulated the question «Was ist Aufklärung?», to which Kant gave his famous answer, published a satirical animal fable in verse in the same magazine, the *Berlinische Monatsschrift*, which can be understood as a plea against playing with fire: The monkey ‘Hans’, meaning the simple-minded ordinary citizen, «once set fire to a grove / of cedars at night» («steht’ einst einen Hain / Von Zedern Nachts in Brand») and rejoices in the luminous fire³⁹. The fact that his brothers applaud him does not make the situation any better, while Zöllner makes explicit reference to the Enlightenment: «Hans Monkey is worthy of posthumous fame, / he has enlightened the area.» («Hans Affe ist des Nachruhms werth, / Er hat die Gegend aufgeklärt.»)

After 1789, most Germans wanted even less to “set anything on fire”. Instead, the title vignette of the *Neues Patriotisches Archiv* is intended to show that even a small, harmless lamp can provide a powerful light and enable better vision. It defends the Enlightenment against both those alarmed by the revolution in the neighbouring country, who want to keep the social status quo, and against the hotheads in its own camp who want to progress from intellectual to social reforms. Once again, we encounter a figuratively programmatic reaction to a situation of crisis, which, in this case, affected, threatened and challenged the Enlightenment as a whole. In Germany, only very few Aufklärer were prepared to follow the radical path of the French revolutionaries⁴⁰. At best, the majority called for the social situation of the disadvantaged to be improved through reforms from above, but certainly not through an expansion of political participation. However, the limitation of

Enlightenment for the educated, which Moser and most Enlightenment authors took for granted, was criticised as well. As Friedrich Nathanael Volkmar (1750–1794) sarcastically commented on the image and the motto «To illuminate, not to ignite»: In the weak light of such a small lamp, «the truth should *only* be illuminated *to a certain degree*»⁴¹. With such a light, «you put a handful of truths on display that, in *your* opinion, the audience is allowed to buy [...]; the remaining truths must not be circulated». The message of the title vignette is that the people should be denied complete Enlightenment, Volkmar criticises. Enlighteners like Moser «paint themselves with a love of freedom», but draw «lines of demarcation in popular Enlightenment» (in German: *Volksaufklärung*).

IV. CONCLUSION

The pictures we examined are very diverse in terms of their choice of motif but are united in the way they emphasise the radiance of the light they depict. However, how they depict it, its size and its illuminating power, varies widely. The ‘attitude’ of the various pictures is also not uniform: they are partly offensive, partly defensive, partly exemplary, partly principled, partly propagandistic, partly ironic, partly anecdotal, partly encyclopaedic, partly monumentalising, partly mocking (at least at first glance) – contrasting attitudes which are sometimes even mixed within one picture.

Pictures summarise what contemporary texts express in a much more expansive way. However, such manifest images also generate mental images, which they can solidify or set back in motion. This happens when we interact with them: when we design, produce and view them, when we buy, sell or give them away, when we reproduce, modify and parody them, when we contemplate them reverently or when we vigorously publicise them. Especially when large quantities of images are involved and certain ways of dealing with them are repeatedly practised by many people, we can assume that manifest images correspond to collective mental images. When it comes to serial products rather than individual works, images – like other media – imply collectivity simply by virtue of the fact that they are designed for use by many and that those who deal with them are also

³⁸ See C. Streb, *Radical writers and the media revolution in the late Enlightenment*, Liverpool University Press, Liverpool 2024. The dissertation from which Streb’s book originated was entitled *Light or Fire?*

³⁹ [J.F.] Zöllner], *Der Affe. Ein Fabelchen*, «*Berlinische Monatsschrift*», 2, 1784, 2, p. 480. Zöllner’s fable occupies the last page of the November issue. Kant’s essay on the Enlightenment begins on the first page of the December issue. *Ibidem* the following quotation.

⁴⁰ See *Die Französische Revolution in Deutschland: Zeitgenössische Texte deutscher Autoren. Augenzeugen, Pamphletisten, Publizisten, Dichter und Philosophen*, hrsg. von F. Eberle, T. Stammen, Reclam, Stuttgart 1989.

⁴¹ F.N. Volkmar, *Abhandlungen über ursprüngliche Menschen-Rechte, Freyheit und Gleichheit. Nebst einigen rhapsodistischen Bemerkungen über demokratische und monarchische Regierungsform* [Treatises on original human rights, freedom and equality. In addition to some rhapsodic remarks on democratic and monarchical forms of government], Korn, Breslau 1793, pp. 27f. *Ibidem* the following quotations.

aware of this⁴²: The gaze of the many is directed toward, and coordinated by, reproduced images.

The pictures under consideration do not create a uniform image of Enlightenment, but it is one and the same Enlightenment whose profile they are working on. The idealised distinction between triumphant and exploratory Enlightenment that we started from is not sufficient to grasp the diversity of the images created. However, this distinction can help us to categorise how Enlightenment thinkers have been dealing with challenging crises.

What I don't see in crisis is the concept of Enlightenment itself. The criticism mentioned at the beginning – that we are only analysing a construct that scholars have created retrospectively – is wrong. As the images we have looked at show, the historical actors of the Enlightenment were already concerned with the question of what is Enlightenment, what it can, and should, be, which is by no means only true of Kant and his famous essay from 1784 «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?»⁴³. The multitude of answers given to this question makes the Enlightenment a much stronger topic than a uniform understanding – which some people miss – ever could.

⁴² Cf. R. Darnton, *The revolutionary temper. Paris, 1748–1789*, Allen Lane, London 2023, pp. XXVff.; theoretically about the «collectivisation of imagination» by images cf. S. Strehle, *Kollektivierung der Träume: Eine Kulturtheorie der Bilder*, Velbrück, Weilerswist 2019, pp. 105–114.

⁴³ Kant's question was the subject of extensive debate, both before and after his response. Numerous translations of these texts into English are available at *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. by J. Schmidt, University of Berkeley Press, Berkeley–Los Angeles–London 1996, pp. 49–231.



Citation: Minuti, R. (2025). Jean Ehrard e la storia delle idee. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 153-163. doi: 10.36253/ds-15979

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

Jean Ehrard e la storia delle idee

ROLANDO MINUTI

Università di Firenze, Italy

Abstract. Jean Ehrard, who passed away in 2023, was a leading scholar in the history of ideas of the Age of Enlightenment, and the author of a massive and important work on the idea of nature in 18th-century France. Starting from a re-reading of his major work and its reception in France, this essay focuses on Ehrard's methodological reflections, connected to the debate on the history of ideas in the 1960s and 1970s and to international trends of historiography in this field.

Keywords: Jean Ehrard, history of ideas, methodology, 18th century, France.

Credo che il modo migliore per onorare un grande studioso, quale fu Jean Ehrard¹, la cui memoria resta viva in coloro che lo hanno conosciuto e hanno potuto condividere con lui esperienze di vita intellettuale, sia in primo luogo rileggerne l'opera, confrontandosi con la sua eredità di ricerche e riflessioni con lo spirito critico che sollecita sia a definirne la collocazione nel contesto culturale del suo tempo, sia a verificarne la vitalità nei nostri attuali orizzonti storiografici. La rilettura de *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*², maestosa ricostruzione di un tema di particolare rilevanza nella storia culturale francese ed europea del '700, consente da questo punto di vista di interrogarci su che cosa significasse proporre una grande ricerca di storia delle idee al principio degli anni '60 del secolo scorso e su quale rapporto quel modo di concepire e ricostruire la storia di un'idea, così pervasiva e dominante come l'idea di natura, possa avere con gli orientamenti attuali della storia intellettuale.

¹ Per un profilo biografico di Jean Ehrard (1926-2023) vedi F. Le Borgne, *Jean Ehrard (1926-2023), un dix-huitièmiste dans son siècle*, «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte-Cahiers d'histoire des littératures romanes», 48, 2024, 1/2, pp. 229-235 (halshs-04839062). Vedi anche M. Delon, *In memoriam. Jean Ehrard (1926-2023)*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 2, 2024, pp. 493-496 e C. Volpilhac-Augier, *Jean Ehrard n'est plus*, «Site Montesquieu», <<https://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article3680>> (04/2025). Jean Ehrard aveva recentemente pubblicato i propri ricordi in Id., *Souvenirs d'un Hareng saur. Un dix-huitièmiste dans le siècle. Suivis d'un entretien avec Claudine Cohen et d'une bibliographie*, Lulu Press, s.l. 2019, evitando nel titolo il termine *mémoires*, che gli sembrava troppo pretenzioso (p. 7).

² J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, S.E.V.P.E.N., Paris 1963, 2 voll. (ristampa Slatkine, Genève 1981); nuova ed. Albin Michel (Bibliothèque de l'évolution de l'Humanité), Paris 1994. Una versione ridotta dell'opera fu in seguito pubblicata con il titolo *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris 1970.

In merito alla *thèse d'État*³ di Ehrard, elaborata sotto la guida di René Pintard, al quale è dedicata⁴ e che fu contemporaneamente direttore di un'altra importante *thèse* – *L'Idée du bonheur* di Robert Mauzi⁵, con il quale Ehrard mantenne un rapporto stretto di amicizia e di «grande complicité»⁶ – destinata anch'essa a entrare nel canone della storiografia letteraria e intellettuale francese sul '700, non mi soffermerò sui contenuti specifici e sui molteplici temi che danno corpo ai due tomi di un'opera di quasi 800 pagine, escludendo l'ampia bibliografia; un'opera imponente «sans être obèse», come osservava Roland Desné⁷, con una notazione che consente di metterne in evidenza un aspetto che ritengo caratterizzante – e che ritroviamo peraltro anche negli altri scritti di Ehrard –, ossia l'eleganza, tanto nello stile quanto nell'argomentazione, che pur nella densità e nella ricognizione quasi sistematica di autori e testi relativi al soggetto affrontato, non intende mai imporre risposte chiudendo ogni spazio, ma suggerisce interrogativi e possibili sviluppi, sollecita approfondimenti.

Alcune di queste possibili linee di sviluppo della ricerca saranno percorse, negli anni successivi alla pubblicazione dell'*Idée de nature*, da altri studiosi e dallo stesso Ehrard: dai numerosi studi su vari protagonisti della cultura illuministica francese⁸, all'ultimo suo importante lavoro su *Lumières et esclavage*⁹, che prende posizione in modo fermo su un argomento divenuto controverso per l'attribuzione di infondate responsabilità intellettuali alla cultura dei *philosophes* in merito alla schiavitù. Ma lo sviluppo successivo della ricerca di Ehrard è stato soprattutto importante sul versante dell'opera di Montesquieu, che già ampio spazio aveva nell'*Idée de nature*, traducendosi in molti studi¹⁰, nella costituzione della *Société Montesquieu*¹¹ e nell'apertura

del cantiere di ricerca del nuovo progetto di edizione critica delle *Oeuvres complètes* di Montesquieu¹².

Non riprenderò puntualmente, in questa sede, l'articolazione dei temi dell'opera maggiore di Ehrard, che porterebbe molto oltre i limiti del presente contributo, se non per richiamarne rapidamente alcuni elementi essenziali che ne caratterizzano la costruzione e l'impianto metodologico. Quella che dal titolo si presenta come la storia di un'idea è in effetti un grande affresco in movimento, in cui la nozione di «nature» costituisce il centro gravitazionale intorno al quale ruotano i molteplici significati e le varie e talvolta contrastanti accezioni che consentono di mettere a fuoco elementi essenziali delle tensioni culturali di un'epoca. Funzionale a questa rappresentazione risulta l'articolazione in tre ampie sezioni: *Nature et système du monde*, in cui sono posti al centro grandi temi quali le riflessioni sulla natura del mondo fisico, la persistenza del modello cartesiano e l'affermazione dell'universo newtoniano, la *querelle* tra «attractionnaires» e «impulsionnaires», la nozione di un «Dieu Horloger», l'emergenza di un neo-panteismo e le forme di una nuova visione evolutiva della natura; *La nature humaine et ses lois*, dove il riferimento alla natura è osservato in relazione alle complesse tematiche della morale, della politica e della religione; *Nature humaine et «nature des choses»*, dove la nozione di «natura» è declinata in relazione ai temi della provvidenza, della causalità necessaria, del progresso.

Entro questi grandi scenari, a loro volta scanditi in capitoli che mettono a fuoco momenti o ambiti di dibattito più circoscritti, è di fatto inclusa l'intera cultura di un'epoca, per la quale dunque la nozione di «nature», più che essere un ambito particolare di riflessione, costituisce una chiave di accesso complessiva. «Inspiratrice du siècle», come aveva scritto Paul Hazard¹³, l'idea di natura consente di rilevare un connotato saliente che Ehrard non rinuncia a tradurre in una formula sintetica, come icona di una grande stagione culturale: quella che Paul Vernière, in un'altra opera capitale, aveva definito «l'ère des confusions»¹⁴, per Ehrard si manifesta

³ L'elaborazione dell'*Idée de nature* è ricordata da Jean Ehrard, cinquant'anni dopo la pubblicazione, in Id., *Natura rediviva: à propos d'un cinquantenaire*, «Dix-huitième siècle», 45, 2013, 1 (*La Nature*), pp. 17-43. Il ricordo dei rapporti con maestri e colleghi si unisce, in queste pagine, a delicati frammenti di storia personale.

⁴ La *thèse complémentaire*, prevista dalle norme relative al *doctorat d'état*, sarà diretta da Jean Fabre e avrà per oggetto *Montesquieu critique d'art*.

⁵ R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Librairie Armand Colin, Paris 1960.

⁶ Ehrard, *Natura rediviva*, cit., p. 22.

⁷ R. Desné, *Lumières e Nature*, «Diderot Studies», 8, 1966, pp. 281-293: 282.

⁸ Cfr. ad esempio gli studi raccolti in J. Ehrard, *L'invention littéraire au XVIIIe siècle: fictions, idées, société*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

⁹ J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIe siècle*, André Versaille, Bruxelles 2008.

¹⁰ Cfr. gli studi raccolti in J. Ehrard, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Librairie Droz, Genève 1998.

¹¹ *Société Montesquieu*, <<https://montesquieu.hypotheses.org/societe-montesquieu>> (02/2026).

¹² Montesquieu, *Œuvres complètes*, Voltaire Foundation/Istituto italiano per gli studi filosofici, Oxford/Napoli 1998-2008; ENS Editions/Classiques Garnier, Lyon/Paris 2010; su questo progetto cfr. «Site Montesquieu», <<https://montesquieu.hypotheses.org/oeuvres-complètes>> (02/2026). La direzione del progetto, al quale ho avuto l'opportunità e il privilegio di collaborare, è successivamente passata a Catherine Volpilhac-Augier e Pierre Réta, e dopo la scomparsa di quest'ultimo, nel 2018, è mantenuta da Catherine Volpilhac-Augier, che con grande impegno e costanza sta guidando l'impresa verso la conclusione.

¹³ P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Boivin & C^{ie}, Paris 1946, 3 voll., vol. II, p. 13.

¹⁴ P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Presses Universitaires de France, Paris 1954, II partie, chap. I, *L'ère des confusions (1715-1750)*, pp. 333-413; cit. in Ehrard, *L'idée de nature*, cit., p. 787.

piuttosto come «l'ère des compromis»¹⁵. Alla fase della «crise», concetto che Paul Hazard – richiamato in termini significativi nelle pagine introduttive dell'opera¹⁶ – aveva messo al centro di una ricostruzione destinata anch'essa a entrare nella galleria dei classici della storia delle idee¹⁷, succede dunque un'epoca di «compromis instables et gros de conflits entre la religion et la science, entre l'ascétisme et le libéralisme, entre la tradition et la nouveauté»¹⁸. In questo contesto «la fortune de l'idée de nature vient de son aptitude à unir les contraires» e, in altri termini, si configura come «le lieu géométrique des contradictions de l'époque, de ses aspirations et de ses craintes, de ses hardiesses et de ses timidités»¹⁹. Da questo deriva, nell'articolazione dei capitoli e nell'argomentazione, la costante esigenza di ricorrere alla *nuance*, il richiamo all'osservazione di ciò che è incerto o ambiguo, delle forme di contaminazione e di interazione, anche tra posizioni che appaiono lontane, ed è questo che costituisce il tratto distintivo del modo di concepire la storia delle idee in quest'opera, ma soprattutto una modalità di accesso privilegiata e necessaria per la comprensione delle dinamiche intellettuali dell'epoca oggetto di studio.

In alcuni brevi passaggi dell'*Introduction*, che offrono una sintetica premessa metodologica dell'*Idée de nature* e che si legano a successivi contributi, che proporranno più specifiche e articolate riflessioni di metodo, Ehrard richiama esplicitamente alcuni elementi, relativi alla tipologia delle fonti e alla periodizzazione, che risulteranno ricorrenti nei suoi studi. In primo luogo, il riconoscimento del primato dei grandi autori – in quanto «plus profondément représentatifs de leur temps que les mineurs»²⁰ –, che avrebbe imposto un esame più sistematico e analitico della loro opera e del loro pensiero, lo porta quasi a giustificarsi per averli considerati solo in modo parziale, al fine di ricomporre le multiformi espressioni del pensiero intorno all'idea di natura, che imponevano una selezione all'interno del percorso intellettuale dei singoli autori. In secondo luogo, Ehrard riconosceva che la cronologia nella storia delle idee doveva

necessariamente mantenere connotati fluidi. Occorreva in altri termini evitare la «superstition» della cronologia, «parce que les structures mentales et affectives de notre période nous intéressaient plus que la poussière des faits: parce que la vraie date d'une idée n'est pas sa date empirique, événementielle, mais celle que lui assigne l'exemple signifiant dont elle fait partie»²¹.

Il «decalage chronologique» che si evidenzia tra le espressioni innovative del pensiero, nel caso specifico le nuove concezioni della natura, e la loro diffusione, che interessa allo storico delle idee molto più che all'autore di sintesi di storia della filosofia²², imponeva «lignes moins nettes, arêtes moins vives»²³, che tuttavia non erano affatto espressione di immobilità, ma una forma meno evidente o clamorosa di «glissement insensible». Se dunque alcuni grandi eventi letterari potevano costituire comodi punti di riferimento, questo non sostituiva la necessità di considerare un movimento delle idee meno rigorosamente scandito da tappe epocali corrispondenti alla pubblicazione di alcuni testi, ma egualmente reale.

Questi giudizi richiamano l'attenzione su aspetti importanti della formazione di Jean Ehrard, e in particolare sul fatto che la sua grande tesi matura in un contesto molto legato alla scuola delle *Annales*. Non è un caso che l'*Idée de nature* sia accolta da Fernand Braudel nella *Bibliothèque Générale* della VI sezione dell'École Pratique des Hautes Études; che la prima ricerca pubblicata da Ehrard, su diretta sollecitazione di Lucien Febvre²⁴, sia il saggio su *Opinions médicales en France au XVIII^e siècle: la peste et l'idée de contagion* – che affronta un tema poi in parte confluito nell'opera maggiore –, uscito sulle *Annales* nel 1957; che infine la maggior parte delle recensioni e brevi schede di lettura che costituiscono le sue prime esperienze lavoro scientifico siano ancora pubblicate sulle *Annales*. Al di là di questi dati, i frequenti riferimenti di Ehrard a Lucien Febvre testimoniano di una sintonia di approccio storiografico che proprio nella storia delle idee come storia della cultura collettiva e della mentalità trova la propria identificazione²⁵. Se è dun-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, *Introduction*, p. 20.

¹⁷ P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin & C^{ie}, Paris 1935, 3 voll.

¹⁸ Ehrard, *L'idée de nature*, cit., p. 20.

¹⁹ Ivi, p. 787.

²⁰ Ivi, p. 21. Aggiunge Ehrard che «la vraie fin d'une étude historique – littéraire ou idéologique – est de faciliter la compréhension des grands textes du passé» (*ibidem*). Il tema è presente anche nella *Présentation de L'invention littéraire au XVIII^e siècle*, cit., dove sono ripresi gli argomenti di vari contributi metodologici precedenti, ed è richiamato infine nei *Souvenirs* (p. 448), sottolineando che «échecs, contradictions, fissures d'un grand texte sont plus instructifs pour l'historien que l'apparente cohérence, superficielle, des œuvres mineures».

²¹ Ehrard, *L'idée de nature*, cit., p. 21.

²² «L'histoire réelle des idées – sottolinea Ehrard – prend rarement à son compte les oppositions tranchées des manuels de philosophie» (ivi, p. 15).

²³ Ivi, p. 21.

²⁴ Cfr. Ehrard, *Natura rediviva*, cit., p. 25.

²⁵ L'importanza di Lucien Febvre nella propria formazione di storico è fortemente richiamata da Ehrard nei *Souvenirs*, dove è ricordato «le choc qu'a été pour mes dix-huit ans cette rencontre. Double illumination. Non seulement les idées ont une histoire, mais écrire celle-ci suppose une extrême attention aux mots par lesquels l'idée s'exprime. C'est alors que sans que j'en aie conscience ma vocation de chercheur commence à se profiler» (p. 429). Di Febvre è peraltro ricordata una «reflexion incidente» de *La Terre et l'Évolution humaine* («La nature, une

que possibile sostenere che al successo degli orientamenti storiografici, soprattutto sul versante della storia sociale, derivanti dall'affermazione della scuola delle *Annales*, sia imputabile una delle ragioni del disagio e del declino della storia delle idee in Francia, occorre anche riconoscere che è proprio in questo alveo che uno dei suoi maggiori risultati, l'*Idée de nature* di Jean Ehrard, ebbe il proprio ambiente di gestazione²⁶.

L'*Idée de nature* fu oggetto di recensioni importanti in Francia, nelle quali, insieme al riconoscimento della sua oggettiva e particolare rilevanza, non mancarono rilievi critici. Louis Trenard, per esempio, intervenne con un ampio commento in cui, oltre alla discussione su alcuni aspetti specifici, era sottolineata come una contraddizione l'affermazione del primato accordato ai grandi autori rispetto al grande spazio lasciato, peraltro giustamente, alla folla dei *minores*. Questo era effetto, secondo Trenard, di una prospettiva eccessivamente ampia, conseguenza dell'estensione e della pervasività dell'idea di natura, e pertanto del suo difficile controllo, e lo induceva a censurare il fatto che l'esito della ricerca in questo modo non risultasse «ni philosophique, ni littéraire, ni historique»²⁷; registrando dunque come negativo, nel richiamo al tema di un'identità disciplinare e metodologica che giudicava incerta, quello che per Ehrard risultava invece un tratto positivo e caratterizzante della storia delle idee, come vedremo meglio in seguito. Ancora più severa, e riteniamo ingiusta, la sottolineatura che in mancanza di ricognizioni puntuali su tutti i diversi contesti di ricezione, i condizionamenti possibili degli autori, la loro dimensione sociale, e soprattutto senza una cronologia rigorosa relativa alle diverse opere, si potesse concludere che «l'optique n'est pas historique»²⁸.

L'esemplarità del libro, non tanto per il pur enorme contributo di ricerca, ma «par son esprit et sa méthode»

era invece sottolineata da Jacques Proust in una lunga e raffinata recensione, pubblicata nel 1964 sulle *Annales historiques de la Révolution française*²⁹. Si trattava, per Proust, di uno di quei testi importanti «qui renouvellent une question»³⁰. Al fondo stava un'indagine sul rapporto tra «les mots et les choses», che gli appariva uno dei temi centrali nella cultura contemporanea – il celebre studio di Foucault che porta questo titolo uscirà due anni dopo – e che Ehrard metteva a fuoco nei termini di una ricerca storica approfondita. Una ricerca che «ne peut être qu'une histoire totale», ossia «la démonstration et l'explication des relations complexes et dynamiques qui existent entre les choses, les idées et les mots, des différents points de vue – économique, social, culturel – auxquels on peut se placer pour envisager l'activité des hommes, et dans tous les domaines où s'exerce et s'exprime cette activité, de la littérature proprement dite à la religion, de la science ou de la technologie à la morale et à la philosophie»³¹. In questa frase mi pare siano riassunti in modo esatto la motivazione di fondo dell'opera di Ehrard e conseguentemente il metodo che la sorregge. Proust sottolineava inoltre, in merito al capitolo su *Nature et société* e soprattutto con riferimento alle pagine su Montesquieu – ma il giudizio credo che valga per l'intera opera – «la jointure la plus intime entre l'histoire des idées et ce qu'on appelle la "littérature" ou la "philologie"»³².

Anche François Furet, in una recensione pubblicata sulle *Annales* del 1965, si soffermava sui connotati metodologici dell'*Idée de nature*, ponendo in evidenza la questione del rapporto tra storia delle idee e storia letteraria, e vedendo nella molteplicità delle *thèses* che avevano per titolo «l'idée de» il sintomo della ricerca di un'interazione più profonda tra storici e letterati³³. Ehrard ne aveva dato un esempio di grande valore nell'*Idée de nature*, un'opera «qui mêle très utilement *minores* et grands auteurs» e nella quale emergeva soprattutto, per Furet, l'importanza delle pagine dedicate all'autore dell'*Esprit des Lois*, «qui sont les plus informées et les plus fines qu'on ait jamais écrites sur Montesquieu», in quanto mostrava meglio di ogni altro quanto «le plus grand livre du demi-siècle possède à la fois de traditionnel et de moderne»³⁴.

idée dont il faudra bien un jour écrire l'histoire») a cui è riconducibile l'origine stessa del progetto di tesi di Ehrard (ivi, p. 432).

²⁶ La necessaria cautela nel considerare in termini contrastanti la scuola delle *Annales* e la storia intellettuale, pur rilevando gli effetti complessivamente negativi del successo della diffusione della prima sulla seconda, è stata richiamata da A. Lilti, *Does Intellectual History Exist in France?: The Chronicle of a Renaissance Foretold*, in *Rethinking Modern European Intellectual History*, ed. by D.M. McMahon and S. Moyn, Oxford University Press, New York and Oxford 2014, pp. 56-73. Per una riflessione sugli orientamenti della storia delle idee in Francia vedi anche D. Roche, *Histoire des idées, histoire sociale: l'exemple français*, «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», 59, 2012, 4bis (5) (*Regards sur l'histoire intellectuelle*), pp. 9-28.

²⁷ L. Trenard, *L'idée de nature en France dans la première partie [sic] du XVIII*, 241, «Revue Historique», 2, 1969, pp. 365-372: 371. Trenard pubblicò anche un'altra recensione del libro di Ehrard, con alcune variazioni ma non diversa nel giudizio, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 47, 1969, 3, pp. 1023-1028.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J. Proust, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, «Annales historiques de la Révolution française», 178, 1964, pp. 478-488.

³⁰ Ivi, p. 478.

³¹ Ivi, p. 479.

³² Ivi, p. 484.

³³ F. Furet, J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 20, 1965, 5, pp. 1059-1061. «Comme si l'étude d'une époque – scrive Furet – à travers une de ses idées centrales était un des chemins qu'emprunte le rapprochement du littéraire et de l'historien», (ivi, p. 1059).

³⁴ *Ibidem*.

L'*Idée de nature* fu oggetto inoltre di una recensione di Jacques Roger³⁵, sulla cui *thèse* Ehrard era intervenuto due anni prima³⁶. L'autore de *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, pur sottolineando l'importanza di quest'opera magistrale, rilevava tuttavia come alla numerosità delle fonti dovesse corrispondere una maggiore estensione nell'analisi; giudizio che può apparire paradossale in un'opera delle dimensioni dell'*Idée de nature*. Ma soprattutto sottolineava come un limite il fatto che Ehrard «n'ait pas tenté davantage d'abandonner le niveau des analyses de contenus intellectuels pour descendre au niveau des attitudes profondes, lieu des convergences fondamentales»³⁷; pur non definendo chiaramente le ricadute metodologiche di questo rilievo critico, si trattava del richiamo a un'estensione della tipologia e della gerarchia delle fonti, al fine, scriveva Roger, di portare meglio alle luce «l'homme du XVIIIe siècle, qu'on ne saisit jamais dans ce livre que par l'intermédiaire de ses constructions intellectuelles»³⁸.

Jules Chaix-Ruy, infine, che Ehrard conobbe come professore di filosofia a Nizza e per il quale ebbe parole di grande stima e gratitudine³⁹, espresse in modo ampio e approfondito il proprio giudizio largamente positivo sull'importanza dell'*Idée de nature*, riconosciuta come «ouvrage capitale»⁴⁰. Ciò non impediva di rilevare alcune lacune ed esigenze di ulteriori approfondimenti, e soprattutto di richiamare, in un'opera che riguardava la Francia ma che di fatto estendeva lo sguardo alla cultura europea, l'opportunità di una maggiore attenzione per l'opera di Vico – al quale Chaix-Ruy aveva dedicato studi importanti – e di altri autori italiani.

I termini della discussione che in Francia seguì la pubblicazione della *thèse* di Ehrard testimoniano dunque del largo riconoscimento, anche dal punto di vista metodologico e pur non evitando rilievi critici, della particolare importanza dell'opera, e anche fuori dal contesto francese non mancarono interventi significativi che la misero in evidenza⁴¹.

³⁵ J. Roger, *Jean Ehrard, L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 66, 1966, 4, pp. 716-717.

³⁶ J. Ehrard, *Au XVIIIe siècle: sciences de la vie et pensée française*, «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 19, 1964, 5, pp. 947-952.

³⁷ Roger, *Jean Ehrard*, cit., p. 171.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ E' Jules Chaix-Ruy, scrive Ehrard ricordando il suo insegnamento, «qui a fait de moi un être pensant, qui m'a donné de la pensée plus que le goût, le besoin» (*Souvenirs*, cit., p. 106).

⁴⁰ J. Chaix-Ruy, *L'idée de nature au XVIIIe siècle*, «Les Études philosophiques», XX, 1965, 2, pp. 203-208.

⁴¹ In Italia, per esempio, Alberto Cento commentò l'opera di Ehrard sulla «Nuova Rivista Storica» (49, 1965, pp. 456-462), insistendo tuttavia sull'importanza dell'idea di progresso nel '700, rispetto all'idea di natura, e Alfred J. Bingham la recensì positivamente sulla rivista cattolica statunitense «The New Scholasticism» (40, April 1966, 2, pp. 250-254).

Nel 1966, in occasione di un convegno tenutosi presso l'Ecole Normale Supérieure di Parigi, i cui atti furono pubblicati l'anno successivo, Jean Ehrard ebbe l'occasione di riprendere e sviluppare, in pagine di notevole densità, alcune linee di riflessione metodologica che nella prefazione dell'*Idée de nature* erano solo sommariamente richiamate⁴². Riconosceva innanzitutto la mancanza di uno statuto disciplinare e accademico dell'*histoire des idées* in Francia, che contrastava con il suo costituire, a suo parere, il «centre de convergence de toutes les voies de la recherche historique, médiation nécessaire entre l'histoire des sociétés et celle des formes littéraires»⁴³. Al di là di possibili considerazioni relative alla politica universitaria, si trattava per Ehrard del risultato quasi inevitabile di una problematica identificazione di obiettivi e di metodo, riconducibile in ultima analisi alle difficoltà di definire in modo univoco che cosa fosse un'idea. La risposta a questa domanda fondamentale lo portava a riconoscere tre possibili accezioni, o «niveaux de réalité»: si poteva cioè intendere il significato del termine «idée» come «un concept soigneusement élaboré par un spécialiste de la réflexion abstraite, mais aussi bien une opinion diffuse, ou – plus profondément – une attitude intellectuelle et affective, une forme de la pensée et de la sensibilité»⁴⁴. Accezioni diverse che portavano a diversi modelli di analisi, che andavano da un orientamento più vicino alla storia dei sistemi filosofici, a studi sulle manifestazioni dell'opinione, che potevano avvalersi di metodi statistici più legati alla sociologia, allo studio infine delle «structures» della mentalità collettiva, che orientavano utilmente verso la quantificazione delle fonti (lo studio dei cataloghi delle biblioteche ne era un esempio⁴⁵). Tornava a questo proposito l'insistenza sull'importanza dei grandi autori, con un diretto riferimento a Lucien Goldmann, che è presente più volte in questo contributo, ma soprattutto era sottolineata la necessità di tenersi lontani dall'astrazione e di radicare fortemente le idee nel loro contesto reale e concreto, perché «l'histoire des idées ne devient vraiment discipline historique qu'en s'employant à situer un objet dans les conditions concrètes où il est apparu»⁴⁶.

⁴² Jean Ehrard, *Histoire des idées et histoire sociale en France au XVIIIe siècle. Réflexions de méthode*, in *Niveaux de culture et groupes sociaux. Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'Ecole normale supérieure*, Mouton & Co., Paris-La Haye 1967, pp. 171-188.

⁴³ *Ivi*, p. 171.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ehrard fa diretto riferimento a *Livre et Société dans la France du XVIIIe siècle*, sous la direction de F. Furet, Mouton & Co., Paris-La Haye, 1965, dove pubblicò, in collaborazione con Jacques Roger, *Deux périodiques français du 18e siècle: le Journal des Savants et les Mémoires de Trévoux. Essai d'une étude quantitative* (pp. 33-59).

⁴⁶ Ehrard, *Histoire des idées et histoire sociale*, cit., p. 172. In *Souvenirs* (p. 438), Ehrard sottolinea che «je préfère parler d'histoire culturelle, car je n'ai jamais voulu étudier un passé abstrait».

Un problema importante, che si collegava a queste considerazioni, riguardava la «signification sociale des Lumières», che a sua volta rimandava a quello, più generale, di «comment déterminer la signification sociale d'une idée?»⁴⁷. Ehrard richiama a questo proposito la «tentation sociologique», che faceva derivare meccanicamente le idee dalla matrice sociale, trascurando o ignorando la complessità psicologica degli autori e l'importanza della dimensione biografica⁴⁸, e che soprattutto mortificava «ce qui devrait retenir toute l'attention de l'historien, les nuances, les ambiguïtés, les contradictions»⁴⁹. Metteva in evidenza, inoltre, il possibile privilegiamento del contesto di ricezione, gli studi sulla circolazione dei libri per esempio, rilevando subito che «quel que soit l'intérêt d'une sociologie du livre, il n'est pas possible d'assimiler la circulation des livres à celle des idées». Con una suggestiva metafora, evocava le «ondes concentriques» determinate dall'impatto di un libro sul contesto sociale e avvertiva che i recettori delle idee trasmesse da un libro potevano essere più numerosi e diversi dai lettori, riportando l'attenzione sul ruolo, ben illustrato nell'*Idée de nature*, dei mediatori di varia natura, e di quei *minores* che peraltro Ehrard stesso, come abbiamo visto, considerava meno significativi rispetto ai grandi autori. La proposta metodologica di Ehrard era pertanto di considerare in primo luogo la «fonction» sociale delle idee, e quindi di osservarle nella complessità delle loro relazioni e non isolatamente⁵⁰; una funzione che «ne coïncide nécessairement ni avec l'accueil qui lui est réservé, ni avec l'intention consciente de celui qui l'exprime»⁵¹.

L'esempio privilegiato era quello dell'idea di natura; nozione ambigua, al pari di tutte le grandi nozioni del XVIII secolo, come virtù o come libertà, per le quali non serviva tanto l'enumerazione e la classificazione dei possibili diversi significati quanto l'identificazione della loro «unité ambiguë», il loro essere riferimento di relazioni complesse, che non consentiva di poter stabilire

la corrispondenza rigida con un gruppo sociale unico (dove ancora Goldmann è richiamato, stavolta in termini critici). Due principali direzioni di ricerca si aprivano dunque, secondo Ehrard, alla storia delle idee: in primo luogo lo studio della loro funzione ideologica e sociale, scissa dalla rigidità del nesso con la matrice sociale; in secondo luogo quello della loro diffusione, della loro «incarnation dans la pratique sociale»⁵², che era cosa anch'essa diversa dalla derivazione sociale delle idee.

Abbiamo ricordato come in questo contributo Ehrard esordisse richiamando la specificità del contesto intellettuale e accademico francese, nel quale una *histoire des idées* non trovava collocazione; una condizione sulla quale Ehrard, come vedremo, sarebbe tornato anche in seguito, attraversando una parabola declinante della storia delle idee che si manifestò in modo sempre più netto e fu segnata da interventi di particolare energia e influenza come soprattutto, nel conteso francese, quello di Michel Foucault. In precedenza, se nel variegato ambito europeo forme diverse di storia delle idee avevano mantenuto una loro chiara vitalità legata alle tradizioni intellettuali dei contesti nazionali, unita a una diversificazione di stile, di metodi e obiettivi, la proposta di una determinazione netta del campo disciplinare della *history of ideas* era venuta dal contesto intellettuale statunitense e, com'è noto, faceva riferimento ad Arthur O. Lovejoy e a *The Great Chain of Being* del 1936⁵³. Dagli anni '40 agli anni '60, possiamo dire, seguendo soprattutto la brillante ricostruzione di Anthony Grafton, di assistere a una parabola ascendente della *history of ideas*, attestata dalla nascita, nel 1940, di una celebre rivista come il *Journal of the History of Ideas* e dalla feconda prosecuzione di epiche esperienze innovative di vita accademica e confronto intellettuale internazionale come lo *History of Ideas Club* alla Johns Hopkins University di Baltimore, attivo sin dal 1923.

È peraltro interessante rilevare il disallineamento tra il successo della proposta di Lovejoy nel mondo statunitense o più in generale anglofono, e la sostanzialmente tiepida ricezione nel contesto europeo⁵⁴, dove preval-

⁴⁷ Ivi, p. 173.

⁴⁸ Il tema è richiamato in *Souvenirs*, dove, ricordando la conferenza del 1966, Ehrard scrive che «je protestais contre toute lecture réductrice qui en vient à se nier elle-même si la connaissance des origines sociales d'un auteur révèle d'avance ce que celui-ci devait nécessairement penser» (p. 452). Il riferimento era soprattutto diretto contro Althusser e la sua interpretazione del pensiero di Montesquieu (cfr. *ibidem*).

⁴⁹ Ehrard, *Histoire des idées et histoire sociale*, cit., p. 173.

⁵⁰ «On admettra, je pense – scrive Ehrard –, que toute idée vivante a une fin, c'est-à-dire un rôle et une place dans un certain ensemble mental et idéologique. Place, fonction toujours définies non pas pour une idée que l'on pourrait considérer isolément, mais pour la totalité de ses relations avec la totalité des idées et des formes de pensées d'une époque. Toute idée fait partie d'un système; il n'y a pas d'idée isolée» (ivi, p. 175).

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 178.

⁵³ A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1936. Sull'evoluzione della *history of ideas* cfr. A. Grafton, *The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond*, «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, 1, pp. 1-32. Per una ricostruzione complessiva cfr. soprattutto D. Kelley, *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*, Routledge, London 2017 (I ed., Ashgate, Farnham 2002); Id., *What is happening to the history of ideas?*, «Journal of the History of Ideas», 51, 1990, 1, pp. 3-25.

⁵⁴ In Italia, per esempio, dove *La Grande Catena dell'Essere* fu tradotta da Lia Formigari nel 1966 (Milano, Feltrinelli), i limiti della *history of ideas* furono presto e spesso sottolineati. La sua diversità rispetto alla tradizione europea fu ad esempio evidenziata da Pietro Piovani

sero sicuramente le critiche rispetto ai riconoscimenti, diversamente motivati, e dove le traduzioni dei testi di Lovejoy furono assenti o molto tardive⁵⁵.

Non è questa la sede per affrontare i termini del dibattito su Lovejoy e prenderne in considerazione i vari aspetti, che peraltro in anni recenti sono stati oggetto di interventi interessanti⁵⁶, nel quadro di un complessivo rinnovato interesse per la storia intellettuale che ha comportato una riflessione sulle sue matrici e un confronto con la tradizione della storia delle idee. Di fatto, la parabola della *history of ideas* si lega alla più generale vicenda della fortuna della storia delle idee anche fuori dal contesto statunitense, che vede un'ascesa fino agli anni '60 – alla quale l'influenza di Lovejoy diede sicuramente un contributo importante –, e un declino, fino agli inizi degli anni '80⁵⁷. Nonostante studi e ricerche importanti continuassero a essere prodotti nel solco della tradizione – nel contesto di discipline storiche, letterarie o filosofiche presso le quali l'identità nomade e interdisciplinare della storia delle idee poteva trovare ospitalità – gli attacchi convergenti della nuova *social history of ideas* proposta da Robert Darnton⁵⁸, dell'approccio 'contestualista' teorizzato in particolare da Quentin Skinner in un saggio fondamentale per gli sviluppi successivi della sto-

ria intellettuale⁵⁹, della liquidazione dell'*histoire des idées* a favore dell'*archéologie du savoir* da parte di Michel Foucault, per citare solo alcune delle voci più autorevoli, ebbero l'effetto di marginalizzare un po' ovunque temi e studiosi di storia delle idee; di attuare un effettivo «dethronement»⁶⁰, come è stato scritto, di un versante di studio che in precedenti decenni aveva svolto un ruolo di primo piano.

L'onda critica montante nei confronti della storia delle idee non era esclusivamente orientata verso la *history of ideas* di Lovejoy, ma certamente il metodo teorizzato dallo storico statunitense costituiva un bersaglio particolarmente vistoso. Al centro stava soprattutto la nozione di *unit-ideas*, e la possibilità, teorizzata da Lovejoy e applicata nella *Great Chain of Being*, di operare nella storia del pensiero seguendo una modalità di analisi molecolare, rintracciando e seguendo il percorso delle componenti essenziali del pensiero (le *unit-ideas* appunto) attraverso la storia e nelle loro varie e complicate combinazioni, come in un perenne laboratorio chimico⁶¹. Dell'approccio di Lovejoy alla storia delle idee molti misero in evidenza l'astrattezza, la separazione del cammino delle idee dai loro diversi contesti, la scissione soprattutto tra idee e attori concreti o la non adeguata comprensione della complessità del rapporto tra linguaggio, idee e realtà⁶². In effetti la proposta di Lovejoy non si limitava al tema della *unit-ideas*; derivava piuttosto da un'esigenza che era espressa come prioritaria e motivante della stessa proposta metodologica, ossia dalla necessità di andare oltre la separazione delle discipline, di muoversi su un terreno di incontri e contaminazioni, avventuroso e forse rischioso, ma necessario.

Quando Ehrard pubblica l'*Idée de nature*, come si diceva, ci troviamo in una fase nella quale il fronte della storia delle idee cominciava a mostrare incrinature, nonostante il fatto che in quegli stessi anni, soprattutto in Francia, uscissero opere eccellenti, alcune delle quali su tematiche molto vicine a quelle dell'*Idée de nature*, come le *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle* di Jacques Roger⁶³ o *La réhabilitation de la*

(*Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, pp. 287-295). Diverso, in senso positivo, fu invece il giudizio di Paolo Rossi; vedi in particolare l'*Introduzione all'edizione italiana* in A.O. Lovejoy, *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 7-16 (ed. or. *Essays in the history of ideas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1948). Sul dibattito italiano cfr. D. Bigalli, *Genesi e sviluppo della History of Ideas in Italia*, in *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 101-124.

⁵⁵ Non mi risulta, in particolare, che siano state pubblicate traduzioni francesi di *The Great Chain of Being*. Solo recentemente la prefazione dell'opera (1936) è stata pubblicata in *Histoire de la Philosophie. Idées, temporalités et contextes*. Texte réunis et introduits par P. Cerutti, Vrin, Paris 2018, pp. 185-214.

⁵⁶ Cfr. ad esempio P. Lombardo, *Lovejoy et la vie des idées*, in *Histoire et historiens des idées. Figures, méthodes, problèmes*, sous la direction de D. Simonetta et A. de Vitry, Collège de France, Paris 2020, <<https://books.openedition.org/cdf/9887>> (02/2026); D. Wickberg, *In the Environment of Ideas: Arthur Lovejoy and the History of Ideas as a Form of Cultural History*, «Modern Intellectual History», 11, 2014, 2, pp. 439-464; D.M. McMahon, *The Return of the History of Ideas?*, in *Rethinking modern European intellectual history*, cit., pp. 13-31; D. Simonetta, *Arthur Lovejoy et la rationalité de l'histoire des Idées*, «Noesis», 33, 2019 (*Qu'est-ce que l'histoire des idées?*), <<https://journals.openedition.org/noesis/5053>> (02/2026). Cfr. anche R. Macksey, *The History of Ideas at 80*, «MLN», 117, 2002, 5, pp. 1083-1097.

⁵⁷ Cfr. Grafton, *The History of Ideas*, cit. Robert Darnton registra questo passaggio nel saggio *Intellectual and Cultural History*, in *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, ed. by M. Kammen, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1980, pp. 327-354.

⁵⁸ R. Darnton, *In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas*, «The Journal of Modern History», 43, 1971, 1, pp. 113-132.

⁵⁹ Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, «History and Theory», 8, 1969, 1, pp. 3-53.

⁶⁰ D.M. McMahon and S. Moyn, *Introduction: Interim Intellectual History*, in *Rethinking Modern European Intellectual History*, cit., pp. 3-12: 4.

⁶¹ Il metodo trova un'importante applicazione anche in A.O. Lovejoy and G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1935.

⁶² Sulle critiche a Lovejoy cfr. Lombardo, *Lovejoy et la vie des idées*, cit. e F. Nef, *Pathos métaphysique et sémantique philosophique*, in *Histoire et historiens des idées*, cit., pp. 103-115.

⁶³ J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux, de Descartes à l'Encyclopédie*, Armand Colin, Paris 1963.

nature humaine (1700- 1150) di Roger Mercier⁶⁴. Il nome di Lovejoy non sembrava offrire a Ehrard, nella prima metà degli anni '60, particolari ragioni di riflessione metodologica; Lovejoy è citato nell'*Idée de nature*, quando Ehrard si sofferma sul tema dell'*ordre de la Nature et l'échelle des êtres* e in alcuni altri momenti, ma si tratta di riferimenti che non hanno un rilievo speciale e non determinano un particolare approfondimento. È piuttosto in un contributo apparso nel 1974, nella raccolta di atti di un convegno del 1972, che Ehrard si confronterà più direttamente con lo storico statunitense, in una fase del dibattito storiografico in cui la storia delle idee si trovava già sulla difensiva, e quando si poteva ormai chiaramente registrare «sa légitimité contestée sur le plan intellectuel»⁶⁵. Il riferimento alla critica della storia delle idee era relativo a Michel Foucault, che nel 1969 aveva pubblicato l'*Archéologie du savoir*, dove, soprattutto nel cap. IV (par. 1: *Archéologie et histoire des idées*, pp. 177-183), erano denunciati i connotati metodologici della tradizionale storia delle idee, definita come «discipline des interférences [...] description des cercles concentriques qui entourent les oeuvres, les soulignent, les relient entre elles et les insèrent dans tout ce qui n'est pas elles», e li si opponeva alla «description archéologique» che «est précisément abandon de l'histoire des idées, refus systématique de ses postulats et de ses procédures, tentative pour faire une tout autre histoire de ce que les hommes ont dit»⁶⁶. A una difesa della storia delle idee, richiamandone non tanto l'importanza e l'eredità della sua tradizione, quanto gli elementi vitali e al tempo stesso i problemi che ad essa si presentavano nel contesto intellettuale contemporaneo, era dedicato il contributo di Ehrard.

Il tema del convegno era sul rapporto tra storia delle idee e storia letteraria, e l'intervento di Ehrard riproponeva in apertura, come aveva fatto molti anni prima, il dato oggettivo della mancanza di uno statuto disciplinare dell'*histoire des idées* in Francia. Questo lo poneva, in quanto appartenente alla famiglia accademica degli storici della letteratura, in una condizione di avvocato «commis d'office» della storia delle idee⁶⁷, rischiando pertanto di essere «tenté de plaider la culpabilité de son client»⁶⁸. Faceva pertanto immediato riferimento

a Lovejoy, come artefice dell'unico importante tentativo di dare alla storia delle idee uno statuto disciplinare e una ben definita impostazione metodologica; un tentativo che, sottolineava inoltre Ehrard, era «née d'une inquiétude», e derivava dal disagio che era conseguente ad una «réaction nécessaire contre la spécialisation», nel riconoscimento dei generali connotati metodologici propri della ricerca storica. La storia delle idee, caratterizzata in modo composito da una «triple personnalité»⁶⁹, che Ehrard richiamava riprendendo quanto già scritto nel 1967⁷⁰, esigeva l'interdisciplinarietà, e questo era un contributo essenziale della proposta di Lovejoy, che trovava espressione nel progetto della rivista da lui fondata e diretta. Le riserve di Leo Spitzer – tra le più dure sul piano metodologico⁷¹ – all'ipotesi delle *unit-ideas*, erano appena richiamate, pur riconoscendone la fondatezza, ma l'attenzione principale era rivolta ai percorsi di ricerca utili che potevano essere ricondotti alla lezione di Lovejoy⁷²: il versante affettivo ed emozionale delle idee, che andava molto oltre l'ambito dello studio del pensiero espresso razionalmente; l'attenzione per i «présupposés implicites», per ciò che non risultava espresso con evidenza ma che costituiva un sostegno essenziale per concetti, opinioni, sentimenti; infine, la «fonction unificatrice»⁷³ svolta da alcune idee per la cultura intera di un'epoca.

Non si trattava dunque di pensare alla storia delle idee in termini che rinviassero immediatamente a un campo specifico (idee politiche, idee economiche, idee artistiche etc.) ma di considerarla come ambito unificatore; e dunque, non c'era una categoria particolare di fonti che la identificasse. Scriveva Ehrard: «Ce n'est pas une discipline – encore moins une addition de disciplines – mais plutôt une approche qui vise à la fois à l'analyse et à la synthèse. L'histoire des idées n'a pas de sources spécifiques; elle emprunte sa matière à toutes les branches du savoir historique, histoire de la philosophie, des sciences, de la religion, de l'art, etc. et bien sûr aussi à l'histoire littéraire»⁷⁴. Questo era colto come

⁶⁴ R. Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine* (1700- 1150), Editions La Balance, Villemomble (Seine) 1960.

⁶⁵ J. Ehrard, *Histoire des idées et histoire littéraire*, in *Problèmes et méthodes de l'histoire littéraire. Colloque 18 novembre 1972*, Librairie Armand Colin (Publications de la Société d'histoire littéraire de la France), Paris 1974, pp. 68-80: 68.

⁶⁶ M. Foucault, *Archéologie du savoir* IV 1, Gallimard, Paris 1969, p. 180.

⁶⁷ Lo richiamano Simonetta e de Vitry in *Introduction à l'histoire et à l'histoire des idées*, cit.

⁶⁸ Ehrard *Histoire des idées et histoire littéraire*, cit., p. 68.

⁶⁹ «Histoire individualiste des grands systèmes du monde, histoire de cette réalité collective et diffuse qu'est l'opinion, histoire structurale des formes de pensée et de sensibilité»; il terzo livello, che «tend vers l'histoire des mentalités», per Jean Ehrard era «le plus riche», (ivi, p. 69).

⁷⁰ Cfr. *supra*.

⁷¹ L. Spitzer, *Essays in Historical Semantics*, S.F. Vanni, New York 1948. Sulla critica di Spitzer a Lovejoy cfr. Nef, *Pathos métaphysique et sémantique philosophique*, cit.

⁷² Ehrard rimanda in particolare a Lovejoy, *The Study of the History of Ideas*, in *The Great Chain of Being*, cit., e Id., *The Historiography of Ideas*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 78, 1938, 4, pp. 529-543 (poi in Id., *Essays on the History of Ideas*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1948, pp. 1-13).

⁷³ Ehrard, *Histoire des idées et histoire littéraire*, cit., p. 70.

⁷⁴ Ivi, p. 71.

apporto positivo della lezione di Lovejoy e questo, in ultima analisi, era quanto risultava applicato nell'*Idée de nature*. Lo colse Jacques Choulliet, in uno degli interventi del dibattito seguiti all'esposizione di Ehrard, quando affermava che l'*Idée de nature* gli sembrava «une contribution considérable à l'épistémologie»⁷⁵. L'obiettivo che Gustave Lanson aveva attribuito alla storia letteraria, come disciplina che avrebbe dovuto avvalersi di tutte le altre e integrarle⁷⁶, sulla base di un metodo che tuttavia, soprattutto nel lavoro dei suoi proseguitori⁷⁷, era divenuto eccessivamente rigoroso e poco flessibile, Ehrard lo vedeva espresso, in modo simmetrico, nella storia delle idee, e il confronto con Lovejoy gli era utile da questo punto di vista. Essa non avrebbe dovuto costituire un 'campo' particolare di studio, ma mantenersi come polo di attrazione operante in una molteplicità di campi diversi; ed era «du côté de l'histoire des idées qu'ont pu trouver refuge l'intuition, l'esprit de synthèse et l'ambition interprétative»⁷⁸.

Pertanto, apparentemente in termini contraddittori rispetto al riconoscimento di una debolezza che derivava dalla mancanza di uno statuto accademico chiaro, era proprio in questo, secondo Ehrard, che consisteva la forza metodologica della storia delle idee. La separazione disciplinare della storia delle idee, come «l'étude historique des contenus idéologiques et sentimentaux, à côté de l'étude des formes et des modes d'expression»⁷⁹, che sarebbe lasciato alla storia letteraria, era allora visto come un rischio da evitare e non come un obiettivo; rischio, in sintesi, che la storia delle idee divenisse «une discipline parmi d'autres», nonostante tutte le conseguenze, accademiche soprattutto e apparentemente positive, che questo poteva comportare. Occorreva piuttosto evitare, nella ricostruzione storica delle idee, la tentazione di adottare una prospettiva lineare e continua, e non lasciarsi attrarre dalla «illusion de la continuité» – ed era questo, possiamo aggiungere, un rischio a cui portava il metodo di Lovejoy –, tendere cioè alla costruzione di una narrazione che consistesse nel «dénombrer les antécédents et les précurseurs, les effets et les héritiers»⁸⁰. La perennità e la visione «intemporelle» nel-

la storia delle idee – come Ehrard richiamava in apertura dell'*Idée de nature*⁸¹ – dovevano essere respinte come tentazioni illusorie e solo apparenti. Occorreva vedere invece la tensione dinamica tra la continuità linguistica e la mutevolezza dei significati; occorreva evitare un approccio astratto alle idee e riconoscere a questo proposito anche la giustezza di alcuni elementi della riflessione metodologica di Foucault e della critica al tempo stesso «pénétrante et caricaturale qu'il donne de l'objet et des méthodes de l'histoire des idées»⁸², ma ricordare anche la lezione di Lucien Febvre a questo stesso riguardo.

Il problema del 'contesto' dunque era centrale, e la scelta, per l'*Idée de nature*, di fermare l'attenzione alla prima metà del '700 in Francia, non era dettata solo da esigenze di controllo quantitativo di una materia immensa, ma soprattutto dal riconoscimento delle specificità di una fase storica e dalle interrelazioni organiche tra dimensione sociale, politica, culturale, tenendo in particolare considerazione la vicenda biografica degli autori. Si tratta di una riflessione che induce Ehrard anche a tornare sul rapporto tra grandi autori e *minores*, per richiamare la necessità di evitare, per quanto riguardava i grandi nomi del canone europeo della storia del pensiero, tanto la riduzione d'importanza dell'individualità – a cui portava sia l'ossessione erudita delle *sources*, sia la radicalità di un'analisi strutturale destoricizzata – quanto il misticismo del genio, e procedere in modo bilanciato, «osant interroger le chef-d'œuvre lui-même, sinon sur les lois de sa production, du moins sur les conditions de sa possibilité»⁸³.

Un ultimo aspetto, infine, mi sembra utile rilevare nelle pagine di questo saggio, nella misura in cui si collega a discussioni che soprattutto per effetto del *linguistic turn* avranno in seguito grande rilievo, ossia il riconoscimento di quanto forma e contenuto fossero egualmente importanti nella storia delle idee e di come fosse necessario «renoncer à la distinction mécaniste de la forme et du contenu»⁸⁴. Occorreva infatti avere consapevolezza della «réalité globale d'un texte», riconoscere il fatto che «la nature du texte conditionne le sens des idées» e che, all'inverso, le scelte di contenuto operano incisivamente sulla forma; e questo induceva Ehrard a rileggere criticamente l'impostazione metodologica dell'*Idée de nature*, che gli sembrava adesso non aver dato adeguato rilievo a questo aspetto⁸⁵. Gli esempi presi dalle opere di Mon-

⁷⁵ *Problèmes et méthodes de l'histoire littéraire*, cit. p. 85.

⁷⁶ Con riferimento a G. Lanson, *La méthode de l'histoire littéraire*, in Id., *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire rassemblés et présentés par Henri Peyre*, Hachette, Paris 1965 pp. 31-56, (1 ed., «Revue du Mois», 10 octobre 1910, pp. 385-413).

⁷⁷ Ehrard, mettendo l'accento sul richiamo di Lanson ai «valeurs intellectuelle, sentimentale et artistique» del testo (Lanson, *La méthode*, cit., p. 44), ricorda che «Lanson, homme d'érudition autant que de "savoir exact", dépasse, très consciemment, le positivisme de la méthode» (Ehrard, *Histoire des idées et histoire littéraire*, cit., p. 72, nota 10).

⁷⁸ Ivi, p. 71.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ivi, p. 72.

⁸¹ Ehrard, *L'idée de nature*, cit., p. 11.

⁸² Ivi, p. 72.

⁸³ Ivi, p. 73.

⁸⁴ Ivi, p. 75.

⁸⁵ Nel dibattito seguito alla lettura del proprio contributo, Ehrard, rispondendo a Chouillet, sottolineava che «ce qui me paraît tout à fait inexplicable aujourd'hui, dix ans après ce livre [*L'idée de nature*], c'est d'avoir cru possible de parler de ce qui était autour de l'idée de natu-

tesquieu e di Voltaire erano illuminanti a questo proposito. Di nuovo, la grandezza di un'opera non consisteva nella sola forza di un'idea o nella sola perfezione del suo stile, ma nella sua complessità internamente dialettica: «Un grand texte – scrive Ehrard – n'est ni pensée informelle ni pur exercice de style; il porte en lui son unité, sa cohérence, sa nécessité, ce qui n'exclut pas – bien au contraire – tensions internes ou contradictions. Seules les œuvres mortes, académiques, où il ne se passe rien, sont parfaitement unifiées»⁸⁶. Una conclusione che si avvaleva di una riflessione di Lovejoy, direttamente citato: «It is only the narrowest or the dullest minds that are – if any are – completely in harmony with themselves»⁸⁷. Si doveva piuttosto distinguere ciò che era banale da ciò che era significativo, ciò che era innovativo da ciò che non lo era, non per disprezzare il valore delle opere minori al fine di definire la cultura e l'opinione di un'epoca, ma appunto per distinguere e non confondere i livelli di rilevanza.

La conclusione di Ehrard riportava l'attenzione al problema dell'identità della storia delle idee come disciplina e, contrariamente a una rivendicazione di un suo spazio accademico autonomo e distinto, esaltava la sua identità plurima e nomade, che si presentava come condizione privilegiata:

Peut-être – concludeva Ehrard – est-il finalement heureux que l'histoire des idées n'ait pu réussir à obtenir de consécration universitaire, qu'elle n'ait pu s'institutionnaliser en discipline autonome: aujourd'hui ce retard historique m'apparaît comme une chance; pour ceux dont l'esprit sent le besoin de respirer moins à l'étroit, voilà toujours une cloison qu'ils n'auront pas à enfoncer⁸⁸.

Sull'identità della storia delle idee si sarebbe interrogato molti anni dopo anche Jacques Le Goff, in un intervento che richiamo perché in esso tornano alcuni

aspetti importanti rilevati nella riflessione di Ehrard⁸⁹. Anche per Le Goff un termine di confronto particolarmente importante, nel riconoscimento della grande diversità di metodi e temi che potevano essere inclusi nella cornice di 'storia delle idee', era Arthur O. Lovejoy. L'errore metodologico in cui, secondo Le Goff, Lovejoy era incorso con la nozione di *unit-ideas*, andava tuttavia distinto da quelli che leggeva come apporti fecondi, a partire dagli «inconscius mental habits», che portavano un «enrichissement incontestable»⁹⁰, aprendo all'attenzione dello storico delle idee la dimensione dell'irrazionale e dell'immaginario. L'accento era posto a questo proposito sul «metaphysical pathos», come lo descriveva Lovejoy, che doveva essere considerato come particolare forza di attrazione di idee che nel corso della storia appaiono ricorrenti e unificanti. Era importante per esempio considerare «la fascination exercée pendant des siècles par le mot de nature», che era anche una dimostrazione della «séduction des termes ambigus»⁹¹. Ma soprattutto era importante la sollecitazione di Lovejoy sia in merito alla pluridisciplinarietà della storia delle idee, sia per l'attenzione ai problemi del *transfert* di idee in campi intellettuali diversi (e ancora, da questo punto di vista, l'esempio dell'idea di natura era direttamente richiamato), in cui risultava applicata una delle riflessioni che Le Goff riconosceva tra le più importanti di Lovejoy, ossia che «ideas are the most migratory things in the world»⁹². Con riferimento infine alla riflessione metodologica di Robert Darnton⁹³, Le Goff vedeva l'emergenza della 'storia intellettuale' come espressione «la plus neuve et la plus féconde»⁹⁴ di una rinnovata identità della storia delle idee, guardando soprattutto alla definizione di un campo disciplinare aperto, che consentiva di uscire dalle ambiguità e dalla costante necessità di operare distinzioni e fornire precisazioni – soprattutto a seguito della formulazione metodologica di Lovejoy – che la denominazione di 'storia delle idee' comportava⁹⁵.

re [...] sans mètre jamais posé de question sur la nature même de ces textes et sur leur signification globale, englobant bien entendu leur forme. C'est cela aujourd'hui qui me paraît impossible» (ivi, p. 85). Molti anni dopo, questa correzione rispetto all'impianto analitico dell'*Idee de nature* gli apparirà eccessiva. Pur confermando la distanza maturata rispetto a un'opera che apparteneva a un tempo ormai lontano, i suoi presupposti metodologici erano adesso considerati con maggiore indulgenza, rispetto ad un'epoca (inizio anni '70) in cui erano forti le sollecitazioni della *nouvelle critique* in merito al problema della forma: «Aujourd'hui – scrive Ehrard – je me sens moins enclin à cette autocritique, (Ehrard, *Natura rediviva*, cit., p. 34).

⁸⁶ Ehrard, *Histoire des idées et histoire littéraire*, cit., p. 78. Questo giudizio è presente anche in *L'invention littéraire*, cit., p. 2: «L'histoire des idées éclaire le sens des formes, et la nature du texte, symétriquement, conditionne la signification de son contenu».

⁸⁷ Lovejoy, *Author's Preface*, in Id., *Essays in the History of Ideas*, cit., p. xiv.

⁸⁸ Ehrard, *Histoire des idées et histoire littéraire*, cit., p. 80.

⁸⁹ J. Le Goff, *Peut-on encore parler d'une histoire des idées aujourd'hui?*, in *Storia delle idee. Problemi e prospettive*. Seminario internazionale (Roma, 29-31 ottobre 1987), a cura di M.L. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989, pp. 69-85; riedito in italiano, con integrazioni, in Id., *Storia delle idee*, con un saggio di F. Mores, Treccani, Roma 2020.

⁹⁰ Le Goff, *Peut-on encore parler d'une histoire des idées aujourd'hui?*, cit., p. 74.

⁹¹ Ivi, p. 75.

⁹² Ivi, p. 79.

⁹³ Darnton, *Intellectual and Cultural History*, cit., p. 83.

⁹⁴ Le Goff, *Peut-on encore parler d'une histoire des idées aujourd'hui?*, cit., p. 74.

⁹⁵ La conclusione di una necessaria e logica transizione dalla storia delle idee alla storia intellettuale è definita da Kelley, in *What is Happening to the History of Ideas?*, cit. Vedi anche M. Mandelbaum, *The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy*, «History and Theory», 5, 1965, 5, pp. 33-66, e D. La Capra, *Rethinking Intellectual*

Il riferimento alla storia intellettuale apre un versante di riflessioni e discussioni alle quali non è possibile neppure accennare in questa sede⁹⁶, ma che in generale evidenzia una nuova sensibilità e si collega all'affermazione di una sua chiara autorevolezza, in una fase della cultura contemporanea che ha alle spalle sia un incessante susseguirsi di *turn* storiografici – testimonianza tanto di vitalità quanto di incertezza o di disagio –, sia le varie forme dell'onda lunga post-modernista e dei suoi numerosi esiti. Si tratta di un'autorevolezza della storia intellettuale che è stata letta anche in termini di nuova vita della storia delle idee⁹⁷, in cui risultano in vario modo centrali la diversità dei contesti culturali e linguistici e la loro interazione – prestando sempre più attenzione a una dimensione culturale globale o transnazionale –, l'importanza delle mediazioni culturali, una lettura non gerarchizzata della storia della cultura e una più ampia articolazione delle tipologie delle fonti.

Proprio alla luce di questi orientamenti e delle discussioni che li accompagnano, una rilettura di grandi opere di storia delle idee e delle riflessioni metodologiche che le hanno sostenute e accompagnate può andare oltre il riferimento bibliografico quasi obbligatorio ma un po' inerte a volumi collocati nello scaffale di una storiografia prestigiosa ma da ritenere ormai superata; può essere invece utile per cogliere termini di confronto rivelatori di elementi di continuità significativi, al di sotto delle 'svolte' e dei grandi mutamenti di prospettiva, forse in alcuni casi meno sostanziali di quanto tendano clamorosamente a proporsi. Credo che anche l'*Idée de nature* di Jean Ehrard e il modo in cui il grande studioso dell'illuminismo francese e di Montesquieu intese il lavoro di storia delle idee, espresso in vari momenti del suo percorso intellettuale, debba rientrare in questa cornice, nonostante gli indiscutibili mutamenti sia metodo-

logici, sia – in particolare nell'ultimo ventennio – nella pratica della ricerca e del contesto comunicativo⁹⁸, intervenuti dagli anni '60 ad oggi.

History and Reading Text, «History and Theory», 19, 1980, 3, pp. 245-276. Cfr. inoltre W.J. Bouwsma, *From History of Ideas to History of Meaning*, «Journal of Interdisciplinary History», 12, 1981, 2, pp. 279-291.

⁹⁶ Cfr., a questo riguardo, *Rethinking Modern European Intellectual History*, cit. Per ulteriori riferimenti cfr., per esempio, i saggi raccolti in *Histoire et historiens des idées*, cit., <<https://books.openedition.org/cdf/9832>> (02/2026); F. Dosse, *De l'histoire des idées à l'histoire intellectuelle*, in *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, sous la direction de M. Leymarie et J.F. Sirinelli, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 161-182; *Palgrave Advances in Intellectual History*, R. Whatmore and B. Young eds., Palgrave MacMillan, Houndmills and New York, 2006; i contributi presenti nel *Supplément* della «Revue d'Histoire moderne et contemporaine», 59, 2012, 4bis (5) (*Regards sur l'histoire intellectuelle*), <<https://shs.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2012-5?lang=fr>> (02/2026); R. Whatmore, *What is Intellectual History?*, Polity Press, Cambridge 2016; *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*, D.T. Goering hg., Transcript Verlag, Bielefeld 2017.

⁹⁷ Cfr. Grafton, *The History of Ideas: Precept and Practice*, cit.

⁹⁸ Lo stesso Ehrard li richiama esplicitamente in *Natura rediviva*, cit.



Citation: Della Fontana, A. (2025). Looking for a «Patriot King» Scholar of the «Science of Politics»: The English Translation of Jacques-Joseph Duguet's *Institution d'un Prince* in the Walpole Era. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 165-173. doi: 10.36253/ds-15987

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Valentina Altopiedi.

Looking for a «Patriot King» Scholar of the «Science of Politics»: The English Translation of Jacques-Joseph Duguet's *Institution d'un Prince* in the Walpole Era¹

ARIS DELLA FONTANA

Institut des sciences sociales du politique (ISP), Université Paris Nanterre, France (Post-doc Mobility Fellowship, Swiss National Science Foundation)

Abstract. This article analyses the English translation of Jacques-Joseph Duguet's *Institution d'un Prince* (1739). The *Institution of a Prince*, published in 1740 by Robert Dodsley, was the result of an editorial project orchestrated by the Patriot Opposition with two main objectives. First, to use the contents of the *Institution* to criticise the Walpole government by exposing the political, economic and moral shortcomings that were leading Great Britain into decline. Second, to use the work as a tool to educate Frederick, Prince of Wales, ensuring that – unlike his father, George II – he would become a true «patriot king». This article also underscores that those who imported Duguet's text were careful to emphasise that the Jansenist abbot advocated an absolutist model of «pure» and «irresistible» monarchy – an aspect at odds with the Glorious Revolution's principles of limiting royal prerogative and sharing power between the king and Parliament. By addressing this apparent paradox, this case study contributes to the scholarship on the active role played by recipient entities in cultural transfers, implying that interpretation can be highly flexible and creative. Indeed, the English disseminators of the *Institution d'un Prince* did not treat the text with reverential awe; rather, through the use of a hugely significant paratext and a 'creative' translation, they critiqued and selected Duguet's heterodox content to serve a political and intellectual agenda of which he himself would never have approved.

Keywords: Mirrors for Princes, Jansenism, Patriot Opposition, Walpole, Absolutism.

INTRODUCTION

The story of the *Institution d'un Prince* begins in the Trappist Abbey of Notre-Dame de Tamié, to where the Duke of Savoy, Victor Amadeus II (1666-1732), had retired in the summer of 1711. The Duke was looking for someone

¹ This article draws on a paper presented at the workshop (Re)thinking Translations. Methodologies, Objectives, Perspectives, held at the European University Institute on 11 and 12 October 2018 and organised by Professor Alessia Castagnino and Professor Ann Thomson. I would like to thank Professor Antonella Alimento for warmly encouraging me to explore the English adventure of Duguet's *Institution*. The same thought goes to Professor Mario Rosa, who passed away in 2022.

to write a text for the education of his eldest son, Victor Amadeus John Philip (1699-1715), and his request reached Arsène de Jouglas, the abbot of Tamié, who suggested his *ami proche*, Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), for the task. Duguet, a French Jansenist theologian who had taken refuge in Tamié after having refused the *Unigenitus* (1713)², agreed and completed much of the *Institution* by the end of 1715.

Since Duguet intended his work for strictly private use, it remained unpublished until 1739, when it appeared in Leiden, six years after his death³. Its combination of theoretical originality and practical value gave the *Institution* a notable European resonance, perhaps furthered by its condemnation by the papacy: on 22 May 1745, it was placed on the Index of Forbidden Books for advocating the principle of episcopal elections⁴. The work also crossed the Channel, with an English translation published in 1740 by Robert Dodsley (1704-1764)⁵.

Dodsley was a rather singular figure who had worked as a footman but, by 1735, had risen to become a bookseller, funding this ascent through both his prolific literary activity and a loan from Alexander Pope. Right from the start, Dodsley's publishing activities were closely linked to the Patriot Opposition and, with it, to the Country Party platform⁶. He was particularly associ-

ated with Cobham's Cubs⁷, an Old Whig circle centred around Richard Temple⁸, which included figures such as Richard Grenville, Thomas Pitt and George Lyttelton⁹. It was Lyttelton who spearheaded a campaign of «patriot writing» that culminated in this period, the late 1730s, and was aimed at deepening the theoretical and cultural foundations of the opposition. There are good reasons to believe that this translation aligned with this militant publishing initiative and fed into the Patriot Opposition's broader narrative¹⁰. The *Institution* attracted interest because it provided material for the criticism of Walpole's government while also being a source of ideas in the construction of a political alternative.

Yet, as we know, translation – and reception more broadly – is never a passive process. Every act of cultural transfer entails the creative involvement of the transfer agent¹¹. The *Institution* was thus reinterpreted and

² On the life of Duguet, see: H. Savon, «Duguet, Jacques-Joseph», in *Encyclopedia of the Enlightenment*, edited by A. C. Kors, Oxford University Press, Oxford 2003, vol. I, pp. 366-367. On this, see also the texts cited in footnote 4.

³ J. J. Duguet, *Institution d'un prince, ou Traité des qualitez, des vertus et des devoirs d'un Souverain, Soit par rapport au Gouvernement Temporel de ses Etats, ou comme Chef d'une Société Chrétienne qui est nécessairement liée avec la Religion. En quatre Parties*, Jean Nourse, Londres [Leiden] 1739.

⁴ On the publishing history of this work, as well as its significance as a *specula principum*, see: P. Stella, *Itinerari portorealistici. Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e le sue fortune in Italia*, Società editrice internazionale, Torino 1966, pp. 630-631; M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 76-78; G. De Thieulloy, *Le prince dans les traités d'éducation jansénistes*, in *Le savoir du prince du Moyen Âge aux Lumières*, édité par R. Halévi, Fayard, Paris, 2002, pp. 261-293: 261 and 266-267; A. Alimento, *L'Institution d'un prince de l'abbé Duguet*, in *L'Institution du prince au XVIII^e siècle*. Actes du huitième colloque franco-italien des sociétés française et italienne d'étude du XVIII^e siècle tenu à Grenoble en octobre 1999, édité par G. Luciani et C. Volpilhac-Augier, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, Paris 2003, pp. 105-114 and 107-108; M. Cottret, *L'Institution d'un Prince de Jacques-Joseph Duguet (Leyde, 1739). Un dernier miroir?*, in *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, édité par F. Lachaud et L. Scordia, Publications des universités de Rouen et du Havre, Rouen 2007, pp. 393-403: 393-394 and 399-400.

⁵ J. J. Duguet, *The Institution of a Prince: Or, a Treatise of the Virtues and Duties of a Sovereign. Translated from the French of the Abbé Duguet*, R. Dodsley, London 1740, 2 vols.

⁶ H. M. Solomon, *The Rise of Robert Dodsley: Creating the New Age of Print*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1996, pp. 50, 60, 62 and 71; I. Crowe, *Patriotism and Public Spirit: Edmund Burke and*

the Role of the Critic in Mid-18th-Century Britain, Stanford University Press, Stanford 2012, p. 22. On the Patriot Opposition, see: C. Gerard, *The Patriot Opposition to Walpole. Politics, Poetry, and National Myth, 1725-1742*, Clarendon Press, Oxford 1994; M. Skjölberg, *Patriots and the Country party tradition in the eighteenth century: the critics of Britain's fiscal-military state from Robert Harley to Catharine Macaulay*, «Intellectual History Review», 33, 2023, 1, pp. 83-100.

⁷ On this, see: M. Kilburn, «Cobham's Cubs (act. 1734-1747)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford 2004, online edition, <<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/93706>> (01/2025).

⁸ Temple, following a quarrel with Walpole (he had opposed the introduction of the general excise, and had criticised the abandonment of the investigation concerning the South Sea Company), had been dismissed from government circles. On Temple, see: M. Kilburn, «Temple, Richard, first Viscount Cobham (1675-1749)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford 2004, online edition, <<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/27119>> (01/2025).

⁹ Much of Lyttelton's writings were published by Thomas Cooper, a trade publisher who worked with Dodsley. Since this professional title was used by booksellers to hide their participation in controversial publishing projects, we may hypothesise that, with regard to the publication of the works of Lyttelton, Dodsley sought the help of Cooper. On the close professional ties between Dodsley and Cooper, see: J. E. Tierney, *Introduction*, in *The Correspondence of Robert Dodsley (1733-1764)*, edited by J. E. Tierney, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 3-61: 41-42.

¹⁰ J. E. Tierney, «Dodsley, Robert (1704-1764)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford 2004, <<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/7755>> (01/2025); Solomon, *The Rise of Robert Dodsley*, cit. p. 51; P. Baines, J. Ferraro and P. Rogers, *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Eighteenth-Century Writing (1660-1789)*, Wiley-Blackwell, West Sussex 2011, p. 103.

¹¹ P. Burke, *Cultures of translation in early modern Europe*, in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, edited by P. Burke and R. Po-chia Hsia, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 7-38; S. Stockhorst, *Introduction. Cultural transfer through translation: a current perspective in Enlightenment studies*, in *Cultural Transfer through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*, edited by S. Stockhorst, Brill/Rodopi, Amsterdam/New York 2010, pp. 7-26; A. Thomson and S. Burrows, *Introduction*, in *Cultural Transfers. France and Britain in the Long Eighteenth Century*, edited by A. Thomson, S. Burrows and E. Dziembowski, Voltaire Foundation,

reshaped, with both text and paratext serving as instruments for this resemanticisation. Examining the translation thus offers the opportunity to decipher the intellectual efforts of the Patriot Opposition from a fresh and revealing viewpoint.

REWARDING MERIT AND PROMOTING VIRTUE: AN INTELLIGENT PATRIOTISM

Duguet offered a surprisingly modern analysis of social dynamics, attributing them to a single fundamental law: individual self-interest. All men seek happiness, and everything they do ultimately serves this goal. The sovereign, therefore, is like a conductor of an orchestra: his role is to coordinate these private interests, harmonising them to achieve the desired effect, which is to «faire concourir le bien particulier au bien public». Moreover, through a «étude particulière» that allows him to penetrate the *fond du coeur* of his subjects¹², the sovereign must recognise their natural proclivities and talents in order to «donner de l'autorité à proportion du mérite»¹³.

For the Patriots, too, merit was a paramount concern, and their battle against corruption and favouritism reflected a commitment to rewarding «men of ability»¹⁴. In this sense, it is striking how closely the *Institution*'s denunciations of the trading of positions and the manipulation of the sovereign's dispensation by court favourites and by the prime minister mirrored the Patriots' criticisms of Walpole. Significantly, the English translation amplified these passages considerably¹⁵. Dod-

sley himself had written several works condemning the arrogance of the inept, who used the prestige of titles to hide their incipience and advance in society through adulation¹⁶. Such figures were nothing but «parasites of power»¹⁷, as Paul Whitehead wrote in a text that earned him and Dodsley a questioning before the House of Lords and several days in custody (opposition circles promptly made Dodsley a martyr to freedom of press)¹⁸. To be a «Patriot», then, meant not only demanding that governments punish those who displayed a selfish insensitivity to the public interest¹⁹ but also striving, in Duguet's words, to «remplir dignement les places»²⁰.

Yet, like Duguet, the Patriots did not dismiss the usefulness of individual self-interest. As Thomas Catesby argued in the *Reflections upon the Administration of Government* (1740), incentives were a political tool. Diligence in a chosen activity involved the pursuit of personal advantage while simultaneously advancing the public good. It was thus the government's duty to direct and make productive use of this «passion of life», that is, individual self-interest. Catesby believed that this principle was particularly applicable to the economic sphere, and in this regard he praised the Persia described by Xenophon, where industrious peasants were rewarded with bonuses²¹. Published by Dodsley in the same year, the *Institution* and the *Reflections* overlapped extensively. Duguet, too, had extolled both small-scale peasant property and the use of rewards as incentives for personal initiative²². However, it is interesting to note that the English translation of the *Institution* accentuates the primacy of public over private interest. This was probably driven by the pressing need to condemn the selfishness and voracity of Walpole and his associates. Duguet's original

Oxford 2010, pp. 1-18; 3 and pp. 13-14; L. Raw, *Introduction. Identifying Common Ground, in Translation, Adaptation and Transformation*, edited by L. Raw, Continuum, London/New York 2012, pp. 1-20; M. C. Pérez, *Introduction, in Apropos of ideology. Translation studies on ideology - Ideologies in translation studies*, edited by M. C. Pérez, Routledge, Abingdon/New York 2014, pp. 1-22; S. Bassnett, *Translation Studies*, Routledge, New York/London 2014, pp. 11-15, 105, 118-124 and 157-177.

¹² B. Papasogli, *Il «fondo del cuore». Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Goliardica, Pisa 1991, p. 77; A. Alimento, *La direzione spirituale giansenista, in La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, a cura di M. Catto, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 71-103: 89.

¹³ Duguet, *Institution d'un prince*, cit., pp. 29, 35-37, 50-51, 64-65, 77-79, 82-85, 136, 207 and 285-286. See also: J. M. Smith, *The Culture of Merit: Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, pp. 133-136; A. Alimento, *Entre rang et mérite. La réflexion économique de l'abbé Duguet*, in *Il pensiero gerarchico in Europa. XVIII-XIX secolo*, a cura di A. Alimento e C. Cassina, Olschki, Firenze 2002, pp. 11-30: 12, 19 and 21-29.

¹⁴ H. Caton, *The Politics of Progress: The Origins and Development of the Commercial Republic (1600-1835)*, University of Florida Press, Gainesville 1988, p. 313.

¹⁵ Compare: Duguet, *Institution d'un prince*, cit. p. 125 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, p. 262; Duguet, *Institution d'un prince*, cit., p. 194 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II,

pp. 392-393; Duguet, *Institution d'un prince*, cit., p. 204 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, pp. 412-413.

¹⁶ R. Dodsley, *The Toy-Shop: A Dramatick Satire*, L. Gilliver, London 1735, pp. 5, 9, 12-13, 25, 28-31, 34 and 45; [R. Dodsley], *Beauty: Or, the Art of Charming*, L. Gilliver, London 1735, pp. 2-3, 6 and 8-9; R. Dodsley, *The King and the Miller of Mansfield: A Dramatick Tale*, R. Dodsley and T. Cooper, London 1737, pp. 12, 15, 26-27, 29 and 31; R. Dodsley, *The Blind Beggar of Bethnal Green*, R. Dodsley and T. Cooper, London 1741, p. 10.

¹⁷ P. Whitehead, *Manners: A Satire*, R. Dodsley, London 1739, pp. 4-5 and 7-11.

¹⁸ Solomon, *The Rise of Robert Dodsley*, cit., pp. 72-75.

¹⁹ See: R. Glover, *The Preface*, in R. Glover, *Leonidas: a Poem*, R. Dodsley, London 1737, pp. vi-vii, xii and xv.

²⁰ See also: A. Pope, *The First Epistle of the First Book of Horace Imitated*, R. Dodsley, London 1737, pp. 5, 11, 13 and 21.

²¹ [T. Catesby], *Some Reflections upon the Administration of Government*, R. Dodsley, London 1740, pp. 34-53, 64 and 104. For the attribution of this text to Catesby, see: «Thomas Catesby, Lord Paget (1689-1742)», in *The History of Parliament: the House of Commons, 1715-1754*, edited by R. Sedgwick (1970), online edition, <<https://shorturl.at/OLxQB>> (01/2025).

²² Duguet, *Institution d'un prince*, cit., pp. 210-211.

«faire concourir le bien particulier au bien public» was rendered as «make private subservient to public good»²³.

It is hardly surprising that another key theme shared by the *Institution* and the Patriot Opposition was the centrality of virtue. Duguet argued that seeking to understand man as he really is does not require abandoning morality. A wise sovereign, he believed, could mitigate the effects of original sin and elevate his subjects to greater purity²⁴. More significantly, Duguet insisted on the strong link between this moral progress and the qualitative improvement of political, social and economic life. He did not advocate turning society into a vast monastery: rather, he thought that ethically reprehensible behaviour yields only fleeting benefits, which soon implode, with tragic consequences. This principle applied first and foremost to the sovereign – «le chef, le lien, et le centre de la Société» – who was called upon to reject the reason of state. A dishonest ruler, Duguet warned, would legitimise distrust and with it internal conflict, which eats away at the connective tissue of society, creating the conditions for a vicious circle of social and material calamities²⁵.

Those who imported the *Institution* into England could not have failed to appreciate this insight. Indeed, the Patriots also believed that the atrophy of «manners» was calamitous. In 1738, Dodsley published Samuel Johnson's *London*, a biting satire of the «degenerate Days» into which the country had sunk²⁶. The same year, he published Pope's *One Thousand Seven Hundred and Thirty Eight*, which lamented the «Affront» to «Virtue» and «Truth» and foresaw nothing short of «Ruin»²⁷. Catesby's *Reflections* also closely mirrored the *Institution*, openly attacking Machiavelli and the advocates of cynicism. Since only good men could be good subjects, and since bad policies produced bad outcomes, teaching

the importance of honour and probity was, in Catesby's words, the «Ground-work» upon which the fate of society depended. Only a «bad administration» would neglect this essential duty²⁸.

CIVILIZING BUT JEALOUS: THE AMBIVALENCE OF COMMERCE

Walpole's was precisely one such administration. By legitimizing cynicism and deception, he spread a contagious and destructive distrust among Englishmen. This was an issue that caused serious problems beyond the political and social sphere, as the success of commerce also depended on virtuous behaviour. Trade, being rooted in personal interactions, lost its benefits when it was conducted on the basis of deceit. For Duguet, a wise merchant was an honest merchant.

It is telling, then, that in a work written in 1748, Dodsley described commerce as the principal agent of civilisation: it weakened the «language of power», laid the foundations for «justice» and «good Faith», and even necessitated a «political constitution»²⁹. A similar view was held by another member of the Patriot Opposition, Richard Glover, who perceived commerce as a «gracious power» equally vital to the social, civil, cultural and human development of society. He therefore denounced the Spanish as the «shame of polish'd lands» for violating established agreements by confiscating English goods. The War of Jenkins' Ear (1739-1748) was therefore legitimate, as it protected Great Britain's «independence» and «liberty» from Spanish insolence³⁰. Duguet justified war in similar terms, but, above all, he argued that international relations should be governed by justice and good faith – not only because this was morally correct but also

²³ Compare: Duguet, *Institution d'un prince*, cit., p. 29 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. I, p. 61.

²⁴ Duguet, *Institution d'un prince*, cit., pp. 243-250 and 361-363; J. J. Duguet, *Lettre sur la grâce générale*, in *Recueil de quatre opuscules fort importants de feu M. l'abbé Duguet*, Aux dépens de la Compagnie, Utrecht 1737, pp. 20-24, 44-45 and 82. See also: R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Colin, Paris 1965, pp. 7-13, 17-21, 25-29 and 100; D. K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, Yale 1996, pp. 58-60; M. Cottret, *Jansénismes et Lumières*, Albin Michel, Paris 1998, p. 169; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris 1998, pp. 46, 86-87, 170, 175 and 181.

²⁵ Duguet, *Institution d'un prince*, pp. 97-101, 232-257, 333-338, 341-48, 357-382 and 389.

²⁶ S. Johnson, *London: A Poem in Imitation of the Third Satire of Juvenal*, R. Dodsley, London 1738, p. 5. On this important poem, see: *Eighteenth-Century Poetry. An Annotated Anthology*, edited by D. Fairer, C. Gerrard, Blackwell, Malden/Oxford/Victoria 2004, pp. 280-288.

²⁷ A. Pope, *One Thousand Seven Hundred and Thirty Eight. Dialogue II*, R. Dodsley, London 1738, p. 13.

²⁸ [Catesby], *Some Reflections upon the Administration of Government*, cit., pp. 2, 4-7, 13-17 and 21-27. For an overview of the eighteenth-century British debate on virtue and morality, see: L. E. Klein, *Liberty, Manners, and Politeness in Early Eighteenth-Century England*, «The Historical Journal», 32, September 1989, 3, pp. 583-605; S. Burt, *Virtue Transformed. Political Argument in England, 1688-1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 4-18, 30-35, 102-109, 122-123; C. Maurer, *Self-Interest and Sociability*, in *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, edited by J. A. Harris, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 291-314: 291-293 and 301-304; D. Perinetti, *The Nature of Virtue*, in *idem*, cit., pp. 333-368: 333-336 and 342.

²⁹ R. Dodsley, *The Preceptor: Containing a General Course of Education*, J. Dodsley, London 1769 [1748], vol. II, pp. 323, 383, 385 and 388-390.

³⁰ R. Glover, *London: Or, the Progress of Commerce. A Poem*, T. Cooper, London 1733, pp. 4, 11-12, 21-22 and 27. See also: *A Short Account of the Application to Parliament made by the Merchants of London: Upon the Neglect of their Trade*, edited by R. Glover, M. Cooper, London 1751 [1743], pp. 4 and 28; [T. Lyttelton], *Considerations upon the Present State of our Affairs at Home and Abroad*, T. Cooper, London 1739, pp. 6-7.

because it was commercially advantageous. In short, honesty and competition were not at odds³¹.

Virtue, however, was not enough. A positive trade balance also required sound economic policy. Duguet understood this well, and indeed advised the sovereign to promote agriculture and, above all, manufacturing³². Nevertheless, because he saw material development and the protection of individuals from harmful economic processes as inseparable, the *Institution* advocated curtailing industrial development and technological progress whenever such dynamics threatened full employment³³. The English translation, by contrast, revised this recommendation. In addition to an *amplificatio* in which «il [le roi] regardera cette partie de son administration et de son économie [le développement des manufactures] comme l'une des plus importants au bien de l'état» became «he will look upon this part of his administration and oeconomy as the most important to the publick good³⁴», the translation actually removed the passage in which Duguet urged the sovereign to «s'opposer à toutes les inventions qui font qu'un seul homme tient lieu de plusieurs, et qui leur ôtent par conséquent le moyen de travailler et de vivre»³⁵.

This omission should not surprise us. Most seventeenth-century Commonwealthmen and all their Real Whigs heirs maintained that commercial success depended not so much on natural resources as on the human labour that transformed them³⁶. Dodsley, in

the aforementioned *Preceptor* (1748), praised the «prodigious benefits resulting from every kind of manufacture», which he saw as the logical outcome of the «superiority of art over nature»³⁷. Moreover, England did not suffer from technological unemployment. On the contrary, industrial development alleviated the pressure of the country's inadequate agricultural resources and, by encouraging dual occupations and seasonal variation in working patterns, helped minimise underemployment³⁸.

Opposition to «luxury», on the other hand, was unanimous³⁹. Like Duguet, Catesby believed that «prodigality» and «dissoluteness» led to rising imports and declining exports. This was also tied to the «universal Depravation of Manners», which blinded the population to its own condition and stopped it from finding a remedy, hastening its «Decay»⁴⁰. In this sense, Lyttelton, who preached «national and private frugality», warned that England was following in the footsteps of Rome: «she was arrived at her highest degree of power and glory, and by a natural consequence of excessive prosperity was fallen into [...] vices and corruptions»⁴¹. Thus, by extolling frugality, both Duguet and the Patriot Opposition emphasised its moral and commercial value. However, the Patriots placed greater weight on the latter. It is interesting to note that the *Institution's* English translation accentuated and clarified Duguet praise of a country's frugality and

³¹ Duguet, *Institution d'un prince*, pp. 289-294 and 301. In this sense it has to be said that, while the Patriots firmly upheld the importance of achieving commercial primacy, they never went so far as to advocate trampling on the rights of other countries or violating international agreements.

³² F. Vanhoorne, *Du jansénisme au mercantilisme. La politique de l'Abbé Duguet*, «Revue d'Histoire Ecclesiastique», 91, 1996, 1, pp. 41-65. On the intertwining of Jansenism and political economy, see: J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1992, pp. 89-90 and 347-353; J. Heilbron, *French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: on the Genesis of the Notions of "Interest" and "Commercial Society"*, in *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, edited by J. Heilbron, L. Magnusson and B. Wittrock, Springer Science and Business Media, Dordrecht 1998, pp. 77-106; A. Orain, *The Second Jansenism and the Rise of French Eighteenth-Century Political Economy*, «History of Political Economy», 46, 2014, 3, pp. 463-490.

³³ Duguet, *Institution d'un prince*, cit., pp. 55-70 and 219-220.

³⁴ Compare: Duguet, *Institution d'un prince*, cit., p. 219 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, p. 440.

³⁵ Compare: Duguet, *Institution d'un prince*, cit. p. 220 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, p. 441.

³⁶ I. Kramnick, *Republican Revisionism Revisited*, «The American Historical Review», 87, June 1982, 3, pp. 629-664: 644-645 and 661-663; S. Pincus, *Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth*, «The American Historical Review», 103, June 1998, 3, pp. 705-736: 712, 717-722 and 736; B. Worden, *Republicanism and the Restoration, 1660-*

1683, in *Republicanism, Liberty, and Commercial Society 1649-1776*, edited by D. Wootton, Stanford University Press, Stanford 1994, pp. 139-193: 173-174 and 188.

³⁷ Dodsley, *The Preceptor*, cit., vol. II, p. 438.

³⁸ J. Mokyr, *Technological change, 1700-1830*, in *The Economic History of Britain since 1700. Vol. 1. 1700-1860*, edited by R. Floud and D. N. McCloskey, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 12-43: 13; K. Wrightson, *Earthly Necessities: Economic Lives in Early Modern Britain, 1470-1750*, Penguin Books, London, 2002, pp. 227-228, 237-239 and 274.

³⁹ On the luxury debate, see: M. Berg and E. Eger, *The Rise and Fall of the Luxury Debates*, in *Luxury in the Eighteenth Century. Debates, Desires and Delectable Goods*, edited by M. Berg and E. Eger, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2003, pp. 7-27; I. Hont, *The early Enlightenment debate on commerce and luxury*, in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, edited by M. Goldie and R. Wokler, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 377-418; R. Whatmore, *Luxury, commerce and the rise of political economy*, in *The Oxford handbook of British philosophy in the eighteenth century*, edited by J. A. Harris, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 575-595.

⁴⁰ [Catesby], *Some Reflections upon the Administration of Government*, cit., pp. 53-4, 63-64 and 103.

⁴¹ G. Lyttelton, *An Epistle to Mr. Pope. From Rome, 1730*, in *The Works of George Lord Lyttelton*, edited by G. E. Ayscough, J. Williams, Dublin 1775, p. 454; G. Lyttelton, *Observations on the Life of Cicero*, Lawton Gilliver, London 1733, pp. 1-2; [G. Lyttelton], *Letters from a Persian in England*, J. Millan, London 1735, pp. 10, 14, 22-23, 34-35, 74, 99-100, 173-176, 180, 206, 212-219 and 222-223; [G. Lyttelton], *A reply to a pamphlet intitled, Popular prejudices against the Convention and Treaty with Spain*, T. Cooper, London 1739, pp. 6-7; [Lyttelton], *Considerations upon the Present State of our Affairs at Home and Abroad*, cit., pp. 4-5, 10-11, 15, 19 and 25.

industriousness. «Il faut qu'il ait peu de besoins, et que les autres états ne puissent se passer de son commerce» became «it must have few wants when other nations have great occasion for the produce of the country»⁴².

According to this view, “luxury”, in addition to endangering the moral health of citizens, became economically harmful when it was fuelled by the importation of foreign goods. Those who indulged in it were therefore engaging in unpatriotic behaviour, which impoverished Britain while enriching its competitors.

What motivated this commercial «Jealousy» between countries? While Duguet only implied an answer⁴³, the publications of the Patriot Opposition – which, in this case, reflected a belief widespread in eighteenth-century England – made it explicit. After the «Military Revolution»⁴⁴, the «Balance of Power» came to depend on the «Balance of Commerce». Success in international markets was therefore essential to safeguarding national independence and liberty⁴⁵. Only by recognising this conviction can we fully understand the opposition to Walpole's government. His submissiveness in the face of Spanish abuses, along with his economic and fiscal mismanagement (the Patriots criticized the negative impact of excessive taxation on trade) undermined the conquests of the Glorious Revolution. Lyttelton had no doubts: even in a «balanc'd world» governed by the «law of nations», Great Britain had to be «feared» again by relaunching the competitiveness of its goods and reinvigorating colonial trade through the protection of the «freedom of navigation» – in short, by returning to view «whatever affects our Trade» as «our nearest Concern» and «our principale Care»⁴⁶.

⁴² Compare: Duguet, *Institution d'un prince*, cit., p. 215 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, p. 434.

⁴³ Duguet, *Institution d'un prince*, cit., pp. 71-78 and 119-123.

⁴⁴ G. Parker, *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800*, Cambridge University Press, New York 1988.

⁴⁵ On this important topic, see: J. Dunn, *The Economic Limits to Modern Politics*, in *The Economics Limits to Modern Politics*, edited by J. Dunn, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 15-40; A. Finkelstein, *Harmony and the Balance: An Intellectual History of Seventeenth-Century English Economic Thought*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2000, pp. 93-97; S. Pincus, *From holy cause to economic interest*, in *A Nation Transformed. England after the Restoration*, edited by A. Houston and S. Pincus, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 272-298: 272-275, 280, 283, 286-294 and 298; I. Hont, *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London, 2005, pp. 1-6, 10 and 185-187; D. Onnekink and G. Rommelse, *Introduction*, in *Ideology and Foreign Policy in Early Modern Europe (1650-1750)*, edited by D. Onnekink and G. Rommelse, Routledge, New York 2016, pp. 1-10: 5-6.

⁴⁶ G. Lyttelton, *To Mr. Glover. On his Poem of Leonidas. Written in the Year 1734*, [1734], in *The Poetical Works of George Lord Lyttelton*, Cadell and Davies, London 1801, pp. 136-138: 137; [Lyttelton], *Considerations upon the Present State of our Affairs at Home and Abroad*, cit.,

IMAGINING AND EDUCATING A «PATRIOT KING»: FREDERICK OF WALES AS A «GREAT INSTRUMENT»

Faced with such an emergency, the cause of the Patriot Opposition gained a legitimacy that would otherwise have been inconceivable. It was only right to look with disgust upon those who were bringing the country to ruin, and it was therefore reasonable – rather than seditious – to envisage a radical alternative to an incapable, irresponsible and corrupt ruling class. Thus, in 1737, the opponents of Walpole and of George II (1683-1760) turned to the king's eldest son, Frederick (1707-1751), who had already been contemplating the creation of an alternative court. The same year, the thirty-year-old Prince of Wales visited Temple's country residence, which had effectively become the opposition's headquarters⁴⁷.

Thus, by means of a vehement series of publications, mostly edited by Dodsley, Frederick's image underwent a process of myth making. Paul Whitehead's *Manners* (1739) called for his coronation, portraying him as the sovereign who could regenerate Great Britain⁴⁸. Henry Brooke's *Gustavus Vasa* (1739) depicted the Swedish sovereign – «the Deliverer of his Country» – in a way that clearly invited a comparison to Frederick⁴⁹. The Prologue to this tragedy crystal-clear expounded the ideals of the Patriot Opposition:

Britons! this Night presents a State distress'd,
Tho' brave, yet vanquish'd, and tho' great;
oppress'd;
Vice, rav'ning Vulture, on her Vitals prey'd,
Her Peers, her Prelates, fell Corruption sway'd;
Their Rights, for Pow'r, th' Ambitious weakly sold,
The Wealthy, poorly, for superfluous Gold;
Hence wasting Ills, hence sev'ring Factions rose,
And gave large Entrance to invading Foes;
Truth, Justice, Honour fled th' infected Shore,
For Freedom, sacred Freedom was no more.⁵⁰

For his part, Dodsley, in *The King and the Miller of Mansfield* (1737), highlighted the virtues of a monarch who was aware of his status as a «common man» but heroically committed to protecting virtue⁵¹. Notably, the

pp. 3 and 16.

⁴⁷ Kilburn, «Temple, Richard», cit.. On Frederick, see: M. Kilburn, «Frederick Lewis, prince of Wales (1707-1751)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford 2004, online edition, <<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/10140>> (01/2025).

⁴⁸ Whitehead, *Manners*, cit., p. 20.

⁴⁹ H. Brooke, *Gustavus Vasa, the Deliverer of his Country. A Tragedy*, R. Dodsley, London 1739.

⁵⁰ *Idem*, p. xxi.

⁵¹ R. Dodsley, *The King and the Miller of Mansfield: A Dramatick Tale*, R. Dodsley and T. Cooper, London 1737, pp. 48 e 51.

play's first theatrical performance was held at Leicester House, Frederick's residence⁵².

The Prince of Wales seemed to have realised the political value of patronage⁵³. On 1 August 1740 – just two months after the publication of the *Institution* (24 May) – the masque *Alfred* was staged at Cliveden, Frederick's country estate. The play celebrated the exploits of Alfred the Great (849-889), the ruler who had resisted the Viking invasion. Like Frederick, Alfred saw himself as a «great instrument» called upon to save his land from the «fierce oppression» from abroad and deliver it from men driven by power and greed. Alfred's deeds foreshadowed those of Frederick: knowing that he reigned over «free-born men», he acted as their «common father», a «patron of honour, virtue and religion», and a champion of justice and commerce. In the play, Alfred also sees glimpses of the future deeds of Elizabeth I, who defeated the Spanish Armada (1588), of William of Orange, who annihilated «superstition» and «oppressive power», but also of a future sovereign, who clearly represents Frederick⁵⁴.

Yet Frederick, still only thirty, was unprepared for such a role and required both political and intellectual education. Henry St John, 1st Viscount Bolingbroke (1678-1751), founder of *The Craftsman*, the leading anti-Walpole journal of its time, provided it. His *Idea of a Patriot King*, a «coterie text» privately circulated from 1738⁵⁵, outlined the attributes of a sovereign who, while constrained by laws and obligated to govern through Parliament, remained a true «guide» and «great man» committed to the nation's moral and material regeneration. Such a king would cultivate virtue, reward ability, protect liberties and pursue commercial success⁵⁶. As

an alternative to both the Jacobite Pretender and the existing government, this «Patriot King» offered a dual advantage. Unlike the uninspiring George II⁵⁷, it projected an aura of myth and *grandeur*, satisfying the population's symbolic and emotional needs. At the same time, he could also appeal to the Tories, who traditionally emphasised the importance of the sovereign's role. It is reasonable to assume that the *Institution* aligned with this broader strategy of political propaganda and intellectual refinement, intended for Frederick and his circle of supporters. The aspects of the work considered thus far suggest a sort of «Introduction to the Sciences of Politics», «very proper for all who would understand minutely the Nature of Government»⁵⁸.

But two other factors made Duguet's work compulsive reading. Firstly, it presented the image of a compassionate and accessible sovereign – one who was competent and committed to earning his subject's devotion. According to the *Institution*, kings were to play a paternal, pastoral and Christic role, sacrificing their lives for people's well-being. This image stood in stark contrast that of George II, who, according to the opposition, ruled with lazy aloofness, prioritising Hanoverian interests over British ones⁵⁹.

Secondly, the work urged the sovereign to respect the laws and rights of the subjects. Notably, the English translation systematically reinforced the intensity of passages in which Duguet condemned the overreach of sovereign power and its insensitivity to the public good. For example, the rethorical question «comment [...] peut-on penser qu'un prince n'ait qu'à [...] soutenir ses commandemens par la force, et qu'il ne faille pour regner qu'être absolu», became «how [...] can we imagine that a prince has nothing to do but to [...] support his arbitrary will by force, and that to reign it is only necessary to be despotick». Similarly, the exclamation «quelle différence

⁵² Solomon, *The Rise of Robert Dodsley*, cit., pp. 54-57; Tierney, *Introduction*, in *The Correspondence of Robert Dodsley*, cit., p. 6.

⁵³ Gerrard, *The Patriot Opposition to Walpole*, cit., pp. 190-197; D. H. Griffin, *Patriotism and Poetry in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 185-187.

⁵⁴ [D. Mallet and J. Thomson], *Alfred: A Masque. Represented before their Royal Highnesses the Prince and Princess of Wales, at Cliveden, on the first of August, 1740*, A. Millar, London 1740, pp. 10-11, 18-19, 30 and 34-35. On *Alfred*, see: O. J. W. Cox, *Frederick, Prince of Wales, and the First Performance of 'Rule, Britannia!'*, «The Historical Journal», 56, 2013, 4, pp. 931-954: 932, 937-940 and 946-948.

⁵⁵ Bolingbroke «wrote it in the autumn of 1738 while staying at Twickenham with Alexander Pope. [...] Lyttelton had approached Pope in October 1738 to ask him to help the opposition, in particular by providing advice to Frederick, [...] which might "Animate [him] to [...] the Virtue least known to Princes [...] Love of the Publick". [...] It is possible that Pope passed the task of counselling Frederick and his advisers to his house-guest, and that *The Idea of a Patriot King* was the resulting mirror for a prince; Lyttelton later wrote that it "was originally writ in the form of a letter to me. I being then in the Prince's service". Bolingbroke. *Political Writings*, edited by D. Armitage, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. xli.

⁵⁶ Gerrard, *The Patriot Opposition to Walpole*, cit., pp. 185-187, 190-200 and 204-211; D. Armitage, *A Patriot for Whom? The Afterlives of*

Bolingbroke's Patriot King, «The Journal of British Studies», 36, October 1997, 4, pp. 397-418: 401-405; D. Ahn, *The politics of royal education. Xenophon's Education of Cyrus in early eighteenth-century Europe*, «The Leadership Quarterly», 19, 2008, pp. 439-452: 446-448; G. Glickman, *Parliament, the Tories and Frederick, Prince of Wales*, «Parliamentary History», 30, June 2011, 2, pp. 120-141: 120-127.

⁵⁷ But on this see: H. Smith, *Georgian Monarchy. Politics and Culture, 1714-1760*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 2, 15-16, 64, 75, 81, pp. 95-181 and 245.

⁵⁸ As the advertisements of the 1750s and 1760s put it. See, for example: N. Cotton, *Visions in verse, for the entertainment and instruction of younger minds. The third edition, revis'd and enlarg'd*, R. Dodsley and M. Cooper, London 1752, p. 138.

⁵⁹ On this, see: A. C. Thompson, *Britain, Hanover and the Protestant Interest, 1688-1756*, The Boydell Press, Woodbridge 2006; N. Harding, *Hanover and the British Empire, 1700-1837*, Boydell Press, Woodbridge 2007; *The Hanoverian Dimension in British History, 1714-1837*, edited by B. Simms and T. Riotte, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

entre un prince [...] qui veut que tous les autres soient heureux aussi-bien que lui, qu'ils le soient par lui [...] et un prince qui veut être heureux tout seul», was rendered as «what an immense difference is there between a prince [...] whose earnest desire is that all mankind may be happy as himself, and that they may be so by his means [...]; and a prince who would be happy alone». Elsewhere, «les Princes, à qui tout obéît, et qui ne sont environnés que de Flatteurs» became «Princes environed with Flatterers and accustomed to uncontrouled Rule», and finally, «le Pouvoir arbitraire [...] trouve de la bassesse à donner d'autres motifs de ses actions que sa volonté», was sharpened into «despotic Power [...] thinks it mean to give any other Reason for his Actions but his Will and Pleasure»⁶⁰.

Moreover, Duguet believed that before ascending the throne, a prince would benefit from experiencing adversity – living under sovereigns «peu dignes de commander», being «exposé à l'envie et à la calomnie», and facing «en péril à cause de son mérite et de sa vertu». He described a sovereign «obligé de fléchir sous des Ministres fiers, durs, insolens» and «témoin de l'oppression des foibles, et de la cabale de ceux qui ne pensoient qu'à se conserver l'autorité»⁶¹. This was a reality Frederick could easily recognise as his own.

MAKING THE INSTITUTION PALATABLE IN
ENGLAND: DUGUET'S ABSOLUTISM, «OUR
PRESENT VERY HAPPY ESTABLISHMENT»,
AND «LEGAL TYRANNY»

One final factor contributed to the success of the *Institution*: Duguet's exemplarity. According to the anonymous author of the «Letter to the Publisher» – a key text that followed the translation's frontispiece – he was to be admired for addressing a future «absolute prince» without surrendering his «Freedom» and «Boldness». These qualities, the letter argued, had become rare in England, despite its «free government». Instead, a «servile Adulation» now prevailed, or worse, there was a tendency to disguise «blind [...] Submission to Governors» with an «Appearance of Virtue». By doing so, one forfeited the right to question the «Reason» and «Tendency» of political measures. «To think freely, and to declare our Sentiments as freely» was «a Part of the Glorious Right and Treasure which the Division of Power

and other Orders in our Constitution are designed and adapted to preserve». Only by exercising this right with «Jealousy» could the English avoid becoming «Slaves»⁶².

What dangers might have prompted such concerns? The «Letter» focused on the health of «civil Government», which depended on an «equal Balance of Power» and the «uniform Operation of all the various Orders which compose it». Yet one of these had now lost its «Integrity», undermining the very notion of «Constitution» and leading to an oligarchic drift⁶³. Indeed, those with voting rights, in particular members of the House of Commons, had become vulnerable to the «Corruption» of the Court. For the Patriot Opposition a great cause for concern was the perception that the Court was increasing its power of acquisition. On the one hand, parliamentary cronyism had intensified due to the executive's expanding financial resources. On the other, the growing public administration and the presence of a standing army created a growing number of «salaried servants of the state». More concerning still, the executive exploited the mechanism of interests, using public debt to bind citizen-creditors to itself. Many therefore believed Parliament was incapable of checking the power of the Court and denounced what they called a «Legal Tyranny». Faced with this escalating threat, the Patriot Opposition saw it as grounds for political action in defence of the «Revolution Principles»⁶⁴.

However, the author of the «Letter» – in his desire to serve as a consistent spokesman for this political sensibility – also drew attention to the *Institution's* more problematic aspects. While he praised Duguet for demonstrating that subjects possessed «unalienable Rights» and that the «true *Grandeur*» of sovereigns lay in the happiness of their people, he did not ignore the fact that this *speculum principis* reaffirmed the indivisible, unlimited and irresistible nature of monarchical power, while excluding the possibility of any contract between the ruler and the ruled. According to Duguet, in fact, self-limitation was the defining feature of absolutism. From this premise arose the cardinal political value of princely

⁶² [Anonyme], *Letter to the Publisher*, in Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., pp. vi-x.

⁶³ *Idem*, pp. xi-xiv.

⁶⁴ On this, see: K. Wilson, *A Dissident Legacy: Eighteenth Century Popular Politics and the Glorious Revolution*, in *Liberty Secured? Britain Before and After 1688*, edited by J. R. Jones, Stanford University Press, Stanford 1992, pp. 299-344: 312-313; Gerrard, *The Patriot Opposition to Walpole*, cit., pp. 10, 19, 22-23 and 189; K. Wilson, *The Sense of the People: Politics, Culture and Imperialism in England, 1715-1785*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 3-11, 26, 42-83 and 117-136; J. Champion, «Anglia Libera». *Commonwealth Politics in the Early Years of George I*, in *Cultures of Whiggism. New Essays on English Literature and Culture in the Long Eighteenth-Century*, edited by D. Womersley, University of Delaware Press, Newark 2005, pp. 86-107: 99-101.

⁶⁰ Compare: Duguet, *Institution d'un Prince*, cit., p. 23 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. I, pp. 46-47; Duguet, *Institution d'un Prince*, cit., p. 180 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, p. 364; Duguet, *Institution d'un Prince*, cit., p. 181 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, p. 367.

⁶¹ Duguet, *Institution d'un prince*, cit., pp. 125-126.

education: since a king had the capacity to commit evil, and no institution or individual could restrain him, shaping his heart at a young age was the only way to prevent despotism⁶⁵.

Of course, no aspersions were cast on Duguet. Given that his pupil was destined to become an «absolute Prince», he had not dared «dispute» such principles. It was therefore necessary to make allowances, and not categorise this Jansenist abbot as a crypto-Jacobite. In any case, the English reader had never been in danger of being seduced by this political paradigm, for he was well aware of the «Foundation» of «our present very happy Establishment». As the «Letter» explained, sovereign authority had been voluntarily instituted by men, designed as a power «ballanced by Division» and «circumscribed by Laws». This was the only configuration in harmony with «Reason» and the «Law of Nature», «which is the unchangeable approving Will of God». If rulers strayed from this framework, it was the duty of all to safeguard their rights⁶⁶.

In connection with this, the *Institution* cited the existence of individuals who, disapproving of «commandement absolu», asserted their right to participate in «délibérations publiques». English readers likely recognised themselves in this description, as was perhaps confirmed by the translation, which intensified the tone of that particular passage: «se mécontentent aisément [...] si l'on ne leur montre que le commandement absolu» became «are easily dissatisfied if they think themselves [...] treated in an absolute or despotic manner»⁶⁷.

CONCLUSION

The *Institution* strongly appealed to the Patriot Opposition. Its unwavering emphasis on merit and virtue, its focus on economic development – especially commercial competition – and, not least, its role as a pedagogical tool for the moral and political education of the Prince of Wales made it both compelling and useful. These qualities ensured its importation into England. However, through both the text and its accompanying paratext, the translation reshaped Duguet's words, effectively producing a second, that is, new, text. On the one hand, passages that were of most interest were emphasized. On the other, the «Letter to the Publisher», which preceded Duguet's text, served to 'domesticate it', highlighting that the absolutist constitutional framework presented in the *Institution* was incompatible with the spirit of the Glorious Revolution.

⁶⁵ Duguet, *Institution d'un prince*, cit., pp. 2-10, 13-19, 22, 41-42, 111-113, 125-133, 138-144 and 177-181. On this, see: N. O. Keohane, *Nonconformist Absolutism in Louis XIV's France: Pierre Nicole and Denis Veiras*, «Journal of the History of Ideas», 35:4 (October-December 1974), pp. 579-596; G. De Thieulloy, *Le prince dans les traités d'éducation jansénistes*, in *Le savoir du prince du Moyen Âge aux Lumières*, édité par R. Halévi, Fayard, Paris 2002, pp. 261-293; 278 and 281-282; C. Chopelin-Blanc, *L'Institution d'un Prince de Duguet, un traité d'éducation à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles*, «Chrétiens et sociétés», 18 (2012), pp. 19-38; A. Jouanna, *Le Prince Absolu. Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, Gallimard, Paris 2014, pp. 58-59, 63-71, 247 and 249; N. Reinhardt, *Voices of Conscience. Royal Confessors and Political Counsel in Seventeenth-Century Spain and France*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 365-369.

⁶⁶ [Anonyme], *Letter to the Publisher*, in Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., p. vii and pp. ix-xiv. On this see: L. G. Schwoerer, *The Right to resist*, in *Political discourse in early modern Britain*, edited by N. Phillipson and Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 232-252; M. Goldie, *The English system of liberty*, in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, edited by M. Goldie and R. Wokler, pp. 40-78.

⁶⁷ Compare: Duguet, *Institution d'un prince*, cit., p. 134 with Duguet, *The Institution of a Prince*, cit., vol. II, p. 277.



Citation: Talini, G. (2025). Jean Barré de Saint-Venant et les Lumières caribéennes. Colonisation nouvelle, économie politique et modernisation à Saint-Domingue (1776-1802). *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 175-184. doi: 10.36253/ds-15117

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Jean Barré de Saint-Venant et les Lumières caribéennes. Colonisation nouvelle, économie politique et modernisation à Saint-Domingue (1776-1802)

GIULIO TALINI

Scuola Superiore Meridionale, Naples, Italy

Abstract. The aim of this article is to explore the intellectual and political trajectory of the Dominguan planter, scientist, and agronomist Jean Barré de Saint-Venant (1737-1810). As a member of the Circle of the Philadelphes and of the Chamber of Agriculture of Le Cap Français, between the end of the Old Regime and the Napoleonic period, Barré de Saint-Venant outlined in his *mémoires* and printed works a Creole path to agricultural, economic, and institutional progress in the plantation society of Saint-Domingue. By blending philosophy, racial theory, colonial history, scientific experiments, and empirical knowledge, his reflection and action within the imperial administration demonstrate the active participation of Barré de Saint-Venant and other Dominguan colonists in the pursuit of a so-called «colonisation nouvelle», based on expertise in the service of the legislator, technological and governmental modernisation, the promotion of an enlightened public sphere, and the exploitation of the enslaved African. Barré de Saint-Venant's ideas and reform projects invite us to reflect further on the notion of «Caribbean Enlightenment».

Keywords: Jean Barré de Saint-Venant, new colonisation, political economy, Caribbean Enlightenment, Saint-Domingue.

Dans leur livre phare paru en 2018, Marcel Dorigny et Bernard Gainot ont examiné le courant intellectuel et politique qu'ils ont baptisé «colonisation nouvelle» et qui, à leur avis, remet en cause les piliers institutionnels, économiques et moraux du colonialisme européen entre la guerre des Sept Ans (1756-1763) et 1830. Dans les pages des Physiocrates, de Carl-Bernard Wadstrøm, de Matteo Galdi ou de Jean-Charles-Léonard-Simon de Sismondi, la critique des empires français, portugais, hollandais, espagnol et britannique portait sur les compagnies commerciales détentrices de monopoles, sur les droits exclusifs des métropoles sur les marchés coloniaux et sur l'exploitation du travail esclave¹. À la «proto-globalisation» mercantiliste et

¹ M. Dorigny, *Introduction*, in *La colonisation nouvelle (Fin XVIII^e-début XIX^e siècles)*, éd. par M. Dorigny et B. Gainot, Éditions SPM, Paris 2018, pp. 7-11. Une première version de cette recherche a été discutée au cours du 16^e Congrès de la Société internationale d'étude du dix-hui-

à l'esprit de conquête pratiqués jusqu'alors par les puissances impériales, ces diplomates, fonctionnaires, journalistes et philosophes opposèrent l'idéologie du libre-échange, l'abolitionnisme, le travail salarié, la pédagogie de la mission civilisatrice et du progrès matériel, culturel et scientifique².

À tout cela il faut ajouter que l'idée d'une réforme systématique de la gouvernance coloniale suite à la crise financière et politique déclenchée par la guerre des Sept Ans trouva, également, ses partisans dans les mondes coloniaux, qu'il serait imprécis de considérer comme passivement périphériques³. Les sociétés de plantation des Antilles françaises – notamment celle de Saint-Domingue – en sont la preuve⁴. Mais les appels à la concurrence commerciale, au développement économique, à la rationalisation bureaucratique et au perfectionnement des savoirs agronomiques, scientifiques et érudits, s'associèrent à la promotion de l'esclavage racialisé et à son encadrement au sein du discours de l'économie politique et de l'analyse des richesses des Lumières⁵. En ce

sens, la figure de Jean Barré de Saint-Venant (1737-1810), planteur d'origine niortaise, propriétaire d'esclaves, agronome, savant, réformateur et homme politique de Saint-Domingue, est emblématique de cette quête d'une «colonisation nouvelle» aux Caraïbes françaises en vue de la modernisation de la «plantation machine» et de l'élévation culturelle de la population blanche⁶. L'histoire et l'économie politique furent les terrains principaux de sa réflexion et de son action à l'intérieur et aux marges des institutions officielles. Le changement qu'il invoqua ne pouvait découler que de la critique du passé colonial et de ce qu'Émilien Petit nomma en 1750 le «patriotisme américain»⁷. Ayant recours à l'imaginaire du «maître éclairé» qui avait soit l'expérience pratique de l'«habitation» (c'est-à-dire la plantation) soit la maîtrise du savoir philosophique, scientifique et économique, Barré de Saint-Venant se présenta toujours en tant qu'expert au service de la monarchie française⁸. Ainsi, sa trajectoire entre sa première intervention à la Chambre d'agriculture du Cap Français en 1776 et la publication de son ouvrage *Des colonies modernes* en 1802 nous interroge, aussi, sur les potentialités et les défis de la notion de «Lumières caribéennes», récemment proposée par April G. Shelford⁹. Inspirée du «Enlightenment in practice» de Jeremy L. Caradonna, Shelford affirme que le mouvement des Lumières fut aussi bien pluriel sur le plan des

tième siècle, Rome, 3-7 juillet 2023. Je voudrais exprimer toute ma reconnaissance envers Massimiliano Vaghi et Patrizia Delpiano pour leurs précieux conseils pendant et après le Congrès.

² C. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Blackwell, Malden-Oxford 2004, pp. 44-47.

³ J.H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830*, Yale University Press, New Haven-London 2006; J. Adelman, *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006, pp. 13-55; G. Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire 1759-1808*, Palgrave Macmillan, Cham 2008; P. Røge, *Économistes and the Reinvention of Empire, c. 1750-1802*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

⁴ G. Debien, *Les colons de Saint-Domingue et la Révolution, Essai sur le Club Massiac*, Armand Colin, Paris 1953; J. Cauna, *Au temps des isles à sucre. Histoire d'une plantation de Saint-Domingue au XVIII^e siècle*, Karthala, Paris 1987; J. Garrigus, *Before Haiti. Race and Citizenship in French Saint-Domingue*, Palgrave Macmillan, Cham 2006; T. Burnard and J. Garrigus, *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018; C. Schnakenbourg, *L'économie de plantation aux Antilles françaises*, Harmattan, Paris 2021.

⁵ S. Meyssonier, *La Balance et l'Horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*, Éditions de la Passion, Paris 1989; J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII^e-XVIII^e siècles*, EHESS Éditions, Paris 1992; M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Seuil, Paris 2004; J. McClellan, *Colonialism and Science: Saint-Domingue and the Old Regime*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2010; F. Regourd and J. McClellan, *The Colonial Machine: French Science and Overseas Expansion in the Old Regime*, Brepols, Turnhout 2011. Sur l'esclavage et l'économie politique, voir C. Larrère, *Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle: une rencontre tardive et ambiguë, in Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e-XIX^e siècles)*, éd. par O. Grenouilleau, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2008, pp. 209-224; A.F. Terjanian, *Commerce and Its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 68-92; G. Talini, «Un mal nécessaire», *Schiavitù e tratta nei progetti riformatori delle Camere di Agricoltura delle Indie Occidentali francesi (1759-1790)*, «Rivista Storica Italiana»,

à paraître. Sur les Lumières métropolitaines et coloniales et l'esclavage, voir J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, André Versaille, Paris 2008; A.S. Curran, *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011; J. Roberts, *Slavery and the Enlightenment in the British Atlantic, 1750-1807*, Cambridge University Press, Cambridge 2013; P. Cheney, *Cul de Sac: Patrimony, Capitalism, and Slavery in French Saint-Domingue*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2017, pp. 42-104.

⁶ Sur la vie de Barré de Saint-Venant, voir surtout G. Debien et F. Thésée, *Un colon niortais à Saint-Domingue: Jean Barré de Saint-Venant (1737-1810)*, Société Historique et Scientifiques des Deux-Sèvres, Niort 1975; E.R. Johnson, *Philanthropy and Race in the Haitian Revolution*, Palgrave Macmillan, Cham 2018, pp. 86-87.

⁷ É. Petit, *Le patriotisme américain*, 1750.

⁸ Sur l'utilisation historiographique de la catégorie d'expertise, voir E.H. Ash, *By any other name: early modern expertise and the problem of anachronism*, «History and Technology», 35, 2009, 1, pp. 3-30.

⁹ A.G. Shelford, *A Caribbean Enlightenment: Intellectual Life in the British and French Colonial Worlds, 1750-1792*, Cambridge University Press, Cambridge, 2023, pp. 4-6: «In fact, many colonists were doing many things with the Enlightenment in the Caribbean. [...] In this book, the colonists doing Enlightenment in the French and British Caribbean take center stage. [...] They were just as inspired as their metropolitan counterparts by ideologies of utility and improvement, and they engaged in intellectual practices common in the metropole. [...] Exclusion, based in race and gender, was very much the point». Voir aussi D. Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2010, p. 13: «The Enlightenment was never the sum of its parts: instead of an aggregate of ideas, actions, and events, it provided a matrix in which ideas, actions, and events acquired new meaning».

idées qu'unifié du point de vue des *pratiques*. En particulier, une approche marquée par la prétendue intelligibilité des phénomènes («*approach*»), une tension vers l'amélioration et le progrès personnel et social («*attitude*») et un éventail d'activités d'écriture, de lecture et de publicité («*activities*») caractérisent toute espèce de Lumières, y compris les Lumières caribéennes¹⁰. La vie intellectuelle de Saint-Domingue, malgré ses contradictions, ses injustices et ses exclusions raciales et légales, le démontrerait. Cette interprétation, que j'adopte en grande partie, permet d'éviter le piège de la recherche d'une unité des Lumières sur le plan axiologique en contradiction avec leur relativisation, voire le chemin parcouru par Jonathan I. Israel. Toutefois, elle ne saisit pas entièrement l'essence réformatrice de ces pratiques collectives, sociales et culturelles, certes, mais surtout *politiques* au sens large¹¹. Comme on le verra, Barré de Saint-Venant nous montre que la «*thin coherence*» suggérée par Sheldford nécessite un «*épaississement*»¹².

1. SCIENCE, FISCALITÉ, DOUX COMMERCE. BARRÉ DE SAINT-VENANT ENTRE CHAMBRE D'AGRICULTURE ET CERCLE DES PHILADELPHES

En 1775, la Chambre d'agriculture du Cap avait un nouveau membre, le dénommé Jean Barré de Saint-Ve-

nant. Âgé de 38 ans, il fut élu parmi les 7 «habitants» blancs qui composaient la Chambre, le corps consultatif créé par le ministre de la Marine Nicolas-René Berryer en 1759. Cette élection représentait un signe incontestable de réussite sociale et de prestige intellectuel. En effet, la première tâche de toutes les Chambres d'agriculture – établies à Saint-Pierre (Martinique), Port-au-Prince, au Cap et, à partir de 1763, à Basse-Terre (Gadeloupe) – était d'«éclairer» la cour sur les moyens d'améliorer l'agriculture, les défrichements, les finances, le commerce et la navigation coloniale¹³. À cause de ce lien des Chambres avec la course au développement colonial, chaque membre était censé avoir à la fois une connaissance profonde du territoire par un «long séjour», des «lumières propres» et une expérience consolidée de gestion d'une plantation¹⁴.

Barré de Saint-Venant pouvait bien s'identifier à cette définition de compétence. Arrivé à Saint-Domingue de Niort entre 1754 et 1755, au début Jean n'était qu'un «petit blanc» émigré qui cherchait à faire fortune dans l'«Eldorado» des Aquitains¹⁵. Grâce à l'appui de son oncle Jean-André, propriétaire d'une modeste plantation à la Grande-Rivière, Barré de Saint-Venant investit, en 1767, ses capitaux accumulés en tant que procureur et économiste pour d'autres planteurs dans l'achat d'un tiers du domaine des Jumelle au quartier de l'Artibonite. Ensuite, en 1781, il acquit la moitié de la sucrerie de Quartier-Morin appartenant à Paul-Eustache de Cadush, une unité agroalimentaire de 331 hectares dotée de 202 esclaves, «paresseux et mal disciplinés»¹⁶.

¹⁰ Sheldford, *A Caribbean Enlightenment*, cit., p. 4: «As such, it [the Enlightenment] offered eighteenth-century participants neither consensus nor a “coherent doctrine”, but ways for people to ask questions about things that mattered to them and to argue about the answers». Voir aussi D. Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Mouton, Paris-La Haye 1978; J.-C. Perrot, *Histoire des sciences, histoire concrète de l'abstraction*, in *Des sciences et des techniques. Un débat*, éd. par R. Guesnerie et F. Hartog, EHESS Éditions, Paris 1998, pp. 25-37; P. Minard, *La fortune du colbertisme. État et industrie dans la France des Lumières*, Fayard, Paris 1998, p. 12; L.W. B. Brockliss, *Calvet's Web: Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 6; J.L. Caradonna, *The Enlightenment in Practice: Academic Prize Contests and Intellectual Culture in France, 1670-1794*, Cornell University Press, Ithaca-London 2012; S. Conrad, *Enlightenment in Global History*, «*American Historical Review*», 117, 2012, 4, p. 1015. Sur la pluralisation des Lumières, voir S. Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton University Press, Princeton 2003; J.G.A. Pocock, *History of Ideas and Enlightenment: A View of Their History*, «*Modern Intellectual History*», 5, 2008, 1, pp. 83-96; A. Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Seuil, Paris 2019. Sur le caractère unitaire des Lumières et l'importance de l'économie politique, voir J. Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 1-51. Sur la centralité de la France, voir Edelstein, *The Enlightenment*, cit., pp. 104-115.

¹¹ J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford University Press, Oxford 2001; A.J. La Vopa, *A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment*, «*The Historical Journal*», 52, 2009, 3, pp. 717-738; Lilti, *L'Héritage*, cit., pp. 223-257, 386.

¹² Edelstein, *The Enlightenment*, cit., p. 17.

¹³ En 1759, Berryer établit à la Martinique et à Saint-Domingue des Chambres mi-parties d'agriculture et de commerce, composées de 4 planteurs, 4 négociants, un secrétaire et un député siégeant au Bureau du commerce à Paris. En 1763, le duc de Choiseul réforme les Chambres mi-parties en Chambres d'agriculture (Basse-Terre, Saint-Pierre, Port-au-Prince, Le Cap Français) en excluant les représentants du négoce colonial (É. Petit, *Droit public, ou gouvernement des colonies françaises*, Delalain, Paris 1771, vol. I, pp. 444-448). Voir C. Méliçon, *Les Chambres d'agriculture coloniales: entre résistances et contestations de l'imperialisme français au XVIII^e siècle*, «*Études canadiennes*», 76, 2014, pp. 89-102; Rogé, *Économistes*, cit., pp. 105-152.

¹⁴ *Mémoire de la Chambre mi-partie d'agriculture et de commerce du Cap sur la nécessité de connaître ses qualités respectives*, 16 mai 1761, Archives Nationales d'Outre-Mer (dorénavant ANOM), F3, *Collection Moreau de Saint-Méry*, 124, 81.

¹⁵ J. Cauna, *L'Eldorado des Aquitains. Gascons, Basques et Béarnais aux Îles d'Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Atlantica, Biarritz 1998.

¹⁶ *Vente de moitié d'habitation, noirs, animaux et autres objets. M. de Cadush à Barré de Saint-Venant*, 23 mai 1781, Archives Départementales de la Gironde (dorénavant ADG), *Fonds Debién, Papiers de Barré de Saint-Venant, à Saint-Domingue; Instructions pour M. Dujardin de Beaumetz pour la conduite de mon habitation et de mes affaires*, avril 1788, ADG, *Fonds Debién, Papiers de Barré de Saint-Venant, à Saint-Domingue*: «Je ne suis point d'avis d'employer pour les marrons ni fiers ni cachot ni fouet à moins que ce ne soit pour des sujets désespérant sur lesquels l'amour-propre n'a aucune prise mon intention est de se mettre en règle par des déclarations au greffe et de les mettre dans les mains de

Par ailleurs, Barré de Saint-Venant, dont son ami Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry louera les «talents multipliés», se distingua surtout comme inventeur brillant et agronome curieux. Il devint en effet un des protagonistes des Lumières agricoles en France et à Saint-Domingue tels que Jean-Auguste Brevet, secrétaire de la Chambre d'agriculture de Port-au-Prince, et Paul Belin de Villeneuve¹⁷. L'édition des *Affiches américaines* du 27 août 1766 rapportait la «machine aérohydraulique, ou moulin à vent» qu'il avait inventé pour l'irrigation du sol¹⁸. Un an plus tard, Barré de Saint-Venant critiqua âprement les pompes hydrauliques qui, selon leur inventeur, l'ingénieur François-Xavier Trophime d'Arles de Linière, pouvaient fournir plus d'énergie aux moulins des «habitations» à sucre: même l'Académie royale des sciences avait fait l'éloge de ce dispositif¹⁹. Enfin, en 1770 Barré de Saint-Venant présenta à l'Académie les résultats d'un appareil qui, d'après lui, permettait un deuxième broyage des cannes à sucre²⁰. Avec ses savoirs «utiles» et ses expériences, il donna sa contribution à la sphère publique domingoise et s'efforça d'intégrer le débat scientifique colonial avec les institutions académiques de la métropole, suivant «l'idéal du service scientifique et technique»²¹.

Avec tout ce que nous savons maintenant, son élection à la Chambre d'agriculture du Cap apparaît beaucoup moins surprenante. Bien que limité à la consul-

tation en matière de politique économique, cet organe monopolisé par quelques dynasties de «grands blancs» représentait pour une partie des planteurs domingois une bonne plateforme de politisation de leurs intérêts et d'élaboration idéologique. Barré de Saint-Venant y trouva un espace de réflexion où affiner et mettre à l'épreuve son discours réformateur, toujours enrichi par la rhétorique de la vertu patriotique, de l'émulation et de la critique du passé fonctionnelle à la construction du futur²².

Toutefois, le premier mémoire qu'il lut le 3 octobre 1776 aux autres membres de la Chambre comme l'éru- dit Charles-Antoine Chabanon de Maugris parut trop audacieux et on ne l'approuva pas²³. Barré de Saint-Venant visait à résoudre de manière pragmatique et innovante le problème lancinant de la «racisation» de la société domingoise et celui de l'intimité inévitable entre les nombreuses nuances de pigmentation²⁴. Il n'avait pas tort d'aborder la question: en 1788, les livres de couleur s'élevaient à 21.813 unités, un chiffre proche du montant de la population blanche de 27.723²⁵. Sa proposition était aussi simple qu'inattendue. Afin de faire face à la diversité raciale grandissante, il fallait émanciper et considérer comme citoyens à part entière les «quarterons» nés d'un blanc et d'une métisse²⁶. Ce groupe d'affranchis aurait pu protéger l'élite blanche du marronnage et des soulèvements serviles, comme on l'avait expérimenté à l'occasion de la révolte de Tacky en Jamaïque en 1760. La raison était double, scientifique et historique. D'un côté, Barré de Saint-Venant croyait comme Georges-Louis Leclerc de Buffon que «l'âme des gens de cou-

la justice».

¹⁷ M.-L.-E. Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue*, Chez l'Auteur, Philadelphia, 1797, vol. I, p. 237. Voir aussi B. Gainot, *Des baquets sous les Tropiques. À propos de la diffusion du magnétisme animal à Saint-Domingue en 1784*, «Annales Historiques de la Révolution Française», 391, 2018, 1, pp. 92-93; G. Talini, *Property and Political Economy in the French Caribbean: Land Reform, Agrarian Capitalism, and Race in the 18th Century*, «Quaderni Storici», 173, 2023, 2, pp. 1-27. Pour une définition des Lumières agricoles, voir P. M. Jones, *Agricultural Enlightenment: Knowledge, Technology, and Nature, 1750-1840*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 6: «The thought of the Enlightenment generated confidence that Nature's secrets could be unlocked and adapted to man's own purposes. [...] Second, and no less important, the Enlightenment contrived to bring about a shift in the outlook of elites. Measures to enhance the surplus-capacity of agriculture became an object of public policy».

¹⁸ «Affiches américaines», 27 août 1766, p. 343.

¹⁹ Sheldford, *A Caribbean Enlightenment*, cit., pp. 299-300.

²⁰ *Machine pour doubler les cannes à sucre*, 3 février 1780, ANOM, F3, Collection Moreau de Saint-Méry, 125, 188-189.

²¹ D. Roche, *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Fayard, Paris 1988, pp. 209-213. Sur la «sphère publique» et les limites du modèle de J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (1962), Polity, Cambridge 1989, voir K.M. Baker, *Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas*, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. by C. Calhoun, The MIT Press, Cambridge MA-London 1992, pp. 181-211; Lilti, *L'Héritage*, cit., pp. 178-189.

²² W.M. Nelson, *The Time of Enlightenment: Constructing the Future in France, 1750 to Year One*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2021; *L'invenzione del passato nel Settecento*, a cura di M. Formica, A.M. Rao e S. Tatti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022.

²³ J. Barré de Saint-Venant, *Mémoire sur les affranchis*, 3 octobre 1776, ANOM, F3, Collection Moreau de Saint-Méry, 125, 124. Voir aussi P.-V. Malouet, *Du traitement et de l'emploi des nègres dans les colonies*, 1776, ANOM, F3, Collection Moreau de Saint-Méry, 90, 171; M.-R. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, Grangé, Paris 1776-1777, vol. II, pp. 82-96.

²⁴ D. Garraway, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham-London 2005; D. Rogers, *Raciser la société: un projet administratif pour une société domingoise complexe (1760-1791)*, «Journal de la Société des Américanistes», 92, 2009, 2, pp. 235-260.

²⁵ ANOM, G1-509, nr. 38, cité par C. Schnakenbourg, *Statistiques économiques haïtiennes à l'époque coloniale (1681-1789)*, «Outre-mers», 98, 2011, 372-373, p. 152. Sur les livres de couleur, voir surtout D. Rogers, *Les livres de couleur dans les capitales de Saint-Domingue: fortune, mentalités et intégration à la fin de l'Ancien Régime (1776-1789)*, Thèse de doctorat, Université Bordeaux Montaigne, 1999; F. Régent, *Libres de couleur. Les affranchis et leurs descendants en terres d'esclavage, XIV^e-XIX^e siècle*, Tallandier, Paris 2023.

²⁶ F. Régent, *Les Maîtres de la Guadeloupe. Propriétaires d'esclaves*, Tallandier, Paris 2019, p. 219.

leur s'élève à mesure que les nuances s'éclaircissent»²⁷. De l'autre, historiquement l'esclavage de plantation, à la différence de celui des Romains, n'était pas un «état de guerre», mais dérivait de la rationalité calculatoire de l'économie politique ainsi que des besoins de l'agriculture intensive et hautement spécialisée de Saint-Domingue: «La découverte du Nouveau Monde a fait naître parmi les nations chrétiennes l'esclavage [...], mais ce n'est plus la guerre, c'est le commerce qui fait aujourd'hui les esclaves».

Cela signifiait que la formation d'une classe de libres de couleur était la conséquence inéluctable d'une société proprement esclavagiste²⁸. Sans mettre en doute la nécessité biologique et sociale du «préjugé» racial, Barré de Saint-Venant soutenait cependant que le moment était venu de faire reculer la ligne de la discrimination en vue de rendre en fait plus solides et plus sûres les bases politiques de la domination blanche. D'où l'idée d'une manumission des quarterons, proposition assez isolée dans la Chambre d'agriculture du Cap²⁹.

La fiscalité royale ne fut pas moins approfondie par Barré de Saint-Venant, qui s'avère ici influencé par la Physiocratie et par le lexique de la limitation montesquienne du pouvoir central et du «despotisme ministériel», déjà contesté abondamment par la «themistocracy» des Conseils Supérieurs³⁰. Le 7 janvier 1779, il prit la parole au nom de la plantocratie de Quartier-Morin contre le système des corvées pour les travaux publics et l'entretien des routes, qu'il estimait féodal et sérieusement arriéré³¹. En particulier, Barré de Saint-Venant s'attaqua aux corvées que l'ancien gouverneur de Saint-Domingue Victor-Thérèse Charpentier d'Ennery avait imposées aux

propriétaires de sa plaine en dépit du respect du droit de propriété, le plus sacré. À son avis, «440 noirs de corvées ne rendent pas de services aussi effectifs que 25 ouvriers dirigés par un ou deux entrepreneurs». Cela impliquait qu'au lieu de soustraire arbitrairement aux producteurs de l'île la main-d'œuvre, l'administration devait se munir de ses propres ouvriers esclaves, de ses chariots et de ses mulets. Comme le répétaient aussi François Quesnay et Victor Riqueti de Mirabeau, l'impôt ne pouvait jamais frapper les moyens de production, mais uniquement le produit net³². Une fois de plus, l'énergie du réformisme de Barré de Saint-Venant se heurta à la circonspection de ses collègues, qui craignaient une confrontation politique directe avec le gouvernement colonial, toujours répressif à l'égard des formes effectives ou présumées d'autonomisme créole³³. Le mémoire n'eut pas le soutien de la Chambre d'agriculture.

Le libre-échange, la politique commerciale et la contestation de l'Exclusif – le monopole métropolitain sur le commerce caribéen décrété en 1717 et en 1727 – devinrent un troisième champ de réflexion et d'initiative pour Barré de Saint-Venant³⁴. Par le biais d'un pamphlet du 17 février 1785 qu'il fit imprimer à Paris, il exprima l'appui de sa Chambre à la libéralisation partielle de l'approvisionnement colonial que le secrétaire de la Marine Charles Eugène de la Croix de Castries avait ordonnée le 30 août 1784. Reprenant une suggestion de la Chambre d'agriculture du Cap, Castries avait ouvert des ports francs à Port-au-Prince, Le Cap, Les Cayes, Saint-Pierre, Basse-Terre, Scarborough (Tobago) et Carénage (Sainte-Lucie). Tout cela dans le but de faciliter le commerce entre les Indes Occidentales françaises et les États-Unis au lendemain de la Révolution américaine³⁵. Prêtant main-forte à l'ancien député de

²⁷ M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Albin Michel, Paris, 1995, pp. 229-280; S. Sebastiani et J.-F. Schaub, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV^e-XVIII^e siècle)*, Albin Michel, Paris 2021, pp. 229-314.

²⁸ Sur la notion de «société esclavagiste», voir M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Viking Press, New York 1980. Sur le calcul esclavagiste, voir C. Oudin-Bastide et P. Steiner, *Calcul et morale. Coûts de l'esclavage et valeur de l'émancipation (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Albin Michel, Paris 2015.

²⁹ Voir à ce propos D.A. Harvey, *The Chapuizet Affair: Race, Honor, and Politics in Prerevolutionary Saint-Domingue*, «French Historical Studies», 44, 2021, 4, pp. 583-612.

³⁰ M.W. Ghachem, *The Old Regime and the Haitian Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; L. M. Wood, *Archipelago of Justice: Law in France's Early Modern Empire*, Yale University Press, New Haven 2020. Sur la fiscalité coloniale, voir P.-A. Blérald, *L'organisation des finances publiques à la Guadeloupe et à la Martinique sous l'Ancien Régime. Contribution à l'étude de l'Etat colonial*, «Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe», 57-58, 1983, pp. 55-81.

³¹ J. Barré de Saint-Venant, *Mémoire sur les corvées*, 7 janvier 1779, ANOM, F3, *Collection Moreau de Saint-Méry*, 125, 136-149v. Voir aussi A. Conchon, *La corvée des grands chemins au XVIII^e siècle. Économie d'une institution*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2016, pp. 193-228.

³² V. Riqueti de Mirabeau, *Théorie de l'impôt*, 1760, pp. 72, 125, 150, 160; Id., *Philosophie rurale, ou économie générale et politique de l'agriculture, réduite à l'ordre immuable des lois physiques et morales, qui assurent la prospérité des empires*, Chez les libraires associés, Amsterdam 1763, vol. III, pp. 204-205; Paul-Pierre Le Mercier de la Rivière, *Observations sur l'imposition ordonnée par le Roi et particulièrement sur les droits d'entrée et de sortie*, septembre 1763, ANOM, C8 A, vol. 65, aussi dans Id., *Mémoires et textes inédits sur le gouvernement des Antilles*, éd. par L.-P. May, CNRS Éditions, Paris-Marseille 1978, p. 189. Voir aussi M. Kwass, *Privilege and the Politics of Taxation in Eighteenth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 213-252; L. Vardi, *The Physiocrats and the World of the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 149-181.

³³ Sur lequel voir C. Frostin, *Les révoltes blanches à Saint-Domingue aux XVII^e et XVIII^e siècles* (1975), Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2008.

³⁴ Sur l'Exclusif colonial, voir Tarrade, *Le commerce colonial*, cit.; P. Cheney, *Revolutionary Commerce: Globalization and the French Monarchy*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 2010.

³⁵ *Mémoire de la Chambre d'agriculture du Cap, sur les nouvelles prohibitions contre la liberté de l'introduction des Américains du continent, dans les ports de la colonie de Saint-Domingue*, in *Recueil de différentes*

la Chambre d'agriculture de la Martinique et premier commis au bureau des Colonies Jean-Baptiste Dubuc, Barré de Saint-Venant se révéla un partisan convaincu de la réforme. Dans son pamphlet, il utilisa l'édition française d'Yverdon de *The Wealth of Nations* d'Adam Smith pour faire sienne la réfutation de l'Écossais du protectionnisme mercantiliste atlantique. De surcroît, la pensée économique de Smith lui permit de souligner qu'à Saint-Domingue la prospérité des plantations était «presque en entier le produit du sol et de l'industrie des colons» et non pas de l'autoritarisme des gouverneurs ou de la tyrannie financière du négoce métropolitain³⁶. Contre Montesquieu, contre Forbonnais, le futur de l'empire résidait dans la concurrence entre armateurs et négociants français et américains, puisque «la nécessité seule rend industrieux»³⁷.

Au crépuscule de l'Ancien Régime, l'engagement scientifique, public et politique de Barré de Saint-Venant – tout comme son essor économique personnel – l'avait transformé en un grand blanc épanoui et réputé soit dans le Nord de la colonie soit dans les milieux gouvernementaux et intellectuels parisiens. Ce fut aussi grâce à sa délégation dans la «ville-monde» et à Versailles en compagnie de Moreau de Saint-Méry et du marquis du Puget qu'en 1789 le Cercle des Philadelphes, institution académique fondée au Cap le 15 Août 1784, obtint les lettres patentes du ministre César Henri de La Luzerne ainsi que la prestigieuse affiliation à l'Académie royale des sciences³⁸. En 1789, Barré de Saint-Venant, «membre

de la Chambre d'agriculture et du Cercle des Philadelphes du Cap Français, commandant des milices de la paroisse du Quartier-Morin, [...], chef du premier escadron de la cavalerie de la Garde Nationale parisienne», se maria avec Marie-Thérèse-Joséphine Laborie, la fille du secrétaire de la Chambre d'agriculture du Cap Pierre Joseph, homme politique, juriste, agronome et auteur du célèbre *The Coffee Planter of Saint Domingo*³⁹. Et pourtant, les Révolutions française et haïtienne devaient bouleverser irréversiblement cet ordre des choses dans la vie de Barré de Saint-Venant.

2. QU'EST-CE QU'UNE COLONIE MODERNE? BARRÉ DE SAINT-VENANT FACE AUX RÉVOLUTIONS ATLANTIQUES

Barré de Saint-Venant participa intensément à l'organisation d'un réseau de colons d'origine résidants dans la capitale pendant le déroulement des États Généraux (5 mai 1789), le serment du jeu de paume (20 juin) et la formation de l'Assemblée nationale constituante (9 juillet). Avec Belin de Villeneuve et maints de propriétaires coloniaux absents – environ la moitié à Saint-Domingue –, Jean fit de grands efforts pour lutter contre Jacques Pierre Brissot et les abolitionnistes de la Société des amis des noirs, contre l'extension aux territoires d'outre-mer de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et même contre les représentants de Saint-Domingue élus à l'Assemblée⁴⁰. On le retrouve aussi parmi les premiers membres du club Massiac, le groupe de pression colonial constitué le 20 août 1789 par Louis Marthe de Gouy d'Arisy et par beaucoup d'anciennes familles de la Chambre d'agriculture du Cap, qui se fit porteur informel du discours sur le «despotisme ministériel», sur la liberté du commerce aux colonies, sur l'inadéquation de la législation coloniale actuelle⁴¹. Néanmoins, les idées

pièces pour et contre l'admission des étrangers dans les îles de l'Amérique, 1785, vol. I, pp. 1-40; La Porte à Castries, 3 juin 1784, ANOM, F2 B, vol. 8, 240-243; J. Barré de Saint-Venant, *Mémoire sur le commerce étranger avec les colonies françaises de l'Amérique, présenté à la Chambre d'agriculture du Cap, le 17 février 1785*[5], Cuchet, Paris 1785. Sur l'arrêt du 30 août 1784 et la naissance des États-Unis, voir F.L. Nussbaum, *The French Colonial Arrêt of 1784*, «The South Atlantic Quarterly», 27, 1928, 1, pp. 62-78; M. Covo, *Entrepôt of Revolutions: Saint-Domingue, Commercial Sovereignty, and the French-American Alliance*, Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 15-44. Sur le traité d'alliance et de commerce franco-américain du 6 février 1778, voir P. Cheney, *A False Dawn for Enlightenment Cosmopolitanism? Franco-American Trade during the American War of Independence*, «The William and Mary Quarterly», 63, 2006, pp. 463-488.

³⁶ Barré de Saint-Venant, *Mémoire sur le commerce étranger*, cit., pp. 16-18. Voir aussi A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduit par J.-A. Blavet, De Felice, Yverdon 1781; J.-B. Dubuc, *Le Pour et le Contre sur un objet de grande discorde et d'importance majeure*, Londres 1784; M.-R. Hilliard d'Auberteuil, *Du commerce des colonies, ses principes et ses lois*, 1785.

³⁷ Barré de Saint-Venant, *Mémoire sur le commerce étranger*, cit., p. 30. Voir aussi J.-F. Melon, *Essai politique sur le commerce*, 1734, pp. 64-65; Montesquieu, *L'esprit des lois* (1748), in *Oeuvres complètes*, Belin, Paris 1877, vol. IV, p. 463; F.-V.-D. de Forbonnais, *Colonie* (1753), in *Encyclopédie*, Le Breton et al., Paris 1751-1772, vol. III, pp. 648-651.

³⁸ McClellan, *Colonialism and Science*, cit., pp. 247-256. Voir aussi B. Maurel, *Une société de pensée à Saint-Domingue, Le Cercle des Philadelphes au Cap Français*, «Franco-American Review», 2, 1938, pp. 143-

167; F. Regourd, *Maîtriser la nature: Un enjeu colonial. Botanique et agronomie en Guyane et aux Antilles (XVII^e-XVIII^e siècle)*, «Revue française d'Histoire d'Outre-mer», 1999, 322-323, pp. 39-64; Id., *Lumières coloniales. Les Antilles françaises dans la République des Lettres*, «Dix-huitième siècle», 33, 2001, pp. 183-199; A. Romano et S. Van Damme, *Sciences et villes-mondes, XVI^e-XVIII^e siècles. Penser les savoirs au large (XVI^e - XVIII^e siècles)*, «Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine», 55, 2008, 2, pp. 7-18.

³⁹ B. Rossignol, P. Rossignol et P. Bardin, *Il y a 200 ans à Paris. Un «beau mariage» entre Domingo, «Généalogie et Histoire de la Caraïbe*», 11, 1989, pp. 78-80. Voir aussi P.-J. Laborie, *The Coffee Planter of Saint Domingo*, Cadell-Davies, London 1798.

⁴⁰ Debien et Thésée, *Un colon niortais*, cit., pp. 60-61. Sur les planteurs absents de Saint-Domingue, voir C.E. Fick, *The Making of Haiti. The Saint-Domingue Revolution From Below*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1990, p. 16.

⁴¹ Debien, *Les colons de Saint-Domingue*, cit.; D. Liébart, *Un groupe de pression contre-révolutionnaire: le Club Massiac sous la Constituante*,

de Barré de Saint-Venant sur l'«aristocratie de l'épiderme» et sur les libres de couleur, représentés à Paris par Julien Raimond et la Société des citoyens de couleur, n'étaient nullement changées depuis 1776. Comme il écrit à la Société coloniale de La Rochelle, qui correspondait avec le club Massiac,

Je crois seulement qu'il est temps de se réduire sur les préjugés. Le salut des colonies en dépend. Je crois que tous les hommes blancs domiciliés qui ont une propriété foncière quelconque doivent être appelés aux assemblées primaires. Je crois que les gens de couleur et même les noirs qui ont des propriétés doivent être appelés à voter l'impôt et la loi qui les régit⁴².

Forcé de quitter Paris suite aux événements turbulents de la Révolution et la dissolution du club Massiac en 1792, Barré de Saint-Venant acheta le château de Fortoiseau, près de Melun, et se mit en retrait de la vie publique jusqu'en 1802, quand il publia son ouvrage principal, *Des colonies modernes sous la zone torride, et particulièrement de celle de Saint-Domingue*⁴³. Ce livre s'interrogeait sur ce qu'est une colonie moderne. Barré de Saint-Venant n'était pas le seul à poser cette question à l'opinion publique du Consulat napoléonien. Soulignons que depuis décembre 1801, le général Charles Victor Emmanuel Leclerc, époux de Pauline Bonaparte, était engagé dans la reconquête de Saint-Domingue au détriment de Toussaint Louverture et de ses «Jacobins noirs»⁴⁴. De plus, quand *Des colonies modernes* parut, au mois de mars 1802, le premier consul Napoléon préparait l'approbation des édits du 20 mai et du 16 juillet, qui rétablirent l'esclavage à la Guadeloupe et dans les colonies restituées par la Grande-Bretagne en exécution du traité d'Amiens – Martinique, Tobago, Sainte-Lucie⁴⁵. Profitant de l'opportunité offerte par le projet néocolonial du gouvernement napoléonien, des planteurs

domingoïes souvent liés au ministère de la Marine et au Conseil d'État – à titre d'exemple, Pierre-Victor Malouet, Louis-Narcisse Baudry des Lozières et François Page – lancèrent une campagne de presse dans le but de persuader Bonaparte de restaurer le système de plantation esclavagiste à Saint-Domingue malgré «l'insurrection générale de la philosophie». Ils exhortèrent Napoléon à leur confier l'aménagement futur de l'économie politique et de l'administration de la Perle des Antilles⁴⁶.

Dans ce contexte, Barré de Saint-Venant, tout en rejetant la qualité d'«écrivain de profession», se démarqua par son attitude réformatrice⁴⁷. *Des colonies modernes* n'a pas les traits d'un manifeste réactionnaire, exposant en revanche un programme de modernisation technique, agricole, commerciale, fiscale, culturelle et gouvernementale de Saint-Domingue en cohérence avec une conception du bonheur public reposant sur des bases raciales et esclavagistes. Barré de Saint-Venant précisa, en s'adressant directement à Napoléon, que «l'ignorance» des particularités climatiques et sociologiques des colonies «est la cause de tous nos malheurs», qui, en dernière analyse, résultaient de la marginalisation de l'expertise locale des maîtres «éclairés»⁴⁸. Si l'empire romain s'était effondré, c'était parce que, comme l'avait deviné Edward Gibbon, l'empereur Constantin embrassa le christianisme sans se soucier des différences régionales et environnementales entre ses possessions: involontairement, il prépara ainsi le «triomphe de Mahomet»⁴⁹.

Le livre de Barré de Saint-Venant avait pour autant une connotation strictement *politique*, étant donné que, comme l'auteur l'expliqua au premier consul dans sa lettre du 12 juin 1802, «tout est à faire ou à réparer à Saint-Domingue» et que dorénavant il s'agissait

«Annales Historiques de la Révolution Française», 354, 2008, 4, pp. 29-50. Pour une liste des membres du club Massiac, voir *Adresse au Roi, et discours à Sa Majesté, par les colons français de Saint-Domingue réunis à Paris*, 1791, Archives Départementales de Loire-Atlantique, ET 1 A, 28, pp. 10-11.

⁴² Barré de Saint-Venant à la Société coloniale de La Rochelle, 11 novembre 1789, Archives Nationales, D XXV 84, d. 824. Voir aussi F. Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des citoyens de couleur, 1789-1791*, CNRS Éditions, Paris 2007.

⁴³ J. Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes sous la zone torride, et particulièrement de celle de Saint-Domingue*, Brochot, Paris 1802.

⁴⁴ C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (1938), Random House, New York 1963.

⁴⁵ *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises. 1802. Ruptures et continuités de la politique coloniale française (1800-1830). Aux origines de Haïti*, éd. par Y. Benot et M. Dorigny, Maisonneuve et Larose, Paris 2003; Y. Benot, *La démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, Paris 2006.

⁴⁶ F. Page, *Traité d'économie politique et de commerce des colonies*, Brochet, Paris 1801; P.-V. Malouet, *Collection de mémoires et correspondances officielles sur l'administration des colonies*, Baudouin, Paris 1801; L.-N. Baudry des Lozières, *Les égarements du nigrophilisme*, Migneret, Paris 1802. Voir aussi P. Girard, *Napoléon voulait-il rétablir l'esclavage en Haïti?*, «Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe», 2011, 159, pp. 3-28. Sur le décret d'abolition de l'esclavage du 4 février 1794, voir J.D. Popkin, *You are All Free: The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

⁴⁷ Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes*, cit., p. viii.

⁴⁸ Ivi, pp. X-XI. Voir aussi M. W. Ghachem, *Montesquieu in the Caribbean: The Colonial Enlightenment between «Code Noir» and «Code Civil»*, «Historical Reflections/Réflexions Historiques», 25, 1999, 2, pp. 183-210.

⁴⁹ Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes*, cit., pp. 122-123. Voir aussi T.P. Liu, *A Frail Liberty: Probationary Citizens in the French and Haitian Revolutions*, The University of Nebraska Press, Lincoln 2022, p. 286: «[pour Barré de Saint-Venant] climatic differences divided the globe into zones of human liberty (in both legal and social sense) and zones of perpetual servitude».

de diriger la restauration sur les véritables principes de la science, de substituer la charrue aux bras des noirs, de remplacer les mulets qui nous manquent par les machines à vapeur, d'employer les lumières de la science aux cultures et aux fabriques. C'est ainsi que l'on peut atteindre à un but avantageux⁵⁰.

Certes, le travail esclave devait rester le pilier des «manufactures» coloniales, pourvu qu'il fût en partie repensé «scientifiquement». Le beau-père de Barré de Saint-Venant, Pierre-Joseph Laborie, avait déjà fait remarquer en 1789 que l'esclavage de plantation était un «mal nécessaire»⁵¹. De plus, les hommes et les femmes asservis amélioraient significativement leur condition par rapport aux «horreurs de l'Afrique» et à la misère du «peuple pauvre» de l'Europe. Moteur de l'accumulation capitaliste et des finances de l'État, la main-d'œuvre africaine, bien que «naturellement» maladroite, oisive et luxurieuse, était le noyau de l'économie politique de l'empire et même de la modernité industrielle: «sans le travail, il ne peut exister aucune civilisation» et, dans la «zone torride», «le travail ne pourra s'obtenir que par la contrainte»⁵². Les *exempla* historiques de l'Égypte et de la Perse confirmaient qu'il n'avait «jamais existé une nation grande, puissante et civilisée, sans esclaves»⁵³. À l'instar de l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal, Barré de Saint-Venant ajouta que surtout la «soif de l'or», les massacres inutiles d'Amérindiens et d'Africains et l'esprit de conquête mercantiliste qui avaient ensanglanté le monde et entravé le développement agricole, la circulation commerciale et les expériences scientifiques étaient véritablement antinomiques avec le progrès des sociétés métropolitaines et coloniales⁵⁴.

L'important était alors de *réformer* le travail esclave à la lumière d'une mécanisation de l'agriculture qui permettrait finalement de mieux concilier intérêt et humanité et d'«adoucir le sort des noirs»⁵⁵. Les machines

«épargneront des milliers de bras»: des machines à feu pouvaient actionner les moulins de plantation à sucre; la charrue pouvait se substituer à la houe dans les indigoteries et dans les sucreries; des engrais adaptés selon les recherches agronomiques les plus à jour pouvaient augmenter sensiblement la productivité du sol⁵⁶. De même, l'agronome, médecin et lettré Jacques-François Dutronc de la Couture avait indiqué la meilleure méthode pour la fabrication du sucre en 1790 et il fallait la diffuser et la généraliser⁵⁷.

Mais cette espèce d'agriculture industrielle conçue pour l'économie d'exportation (*export-oriented*) de Saint-Domingue devait s'accompagner d'autres réformes complémentaires, également urgentes. À commencer par la multiplication des rhumeries, la libéralisation de l'approvisionnement domingois, la fondation d'une banque publique destinée à financer la reconstitution des «habitations dévastées», la conversion des capitaux en rentes afin de rembourser la dette coloniale sans forcément faire échouer tous les planteurs endettés⁵⁸. Tout au long de cet effort réformateur, la production du savoir géographique, botanique, zoologique et agronomique et la consolidation d'une sphère publique coloniale auraient dû assister une nouvelle «fabrique des savoirs administratifs» et une science du gouvernement orientée par l'*expérience*⁵⁹. À cette fin, Barré de Saint-Venant se rattacha au précédent du Cercle des Philadelphes et envisagea un «institut colonial» composé de géomètres, physiciens, chimistes, botanistes, naturalistes, ingénieurs «des ponts et chaussées», «hydrauliciens», médecins et chirurgiens «distingués». La mission de cet institut était ambitieuse:

Ils [les membres] dirigeraient les premiers établissements des charrues, des machines à feu, des distilleries pour fabriquer le rhum [...]; ils feraient des recherches sur la meilleure manière de fabriquer le sucre, l'indigo, sur la culture des terres, sur les plantations de café [...]; sur la manière d'utiliser les terres réputées stériles, d'y naturaliser l'opuntia, les cactes, les plantes de l'Inde et celles de la Chine⁶⁰.

Le secours de la science et des savants avait une finalité de compétition impériale et d'émulation, parce

⁵⁰ Barré de Saint-Venant à Napoléon, 12 juin 1802, ADG, *Fonds Debien, Papiers de Barré de Saint-Venant, à Saint-Domingue*. Barré de Saint-Venant demanda en vain une place dans le comité qui s'occupait du rétablissement de Saint-Domingue. Voir Debien et Thésée, *Un colon niortais*, cit., pp. 158-159.

⁵¹ P.-J. Laborie, *Réflexions sommaires adressées à la France et à la colonie de Saint-Domingue*, 1789, p. 37.

⁵² Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes*, cit., p. 4. Voir aussi O. Grenouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage? Une histoire globale*, Gallimard, Paris 2015, p. 25; D.W. Tomich, *Capitalism in Slavery, Slavery in Capitalism: Original Accumulation, Slave Rent, and the Formation of the World Market*, «Comparativ», 30, 2020, pp. 522-542.

⁵³ Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes*, cit., pp. 21-22.

⁵⁴ Ivi, p. 495.

⁵⁵ Ivi, p. 219. Mais Barré de Saint-Venant avait changé d'avis sur les «sang-mêlés» et sur Julien Raimond, qui, tout comme la Société des amis des noirs, avaient provoqué des «désordres» irréparables dans l'empire (ivi, pp. V-VI).

⁵⁶ Ivi, pp. 285-286, 439. Sur la houe et la charrue dans les économies de plantation, voir R. Blackburn, *The American Crucible: Slavery, Emancipation and Human Rights*, Verso, London 2013, p. 69.

⁵⁷ Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes*, cit., pp. 393-418. Voir aussi J.-F. Dutronc de la Couture, *Précis sur la canne et sur les moyens d'en extraire le sel essentiel*, Duplain, Paris 1790.

⁵⁸ Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes*, cit., pp. 98-111, 465-467, 481-492.

⁵⁹ I. Laboulais, *La fabrique des savoirs administratifs*, in *Sciences et savoirs à l'époque moderne (Renaissance – 1770)*, éd. par S. Van Damme, Seuil, Paris 2015, pp. 446-463.

⁶⁰ Barré de Saint-Venant, *Des colonies modernes*, cit., pp. 440-441.

que le perfectionnement qualitatif des denrées de Saint-Domingue aurait permis à la France de devancer la Grande-Bretagne dans les marchés du monde entier⁶¹.

Le grand projet de modernisation coloniale dessiné dans *Des colonies modernes* fut compromis définitivement par la défaite de Leclerc et par la proclamation de l'indépendance d'Haïti le 1er janvier 1804. Même si Barré de Saint-Venant ne perdit pas espoir, les relations entre Paris et la jeune république haïtienne ne pouvaient plus être pensées selon la dialectique entre métropole et colonies de l'Ancien Régime⁶². Le trajet intellectuel et politique de ce colon sans colonie devait s'arrêter.

CONCLUSIONS

La réflexion théorique, l'engagement culturel et la carrière politique de Barré de Saint-Venant révèlent comment la «colonisation nouvelle» de Dorigny et Gainot peut bien s'étendre à la société de plantation de Saint-Domingue et donc au-delà de l'abolitionnisme. Tout en considérant le recours à la main-d'œuvre servile incontournable, la doctrine coloniale de Barré de Saint-Venant trouva sur le terrain de l'économie politique et des avancées scientifiques les outils pour rendre finalement *moderne* l'exploitation des îles à sucre. Dès son entrée dans la Chambre d'agriculture du Cap en 1775, ce colon niortais misa sur le libéralisme commercial smithien, la rationalisation productive et fiscale, la diffusion du savoir «utile» et l'amélioration technologique pour redéfinir les paradigmes gouvernementaux de la bureaucratie de la Marine et même pour atténuer la pénibilité du travail des esclaves africains malgré leur supposée infériorité raciale et civilisationnelle. Au fil des pages manuscrites et imprimées de Barré de Saint-Venant, la culture du dualisme et de la différenciation coloniale se conjuga avec un langage de la réforme et de la *Sattelzeit* marqué par l'interprétation linéaire du mouvement historique⁶³. Cet homme de lettres, comme

beaucoup d'autres intellectuels et magistrats domingois, voulait repenser l'esclavage sans l'abolir et révolutionner le colonialisme mercantiliste traditionnel par la voie du laisser-faire, de la technique et de la science. Pour lui, l'esprit impérialiste, belliqueux et «jaloux» devait céder la place à une gouvernance des empires et des plantations plus civilisée et libre-échangiste, bien que reposant nécessairement sur le travail forcé⁶⁴. Les notions de conservatisme et de modernisation défensive semblent réductrices pour décrire ses vues⁶⁵. Par conséquent, Barré de Saint-Venant symbolise la «colonisation nouvelle» telle qu'elle a été imaginée par les planteurs «éclairés» de Saint-Domingue après la guerre des Sept ans.

Par ailleurs, son profil de savant éclectique s'inscrit pleinement dans les Lumières caribéennes de Shelford, qui a eu le grand mérite d'avoir effectivement situé au cœur d'une histoire intellectuelle plus large des protagonistes, des livres, des journaux, des institutions jusqu'ici peu contextualisés ou mal compris. Et pourtant Barré de Saint-Venant, dans un sens, dépassa cette notion. La vocation rénovatrice et le régime d'historicité que sous-tend toute sa biographie nous invitent à ne pas borner notre recherche des caractères intellectuels et sociaux unificateurs des Lumières – aujourd'hui «plurielles» – exclusivement aux pratiques culturelles partagées, quoique centrales⁶⁶. Comme le montrèrent Franco Venturi et Furio Diaz, le *politique* comme moyen et comme horizon de l'effort cognitif ne devrait pas être minimisé ou mis à l'écart, et Barré de Saint-Venant, toujours en dialogue avec un pouvoir à «éclairer», ne fait pas exception⁶⁷. C'est la tentative de rendre la réflexion *utile* au perfectionnement de la société et de l'État ce qui donna un sens et une direction à l'attitude, à l'approche et aux activités à mon avis justement identifiées par Shelford. Plus précisément encore, la «thin coherence» des Lumières est à déceler dans la *politisation* des idées et l'organisation de la culture à travers un ensemble de pratiques socioculturelles communes sur fond d'une «active orientation towards the future»: dans l'activité de pro-

⁶¹ Ivi, pp. 450-451. Sur l'émulation, la balance du pouvoir et l'économie politique, voir S.A. Reinert, *Translating Empire: Emulation and the Origins of Political Economy*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 2011; A. Alimento and K. Stapelbroek, *Trade and Treaties: Balancing the Interstate System*, in *The Politics of Commercial Treaties in the Eighteenth Century: Balance of Power, Balance of Trade*, ed. by Idem, Palgrave Macmillan, Cham 2017, pp. 1-76.

⁶² Barré de Saint-Venant à Moreau de Saint-Méry, 13 juillet 1805, ANOM, F3, *Collection Moreau de Saint-Méry*, 267, 486; J. Barré de Saint-Venant, *Mémoire sur la paix maritime, sur les colonies, sur les moyens de les restaurer et sur la conquête de Saint-Domingue*, 1806, F3, *Collection Moreau de Saint-Méry*, 267, 488.

⁶³ R. Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (1959), The MIT Press, Cambridge MA 1988; *Languages of Reform in the Eighteenth Century. When Europe Lost Its Fear*

of Change, ed. by M. Albertone, S. Ricther and T. Maissen, Routledge, London-New York 2020; Lilti, *L'Héritage*, cit., p. 264.

⁶⁴ Sur la «jealousy of trade», voir D. Hume, *Essays and Treatises, Of the Jealousy of Trade*, Millar, Kincaid, and Donaldson, London-Edinburgh 1758, p. 187; I. Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2005.

⁶⁵ S.J. Stein and B.H. Stein, *Apogee of Empire: Spain and New Spain in the Age of Charles III, 1759-1789*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003, p. 351.

⁶⁶ F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris 2003.

⁶⁷ F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino, 1962; F. Venturi, *Utopia e riforma dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1970; Id., *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969-1990.

jeter plus que dans le projet préconçu⁶⁸. Si les Lumières furent partout un laboratoire de problématisation et de critique serrée de la modernité européenne et globale, elles le furent de manière à traduire en réalité des élans *normatifs* selon des valeurs ambivalentes et des agendas parfois inconciliables, ce qui explique aussi leur obsession commune pour l'économie politique, la «science à la mode» du dix-huitième siècle⁶⁹. Toute résolution de l'énigme de Lumières – et notamment des Lumières caribéennes – doit partir de ce constat.*

⁶⁸ Nelson, *Time of Enlightenment*, cit., p. 6.

⁶⁹ «Mercure de France», novembre 1758, p. 69: «L'économie politique est aujourd'hui la science à la mode. Les livres qui traitent de l'agriculture, de la population, de l'industrie, du commerce et des finances, sont dans les mains d'une infinité de personnes qui, naguère, ne feuilletaient que des romans». Voir aussi Roberston, *The Case for the Enlightenment*, cit., p. 29; P. Cheney, Compte-rendu de A. Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, «H-France Review», 20, 2020, 39, pp. 6-7. Sur les Lumières, l'opinion publique et l'économie politique dans l'Atlantique français, voir G. Talini, *Enlightenment and reform in the French Atlantic empire: Véron de Forbonnais, Pierre-Louis de Saint-tard, and the 1756 debate over the admission of neutral commerce in the Antillean colonies*, «French History», 37, 2023, 1, pp. 36-52.



Citation: Maione, M. (2025). Le proprietà estetiche e la natura linguistico-cognitiva della sopravvenienza estetica. *A ritroso: da Jerrold Levinson a Thomas Reid*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 185-193. doi: 10.36253/ds-15549

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Andrea Gatti.

Le proprietà estetiche e la natura linguistico-cognitiva della sopravvenienza estetica. A ritroso: da Jerrold Levinson a Thomas Reid

MAURIZIO MAIONE

Università degli Studi "Guglielmo Marconi", Roma, Italy

Abstract. The relationship between aesthetic and non-aesthetic properties is the subject of theoretical investigation by Jerrold Levinson and Thomas Reid. According to Reid, non-aesthetic properties are perceptual properties that are inherent to so-called natural signs and require cognitive processing that is internally varied and connected to the qualitative dimension of the mind. Reid also leans towards the solution of supervenience, but unlike Levinson, he places this solution against a background marked by the presence of an agent consciousness. This justifies both the aesthetic interpretation of non-aesthetic properties and the supervenience that is its most eloquent synthesis. This article aims to compare Levinson's model with Reid's. This will be done by showing how Reid's model can be used to respond to some recent objections to Levinson's approach. Finally, the question of supervenience will be addressed from a cognitive and linguistic point of view. Aesthetic properties are to be understood as the outcome of a cognitive and linguistic structuring that presents different levels of elaboration starting from natural signs (protolanguage). It is a theoretical framework that permits a more comprehensive examination of the strategic role of Reid within Eighteenth-Century philosophy than had previously been acknowledged.

Keywords: aesthetic properties, supervenience, natural signs, cognitive and linguistic activity, consciousness.

0. PREMESSA

Dal 2000 in poi la questione delle proprietà estetiche assume una valenza sempre più rilevante, se non strategica, nel dibattito estetico all'interno della filosofia analitica. La domanda prevalente riguarda lo status e la natura delle suddette proprietà: se siano *sui generis*, se siano da porre in relazione a proprietà non estetiche, se queste ultime siano di natura percettiva, se per le proprietà estetiche sia possibile o legittimo invocare qualche forma di realismo o, persino, di ontologia. Molti sono gli studiosi o filosofi che se ne sono occupati. Qui, si farà riferimento *in primis* a Jerrold Levinson che ha fornito la trattazione più completa delle proprietà estetiche introducendo la nozione di *sopraavvenienza* e verificando la possibilità di ricondurre le proprietà estetiche ad una forma di *realismo ontologico*. Non è mia intenzione però incentrare il

presente contributo sul modello di Levinson che richiede senza dubbio una ricostruzione molto più articolata, soprattutto in relazione all'ampliamento della nozione di "proprietà estetica" che il dibattito successivo attiva ed esplora da diversi punti di vista.

La ricognizione delle proprietà estetiche è praticabile soltanto nella misura in cui si stabilisce una relazione tra le stesse e le proprietà non estetiche; anzi, le proprietà non estetiche costituiscono il punto di avvio della ricognizione delle proprietà estetiche che sono di per sé di difficile definizione e che, nella formulazione dei giudizi estetici, sono riferite per diverse ragioni alla presenza delle proprietà non estetiche. Ovviamente, si tratta di una questione ben nota tra gli studiosi e teorici di estetica; ripercorrerne qui le tappe salienti significa soltanto cogliere gli elementi chiave per un proficuo confronto/dialogo con Thomas Reid la cui valorizzazione cognitivo-linguistica della sopravvenienza estetica potrebbe giocare un ruolo interessante anche all'interno dell'attuale dibattito sulle proprietà estetiche.

Il rapporto tra proprietà estetiche e proprietà non estetiche è oggetto di indagine teorica anche da parte di Reid. Nel lessico reidiano, le proprietà non estetiche sono proprietà percettive che ineriscono ai cosiddetti *signi naturali* e che richiedono un'elaborazione cognitiva variegata al suo interno e connessa alla dimensione qualitativa della mente. Come Levinson, anche Reid sembra propendere per la *soluzione della sopravvenienza*; ma, diversamente da Levinson, colloca tale soluzione su uno sfondo connotato dalla presenza di una *coscienza agentiva* che giustifica sia l'interpretazione estetica delle proprietà non estetiche sia la sopravvenienza che ne è la sintesi più eloquente.

L'obiettivo del presente articolo è pertanto quello di comparare il modello di Levinson con quello di Reid mettendo in luce come il modello reidiano possa essere preso positivamente in considerazione rispetto ad alcune obiezioni mosse di recente alla trattazione di Levinson; infine, si affronterà la questione della sopravvenienza dal punto di vista cognitivo e linguistico: le proprietà estetiche sono da intendersi come l'esito di una strutturazione cognitiva e linguistica che presenta diversi livelli di elaborazione a partire dai segni naturali (protolinguaggio). Si tratta di un nucleo teorico che consente anche di ascrivere a Reid un ruolo decisamente strategico all'interno della stessa riflessione settecentesca.

1. LEVINSON: LE PROPRIETÀ ESTETICHE E LA SOPRAVVENIENZA

La prima distinzione tra proprietà estetiche e proprietà non estetiche risale agli anni Cinquanta, agli studi

di Frank Noel Sibley¹ che identifica i concetti estetici con i concetti di gusto, quei concetti che danno forma all'abilità di osservare o individuare nelle cose determinate qualità, le cosiddette *qualità estetiche*. Per evitare qualsiasi forma di incongruenza o circolarità, Sibley fornisce un terreno di applicazione all'abilità appena menzionata: le proprietà non estetiche, vale a dire, quelle proprietà che possono essere rilevanti soltanto se ricondotte ai processi o abilità di natura percettiva o/e cognitiva. In tal senso, Sibley elabora ed introduce la distinzione tra proprietà non estetiche e proprietà estetiche; distinzione che in breve tempo diventa una delle questioni più delicate e più interessanti intorno a cui, in base all'interpretazione di Levinson, inizia, ampliandosi sempre più, un dibattito niente affatto marginale.

La distinzione è funzionale all'individuazione di una relazione interna che deve intercorrere tra proprietà non estetiche e quelle estetiche. Si tratta di una relazione per niente agevole: da un lato, alimenta l'idea di una dipendenza quasi causale delle proprietà estetiche da quelle non estetiche, dall'altro, si mostra nei suoi tratti contingenti in quanto risulta infruttuoso qualsiasi tentativo di individuare elementi non estetici che possano essere intesi logicamente come tratti estetici². Singolarmente presa, nessuna proprietà non estetica si configura in termini estetici. La relazione tra le due tipologie di proprietà non è necessariamente biunivoca. Ad esempio, la *grazia* che eventualmente si rilevi in un oggetto può essere giustificata soltanto se messa in relazione con contesti di relazioni e proprietà interne, con *proprietà regionali*³ o contestuali la cui comprensione supera senza dubbio l'eventuale livello di corrispondenza logica tra le proprietà non estetiche e quelle estetiche. In questa prospettiva, l'individuazione delle proprietà estetiche è praticabile soltanto nella misura in cui queste proprietà sono l'esito di multiforimi relazioni tra le proprietà non estetiche. In sostanza, due sono le relazioni a cui rinviano le proprietà estetiche: la relazione tra le proprietà non estetiche secondo le modalità delle affinità "regionali" e la relazione tra le proprietà estetiche e quelle non estetiche secondo le modalità della *sopraavvenienza*, vale a

¹ F. Sibley, *Aesthetic Concepts*, in *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford 2001a, pp. 1-23; *Aesthetic and Nonaesthetic*, in *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford 2001b, pp. 33-51; *Particularity, Art and Evaluation*, in *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford 2001c, pp. 88-103.

² Sibley si esprime così: «There are no sets of non-aesthetic features that are logically sufficient for it [i.e., for an item] to have a certain aesthetic quality»; cfr. Sibley, *Aesthetic and Nonaesthetic*, cit., pp. 33-51.

³ M. Beardsley, *What Is an Aesthetic Quality?* in *The Aesthetic Point of View. Selected Essays*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1982, pp. 93-110.

dire, della tesi formulata da Levinson in vista di una più ampia comprensione della distinzione tra le due proprietà. Secondo Levinson⁴, la tesi della sopravvenienza stabilisce che le proprietà estetiche sono modi di apparire di ordine superiore (*higher-order ways*) che emergono a partire dalla configurazione di proprietà di ordine inferiore (*lower-order ways*) da cui esse dipendono in termini olistici o in termini di “emergenza”⁵. È una relazione di dipendenza che prescinde completamente dalla possibilità di definire con esattezza, o tramite tratti discreti, le proprietà non estetiche: è una relazione di dipendenza *anomala* in quanto ha la sua premessa nella differenza sostanziale e strutturale delle due proprietà, vale a dire, nella assenza di un qualsiasi elemento comune o trasversale. È palese che le proprietà non estetiche sono manifeste mentre quelle estetiche non lo sono e sono invece *sopravvenienti* a quelle. La sopravvenienza richiede una giustificazione diversa dalla improbabile ricognizione di eventuali corrispondenze interne. Le proprietà non estetiche sono manifeste e, quindi, sono esposte ad una ricognizione di natura percettiva; le proprietà estetiche sono *sopravvenienti* a proprietà percettive in base alle quali il soggetto elabora un determinato giudizio estetico senza però poter stabilire preliminarmente quali siano i tratti percettivi da valutare in termini estetici. Questa è senz'altro una circostanza che complica il rapporto di dipendenza menzionato: le proprietà percettive (non estetiche) non si aprono né a processi inferenziali né a valutazioni logicamente connotate. In tal senso, si comprende la tendenza di alcuni studiosi⁶ a concepire le proprietà estetiche come proprietà più sentite che inferite: l'elaborazione a cui si richiama il soggetto giudicante non passa tanto attraverso valutazioni cognitive (di per sé insufficienti) quanto piuttosto attraverso valutazioni qualitative inerenti proprio alle molteplici relazioni che intercorrono tra le proprietà non estetiche e che ne suggeriscono una ricognizione olistica. A questo punto, la posizione di Levinson si presenta decisiva sia per il dibattito sulle proprietà estetiche sia per la disamina del presente lavoro, funzionale soprattutto al confronto con la posizione di Reid.

Secondo Levinson, in un determinato giudizio estetico, la ricognizione delle proprietà estetiche è l'esito di una «impressione fenomenica complessiva» che potrebbe essere contestualmente connessa all'intervento di senti-

menti e ad un'attività cognitivo-concettuale⁷. In tal senso, le proprietà estetiche sono espressive in quanto «dipendenti dalla risposta» a determinate proprietà percettive e, quindi, potrebbero configurarsi – secondo le modalità del *continuum* – o come proprietà emozionali-comportamentali oppure come proprietà affettive oppure ancora come proprietà eminentemente estetiche che dipendono da un determinato giudizio sulla bellezza o bruttezza⁸.

Levinson non si limita alla sola analisi semantica delle proprietà estetiche secondo le modalità e prassi della filosofia analitica: il suo obiettivo è quello di far rientrare le proprietà estetiche nell'orizzonte del realismo o di un'ontologia realista evitando incongruenze come le forme di epifenomenalismo e/o di riduzionismo⁹. È questo propriamente un passaggio di paradigma in quanto si oltrepassa il territorio della *filosofia analitica* per sfiorare quasi quello della *filosofia della mente*. Per analogia, la sopravvenienza estetica ripropone la soluzione già adottata per giustificare il rapporto mente/corpo e risolverlo appunto con la nozione di *sopravvenienza mentale* rispetto al corpo (cervello)¹⁰. Levinson si orienta pertanto verso una sorta di *ontologia emergentista* che ritiene più funzionale alla legittimazione del realismo delle proprietà ontologiche:

Chiamo questa posizione emergentismo, in quanto essa ritiene che gli attributi estetici siano ontologicamente distinti da qualunque base strutturale li supporti, e che essi sorgano da queste basi senza includerle o comprenderle in alcun modo in ciò che essi sono. Un emergentista, ad esempio, riconosce che la *vistosità*, per emergere, sembra richiedere colori luminosi, saturi, *ma ritiene che sia un fatto naturale o psicologico e non una questione che attiene alla semantica di “vistoso”*... ciò significa solo che non capita che l'effetto affiori senza quelle condizioni non estetiche, non che sarebbe una contraddizione o un'impossibilità concettuale che esso affiori in loro assenza¹¹.

⁷ J. Levinson, *Aesthetic Properties, Evaluative Force and Differences of Sensibility*, in *Contemplating Art. Essays in Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford (NY) 2006, pp. 315-335.

⁸ G. Hermerén, *The Nature of Aesthetic Qualities*, Lund University Press, Lund, 1988; Levinson, *What Are Aesthetic Properties?*, cit., pp. 336-351.

⁹ F. Desideri, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, Raffaello Cortina Ed., Milano 2011, pp. 105-107.

¹⁰ D. Davidson, *Eventi mentali*, in A. De Palma, G. Pareti (a cura di), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 79-102; J. Kim, *Concepts of Supervenience*, «Philosophy and Phenomenological Research», 45, 1984, 2, pp. 153-176; *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Desideri sottolinea l'originalità della matrice teorica di Kim: la tesi della *sopravvenienza mentale* viene elaborata sulla scorta dell'analisi del rapporto tra proprietà estetiche e non estetiche e della tesi dell'irriducibilità delle prime alle seconde di Sibley; cfr. Desideri, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, cit., p. 106.

¹¹ J. Levinson, *Aesthetic Supervenience*, in *Music, Art and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca (NY)

⁴ J. Levinson, *What Are Aesthetic Properties?* in *Contemplating Art. Essays in Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford (NY) 2006, pp. 336-351.

⁵ Levinson definisce le proprietà estetiche «higher-order ways of appearing ... [which] arise out of the lower-order ways of appearing on which they depend in a holistic or emergent manner»; cfr. *ivi*, pp. 342-343.

⁶ J. Shelley, *The Problem of Non-Perceptual Art*, «British Journal of Aesthetics», 43, 2003, pp. 363-378.

Le proprietà estetiche sono emergenti rispetto a quelle non estetiche in quanto non possono essere affatto ridotte alle stesse (*rifiuto del riduzionismo*). Nella prospettiva analitica si ricorre ad un principio semantico che, applicato a termini estetici come “aggraziato” o “vistoso”, ne giustifica il valore mediante la riduzione degli stessi ad elementi non estetici, percettivi o materici. L'emergentismo consente invece a Levinson di adottare il realismo ontologico delle proprietà estetiche la cui origine è causale ma estranea ad eventuali potenzialità cognitive, malgrado la dichiarata affinità con fatti naturali o psicologici. Levinson conferma il realismo ontologico-causale delle proprietà estetiche per poi garantire di nuovo la possibilità di effettuare una ricognizione semantica delle proprietà estetiche, evitando così il ricorso al riduzionismo sopra menzionato. Si ritorna all'esercizio della chiarificazione analitica (semantica) dell'uso delle proprietà estetiche, a partire però dalla natura ontologica delle stesse. Pur affermando la necessità di giustificare la “vistosità” come «un fatto naturale e psicologico», Levinson trascura tuttavia la relazione che intercorre tra il soggetto che riconosce le proprietà estetiche e l'oggetto investito del valore estetico: il suo è dunque un modello teorico che rimane sostanzialmente ancorato alla filosofia analitica, anche se ne amplia il raggio d'azione rivelandone peraltro nuove potenzialità teoriche. La natura ontologica delle proprietà estetiche è prioritaria rispetto alla funzione esercitata dal contesto e dalle forme di vita in cui si colloca il soggetto del giudizio estetico. Da questo punto di vista, la fugace incursione nel territorio della filosofia della mente si rivela inefficace o improduttiva e, soprattutto, viene meno l'interesse per la mente del soggetto coinvolto nella ricognizione delle proprietà estetiche, vale a dire, per quella *attitudine estetica* il cui esercizio merita un'analisi non più circoscritta alla sola semantica (formale) delle proprietà estetiche. Questa è la ragione per cui integriamo l'analisi fin qui condotta con il recupero o attualizzazione del modello teorico di Reid.

2. LE PROPRIETÀ ESTETICHE SECONDO REID: I SEGNI NATURALI

La questione dell'attitudine estetica è decisiva per una duplice ragione: da un lato, consente di collocare il modello reidiano nell'alveo della riflessione estetica settecentesca accentuandone il peso e l'originalità; dall'altro, stabilisce un criterio più solido, e non formale, per valutare le proprietà estetiche e per superare le difficoltà

o opacità presenti sia nel dibattito attuale sia nella riflessione di Levinson. L'orizzonte settecentesco comporta l'autonomia della dimensione estetica, a partire dall'individuazione dei nessi tra il piano della percezione/sensibilità e quello del sentimento e, in genere, della continuità tra sensibilità e razionalità. È questo l'elemento chiave che congiunge la riflessione inglese con quella tedesca. La posizione di Reid è strategica: l'attitudine estetica è inerente a una coscienza o mente agentiva le cui istanze cognitivo-qualitative determinano un'attività multi-prospettica (cognitivo-linguistica, estetica e morale) che ha il suo ancoraggio nei *principi del senso comune*; un senso comune che giustifica il realismo gno-seologico ed estetico *in termini costitutivi* e non *regolativi* come, invece, accade per il senso comune a cui si richiama Immanuel Kant nella *Critica del Giudizio*¹².

L'espressione “proprietà estetiche” non è ovviamente un'espressione di Reid ma l'interesse per la questione sottostante assume di certo rilevanza nella riflessione del fondatore della *Scuola del Senso Comune*.

Anche per Reid la questione dei giudizi estetici si colloca sullo sfondo dell'esperienza percettiva e, quindi, su aspetti che non si configurano subito in termini estetici ma che preparano il terreno per un'esperienza estetica. In un recente articolo¹³, ho preso in considerazione alcuni passi, normalmente esaminati per questioni come la visione e le patologie visive, in cui Reid affronta l'esperienza percettiva dei ciechi o dei neo-vedenti mostrando come la compensazione percettiva implichi una modulazione estetica dell'esperienza percettiva degli stessi. Reid non si limita ad una valutazione dei *dispositivi di accomodamento e/o di accomodamento estetico* inerenti alle patologie menzionate ma si adopera per un'estensione della sua disamina ai soggetti normo-vedenti: la modulazione estetica dell'attività percettiva riguarda tutti gli uomini. Reid esamina la questione sia nella *Ricerca sulla mente umana* (1764) sia nelle *Lezioni sulle belle arti* (1774). Sono testi che soltanto apparentemente possono risultare diversi l'uno dall'altro; in effetti, è possibile individuare il loro filo rosso nella *teoria dei segni naturali* e nella *questione mente/corpo* che, congiuntamente, giustificano la genesi e la natura dell'attività cognitivo-linguistica e l'esperienza estetica che ne è un'importante modulazione.

I segni naturali sono azioni corporeo-motorie connesse all'esperienza sensibile-percettiva e ai processi cognitivi che la definiscono in vista di attività cognitive sempre più complesse e funzionali al raggiungimento di

1990, pp. 134-158; trad. it. *Sopravvenienza estetica*, in P. Kobau, G. Matteucci, S. Velotti (a cura di), *Estetica e filosofia analitica*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 235-256, corsivi miei.

¹² Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1984, pp. 83-86.

¹³ M. Maione, *Diderot, Reid e l'esperienza percettiva. Compensazioni sinestetiche, linguistiche ed estetiche*, in *Diderot: Space and Movement*, «Itinera», 22, 2021, pp. 11-31.

determinati obiettivi¹⁴. Tra i segni naturali Reid annovera anche le cosiddette sensazioni-segno che costituiscono l'avvio dell'attività percettiva in quanto la *distinzione tra sensazione e percezione*¹⁵ è funzionale all'individuazione della relazione interna. Le sensazioni-segno attivano i processi percettivi articolandone tutte le fasi interne fino alla definizione complessiva dell'intera esperienza percettiva che può benissimo comprendere le proprietà percettive senza però mai separarle dall'attività della coscienza.

Ritornando alla questione delle patologie visive, il problema che ciechi o neovedenti normalmente affrontano è relativo alla definizione della *figura sensibile*, vale a dire, al passaggio da quest'ultima alla *figura reale* che è, nel lessico reidiano, il punto di incontro di tutte le proprietà percettive di un determinato oggetto visivo.

I ciechi-nati, come il famoso Saunderson, possono gestire concetti come quello di distanza, di colore e di altri aspetti simili di matrice sensibile ricorrendo a giudizi che dipendono strutturalmente da un determinato sistema linguistico che riflette il *senso comune* ed esplicita quei dispositivi per mezzo di cui la mente attiva o agentiva è in grado di percepire finalità e di stabilire costantemente piani di azioni condivisi o intersoggettivamente strutturati, a partire dalla fase preverbale (protolinguaggio) fino al sistema linguistico inteso nelle sue normali funzioni. In tal senso, il sistema linguistico attiva la funzione sinestetica (compensatrice) dei giudizi generando proprio quelle molteplici relazioni interne che non sono più direttamente giustificabili in termini sensibili. L'attività linguistica non garantisce così le sole compensazioni sinestetiche: definisce e struttura anche e, soprattutto, le valutazioni estetiche. Il cieco-nato – fa osservare Reid – non si limita a dar prova della propria capacità di parlare a lungo e pertinentemente dei colori: è in grado di integrare questa capacità con osservazioni e ragionamenti in risposta ad eventuali «domande sulla loro composizione, natura e bellezza in modo da non tradire il proprio difetto»¹⁶.

La percezione della figura visibile induce il cieco-nato ad attivare processi cognitivi la cui articolazione linguistica determina sia l'azione compensatrice di natura sinestetica appena menzionata sia i giudizi estetici. La trattazione reidiana dei giudizi estetici è per tanti aspetti omogenea al modello tipicamente settecentesco e può

esercitare un determinato fascino anche in relazione alla questione delle proprietà estetiche: come gli altri giudizi anche i giudizi estetici presentano una prima configurazione naturale e una seconda maggiormente scandita da tratti acquisiti ma sempre a partire dalle istanze presenti nella configurazione naturale. A suscitare il nostro interesse è però la struttura che Reid individua nel giudizio estetico e che riconduce alla natura agentiva e causale della mente umana. I processi mentali sono sempre funzionali alla definizione di piani di azione sia di natura genuinamente cognitiva sia di natura morale¹⁷. La valutazione estetica intesa come ricognizione delle proprietà estetiche si richiama alla natura agentiva della mente ed è scandita da una duplice modalità di attivazione: la mente o predispone *direttamente* i propri piani di azione mediante diversi livelli di attivazione coordinati, controllati e verificati dalla coscienza oppure *indirettamente* proietta quelli verso sé stessa, verso gli altri, verso la realtà (natura), verso gli oggetti, verso gli eventi considerandoli quasi oggettivamente e non come realizzazioni di suoi “poteri” (*realizzazione diretta*). Ritornando al caso del cieco-nato, questa struttura del giudizio estetico emerge contestualmente al processo cognitivo-percettivo con cui il cieco-nato accomoda la figura visibile in vista della definizione di quella reale mostrandosi consapevole delle sue risorse cognitive per mezzo di cui riesce a trasformare la figura visibile in una “creatura” della propria ragione e immaginazione, vale a dire, del *ruolo causale della propria mente*. Non a caso, Reid si esprime così:

... la figura visibile conduce direttamente chi vede alla concezione della figura reale di cui è segno, mentre i pensieri del cieco muovono nella direzione opposta. Infatti, egli deve conoscere anzitutto la figura, la distanza e la situazione reali del corpo ed è in base a tali elementi, servendosi di ragionamenti matematici, che ricostruisce gradualmente la figura visibile. Per natura egli non può concepirla come un segno, ma come una creatura della propria ragione e immaginazione¹⁸.

Un cieco-nato vive una situazione del tutto singolare: diversamente dai normo-vedenti, non può intendere la figura visibile come il segno naturale della figura reale; mentre i normo-vedenti utilizzano la figura sensibile (sensazioni-segno) come base per elaborare le proprietà percettive della figura reale, i ciechi-nati devono procedere mediante compensazione: ricorrono ad un dispositivo di sostituzione per mezzo di cui ricostruiscono *mentalmente* il segno naturale della figura visibile facendo soltanto leva

¹⁴ M. Maione, *Origine e funzioni del linguaggio in Thomas Reid. Atti mentali, linguistici e credenze*, Carocci, Roma 2024.

¹⁵ M. Maione, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, Carocci, Roma 2001.

¹⁶ T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), in *The Works of Thomas Reid*, ed. by W. Hamilton (1895), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1983, pp. 93-211; trad. it. *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1975, pp. 93-330: p. 173.

¹⁷ Cfr. Maione, *Origine e funzioni del linguaggio in Thomas Reid. Atti mentali, linguistici e credenze*, cit., pp. 46-64.

¹⁸ Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, cit., p. 193, corsivi miei.

su valutazioni matematiche e razionali. In tal senso, essi elaborano in termini puramente razionali – mediante una sorta di esperimento mentale – proprietà percettive come la distanza. Questa operazione assume per soggetti con siffatte caratteristiche una valenza straordinaria in quanto essi verificano la propria capacità di trasformare quello che per i consimili normo-vedenti è un segno naturale in «una creatura della propria ragione e immaginazione». Questa è un'espressione che alimenta una duplice giustificazione estetica: la *creazione ex novo* (creatura) del segno naturale è, da un lato, un'attività di compensazione estetica, dall'altro, l'*esercizio della causalità*, che consente ai soggetti in questione di valutare esteticamente la *creatura* come l'esito dell'esercizio di un potere causale. La valutazione estetica della *creatura* della ragione e dell'immaginazione riguarda in buona sostanza la relazione tra proprietà non estetiche (simil-percettive!) e quelle estetiche che sono appunto sopravvenienti a quelle. Nella prospettiva dei ciechi-nati, l'agentività o esercizio del potere causale produce *ipso facto* le proprietà non estetiche, che sostituiscono le normali proprietà percettive, e le proprietà estetiche la cui funzione è legata al fatto che sono sopravvenienti rispetto alle proprietà non estetiche. Il *segno naturale* è una *creatura* e, nella misura in cui è una *creatura della razionalità*, è articolata in termini di proprietà estetiche. La sopravvenienza estetica per Reid è un'istanza cognitivo-razionale che, come si vedrà meglio più avanti, non è però separata dalle istanze qualitative (emozioni e sentimenti). In tal senso, sono eloquenti il grado di soddisfazione e la meraviglia che il cieco-nato prova quando si scopre “creatore” della figura visibile. La sua situazione è straordinaria ma è degna di nota in quanto conferma indirettamente anche quella dei normo-vedenti e, in genere, di tutti i soggetti non affetti da alcuna patologia sensoriale; situazione in cui le figure visibili reali e i *segni naturali* altrettanto reali e concreti si configurano come proprietà non estetiche *subvenienti* rispetto alle proprietà estetiche prodotte dalla mente umana e conformi ai diversi *poteri* in cui si articola l'agentività della stessa.

Non è investito soltanto il piano razionale della mente, anche se strettamente connesso all'esercizio dei poteri intellettuali e attivi. Il rapporto tra giudizio estetico e il dispositivo di compensazione sinestetico si definisce pienamente nell'attività linguistica. In tal senso i ciechi-nati riescono a gestire colori e altri aspetti sensibili senza potersi avvalere di una esperienza sensibile pregressa. È questo un nodo teorico fondamentale che non richiede *ipso facto* un'interpretazione esclusivamente razionale del giudizio estetico¹⁹. Di fatto, la posizione

di Reid è articolata al suo interno, come si desume dalla presenza di altre potenzialità estetiche dei segni naturali che sono più affini agli aspetti qualitativi (emozioni, sentimenti) e che pertanto riducono la natura razionale del giudizio estetico. Estetiche sono sempre ed esclusivamente quelle qualità sensibili che, per diverse ragioni, possano suggerire – senza la mediazione di alcuna corrispondenza biunivoca – proprietà mentali da riferire o all'uomo o all'Autore²⁰. Illuminante è altresì il seguente passo tratto dalla *Ricerca sulla Mente Umana*:

Ci sono altre cose esterne che la natura ha predisposto come segni [...]. Per esempio, certe espressioni del viso sono segni naturali della presente disposizione di spirito; tutti capiscono il significato di tali segni, ma nessuno li ha mai attentamente notati o ne sa qualcosa. Perciò si possono incontrare spesso abilissimi fisionomisti che ignorano completamente le proporzioni del volto e non sanno disegnare o descrivere l'espressione di una sola passione. Un bravo pittore o un bravo scultore possono invece dirci non solo quali siano le proporzioni di un bel viso, ma anche le modificazioni provocate nella sua espressione dalle diverse passioni [...]. Ciò che abbiamo detto della pittura si applica a tutte le arti belle: tutta la loro difficoltà consiste nell'esaminare attentamente quei segni di cui ognuno comprende il significato²¹.

Qui, seppur brevemente, Reid entra nel territorio delle belle arti per affrontare la relazione tra bello artistico e segni naturali ma a partire proprio da quei segni naturali che rivestono per lui un significato decisivo nel processo di comunicazione protolinguistica e nell'attività linguistica successiva²²: le espressioni facciali. Intese in tutte le loro potenziali configurazioni, le espressioni del viso non sono affatto marginali: confermano la presenza di processi cognitivi intersoggettivi preparando così il contesto per la definizione dei successivi processi semantico-sintattici²³. Le proporzioni di un “bel viso” non sono fini a sé stesse: rivelano determinate disposizioni di spirito (stati mentali, pensieri, intenzioni) e determinate passioni che possono valere per sé stesse oppure in relazione alle medesime disposizioni di spirito. La bellezza di un viso è proporzionata alle molteplici passioni che ne derivano e che, in qualità di soggetti coinvolti, siamo in grado di decodificare; la bellezza di un viso è

¹⁹ Cfr. R. Copenhaver, *Thomas Reid on Aesthetic Perception*, in T. Buras and R. Copenhaver (eds.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 124-138.

²⁰ H. Benbaji, *Reid's view of aesthetic and secondary qualities*, «Reid Studies», 2, 1999, pp. 31-46; R.E. Zuckert, *Thomas Reid's Expressivist Aesthetics*, in Buras and Copenhaver (eds.) *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, cit., pp. 1-40.

²¹ Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, cit., pp. 197-198.

²² Cfr. Maione, *Origine e funzioni del linguaggio in Thomas Reid. Atti mentali, linguistici e credenze*, cit.

²³ *Ibidem*.

però oggetto precipuo dell'attività artistica: un bravo pittore sa realizzare tutte le possibili modificazioni delle passioni stabilendo quasi oggettivamente il rapporto tra un "bel viso" e le passioni espresse e fornendo al fruitore i criteri per individuare nell'opera d'arte i tratti del "bel viso" e, soprattutto, per suscitare l'interesse e la fruizione stessa. In questa prospettiva, naturale è il riferimento alla fisiognomica. La disamina di Reid si colloca sullo sfondo della fisiognomica di matrice aristotelica ma se ne distanzia in termini interessanti. Mentre nel modello aristotelico e nella tradizione occidentale successiva l'attenzione è rivolta ad un identikit schematico di alcuni stati qualitativo-emotivi, determinati esclusivamente da *lineamenti statici o fissi del volto*, nella disamina reidiana l'interesse si sposta invece verso l'individuazione dei *tratti dinamici o movimenti del viso* più rispondenti alle multiformi e molteplici istanze cognitivo-emotive²⁴. Si tratta di quelle istanze che determinano sia la comunicazione preverbale e verbale sia la condivisione dell'esperienza estetica, anche attraverso l'attività artistica.

Il ruolo della bellezza nei giudizi estetici è scontato ma l'individuazione dei tratti interni e/o della struttura/natura della bellezza non lo è affatto. Consapevole dell'impossibilità di ricondurre la bellezza sia a elementi oggettivi sia a istanze esclusivamente soggettive come il sentimento, Reid procede ad una disamina che valorizzi la natura intersoggettiva del bello secondo modalità che possano confermare l'ampliamento della sfera d'azione del suo realismo, del *realismo del senso comune*. Come fa osservare Gatti, nella sua articolatissima introduzione alla versione italiana delle *Lectures on the Fine Arts*²⁵, Reid non si accontenta di assimilare il bello ad un generico "non so che"²⁶ ma s'impegna nella ricerca di un "denominatore comune" che ne consenta una definizione più stabile²⁷. In tal senso, è dirimente il seguente passo:

Da quanto è stato detto intorno al gusto, spero risulti chiaro che non si tratta di un mero sentimento ma di un'operazione della mente nella quale sono presenti un giudizio e la convinzione che vi sia qualcosa nell'oggetto finalizzato a produrre quella sensazione. E spero sia altrettanto evidente che la bellezza sorge da qualche eccellenza e da alcune qualità della mente che ammiriamo, o qualcosa che rimanda ad esse²⁸.

Il giudizio estetico e le proprietà che lo connotano dipendono esclusivamente dalla relazione che intercorre tra la mente e l'oggetto e dall'operazione mentale che attiva e determina siffatta relazione come le altre tipologie di giudizio che Reid esamina nelle sue opere. Il giudizio estetico non è affatto separato dalla presenza di qualche forma di convinzione e, da questo punto di vista, è pienamente conforme ai principi del realismo (senso comune). La convinzione comporta la possibilità che gli uomini sappiano condividere il riferimento oggettivo del giudizio estetico e sappiano individuare nella realtà le proprietà estetiche senza mai ridurle alle proprietà non estetiche o percettive. In questa prospettiva, Reid potrebbe farsi portavoce della *tesi della sopravvenienza* ma riportandola ai principi costitutivi della mente umana ed evitando di ridurre la sopravvenienza ad una questione di mera semantica della ricognizione delle proprietà estetiche. Le proprietà estetiche esistono – secondo modalità quasi ontologiche – soltanto nella misura in cui esse rinviano a determinate qualità della mente che ammiriamo direttamente o possiamo ricostruirne il valore a partire da qualcosa che possa suggerirle (criterio dei segni naturali). Le proprietà estetiche sono dinamiche in quanto sono l'esito di un processo cognitivo incentrato proprio sulla relazione mente/realtà²⁹ e sull'*intenzionalità* che è l'elemento chiave di questa relazione non solo in Reid³⁰ ma anche nel dibattito in corso intorno alle proprietà estetiche³¹. In tal senso, è opportuno prendere in considerazione di nuovo la nozione di emergentismo per stabilire un ulteriore confronto tra Levinson e Reid. Levinson opta per una soluzione emergentista che esuli del tutto dal territorio del mentale: le proprietà estetiche sono sopravvenienti a proprietà il cui statuto ontologico è anteriore rispetto alla valutazione estetica. Reid propone invece una soluzione che salvi il realismo ontologico delle proprietà estetiche saldandolo però con l'attitudine estetica del soggetto: in base ai principi del senso comune e all'intersezione tra questi e l'attività linguistica, la coscienza o mente agentiva *costituisce* le proprietà estetiche definendone *ipso facto* lo statuto ontologico.

3. LA NATURA COGNITIVO-LINGUISTICA DELLA SOPRAVVENIENZA.

Come è ormai evidente, l'attività linguistica svolge un ruolo di primaria importanza nelle valutazioni esteti-

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 71-73.

²⁵ A. Gatti, *Introduzione a T. Reid, Lezioni sulle belle arti*, a cura di A. Gatti, CLUEB, Bologna, 2008, pp. 17-24.

²⁶ T. Reid, *Lectures on the Fine Arts* (1774), ed. by P. Kivy, Martinus Nijhoff, The Hague 1973; trad. it. *Lezioni sulle belle arti*, a cura di A. Gatti, Clueb, Bologna 2008, p. 87.

²⁷ Gatti, *Introduzione a T. Reid, Lezioni sulle belle arti*, cit., p. 18.

²⁸ Reid, *Lectures on the Fine Arts*, cit., p. 93.

²⁹ Reid sostiene questa posizione soprattutto nell'ottavo dei *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (1785); cfr. T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, in *The Works of Thomas Reid*, cit., pp. 219-489.

³⁰ Cfr. Maione, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, cit.

³¹ Cfr. S. Sedivy, *Aesthetic Properties, History and Perception*, «British Journal of Aesthetics», 58, 2018, pp. 345-362.

che. In merito ai ciechi-nati, la sua – vale la pena ribadirlo – è una funzione sinestetico-compensatrice in quanto tutte le istanze sensibili – colore, distanza, profondità – che il cieco-nato non può elaborare visivamente diventano praticabili soltanto nell'apprendimento linguistico e nel sistema linguistico che ne scaturisce. Ovviamente, si tratta di una situazione verificabile anche in relazione ai normo-vedenti i quali manipolano molti concetti di origine sensibile senza però averli appresi secondo quella modalità. È questa la prova della natura fortemente cognitiva del linguaggio che si configura come dispositivo sinestetico a cui tutti i parlanti, normali e affetti da patologie sensoriali, ricorrono esercitandolo con successo e interpretandolo esteticamente: i parlanti si mostrano consapevoli delle risorse cognitive di cui dispongono e del grado di soddisfazione che ciò comporta. Il cieco Saunderson concepisce infatti i propri *calcoli visivi* come *creature* della sua ragione e immaginazione.

Non è però possibile fermarsi a questa prima considerazione dell'attività linguistica, della sua operatività *in itinere* rispetto a lacune di natura sensoriale. Il giudizio estetico inteso come multiforme ricognizione delle proprietà estetiche prodotte dalla ragione umana ha il suo principio costitutivo nella struttura del linguaggio, struttura universale che si realizza nelle lingue storico-naturali. La struttura del linguaggio conferma la *natura agentiva della mente umana* riflettendone l'articolazione interna in *poteri intellettuali e attivi*: l'opposizione di attività/passività è trasversale a diversi aspetti linguistici, dal verbo alla sintassi, e si presta anche a molte proiezioni metaforiche: l'uso della lingua è funzionale all'esplorazione delle molteplici sfumature dell'attività consentendo ai parlanti di attribuirle non solo a sé stessi ma anche a eventi, a oggetti e a fenomeni naturali. Reid mette il lettore in guardia facendogli osservare che può trattarsi in buona sostanza di un "pregiudizio" che però l'uomo attenua in nome della tendenza tipicamente umana a valutare «le altre cose sul nostro metro» essendo incline «ad assegnare loro quella vita e quell'attività che avvertiamo in noi stessi»³². Non va esasperata la natura universale di questa struttura del linguaggio trovandovi la conferma di principi come quelli della linguistica cartesiano-chomskiana: è una struttura che emerge gradualmente, proprio a partire da quell'esperienza dei segni naturali che rientra nel territorio del cosiddetto protolinguaggio³³.

La linea di continuità tra i segni naturali e l'attività linguistica successiva, definita nei suoi principali tratti strutturali, gioca un ruolo interessante nella for-

mazione stessa dell'esperienza estetica. La gestione dei segni naturali è duplice: implica, da un lato, la capacità di definire la percezione e, quindi, le proprietà percettive più rilevanti (proprietà non estetiche) a partire dalle sensazioni-segni, dall'altro, la comprensione e la condivisione di segni naturali come l'espressione facciale, la gestualità intenzionale e le pantomime e il sottostante riferimento a determinati stati mentali cognitivo-qualitativi. Si tratta di eventi causali o di piani d'azione che la mente, intesa non a caso come *senso comune*, struttura intersoggettivamente, anche mediante la definizione delle proprietà estetiche sopravvenienti alle proprietà percettive; definizione che diventa flessibile e articolatissima soltanto all'interno dell'attività linguistica propriamente detta. La mente umana *produce* (*dispositivo causale*) le proprietà estetiche che l'attività linguistica definisce ed organizza in relazione a determinate proprietà percettive anche esse stabilite sotto la sua giurisdizione. La sopravvenienza delle proprietà estetiche è strutturata in termini cognitivo-linguistici in nome del *principio costitutivo dell'attività*, principio del *senso comune* riflesso nella struttura universale del linguaggio umano.

Ora può essere opportuno – anche se soltanto relativamente a qualche aspetto teorico – approfondire la natura oggettiva-intersoggettiva delle proprietà estetiche collocando la visione reidiana dell'esperienza estetica all'interno del dibattito estetico settecentesco. La possibilità di individuare il denominatore comune delle proprietà estetiche nella realizzazione del *principio costitutivo dell'attività* (*natura agentiva della mente*) è senz'altro dirimente ed eloquente al contempo. È uno spostamento sensibile dell'asse dell'esperienza estetica dal soggettivismo sentimentale a quello che abbiamo già definito realismo ontologico delle proprietà estetiche. In questa prospettiva, sono senz'altro palesi le ascendenze platoniche o neoplatoniche³⁴ del modello teorico reidiano: l'attribuzione dell'attività, del disegno finalistico e della causazione ai consimili, agli eventi, ai fenomeni naturali e a entità superiori, è lo schema cognitivo-razionale a cui le proprietà estetiche rinviano; schema che potrebbe essere interpretato, come suggerisce Gatti, come «la rappresentazione di idee o l'esibizione di poteri intellettuali»³⁵ con cui la bellezza e le relative proprietà estetiche si identificano. Il realismo ontologico delle proprietà estetiche può integrarsi con istanze metafisiche come quelle platoniche o neoplatoniche per due precise ragioni: il recupero di tali istanze non fornisce affatto la prova del carattere esclusivamente metafisico della posizione di Reid e,

³² T. Reid, *Saggi sui poteri attivi dell'uomo* (1788), in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1975, p. 742.

³³ Maione, *Origine e funzioni del linguaggio in Thomas Reid. Atti mentali, linguistici e credenze*, cit., pp. 56-59.

³⁴ Gatti, *Introduzione a T. Reid, Lezioni sulle belle arti*, cit., pp. 19-30; *Genesi e forme dell'estetica moderna. Il dibattito inglese sul bello e sulle arti*, Aracne Editrice, Roma 2019, pp. 38-40.

³⁵ Gatti, *Introduzione a T. Reid, Lezioni sulle belle arti*, cit., p. 19.

oltretutto, non compromette affatto nuclei teorici, come l'unione mente/corpo – il *fil rouge* delle *Lezioni sulle belle arti* – che rinvia a premesse scientifiche (la neurofisiologia di Robert Whytt) che sono invece funzionali proprio alla confutazione di soluzioni metafisiche, come il dualismo cartesiano, spesso non a ragione ascritte rigidamente a Reid³⁶. Le istanze platoniche e neoplatoniche accentuano il carattere intersoggettivo delle proprietà estetiche valorizzandone quella natura ontologica delle stesse che ha però *la sua unica matrice* nella mente umana o senso comune.

4. CONCLUSIONI

Concludendo, il confronto tra il modello teorico di Reid e quello di Levinson risulta proficuo soltanto a condizione che si attribuisca ad entrambi aspetti e contenuti analoghi, malgrado la distanza temporale. La natura ontologica delle proprietà estetiche, il rapporto tra queste e le proprietà o condizioni percettive, la nozione di *emergentismo*, il dispositivo semantico per la ricognizione delle proprietà estetiche, sono senza dubbio aspetti o contenuti oggettivamente presenti nei loro testi; non rientrano però nella stessa prospettiva.

Ricorrendo ad una terminologia palesemente attuale, la posizione di Reid potrebbe rientrare nei confini di una *semantica cognitiva* (filosofia della mente), quella di Levinson in una *semantica* sostanzialmente complementare o conforme alla *filosofia analitica*. Sebbene l'*emergentismo* di Levinson superi alcune forme rigide di riduzionismo, anche dello stesso riduzionismo semantico, la differenza concettuale che caratterizza le proprietà estetiche e quelle non estetiche non è tuttavia tale da indurre il filosofo a farsi carico della giustificazione teorica di quell'*attitudine estetica del soggetto* e, quindi, della relazione che intercorre tra soggetto e oggetto e che *rende* estetico un determinato oggetto. A Levinson obiezioni simili sono state di certo mosse ma non sono state tali da consentirgli un'esplorazione ad ampio spettro di quello che egli stesso ha definito «un fatto naturale o psicologico», vale a dire, dei processi cognitivi che sottendono l'esperienza cognitiva e la dimensione qualitativa che la contraddistingue. Rispetto a quest'ultimo punto, la posizione di Thomas Reid si è rivelata proficua, malgrado la distanza temporale rispetto a Levinson e al dibattito in corso: si tratta di una posizione che offre più di uno spunto per integrare il modello di Levinson e, forse, per superarlo in efficacia esplicativa.

Mentre Levinson giustifica la ricognizione semantica delle proprietà estetiche liberandola dal rischio del riduzionismo e riconducendo la sopravvenienza delle stesse ad «un fatto naturale e psicologico» che è però privo di un'ulteriore articolazione interna, Reid stabilisce, al contrario, la struttura cognitivo-linguistica della sopravvenienza delle proprietà estetiche facendola dipendere dalla natura agentiva della mente che il sistema linguistico riflette e definisce secondo diversi e graduali livelli di elaborazione, a partire dalla fase dei segni naturali (azioni corporee) o protolinguaggio. Secondo Reid, la ricognizione delle proprietà estetiche è inerente ad un processo cognitivo che ha il suo comune denominatore nella *struttura causale-attiva della mente umana* e, soprattutto, nella capacità della stessa di proiettare finalità, azioni e disegni verso la realtà, gli oggetti e gli altri uomini compiacendosi e meravigliandosi, configurando esteticamente questo tipo di proiezioni, vale a dire, definendo quella che è propriamente l'esperienza estetica. In questa prospettiva, l'esperienza estetica è determinata da una ricognizione delle proprietà estetiche i cui criteri non sono quelli di sola derivazione formale-linguistica bensì quelli di matrice cognitivo-linguistica. A *ritroso*, dunque, passiamo dalla semantica analitica delle proprietà estetiche di Levinson alla semantica cognitivo-linguistica di Reid; dal paradigma dell'estetica analitica a quello di un'estetica cognitivo-linguistica (filosofia della mente).

³⁶ Cfr. Maione, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, cit.; *Origine e funzioni del linguaggio in Thomas Reid. Atti mentali, linguistici e credenze*, cit.



Citation: Morandini, T. (2025). Rivoluzionari di frontiera: stranieri e patrioti a Nizza (1792-1794). *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 195-205. doi: 10.36253/ds-15762

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Cinzia Recca.

Rivoluzionari di frontiera: stranieri e patrioti a Nizza (1792-1794)

TAZIO MORANDINI

Università di Milano-Bicocca, Italy

Abstract. Most recent studies on the Italian exile community during the revolutionary and Napoleonic era have clearly expressed the need to overcome periodizations and evaluations still influenced by implicit political and national paradigms. In fact, reconstructions of political dynamics in their concrete development and the qualitative attention to biographies push to overcome the “hindsight” of Nation-State centred visions, to put into focus the complex and non-linear development of the parameters of political contemporaneity. The county of Nice between 1792 and 1794 represents an interesting case study to deepen the discourse on the development of revolutionary practices. Although recognized as one of the centres of Italian revolutionary exile (Rao, 1991; Addante, 2024), Nice experienced a considerable migratory flow even before the exodus of Italian patriots in 1794, since its occupation by French troops in October-November 1792. The article aims to overturn the judgment on Italian expatriation in France as a phenomenon exclusively tied to the history of Italian Risorgimento, and to interrogate the experience of national borders in order to understand the revolutionary phenomenon in its transnational dimension. Through the documents of the local institutions and of the Jacobin society of Nice, I will outline the experience of a revolutionary cosmopolitanism worthy of further investigation.

Keywords: revolution, foreigners, Nice, cosmopolitanism, Jacobinism.

INTRODUZIONE

Quello della dimensione internazionale della rivoluzione è un tema su cui gli approcci sono andati cambiando nel corso dei decenni. Sin dalla sua origine, l'idea di una “età delle rivoluzioni” implicava il riferimento a un processo globale e globalizzante innescato dall'universalismo dei principi rivendicati e dei dispositivi politici sperimentati in quel momento cruciale della storia del mondo¹. La lunga e rinnovata fortuna di questo problema nel presente dibattito storiografico è tuttavia marcata da alcune differenze significa-

¹ J. Godechot, *La grande Nation: l'expansion révolutionnaire de la France dans le monde del 1789 à 1799*, Armand Colin, Parigi 1956; R. R. Palmer, *The Age of the democratic revolution: A Political history of Europe and America, 1760-1800*, Princeton University Press, Princeton 1959. Cfr. M.-J. Rossignol, e al., *In search of global democracy: revisiting the historical work of Jacques Godechot and Robert R. Palmer, founders of atlantic history*, «European Friends of the American Revolution», University of Virginia Press, Charlottesville 2023, pp. 261-278.

tive rispetto al passato. Gli studi si sono infatti progressivamente allontanati dalla rivendicazione (almeno esplicita) del protagonismo di questa o quella nazione – così come si è attenuata l'idea più o meno esplicita di una via corretta o senza attriti verso la democrazia. Tanto nello spazio europeo², quanto in quello atlantico³ e globale⁴, la centralità del paradigma nazionale ha così ceduto il passo a nuovi interessi: la mobilità di persone e di idee, la costruzione di reti e di rapporti transnazionali tra attori politici, l'attenzione ai discorsi, azioni e relazioni di personaggi più o meno celebri in quanto agenti della affermazione ed emanazione di una nuova cultura politica. Ciò ha comportato anche un mutamento nella considerazione della durata temporale, spostando l'attenzione dai tempi lunghi delle genealogie del pensiero contemporaneo e della storia degli Stati-nazione al tempo breve delle vite, della concreta azione politica e delle emozioni degli attori in campo, in quanto rivelatori di tendenze e fenomeni altrettanto duraturi e profondi.

È alla luce di questa storiografia che la vicenda di spazi e tempi liminali, in cui la rivoluzione fu vissuta con intensità da comunità eterogenee, caratterizzate da una significativa mobilità e da un'identità internazionale (o comunque da una significativa componente non-francese), si rivela preziosa per indagare nel concreto la portata internazionale di quel pensiero che alimentò le speranze in una rigenerazione universale dell'umanità.

Il caso di tempo e spazio liminali che voglio presentare in queste pagine è quello del territorio nizzar-

do nel periodo del governo rivoluzionario. La vicenda dell'occupazione e del controllo di Nizza, conquistata dalla neonata Repubblica rivoluzionaria nel 1792, tocca da vicino due temi centrali nel quadro dell'internazionalismo rivoluzionario. Il primo è il rapporto tra rivoluzione e straniero. Problema risalente nella storiografia⁵ e presente nelle più recenti riflessioni⁶, esso pone in primo piano la dialettica tra universalismo dei diritti e identità repubblicana⁷, legandosi da presso a quella centralità del paradigma nazionale entrato in flessione nel discorso storiografico. Il secondo (anch'esso presente nella mappa degli studi recenti) è il problema del cosmopolitismo rivoluzionario, che in questa città ebbe un esempio concreto nella locale comunità giacobina transnazionale, dove un numero significativo di stranieri si identificò con la Rivoluzione e partecipò alla vita politica e alla causa della libertà e dell'uguaglianza⁸.

LA FRONTIERA DELLA RIVOLUZIONE

Stretta tra il mare e le Alpi alle porte della riviera ligure, tra 1792 e 1796 Nizza giocò un ruolo chiave di fortezza militare e giacobina nel periodo più grave della guerra rivoluzionaria. Culturalmente frontaliera, posta al crocevia tra le comunità delle valli alpine e quelle liguri, la città si distingueva sul finire del Settecento come prospero scalo commerciale del Regno di Sardegna⁹. Dopo l'89, la città era diventata il rifugio di una grande popolazione emigrata di nobili ed ecclesiastici in fuga dalla Rivoluzione, fino a che, il giorno dopo la sua nascita, la nuova Repubblica francese aveva dichiarato guerra al re sabauda, accusato di proteggere le cospirazioni degli *émigrés*. Dopo la violenta occupazione da parte del gene-

² Imprescindibile apripista su questi temi è stato il lavoro di A. M. Rao, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Guida, Napoli 1992. Cfr. *Républiques sœurs. Le Directoire et la Révolution atlantique*, éd. par P. Serna, Princeton University Press, Rennes 2009; K. Zanou, *Transnational patriotism in the Mediterranean, 1800-1850: stammering the Nation*, Oxford University Press, Oxford 2018; M. Isabella, *Southern Europe in the age of Revolutions*, Princeton University Press, Princeton 2023; P. Conte, *Da esuli a Francesi. Gli italiani in Francia durante l'età napoleonica (e oltre)*, Il Mulino, Bologna 2024.

³ A. De Francesco, *Repubbliche atlantiche. Una storia globale delle pratiche rivoluzionarie, 1776-1804*, R. Cortina, Milano 2022; M. Alpaugh, *Friends of freedom. The rise of social movements in the age of atlantic revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge 2021; N. Caron, *Friendship, secrecy, transatlantic networks and the Enlightenment. The Jefferson-Barlow version of Volney's Ruines (Paris, 1802)*, «Mémoires du livre/Studies in book culture», XI, 2019, 1; J. Polasky, *Revolutions without borders*, Yale University Press, Londra 2015.

⁴ L. Colley, *The gun, the ship and the pen: warfare, constitutions and the making of the modern world*, Liveright Publishing, Londra 2021; *The Routledge companion to the french revolution in world history*, ed. by A. Forrest, M. Middell, Routledge, London-New York 2016; J.-N. Ducange, *La Révolution française et l'histoire du monde. Deux siècles de débats historiques et politiques. 1815-1991*, Paris, Colin 2014; *The french revolution in global perspective*, ed. by S. Desan, L. Hunt, W. M. Nelson, Cambridge University Press, Ithaca 2013; D. Armitage, S. Subrahmaniam, *The Age of Revolutions in Global Context c. 1760-1840*, Palgrave, New York 2010; C. A. Bayly, *The birth of the modern world 1780-1914. Global connections and comparisons*, Blackwell, Oxford 2004.

⁵ A. Mathiez, *La Révolution et les étrangers. Cosmopolitisme et défense nationale*, La Renaissance du Livre, Parigi 1918.

⁶ Cfr. P. Conte, M. Ferradou, J.-L. Le Quang, *L'étranger en révolution(s)*, «La Révolution française», 22, 2022, <http://journals.openedition.org/lrf/5946> (12/2024).

⁷ S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, Parigi 1997; M. Rapport, *Nationality and citizenship in revolutionary France: the treatment of foreigners 1789-1799*, Oxford University Press, Oxford 2000; Id., «Deux nations malheureusement rivales»: les Français en Grande-Bretagne, les Britanniques en France, et la construction des identités nationales pendant la Révolution française, «Annales historiques de la Révolution française», n. 342, 2005, pp. 21-46.

⁸ *Cosmopolitanism and the Enlightenment*, ed. by J. P. Rubiés, N. Safier, Cambridge University Press, Cambridge 2023; M. C. Jacob, *Strangers nowhere in the world: the rise of cosmopolitanism in early modern Europe*, UPP, Pennsylvania 2016; M. H. McMurran, *The new cosmopolitanism and the eighteenth century*, «Eighteenth-century studies», 47, 2013, 1, pp. 19-38.

⁹ A. Ruelle, *Désenclaver le Piémont-Savoie: les aspirations maritimes d'un État montagnard*, «Rives méditerranéennes», 58, 2019, pp. 153-171; G. Ricuperati, *Lo Stato sabauda nel Settecento. Dal trionfo delle burocrazie alla crisi d'Antico regime*, Utet, Torino 2001, p. 120.

rale Jacques Bernard d'Anselme il 26 settembre 1792, fino al 1796 Nizza, creata quartier generale dell'Armata d'Italia, esisterà su una faglia, a pochi chilometri dalle linee nemiche, all'ombra di una guerra che oscilla regolarmente con pochi, faticosi guadagni territoriali francesi (Sospello e Oneglia sul lato della Riviera, Dego e Saorgio verso le valli difese dagli austro-piemontesi). Tra l'estate e l'autunno del 1793, mentre tutto attorno Tolone, Marsiglia e Lione si alzeranno in armi contro Parigi, la città rimarrà circondata dalla guerra civile¹⁰.

Le incerte sorti della Repubblica scandiscono tanto il ritmo delle numerose missioni convenzionali – quattro, tra l'autunno 1792 e l'estate 1794 – quanto gli umori della politica locale, facendo risaltare i timori e le speranze della militanza. Un caso emblematico è la reazione all'incursione inglese su Genova, il 5 ottobre 1793. L'incidente si collocava nel quadro delle operazioni navali di sostegno a Tolone, consegnata dai ribelli alla flotta britannica il 29 agosto e ancora assediata dall'esercito repubblicano: tre navigli battenti bandiera francese ma attraccati nel porto di Genova erano stati catturati in un assalto guidato dal Contrammiraglio John Gell, violando così la neutralità della Repubblica marinara¹¹. L'incursione ebbe conseguenze strategiche inattese: il governo ligure ruppe i rapporti diplomatici con l'Inghilterra ed espulse i cittadini britannici. Esso chiuse inoltre i porti alle navi della Coalizione, permettendo l'approdo solo a quelle francesi. Ciò impedì, tra l'altro, ad un rinforzo austriaco di cinquemila uomini di raggiungere la città di Tolone, che sarebbe caduta due mesi dopo¹².

Questo episodio del conflitto navale mediterraneo ebbe grande eco a Nizza: la locale Società patriottica interpretò l'evento come la conferma che una comune causa repubblicana attraversava le frontiere. Il 12 ottobre, i suoi membri si proposero di scrivere una lettera di ringraziamento ai genovesi per aver difeso i loro «braves matelots». Il giorno successivo, arrivata nel mentre la notizia della riconquista di Lione, l'entusiasmo ritardò l'iniziativa. Solamente in chiusura ci si ricordava della lettera, che veniva commissionata in francese e in italiano¹³.

Il giorno seguente, «le redacteur du “Moniteur” italien» (cioè Giovanni Antonio Ranza, personaggio ben noto alla storiografia sul giacobinismo italiano¹⁴) leggeva al pubblico due lettere giuntegli da Genova che riportavano l'appello all'ordine del giorno. L'emozione era palpabile, ma lo era anche l'incertezza: dopo la lettura del testo elaborato il giorno precedente, il club pensò addirittura di coinvolgere tutti i soci desiderosi di contribuire alla lettera. Il testo finale, stampato in francese e in italiano, fu infine approvato e inviato sia al governo genovese sia alla Convenzione nazionale¹⁵.

La commossa lettera dei giacobini di Nizza giurava fratellanza all'inaspettato popolo amico¹⁶, promettendo soccorso contro il comune avversario inglese:

Appelez-nous si vous croyez que nos bras puissent vous être utiles, nous volerons à votre secours, et nous ne demanderons d'autre récompense que celle de vous avoir aidé à rentrer dans vos droits, d'avoir fait revivre au milieu de vous ce temps heureux ou la fière Gênes, au lieu d'être humiliée à la face de toute la terre par une poignée de féroces insulaires, donnait des lois et répandait ses bienfaits depuis le fond de la Tauride jusqu'aux portes de l'Océan¹⁷.

La traduzione del messaggio in italiano era stata curata da Giuseppe Bussan, un medico torinese arrivato a Nizza già nel maggio del 1793 ed allora Presidente del Comitato di salute pubblica locale¹⁸. Questo straniero ebbe anche l'onore di ragguagliare il «Legislateur» trasmettendogli l'appello «au peuple de Gênes» il 18 dicembre. Colpiva, nel suo messaggio, inneggiante al «triomphe universel» della Repubblica, il senso di partecipazione a quell'entusiasmo fraterno tra Repubbliche, che a un piemontese sarebbe potuto apparire in un momento di minore emozione ingiustificato, conoscendo la natura dell'oligarchia genovese¹⁹.

L'intera vicenda si presentava per altro in periodo di frequenti ed emozionante esternazioni di empatia per gli stranieri provenienti dall'Italia. Il giorno 17 ottobre, una deputazione di «divers individus venants de Naples» fu invitata agli onori della seduta ricevendo l'abbraccio

¹⁰ Ricuperati, *Lo Stato sabauda*, cit., pp. 292-297; J. Combet, *La Révolution à Nice (1792-1800)*, Serre, Nizza 1925.

¹¹ Che i Genovesi simpatizzassero per la Rivoluzione non era del tutto una suggestione: Bartolomeo Boccardi, incaricato d'affari della Repubblica di Genova a Parigi, fu un amico del giacobino Giovanni Fantoni, che gli aveva dedicato un'Ode à Bartolomeo Boccardi, cfr. E. J. Mannucci, *Déplacer et replacer la poésie révolutionnaire entre la France et l'Italie: la cas de Giovanni Fantoni*, pp. 97-115; 106; G. Assereto, *I gruppi dirigenti liguri tra la fine del vecchio regime e l'annessione all'Impero napoleonico*, in «Quaderni storici», 13, 37 (1), 1978, pp. 73-101.

¹² Cfr. B. Ireland, *The fall of Toulon. The last opportunity to defeat the french revolution*, Wiedenfeld & Nicholson, London 2005, pp. 214-215.

¹³ *Délibérations de la société populaire de Nice. 1792-1795*, Serre, Nice 1994, p. 149.

¹⁴ Cfr. T. Morandini, *A newspaper for the italian revolution: Giovanni Antonio Ranza's «Monitore italiano politico e letterario»*, «History of European Ideas» (*Entangled histories of Revolution*), 2025, pp. 1-13, <https://doi.org/10.1080/01916599.2024.2445417>.

¹⁵ *Délibérations*, cit., p. 149.

¹⁶ *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, Dupont, Parigi 1912, vol. LXXXI, p. 616: «Une société d'hommes libres vient vous dire combien elle a été touchée de ce que vous avez fait pour ses frères, elle veut vous assurer que si jamais les vôtres ont besoin de nous, ils trouveront dans notre gratitude une source intarissable de secours».

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

fraterno del presidente²⁰. Il 19 ottobre, un quartiermastro disertore dal Piemonte «pour venir habiter la terre de la liberté» fu accolto con acclamazione «de toute la société», e ammesso agli onori della seduta e al «bacio del presidente»²¹.

Insomma, la memoria di quell'attimo ideale di fratellanza europea non doveva esaurirsi presto. Sul finire del 1795 anche il patriota Gaspere Sauli, genovese, allora come molti altri italiani in esilio a Parigi, riscopriva proprio nel ricordo emozionante di quell'episodio l'amore per quella stessa patria che lo aveva cacciato. Rimasto piccato da una frase del convenzionale François Joseph Ritter, pubblicava sul «Journal des patriotes de 89»²² un breve ma pungente articolo, nel quale gli ricordava la delicata situazione francese di due anni prima:

Au Nord, les premières places fortes au pouvoir des Autrichiens; en Alsace, les lignes de Wissembourg occupées par les Prussiens; Landau cerné; Strasbourg prêt à l'être; dans l'intérieur, la Vendée et les insurgens de l'Ouest arborant le drapeau blanc et menaçant Alençon; au midi, les Espagnols maîtres de Bellegarde et faisant le siège de Perpignan; Lyon à peine soumis aux armes républicaines; Toulon livré aux Anglais; ceux-ci, de concert avec les Espagnols, dominant dans la Méditerranée; toutes les puissances de l'Italie entraînées dans la coalition: telle étoit la situation de la France à cette époque malheureuse; elle ne présentait d'autre image que l'agonie d'un état prêt à succomber²³.

In quel momento di estremo bisogno erano stati i Genovesi, accusati da Ritter di essere sempre pronti a schierarsi dalla parte del più forte, a dare «à l'Europe le spectacle imposant et respectable de la foi dans les traités; de la sagesse dans les circonstances les plus critiques»:

L'armée d'Italie, toujours foible depuis l'invasion de Nice, encore affaiblie de plusieurs colonnes dirigées contre Toulon, n'excédait pas 7000 hommes, qui s'étendaient depuis Levens et Gelllette jusqu'à la mer; malgré la faiblesse de ces troupes et les forces imposantes tant par terre que par mer des coalisés, dont les Génois étoient entourés et menacés, ont-ils pris le *parti du plus fort*, comme le citoyen Ritter les accuse sans preuves, contre toute évidence, et, le dirai-je même, avec mauvaise foi?²⁴

Sauli difendeva quindi i suoi connazionali, salvatori presto dimenticati della Repubblica: «Je devoit à ma patrie, à l'Europe, à la vérité ce témoignage [...] à la loyauté et à la bonne intelligence de deux peuples républicains et naturellement amis»²⁵. Ma l'esule genovese non sarebbe stato il solo italiano a riconoscere come in quei mesi sulla Riviera si fossero giocati i destini di una causa universale. Nell'*Uomo dei sensi*, edito a Milano nell'anno sesto della Repubblica, Vincenzo Gianelli²⁶, che negli anni del governo rivoluzionario era espatrito in Nizza, sosteneva una tesi ancora più radicale. Erano stati «dodici o quindici uomini Nizzardi», leader dell'amministrazione, ad aver salvato «la Francia e la gran causa del genere umano», reggendo il dipartimento nel fuoco incrociato della guerra interna ed esterna:

Quando Tolone era in potere degli Inglesi, e Lione rivoltato, l'armata d'Italia era estenuata in modo, era ridotta ad un così picciol numero di soldati, che se tali uomini amministratori del dipartimento [...] avessero tradito, gl'Inglesi s'impadronivano di Nizza, l'armata Austro-Sarda, l'armata Spagnuola entrate in Francia, ed ajutate dalle forsennate teste calde del mezzo giorno, dai Lionesi ec., avrebbero senza contrasto ristabilito un trono fra gli orrori della devastazione, degli incendi e dei massacri²⁷.

UNA CITTÀ DI STRANIERI

«Les Niçois n'ont pas fait la révolution; ils l'ont subie»²⁸. Così Armand Demougeot nell'introduzione dell'*Histoire de la Révolution française à Nice*, descriveva il medesimo problema che i giacobini italiani avrebbero tentato di risolvere nel Triennio repubblicano²⁹. Rocca-

²⁵ Ivi, p. 46.

²⁶ Gianelli si trovava allora a Milano, ed era amico dei leader giacobini Gaetano Porro e Giovanni Fantoni, cfr. Mannucci, *Déplacer et replacer*, cit., p. 101 nota 21; L. Guerri, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 202-205.

²⁷ G. Gianelli, *L'uomo dei sensi e l'idea precisa della rivoluzione di Francia soliloquio di Giacinto Gianelli colle odi anacreontiche dell'istesso autore*, Stamperia a San Zeno, Milano 1797, p. 102; il testo venne poi ristampato col nome corretto, cfr. L. Guerri, «Mente, cuore, coraggio: virtù repubblicane»: *educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Tirrenia stampatori, Torino 1992, p. 183.

²⁸ Archives Départementales des Alpes-Maritimes (ADAM), III 2168-1, A. Demougeot, *Histoire de la Révolution française à Nice*, vol. I, p. 1.

²⁹ Vale a dire, la mancanza di un solido consenso alla classe dirigente rivoluzionaria, giunta al potere tramite un esercito (straniero) e non grazie al sostegno popolare. Su questa condizione, definita già prima dell'opera di Vincenzo Cuoco «rivoluzione passiva» (L. Guerri, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 22 e ss.) cfr. Id., *Per una riflessione sul dibattito politico nell'Italia in rivoluzione*, in *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, a cura di L. Lotti e R. Villari, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 305-321: 310-313;

²⁰ *Délibérations*, cit., p. 151.

²¹ *Ibidem*. Cfr. R. Darnton, *The kiss of Lamourette: reflections in cultural history*, W.W. Norton, New York 1990.

²² Cfr. L. Mason, *Après la conjuration: le Directoire, la presse, et l'affaire des Égaux*, «Annales historiques de la Révolution française», 354, 2008, pp. 77-103.

²³ «Journal des patriotes de 89», 8 décembre 1795, pp. 45-46.

²⁴ Ivi, p. 45.

forte montagnarda nel mezzo della ribellione federalista, Nizza non è abitata da una popolazione fedele. Il saccheggio permesso dal generale d'Anselme ha coagulato quell'ostilità che gli *émigrés* avevano fomentato per tre anni, e l'ex-contea resterà a lungo piagata dalla guerriglia dei "barbetti" (come vengono chiamati gli insorgenti valligiani)³⁰.

La "riunione" alla Francia, preannunciata da una petizione della Società popolare il 4 ottobre 1792, è il frutto di una regia a cui dà l'avvio il commissario Paul Barras. Dopo la faticosa formazione delle assemblee primarie, si riunisce una «Convention nationale des colons marseillais représentant le peuple souverain» controllata da un gruppo di patrioti Nizzardi e giacobini Francesi provenienti dalle comunità appena oltre il confine (in particolare Grasse, Vence e Marsiglia). L'organo, che assume addirittura il nome di «club», porta infine il territorio all'annessione prima di trasformarsi in Direttorio del nuovo Dipartimento delle Alpi Marittime. Non stupisce che le elezioni del 24 marzo 1793 formino una municipalità in cui siedono vecchi municipalisti del patriziato locale, contrapposti ad un Direttorio dipartimentale in mano ai giacobini³¹.

Henri Grégoire, arrivato il primo marzo a Nizza per organizzare il nuovo dipartimento, rilevava che ben 40 comuni del contado nizzardo sapevano esprimersi solo in italiano³². In una lettera del 16 marzo al rivoluzionario americano Joel Barlow, in cui si congratulava per la recente naturalizzazione francese, gli rivolgeva un saluto bilingue «col cattivo mio italiano», e inviandogli i processi verbali del dipartimento stampati in doppia lingua,

dal momento che «ici on parle les deux langues»³³. In realtà, il decreto di convocazione delle assemblee primarie era stampato anche solo in italiano³⁴, e il francese utilizzato nella documentazione è spesso incerto e ricco di errori ortografici. Il nizzardo Jean Louis Villier, membro dei "Coloni marsigliesi" e poi del Direttorio del dipartimento, conduceva la sua corrispondenza amministrativa con i colleghi e con le municipalità della campagna anche in perfetto italiano³⁵. Alla società popolare, impiegata in prima linea nell'istruzione del popolo, sono ubiqui i segnali che i nizzardi comuni non intendessero il francese: l'attività più tipica, cioè la lettura dei periodici, viene infatti tradotta nella «langue vulgaire»³⁶.

L'instabilità è visibile anche nella demografia³⁷. Nel 1793, la missione di Grégoire e Jagot calcolava che fossero circa 24000 gli abitanti attraversati dal confine³⁸; il censimento completato il 9 aprile 1794 dalla missione di Robespierre il Giovane stabilisce che nel capoluogo abitavano 19569 abitanti³⁹, ma il numero stimato di coloro che per lavoro o per scelta non erano stati registrati restava molto alto (tra i 2500 e i 5000)⁴⁰. Il volume della mobilità in entrata ed uscita è reso anche dai registri dei passaporti. Sospesi temporaneamente con la proclamazione dello stato d'Assedio di Nizza nel drammatico luglio del 1793, i registri (per altro incompleti) del dipartimento ne raccolgono oltre seimila tra il 3 giugno 1793 e il 20 dicembre 1796⁴¹.

Le conseguenze per la governabilità sono gravi, e l'amministrazione giacobina faticherà spesso ad applicare le leggi contro gli *émigrés* e quelle che puntano a monitorare la popolazione straniera. Il decreto del 6 settembre 1793 rappresenta una pietra miliare del caso: essa prescrive uno speciale certificato di ospitalità per ogni straniero residente sul territorio francese, pena l'arresto⁴². A Nizza, l'istituzione deputata è la Municipalità,

L. Addante, *Le colonne della democrazia. Giacobinismo e società segrete alle radici del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari 2024, p. 87 e *passim*. Sull'interpretazione e fortuna del concetto cfr. A. De Francesco, *Introduzione. Una difficile modernità italiana*, in V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* (1801), ed. critica a cura di A. De Francesco, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. VII-CXXIII.

³⁰ M. Bourrier, *Le général François Vachot de Tulle. Commandant de la place de Nice en brumaire an III*, «Bulletin de la Société des lettres, science et arts de la Corrèze», LXXXVIII, 1985, pp. 116-128; M. Iafelice, *Barbets! Les résistances à la domination françaises dans le pays niçois*, Serre, Nizza 1998, pp. 53-54.

³¹ G. Paul, *L'identité niçoise: la prise de conscience à travers les options politiques (1792-1889)*, «Cahiers de la Méditerranée», 43, 1991, 1, *L'identité niçoise. Actes du colloque de Nice, juin 1991*, pp. 33-51: 34; F. Hildesheimer, *Entre dédition et annexion: 1792-1793, la réunion de Nice à la France à la lumière de l'historiographie*, in *Se donner à la France? Les rattachements pacifiques de territoires à la France (XIV^e-XIX^e siècle)*, éd. par J. Berlioz et O. Poncet, Publications de l'École nationale des chartes, Parigi, 2013, pp. 83-104; M. Geoffroy, *Les Municipalités niçoises de 1792 à 1800*, «Cahiers de la Méditerranée» n. 13, 1, 1976 (*Culture populaire, croyances, mentalités. Actes des journées d'études, Nice, 30 avril 1976*), pp. 73-86.

³² A. Bersano, *Giacobini italiani a Nizza nel 1793: Laurora – Buonarroti – Ranza*, Deputazione subalpina di storia patria, Torino 1963, p. 19.

³³ Harvard Library, Houghton Library, Joel Barlow papers, MS Am 1448, m. 5, Grégoire, Henri, *bp. of Blois, 1750-1831. A.L.s. to Joel Barlow; Nice, 16 Mars [1793]*.

³⁴ ADAM, L 7, s.n., 26 avril 1793; s.n., 17 avril 1793.

³⁵ ADAM, L 5, p. 19rv e ss.

³⁶ *Délibérations*, cit., p. 6.

³⁷ R. Demeude, *Les émigrés du comté de Nice. 1792-1803*, thèse de doctorat, dir. M. Vovelle, Université Paris I, 1993; A. Doria, *Biographies Révolutionnaires et migrations: les française à Nice en 1794 d'après les cartes de sureté*, «Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale», CXXVII, 2015, n. 290, *Biographies révolutionnaires*, pp. 217-233.

³⁸ ADAM, L 6, doc. 8.

³⁹ Archives Municipales de Nice (AMN), 1D-D2, n. 257, p. 334rv; cfr. A. Ruggiero, *La population du comté de Nice de 1693 à 1939*, Serre, Nizza 2002, pp. 60-64.

⁴⁰ Doria, *Biographies révolutionnaires*, cit., p. 222.

⁴¹ ADAM, L 202, L 203, L 204, L 205.

⁴² ADAM, III 2168-3, Demougeot, *La Révolution à Nice*, vol. III, pp. 104-108.

ma le stesse autorità giacobine sono lente a reclamarne l'esecuzione, probabilmente per considerazioni di realismo: le prime convalide inizieranno solo a dicembre. Dal 19 dicembre 1793 fino al novembre 1795 la Municipalità registrerà il conferimento di oltre trecentocinquanta certificati per residenti stranieri⁴³. Si noti che con l'eccezione accordata a tutti «artistes, ouvriers, et tous ceux qui sont employés dans les ateliers, ou manufactures [sic]»⁴⁴, il dato di questa fonte descrive solo un campione parziale della popolazione dipendente da privati o di libera professione.

Si tratta spesso di abitanti del Nizzardo nati altrove, e che quindi con l'atto di riunione della contea si vedono esclusi dalla cittadinanza francese⁴⁵. Piemontesi, liguri e svizzeri costituiscono la vasta maggioranza (rispettivamente 208, 122 e 26). A seguire sono 48 Italiani di varia origine: il numero maggiore è di 12 Toscani (Livornesi o Fiorentini), seguito da sei sudditi dei Borbone e cinque dal Trentino. Dall'area germanica provengono sette unità, quasi tutti del Palatinato. L'area mediterranea è rappresentata inoltre da tre Spagnoli, due sudditi dell'Impero ottomano e un ragusano. Dieci sono originari della costa maghrebina, di cui otto marocchini. Pochi sono invece i rappresentanti dello spazio nordico: un olandese, un danese, e un suddito britannico. Dal Nuovo Mondo arrivano un abitante della Guadalupa e uno da Port-Français, Haiti. Di questi, sono solo 35 ad arrivare a partire dal 1794.

In sintesi, anche a fronte dell'energico lavoro dei convenzionali in missione, è chiaro che il discorso di unità repubblicana non può affidarsi alla semplice identità nazionale. Tra coloro che sono (senza volerlo) neo-francesi, ex-invasori dell'Armata d'Italia, patrioti trapiantati dai comuni francesi vicini, *émigrés* in incognito, esuli o espatriati, non c'è abitante di Nizza la cui identità non sia, in un senso o nell'altro, "dislocata". Di fronte a un quadro simile, sarebbe stato velleitario provare a inchiodare a una singola variabile binaria – possesso o meno della cittadinanza – l'essenza dello straniero.

IL PATRIOTTISMO STRANIERO

La Società patriottica, muscolo del dipartimento contro la Municipalità e cuore della vita democratica nizzarda, era stata fondata il 2 ottobre 1792 da un gruppo di francesi di Grasse, che aveva preso come sede il

locale monastero di San Giacomo. Aperta come «Club des défenseurs de la Liberté et de l'Egalité», essa fraternizzerà con la società giacobina di Parigi, assumendo un ruolo direttivo sulle altre società del dipartimento delle Alpi marittime⁴⁶. Fino alla sua chiusura, il primo maggio 1795, essa interpreterà il ruolo di motore della vita democratica e di cinghia di trasmissione tra la militanza rivoluzionaria e le amministrazioni, specialmente dopo l'energica spinta imposta da un altro straniero, il toscano Filippo Buonarroti, nell'agosto-settembre del 1793⁴⁷.

La sua composizione rispecchia l'originalità del microcosmo nizzardo. Altissimo è il numero dei militari: di una sua lista di 138 membri, il numero di impiegati nell'Armata d'Italia è di 60 iscritti⁴⁸. Quasi un quinto è formato da funzionari dell'amministrazione, mentre un altro quinto da mercanti, negozianti e artigiani: di quest'ultimo gruppo tipicamente sanculotto solo un 27% è nato a Nizza, mentre un 12% vi si è stabilito dopo il 1792⁴⁹. Se si è voluta leggere in questo amalgama soltanto la fisionomia di un paese occupato, il cosmopolitismo della Società popolare di Nizza costituisce invece una rarità dell'associazionismo rivoluzionario francese⁵⁰, descritta chiaramente dalla raccolta dei certificati di ospitalità. I registri municipali attestano infatti la regolare partecipazione di almeno quaranta stranieri. Almeno quindici sono anche in grado di documentare la loro affiliazione tramite regolare «diplôme» rilasciato dalla Società. L'adesione, anche se facilitata da conoscenze e rapporti, è garantita a chi sappia documentare il proprio «attachement à la Révolution». Ne è un esempio Michele Cornello, caffettiere nato a Racconigi, arrivato in città solo da diciotto mesi, e fattosi volontario nel sedicesimo battaglione di Marsiglia⁵¹; oppure Salomone Foa, mercante torinese, arrivato sei mesi prima in città⁵². Entrambi presentano alla municipalità il proprio diploma della Società popolare.

L'eterogeneità di motivi che portano questi non-francesi a militare tra i giacobini nizzardi diversifica l'idea del rapporto che la Rivoluzione instaura con lo straniero immigrato nei suoi anni critici. Non ci riferiamo solo a coloro che per ragioni politiche si rifugiarono in Francia⁵³. L'esule costretto a fuggire la perse-

⁴³ AMN, 1D-D1, 1D-D2, 1D-D3.

⁴⁴ AMN, 1D-D1, n. 187, p. 189rv.

⁴⁵ Il primo straniero ad essere registrato è Giuseppe Rebaudengo, di San Michele, un «cafetier» che abitava là da otto anni, AMN, 1D-D1, n. 187, p. 190rv.

⁴⁶ Cfr. J. Combet, *La société populaire de Monaco Fort-Hercule*, «Nice historique», 213, 1912, pp. 151-163.

⁴⁷ Bersano, *Giacobini italiani*, cit., pp. 12-14.

⁴⁸ Doria, *Biographies Révolutionnaires*, cit., p. 232.

⁴⁹ Paul, *L'identité niçoise*, cit., p. 34.

⁵⁰ J. Boutier, P. Boutry, *Atlas de la Révolution française*, éd. par S. Bonin, C. Langlois, 6: *Les sociétés politiques*, éditions de l'EHESS, Parigi 1992, vol. VI, p. 67.

⁵¹ AMN, 1D-D1, n. 200bis, p. 240r.

⁵² AMN, 1D-D1, n. 192, p. 206v.

⁵³ *Exile and the circulation of political practices*, ed. by C. Brice, Cambridge Scholars, Cambridge 2020; «Diasporas, Circulations, migrations,

cuzione è solo uno dei possibili ruoli che lo straniero assume in questa età di convulsi cambiamenti⁵⁴. Non sono solo i precoci perseguitati politici a scegliere, per mancanza di alternative, di battersi per la Rivoluzione in attesa della liberazione dei propri Paesi: Accanto a coloro che stabiliscono una distanza critica dall'identità e dalla politica francese⁵⁵ militano anche quelli che vi si immedesimano, scegliendola come propria, o riconoscendovi una qualità universale che sublima le distinzioni di popoli e lingue⁵⁶. Si tratta ovviamente di due estremi che descrivono uno spettro di possibilità: l'attivismo rivoluzionario dei non-francesi è un fenomeno sfaccettato, e la «conscience plus ou moins claire» che questi espatriati hanno dei loro interessi (anche materiali⁵⁷) non rende meno sincero il loro *engagement*, ma anzi contribuisce a strutturarne la militanza nel quadro di quel «protagonismo» codificato da Haim Burstin che rappresenta una delle chiavi interpretative della mentalità rivoluzionaria⁵⁸.

Sotto la categoria dell'espatriato di lunga data troviamo personaggi come il bolognese Filippo Speziotti⁵⁹. Cinquantaduenne, professore di lingua italiana, arrivato a Nizza nel marzo del 1793, vive in Francia da ventiquattro anni. Nel 1773 era già impiegato come insegnante di lingua italiana a Besançon, presso la parrocchia di Saint Paul et Saint Donat⁶⁰. Trovatosi poi a Parigi allo

scoppio della Rivoluzione – dove lavorava ancora come insegnante e aveva sposato una cittadina Francese – si immergerà presto nella vita democratica del quartiere *Bonne Nouvelle*, contribuendo con doni patriottici che gli guadagneranno il 12 febbraio un attestato di civismo rilasciato dalla sezione locale⁶¹. Giunto a Nizza in qualità di interprete presso il servizio di sussistenza militare dell'Armata⁶², si muove con scioltezza nell'ambiente locale: presentatosi al comitato di sicurezza il diciannove settembre 1793⁶³, il giorno seguente è ufficialmente iscritto alla Società⁶⁴. Da qui si inserirà rapidamente nella politica dell'assemblea, ricoprendo anche l'incarico di segretario del comitato di sorveglianza⁶⁵ e sottoscrivendo il ricordato appello *Au peuple genevois*.

Un'altra vicenda degna di interesse è quella di Jacques Edelman, abitante di Cagliari⁶⁶. Negoziante di 44 anni, forse originario di Amsterdam, si presentava l'8 aprile 1794 alla municipalità di Nizza accompagnato da vari membri della Società, e da un certificato di civismo sottoscritto da numerosi francesi espulsi da Cadice. La città andalusa, terminale europeo della *Carrera de Indias*, era infatti sede di una nutrita comunità internazionale di commercianti, originari dei vari centri mercantili del vecchio e del nuovo mondo. Con la Rivoluzione, quel crocevia di identità e notizie si era tramutato, grazie all'entusiasmo della comunità francese, in un centro di discussione e diffusione di idee novatrici nel cuore dell'Impero spagnolo, il quale si era alla lunga risolto ad espellere i Francesi e loro simpatizzanti⁶⁷. Edelman, che ivi conduceva i suoi affari, aveva fraternizzato con i mercanti Francesi dando prove (straniero tra stranieri) «du plus pure patriotisme». Dopo essere stato «plongé dans une prison de Cadix par l'inquisition d'on il s'est sauvé miraculeusement», era scappato a Genova sul finire del 1793, trasferendosi poi a Nizza con l'intenzione di stabilirvisi. Il municipio lo inquadrava tra quei perseguitati meritevoli del «sublime décret» d'ospitalità⁶⁸, ma Edelman si era già distinto in quei mesi per il suo patriottismo, finanziando assieme a una società di armatori locali la guerra di cor-

histoire», 33, 2019, *Éloigner et expulser les étrangers au XIX^e siècle*, numero monographique éd. par D. Diaz, H. Vermeren; *Les exilés politiques espagnols, italiens et portugais en France au XIX^e siècle. Questions et perspectives*, L'Harmattan, Parigi 2017.

⁵⁴ D'obbligo il rimando a Rao, *Esuli*, cit.; cfr. Addante, *Le colonne della democrazia*, cit., pp. 48-64; Conte, *Da esuli a Francesi*, cit.; E. De Fort, *Esuli e migranti nel regno sardo. Per una storia sociale e politica del Risorgimento*, Comitato di Torino dell'Istituto per la Storia del Risorgimento italiano-Carocci, Torino-Roma, 2022. Sull'importanza dell'esilio nell'immagine del patriota risorgimentale, S. Tatti, *Esuli e letterati: per una storia culturale dell'esilio risorgimentale in L'officina letteraria e culturale dell'età mazziniana (1815-1870)*. *Giornate di studio*, a cura di Q. Marini, G. Sertoli, S. Verdino, L. Cavaglieri, Città del Silenzio, Novi Ligure 2013, pp. 89-100; M. Isabella, *Risorgimento in Exile. Italian émigrés and the liberal international in the post-napoleonic era*, Oxford University Press, Oxford 2009.

⁵⁵ Rao, *Esuli*, cit., p. 36.

⁵⁶ P. Burke, *Exiles and expatriates in the history of knowledge, 1500-2000*, Brandeis University Press, Waltham 2017; per un approccio in questa direzione, si veda E. J. Mannucci, *Un napoletano nella Rivoluzione francese: appunti per una biografia di Luigi Pio*, «Mediterranea. Ricerche storiche», XX, 2023, 57, pp. 133-158.

⁵⁷ Mathiez, *La Révolution et les étrangers*, cit., p. 47.

⁵⁸ Burstin, *Révolutionnaires*, cit., pp. 173-174; cfr. l'esempio del caso biografico descritto in P. Conte, *Un retour malheureux: l'Italien Giam-battista Rotondo, une «machine ouvrière» dans l'Europe en révolution*, «La Révolution française», 22 | 2022, <http://journals.openedition.org/lrf/6162> (12/2024)

⁵⁹ AMN, 1D-D1, n. 200bis, p. 238r.

⁶⁰ B. Lavillat, *L'enseignement à Besançon au XVIII^e siècle: 1674-1792*, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Parigi 1977, p. 131; L. Borne, *L'instruction populaire en Franche-Comté avant 1792*, Imprime-

rie de l'est, Besançon 1949-1953, I, p. 262.

⁶¹ AMN, 1D-D1, n. 200bis, p. 238v.

⁶² *Ibidem*: «Une commission en date du dixhuit mars dernier par la quelle resulte qu'il a été nommé commis enterprete aux sousistance militaire de l'armée d'Italie».

⁶³ *Délibérations*, p. 274.

⁶⁴ AMN, 1D-D1, n. 200bis, p. 238v: «Le diplôme qui lui a été delivré par la société populaire de cette commune en date du vingt septembre dernier par la quel resulte qu'il est membre de la dite société».

⁶⁵ *Délibérations*, cit., p. 298.

⁶⁶ AMN, 1D-D2, n. 255, p. 328rv.

⁶⁷ A. Bartolomei, *Les marchands français de Cadix et la crise de la Carrera de Indias (1778-1828)*, Casa de Velázquez, Madrid 2017, pp. 139-181.

⁶⁸ AMN, 1D-D2, n. 255, p. 328rv.

sa⁶⁹, acquistando pure beni nazionali messi in vendita tra gli immobili espropriati al clero locale⁷⁰, e offrendo ospitalità ad una coppia di esuli portoghesi⁷¹.

Notevole è anche un gruppo di mercanti ebrei di origine marocchina, che dimostra come legami religiosi precedenti alla Rivoluzione si riconvertano in veicoli del nuovo cosmopolitismo. Tra il primo e il 7 gennaio del 1794 si registrano tutti assieme nove ex sudditi dell'Impero del Marocco, due nativi di Salé (Sadia Bensassan e la giovane figlia Esther), e sette nati a Tétouan: sono questi Jacob Conqui, con la sposa Allegra Uziel (di Mahon) e coi figli Samuele e Giuditta, Salomon Abudarham, ed Isacco, Giuseppe e Setta Parienti, tutti domiciliati da tempo a Nizza: gli uomini di questo gruppo sono tutti muniti di certificati di civismo e di diplomi della Società⁷². Si tratta di ebrei inseriti da tempo (almeno 14 anni) nel tessuto sociale della città marinara, membri di una piccola ma fiorente comunità che alla fine del Settecento contava all'incirca 230 persone⁷³. All'avvento della Rivoluzione, essi scelgono di immergersi nelle opportunità (e nel rischio) della vita democratica all'Assemblea.

Il numero di mercanti coinvolti nell'attività rivoluzionaria disegna un quadro del periodo terrorista lontano dal luogo comune di un sistema ostile ai ceti commerciali. Già Jean-Loup Kastler, studiando le strategie di gestione della popolazione straniera a Grenoble, ha ipotizzato l'esistenza di un «modèle révolutionnaire montagnard» distinto da quello parigino, caratterizzato da un patriottismo cittadino «neo-mercantilista» e girondino⁷⁴. Noi rileviamo perlomeno il profilo inconsueto di una Francia non soccorritrice degli esuli, ma in cui uomini di molte Nazioni si raccolgono per difenderne le conquiste contro l'Antico regime, in nome di un patriottismo universale⁷⁵.

LE FRONTIERE DELL'UNIVERSALISMO

Come ha argomentato Mike Rapport, il «terrore» (adottiamo qui le recenti proposte di utilizzare la minuscola) in sé non costituì la fine dell'universalismo rivoluzionario: il sospetto nei confronti dello straniero non era infatti motivato da una ostilità sistematica verso la

sua presunta alterità, ma dal quadro del conflitto tra Repubblica e Antico regime⁷⁶.

Si può dunque leggere il «terrore» come la frontiera del sogno cosmopolitico? Per il momento, ci limitiamo ad accogliere l'ipotesi che proprio gli stranieri abbiano svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella difesa della rivoluzione⁷⁷. La storiografia degli ultimi dieci anni ha per altro smantellato la narrazione delinaugurata dal Termidoro, e ripresa dalle polemiche anticomuniste, del «terrore» come sistema di governo, ma ha superato nel contempo anche il paradigma delle circostanze attribuito alla storiografia «classica»⁷⁸. Il mito di questo peccato originale della democrazia contemporanea⁷⁹ è caduto anche grazie a una storiografia che ha anche riportato in primo piano il ruolo delle emozioni, delle paure e del dato psicologico⁸⁰.

Non stupisce quindi che a Nizza il decorso della ripetitiva legislazione contro gli stranieri e il discriminare identitario siano sensibili al ruolo eccezionale giocato dai non-francesi nella difesa (non solo armata) della Rivoluzione⁸¹. Quello della legge del 16 aprile 1794 è un caso esemplare: esito parossistico della teoria del complotto straniero, essa decretava l'espulsione di tutti i nobili e degli stranieri sudditi degli Stati belligeranti da Parigi, dalle città portuali e dalle piazzeforti, e la loro messa «hors-la-loi» entro dieci giorni dal decreto. In quel periodo a Nizza erano in missione i convenzionali Augustin Robespierre e Jean-François Ricord⁸². I due avevano già epurato nel marzo il tribunale del distretto e sostituito finalmente alcuni membri della comune con patrioti affidabili. Essi decisero tuttavia di posticipare di un mese l'applicazione della nuova legge sugli stranie-

⁷⁶ Rapport, *Nationality*, cit.; Morieux, *Des règles aux pratiques juridiques: le droit des étrangers en France et en Angleterre pendant la Révolution (1792-1802)*, in *Droit et société en France et en Grande-Bretagne (XIIe-XXe siècles)*, éd. par P. Chassaing, J.-P. Genet, Éditions de la Sorbonne, Parigi 2003, pp. 127-147.

⁷⁷ J.-L. Kastler, *Les étrangers*, cit.

⁷⁸ T. Tackett, *Anatomie de la terreur. Le processus révolutionnaire 1787-1793* (2015), Seuil, Parigi 2017; M. Biard, *Terreur et Révolution française*, UPPR, Tolosa 2016; J.-C. Martin, *Il Terrore. Verità e leggende* (2017), trad. it. A cura di G. Pallini, Edizioni dell'Orso, Torino, 2024; A. Jourdan, *Nouvelle histoire de la Révolution française*, Flammarion, Parigi 2018; R. Steinberg, *The afterlives of the terror. Facing the legacies of mass violence in postrevolutionary France*, Cambridge University Press, Ithaca (NY) 2019; M. Biard, M. Linton, *Terreur! La Révolution française face à ses démons*, Armand Colin, Mayenne 2020.

⁷⁹ Cfr. H. Burstin, *Rivoluzionari: antropologia politica della Rivoluzione francese* (2013), Laterza, Roma-Bari, 2016; Martin, *La terreur*, cit.

⁸⁰ T. Tackett, *The glory and the sorrow: a parisian and his world in the age of the french revolution*, Oxford University Press, Oxford 2021; Biard, Linton, *Terreur!*, cit.; Burstin, *Révolutionnaires*, cit.

⁸¹ Morieux, *Des règles aux pratiques*, cit.; cfr. Rao, *Esuli*, cit., pp. 53-60.

⁸² Cfr. S. Luzzatto, *Bonbon Robespierre: il Terrore dal volto umano*, Einaudi, Torino, 2009.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ ADAM, III 2168-3, Demougeot, *La Révolution à Nice*, cit., vol. III, p. 104bis.

⁷¹ *Délibérations*, cit., pp. 227-228.

⁷² AMN, 1D-D1, n. 194, 198 e 199, pp. 214v, 229rv, 234v, 235rv.

⁷³ V. Emanuel, *Les juifs à Nice. La Révolution (1792-1806)*, «Nice historique», 9, 1904, pp. 129-132.

⁷⁴ Cfr. J.-L. Kastler, *Les étrangers et la révolution entre Genève et Grenoble: Peut-on faire la révolution sans se sentir étranger?*, «La Révolution française», 22, 2022, <http://journals.openedition.org/lrf/5967> (12/2024).

⁷⁵ Cfr. Rao, *Esuli*, cit., pp. 25-60.

ri, per lasciarla poi di fatto inapplicata⁸³. Eccezione che conferma quanto sino ad ora osservato, i pochi stranieri interpellati dalla legge ne furono esentati: il Comitato di sorveglianza esentò per esempio il «benemerito» Edelman, il Gianelli autore dell'*Uomo dei sensi*, e il vercellese Giovanni Antonio Ranza, che all'epoca era impiegato presso il dipartimento come commissario deputato agli inventari delle biblioteche degli *émigrés*⁸⁴.

Tra i più celebri dei giacobini italiani⁸⁵, di questo letterato piemontese fattosi rivoluzionario sono relativamente noti alcuni momenti del suo esilio nizzardo, benché permangano ancora molte zone d'ombra su questo periodo decisivo della sua vita rivoluzionaria. Su di una in particolare – il suo noto arresto in seguito alla pubblicazione dell'*Atto di accusazione contro Anassagora Chaumette* – è bene soffermarsi in questa sede, perché l'episodio è indicativo non tanto, come è stato di solito identificato, della violenta scristianizzazione in atto nella Repubblica francese, quanto di un'inversione nell'atteggiamento del giacobinismo nizzardo verso gli stranieri⁸⁶.

Il 9 settembre 1794, questa sua opera era stata denunciata alla Società come pericolosa, e il giorno seguente Ranza fu accusato di essere un fanatico cattolico ostile alla libertà di culto e denunciato al Comitato di sorveglianza, che lo fece arrestare⁸⁷. L'accusa di fanatismo non era tuttavia che un pretesto. Da almeno un anno e mezzo infatti Ranza diffondeva le proprie opinioni controcorrente intorno all'uso politico della religione cattolica, non solo per mezzo stampa ma anche alle riunioni della Società popolare: la sua proposta di sfruttare i contenuti «democratici» della Bibbia si poneva in contrasto non solo con il cattolicesimo, ma anche con gli attacchi dei montagnardi verso la religiosità popolare. Così, nel dicembre dell'anno precedente egli aveva combattuto gli scristianizzatori che proponevano di convertire la Cattedrale di Sainte-Réparate in un tempio della Ragione⁸⁸.

Il 20 dicembre 1793, di fronte al Comitato di sorveglianza e ad una deputazione del Dipartimento del Distretto e della Municipalità, aveva pronunciato una violenta accusa contro l'ateismo di Chaumette, poi trasformata nel suddetto pamphlet in lingua italiana⁸⁹. Tali azioni non produssero conseguenze. Egli sostenne di essere riuscito persino a spuntarla contro il potente Victor Tiranty, leader del giacobinismo nizzardo e all'epoca anche membro del Comitato di salute pubblica locale, che lo aveva attaccato alla Società⁹⁰.

Nove mesi più tardi, alla vigilia del suo arresto, Ranza aveva poi ristampato l'*Atto di accusazione contro Anassagora Chaumette*, quando ormai la Cattedrale era stata convertita in tempio dell'Essere supremo. Nell'esergo, il «*Sanculot Ranza*» vi aveva però inserito una nuova durissima accusa contro la dirigenza giacobina locale indirizzata al Comitato di salute pubblica di Parigi: «La Convenzione è ingannata, se crede che i voti per la religione naturale, a lei inviati d'ogni parte, siano i voti del Popolo. No: egli è dappertutto presso a poco come in Nizza. Pochi individui si fanno l'organo del Popolo»⁹¹. L'attacco ai giacobini, per quanto grave, non era però il succo del discorso, sempre incentrato sulla politica religiosa: Ranza infatti chiedeva un decreto che proclamasse «culto patrio il culto cristiano puro e semplice»⁹², ma come spesso nella sua carriera, egli congiungeva mancanza di misura ad un pessimo tempismo politico.

A Nizza infatti il clima era molto cambiato rispetto alla prima volta in cui Ranza aveva discusso in pubblico le sue idee: il potere giacobino a Parigi era in rotta, e la denuncia al governo termidoriano di coloro che si facevano «l'organo del Popolo» si faceva molto pericolosa in un dipartimento dove ancora resisteva (a mesi di distanza dalla caduta di Robespierre) una ridotta del potere montagnardo⁹³. E uno straniero che aveva goduto dell'ospitalità e che lavorava per la Rivoluzione non poteva permettersi di criticare coloro che se ne ritenevano gli artefici⁹⁴.

L'arresto di Ranza parve inoltre risvegliare – con gran ritardo e improvvisa urgenza – temi assai sensibi-

⁸³ ADAM, III 2168-3, Demougeot, *La Révolution à Nice*, cit., vol. III, pp. 134-135.

⁸⁴ Ivi, p. 135; cfr. AMN, 1D-D2, n. 279, pp. 358v-359r.

⁸⁵ Cfr. almeno G. Roberti, *Il cittadino Ranza. Ricerche documentate*, Fratelli Boccam Torino, 1890; Bersano, *Giacobini italiani*, cit.; V. Cricuolo, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, «Studi storici», 4, 1989, pp. 825-879, ora un Id., *Albori di democrazia nell'Italia in Rivoluzione (1792 - 1802)*, Angeli, Milano, 2006, pp. 207-257; Giovanni Antonio Ranza nel Bicentenario della morte (1801-2001): atti del Convegno tenutosi a Vercelli il 24 novembre 2001, a cura di L. Guerci, Vercelliviva, Vercelli 2002. Mi sia permesso rimandare anche a T. Morandini, *A Newspaper for the Italian Revolution: Giovanni Antonio Ranza's «Monitore italiano politico e letterario»*, «History of European Ideas», numero speciale *Entangled histories of Revolution*, 2025, pp. 1-13 DOI: 10.1080/01916599.2024.2445417.

⁸⁶ Bersano, *Giacobini italiani*, cit., p. 17-26; Roberti, *Il cittadino Ranza*, cit., pp. 64-65.

⁸⁷ *Délibérations*, cit., pp. 179-180.

⁸⁸ ADAM, III 2168-3, Demougeot, *La Révolution à Nice*, cit., vol. III, p. 94.

⁸⁹ Ranza, *Atto di accusazione contro Anassagora Chaumette*, s.e., Nizza 1793, p. 35; cfr. B. Donati, «L'Esame della confessione auricolare». Appunti per uno studio dei rapporti di Giovanni Antonio Ranza con il mondo protestante, «Studi e materiali di storia delle religioni», supplemento, 22, 2019, pp. 403-415: 406-407.

⁹⁰ Roberti, *Il cittadino Ranza*, cit., pp. 65-66.

⁹¹ Ranza, *Atto di accusazione*, cit., p. 2.

⁹² Ivi, pp. 1-2.

⁹³ Cfr. Roberti, *Il cittadino Ranza*, cit. pp. 72-73.

⁹⁴ Anche il romano Michele L'Aurora, esule a Nizza, era stato incarcerato dopo che aveva mosso critiche all'autorità militare nel maggio del 1794, cfr. Bersano, *Giacobini italiani*, cit., pp. 8-9.

li nell'associazionismo politico francese, che alla Società patriottica di Nizza non erano mai stati veramente sollevati: la partecipazione e l'associazione degli stranieri al club. Vero è che nel luglio del 1793, una petizione del presidente della sessione, il nizzardo Antonio Bona, aveva proposto e ottenuto che nessuno straniero fosse accettato nella Società se non avesse potuto dimostrare una residenza di almeno sei mesi⁹⁵, ma si trattava di una misura modesta, se paragonata a quella adottata dal club giacobino di Parigi nel gennaio 1794, che ne aveva espulso tutti i membri stranieri (e gli ex nobili)⁹⁶. Circa nove mesi più tardi, tra febbraio e marzo del 1794, l'esempio dei giacobini parigini aveva spinto i patrioti nizzardi a promuovere una «censure» che limitasse l'iscrizione solamente agli stranieri impiegati in incarichi civili⁹⁷.

Ranza, che era impiegato come archivista dal distretto, aveva conservato la propria iscrizione al club (ormai sempre più un privilegio di pochi esuli), ma mesi dopo la sua accusa risvegliò nuovamente quella distinzione identitaria che associava lo straniero alla minaccia aristocratica e clericale. Pochi giorni dopo l'incarcerazione del piemontese (17 settembre 1794) si presentò alla Società il ventiquattrenne napoletano Antonio Cartone. Arrivato a Nizza già nel 1793 e ottenuto il regolare certificato di ospitalità, si era arruolato volontario nell'Armata d'Italia⁹⁸. Impiegato ai trasporti militari – una mansione tutt'altro che semplice, data la pericolosità dei «barbetti» – era stato ferito in azione, impressionando la Società che dopo una deliberazione, aveva fatto membro il «fratello in armi» in eccezione alla regola.⁹⁹ Il giorno seguente, salito alla tribuna, Cartone recitava un discorso «très énergique en nous disant qu'il saisiroit toutes les occasions pour être utile à la république»¹⁰⁰.

Il 24 settembre tuttavia la questione venne riaperta. Un cittadino accusò Cartone di aver baciato una moneta con l'effigie papale, polemizzando sull'eccezione fatta qualche giorno prima al regolamento¹⁰¹. Anche in questo caso, l'accusa religiosa copriva motivi di natura politica. Il giorno seguente, dopo un'accesa discussione, si confermò di proibire a qualsiasi straniero di diventare membro della società. Il nome di Cartone veniva cancellato

dal registro dei membri, e gli si imponeva di cambiare il diploma di membro con un semplice attestato di civismo¹⁰². Congiuntamente, furono prese anche misure per limitare la presenza di militari: il 30 settembre si richiese ai «fratelli d'arme» di presentare un certificato di civismo per accedere alla società. Tra il 29 e il 30, la società nominò pure una commissione incaricata di far rispettare, ora, la legge contro gli stranieri¹⁰³.

Il movimento giacobino a Nizza non sarebbe comunque sopravvissuto molto a questa chiusura¹⁰⁴. Il 21 novembre, il commissario Beffroy smantellava il Direttorio di Nizza, mettendo sotto processo i «terroristi». La società popolare, decapitata, fu chiusa nel maggio dell'anno seguente. Molti degli ex leader giacobini di Nizza sarebbero sopravvissuti ai processi politici, ma col mutamento degli equilibri politici e lo spostamento della guerra in Italia, quel breve periodo di complicità rivoluzionaria tra patrioti di diverse nazioni non si sarebbe più ripetuto.

I GIACOBINI ITALIANI PRIMA DEL GIACOBINISMO ITALIANO

In queste pagine abbiamo illustrato come una realtà e un tempo liminare abbiano prodotto un'esperienza rivoluzionaria cosmopolitica ben addentro all'epoca del governo rivoluzionario, sovente considerato come un periodo in cui l'ideale universalistico era stato sacrificato alla causa della difesa nazionale.

Nel cuore della guerra civile e sul fronte dello scontro militare con l'Antico regime, la comunità giacobina nizzarda fu animata da una componente straniera di esuli ed espatriati, confluiti per ragioni politiche, economiche ed ideologiche differenti nella Rivoluzione, e a cui vi partecipò sia nella prospettiva di una identificazione con la causa francese in quanto universale, sia nella prospettiva di una futura espansione ai popoli ancora asserviti.

I due estremi di questo spettro di estraneità partecipante coesistettero nella militanza effettiva, come dimostrano le esperienze individuali qui ricordate. In molti di questi rivoluzionari stranieri, giunti per vari motivi a godere «della libertà e dell'eguaglianza» in terra francese, operava uno spirito universalistico nel quale è possibile riconoscere il tentativo di tradurre, in termini

⁹⁵ *Délibérations*, cit., p. 103.

⁹⁶ J.-C. Martin, *La terreur*, cit., p. 91.

⁹⁷ Cfr. l'elenco della *censure* in *Délibérations*, cit., pp. 323-330; Demougeot, *La Révolution à Nice*, cit., pp. 89-91. Purtroppo i registri delle deliberazioni sono lacunosi per il periodo in cui si discusse la misura. I dati non sono inoltre del tutto attendibili, visto ad esempio che il Ranza, assente nell'elenco citato, continua come si è visto a frequentare ed intervenire alla Società. Fu invece sicuramente espulso quel Giuseppe Bussan che per cinque mesi era stato presidente del Comitato.

⁹⁸ AMN, 1D-D2, n. 292, pp. 374v-375r.

⁹⁹ *Délibérations*, cit., p. 183.

¹⁰⁰ Ivi, p. 186.

¹⁰¹ Ivi, p. 188.

¹⁰² Ivi, p. 189.

¹⁰³ Ivi, p. 193.

¹⁰⁴ Cfr. anche l'esclusione delle donne dalla scena politica, cfr. A. Doria, *Gertrude Verne ou le parcours d'une militante jacobine nîçoise, Intervento presentato al convegno Peuples en révolution tenutosi a Aix-en-Provence 12 giugno 2012*, <http://telemme.mmsh.univ-aix.fr/activites/rencontre.aspx?id=561> (12/2024).

democratici, l'utopia cosmopolitica dei Lumi¹⁰⁵, lo stesso che animava le più celebri manifestazioni e discorsi di Anacharsis Cloots. Nel disgraziato pamphlet che gli era costato la prigione, Ranza presentava nero su bianco il senso politico di strumentalizzare il cristianesimo al servizio della rivoluzione nel quadro di un progetto di liberazione universale: «La religione cristiana, ed anche cattolica, si repubblicanizzerà ben tosto per mezzo di scrittori spregiudicati» (cioè lui stesso), «e l'Italia, e l'Europa tutta diventerà allora *ben volentieri* democratica»¹⁰⁶. Non si trattava di un passo indietro, o di lato, rispetto al discorso democratico francese, bensì un contributo verso il suo trionfo internazionale, condito dall'abituale richiamo verso un cristianesimo "democratico" delle origini.

L'afflato cosmopolitico era pure tra i motivi ricorrenti del suo giornale nizzardo, il «Monitore italiano». Intestato ad ogni numero con la sua personale cronologia rivoluzionaria che contava gli anni della Repubblica come "liberazione dei popoli schiavi", esso guardava all'invasione del vicino Piemonte nell'ottica di una liberazione universale, riconoscendovi il ruolo di detonatore che avrebbe trasmesso «nell'altre parti d'Italia, ed anche d'Europa» la grande rigenerazione dell'umanità¹⁰⁷. Valga, tra i molti esempi, il suo punto di vista del maggio 1793 sul danno inferto dall'ateismo all'universalismo rivoluzionario: «Tutta l'Europa rinfaccia ai Francesi di voler distruggere la Religione; e le Potenze coalizzate usarono questo mezzo più d'ogni altro per animare i loro popoli contro la Francia»¹⁰⁸.

Del medesimo utopismo erano intrisi anche i discorsi del romano Michele L'Aurora, che a Nizza era entrato proprio con le truppe francesi, e che prima di arruolarsi nelle file del giacobinismo italiano aveva preconizzato tanto un'Italia unita e repubblicana, quanto una utopistica società delle Nazioni¹⁰⁹. È poi arcinoto l'anelito cosmopolitico dell'azione e del pensiero di Filippo Buonarroti¹¹⁰. Tra i pochi italiani ad ottenere la naturalizzazione, egli sapeva bene che «en travaillant pour la liberté

de la France c'était pour mon pays que je travaillais»¹¹¹, ma non chiudeva il cerchio passando da una nazionalità ad un'altra. Nelle sue dimissioni da commissario, successive a Termidoro, egli avrebbe infatti domandato del tempo per meditare «nuovi modi di giovare alla causa del mondo». Quando poco tempo più tardi fu chiamato a difendersi dall'accusa di terrorismo l'infelice giacobino ribadì la sua ispirazione universalistica esprimendo la sua delusione per aver sacrificato le proprie forze «non alla causa dell'umanità ma a quella della corruzione e dell'intrigo»¹¹².

Questo universalismo non fu solo una vocazione, ma una pratica vissuta che pur nella sua fragilità e durata effimera costituì l'orizzonte entro cui il movimento giacobino italiano pose le sue fondamenta, quando a partire dal 1794 prese impeto la prima grande emigrazione politica italiana della storia moderna¹¹³. Nelle file dell'organizzazione che sorgerà da questa nuova militanza in esilio confluirono molti espatriati che avevano vissuto il patriottismo cosmopolitico di Nizza. Per questa componente minoritaria (ma significativa) del patriottismo italiano, la scelta di una strategia giacobina e nazionale per la rigenerazione democratica della Penisola¹¹⁴ fu la conclusione logica e necessaria dell'esperienza giacobina e cosmopolitica avuta in Francia: non come un abbandono della speranza universalistica di una umanità liberata, ma come unica strada verso la sua realizzazione.

¹⁰⁵ *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, éd. par B. Baczkowski, M. Porret, e F. Rosset, Georg éditeur, Chêne-Bourg 2016; M. Skrzypek, *L'idée de la république universelle pendant la Révolution française*, «Studia z etyki i edukacji globalnej», 1, 2014, pp. 41-63; E. Joy Mannucci, *Crossing boundaries. Cosmopolitanism, secularism and words in the age of revolutions*, «Journal of interdisciplinary history of ideas», 2, 2013, 4, pp. 1-23; F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1970.

¹⁰⁶ Ivi, p. 2.

¹⁰⁷ «Monitore italiano politico e letterario», II, pp. 303-304.

¹⁰⁸ Ivi, p. 169.

¹⁰⁹ Bersano, *Giacobini italiani*, cit., pp. 6-10; cfr. articolo e bibliografia di L. Rossi, s.v. «L'Aurora, Enrico Michele», in *DBI*, 64 (2005).

¹¹⁰ Cfr. articolo e bibliografia di A. Saitta, s.v. «Buonarroti, Filippo», in *DBI*, 15 (1972).

¹¹¹ P. Onnis Rosa, *Filippo Buonarroti e i patrioti italiani dal 1794 al 1796*, «Rivista Storica Italiana», s.v., 1937, pp. 38-65, ora in Ead., *Filippo Buonarroti e altri studi*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1971, pp. 13-60: 35.

¹¹² Ead., *Filippo Buonarroti, la congiura di Babeuf e il Babuismo*, «Nuova Rivista Storica», XXXVI, 1952, pp. 13-39, ora in *Ibidem*, pp. 141-196: 170.

¹¹³ Rao, *Esuli*, cit., p. 66; sempre A. M. Rao ricordava come attraverso la rivoluzione, universalismo e patriottismo si fossero armonizzati nell'idea moderna di nazione, che riassumeva in sé tanto l'universalismo dei diritti dell'uomo quanto il cosmopolitismo dei Lumi, Ead., *Dalla Repubblica universale alla Repubblica italiana: nazione e democrazia nell'esperienza dei patrioti italiani*, in *Universalismo e nazionalità*, cit., pp. 33-59: 37-38.

¹¹⁴ Addante, *Le colonne della democrazia*, cit.



Citation: Bilate, D. (2025). Le Charlatan comme Contre-Identité du Philosophe au XVIIIème Siècle. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 207-214. doi: 10.36253/ds-15274

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Debora Sicco.

Le Charlatan comme Contre-Identité du Philosophe au XVIIIème Siècle

DANILO BILATE

Federal Rural University of Rio de Janeiro, Brazil

Abstract. The Mencke discourses published in 1715 under the title “De Charlataneria Eruditorum” are successful in the academic world and the adjective ‘charlatan’ passes to be used more and more by scholars. Despite notable nuances, the charlatan is considered, in general, as one that, by obscurity or stylistic prolixity (*ciarlare*), cannot communicate with his colleagues. It is a question here of looking for the mutations of the meaning of the term ‘charlatan’ and its variations in the 18th century, to sketch the possibilities of understanding, by contrast, the identity of the philosopher.

Keywords: quackery, pedantry, imposture, sectarianism, style.

Une idée fausse exige une expression obscure. L’erreur clairement exposée, est bientôt reconnue pour erreur. Oser exprimer nettement ses idées, c’est être sûr de leur vérité. En aucun genre, les charlatans n’écrivent clairement. (Helvétius, *De l’homme*, Section 8, chapitre XVII, Note b)

INTRODUCTION

Il n’y a pas assez de travaux qui se proposent d’analyser la notion de charlatanisme comme adjectivation des érudits en général et des philosophes en particulier¹. Toutefois, il s’agit d’une notion très en vogue au XVIIIème siècle, probablement grâce au succès des deux conférences de Johan Burkhard Mencke publiés ensemble comme *De Charlataneria Eruditorum* – c’est-à-dire «De la charlatanerie des savants» – et immédiatement

¹ Le plus récent travail est celui d’O. Bazarkaya, *Der gelehrte Scharlatan: Studien zur Poetik einer wissenschaftsgeschichtlichen Figur*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019, concentré sur la figure du charlatan comme personnage littéraire. Les autres travaux sont des articles, comme ceux réunis récemment par T. Asmussen et H. Rößler dans le livre *Scharlatan! Eine Figur der Relegation in der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2013. Il est digne de note aussi l’article d’A. Temple-Smith, *Charlatan philosopher and wise enchantress: seduction and authority in Eighteenth-Century French discourses on happiness*, «Cultural and Social History», 3, 3, pp. 315-324. Non moins importants sont les travaux sur les ‘mœurs érudites’, pour emprunter l’expression-titre du livre de P. Hummel *Mœurs érudites: étude sur la micrologie littéraire*, Droz, Genève 2002, qui englobent aussi, directement ou indirectement, la question du charlatanisme des académiciens – c’est aussi le cas du livre de S. Kivistö, *The vices of learning: morality and knowledge at early modern universities*, Brill, Leiden / Boston 2014.

répandues dans toute l'Europe savante². Ces deux discours de Mencke sont les premiers et les plus connus à aborder directement le charlatanisme en tant que problème et en le rapportant à la pratique académique. L'auteur y associe le terme de 'charlatans' aux sophistes et aux imposteurs³ que l'on peut trouver parmi les historiens, logiciens, moralistes, mathématiciens, philosophes, médecins, jurisconsultes et théologiens. D'après lui, le charlatanisme, généralisé donc dans toutes les pratiques savantes, se trouverait dans les titres pompeux pour nommer les érudits, les titres des livres, les dédicaces des livres, la recherche des antagonistes prestigieux, l'excès de promesses ratées, la bibliomanie, les disputes sur des vétilles ou la vanité de connaître plusieurs langues⁴. Finalement, d'après Mencke le charlatanisme n'est possible que parce qu'il y a un public, un 'monde', qui veut être trompé (*Mundus vult decipi*), le charlatan n'ayant pas d'autre choix qu'en conclure *Ergo decipiat*, «alors trompons»⁵.

Après tout, la position de Mencke représente à la fois le sommet où arrivent les critiques du siècle précédent contre la vanité des savants et le point de départ pour l'utilisation ultérieure de l'épithète⁶. Cette utilisation s'effectue indistinctement par tous les partis savants, les uns contre les autres, dans un sens toujours péjoratif. Ainsi, d'après Hole Rößler, le classement 'charlatan' est une *Negativfigur*, qui fonctionne comme «principe de production d'identité par l'altérité». Ainsi, nous sommes d'accord avec lui qu'au XVIII^e siècle, surtout, «la critique du charlatan vise clairement à formuler des

normes éthiques au cours de l'institutionnalisation des sciences»⁷. C'est aussi la position de Marian Füssel, selon qui «la figure du pédant représentait la stéréotype négative du savant»⁸.

Ce qui n'a pas encore été bien observé, et qui constitue l'hypothèse centrale de notre travail, est que ce phénomène de contre-identification provoqué par le sens élastique du mot 'charlatanisme' (ou de 'charlatan', 'charlatanerie', etc.) ramène, au moins en philosophie, à sa racine étymologique et, par conséquent, aux questions rhétoriques de production du texte philosophique. Le sens historiquement fluide du mot marque une transition cyclique en aller-retour qui, en passant par le milieu (sophiste, imposteur, pédant), arrive au départ: *ciarlare*⁹. En accompagnant ce trajet, nous touchons la question classique de la rhétorique, de l'art de l'éloquence, qui réfléchit sur l'*ex-loqui*, le parler vers le dehors, le parler pour autrui: «Mais il y a bien de la différence entre un flux de bouche, et la véritable éloquence; *aliud loquentia*, *aliud eloquentia*», écrit La Mothe La Vayer au XVII^e siècle. Et il ajoute: «Un charlatan a bien plus de peine à se taire qu'un grand Orateur»¹⁰. Pour montrer notre hypothèse, nous ne considérerons dans cet article que le contexte culturel et philosophique français¹¹.

LES DICTIONNAIRES ET L'ENCYCLOPÉDIE

Les dictionnaires du XVIII^e siècle donneront au mot 'charlatan' le sens de faux médecin, de vendeur de faux médicaments, de bouffon, d'individu trompeur et enjôleur. Pour son étymologie, ils suivront la position de Ménage qui a affirmé que le mot «a été fait de *Ciarlatano*, qui signifie la même chose que *Cerretano*, et qui a été formé de *ciarlare*, qui signifie *parler beaucoup* [...]»¹².

² À la liste de la note antérieure, spécifiquement sur les discours de Mencke, il faut ajouter les articles de I. Gombocz, *De Charlataneria eruditorum: Johann Burkhard Mencke as a forerunner of the enlightened satire*, «Daphnis», 28, 1999, 1, pp. 187-200, de G. Laudin *La Rede eines Gelehrten de Johann Anton Leisewitz: une relecture politique et sceptique du De charlataneria eruditorum de Johann Burkhard Mencke?*, in *Culture et humanité. Hommage à Elisabeth Genton*, éd. par P. Alexandre, PU de Nancy, Nancy 2008, pp. 35-55 et celui de L. Forster, *Charlataneria eruditorum zwischen Barock und Aufklärung in Deutschland*, in *Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, hrsg. von S. Neumeister et C. Wiedemann, Wiesbaden 1987, vol. 1, pp. 203-220. À propos de l'énorme et rapide succès des discours de Mencke, voir la partie III d'Henry L. Mencken *Preface by the Editor*, in J. B. Mencke, *The Charlatanry of the Learned*, New York 1937, pp. 3-45.

³ J. B. Mencke, *De Charlataneria Eruditorum*, Gleditsch, Leipzig 1715. Nous utilisons la traduction française: *De la charlatanerie des savans*, Jean van Duren, Paris 1721, Partie II, pp. 186, 142 et 154, respectivement.

⁴ Ivi, partie I, pp. 17, 35, 45, 48, 59, 68, 74, 101 et partie II, p. 137, respectivement.

⁵ Ivi, partie I, p. 14 et partie II, p. 222, respectivement.

⁶ Sur le fait que Mencke a été suivi par d'autres érudits allemands dans sa critique, voir M. Füssel, «*The Charlatanry of the learned*»: on the moral economy of the Republic of Letters in Eighteenth-Century Germany, «*Cultural and Social History*», 3, 2015, 3, pp. 287-300.

⁷ H. Rößler, *Scharlatan! Einleitende Bemerkungen zu Formen und Funktionen einer Negativfigur in Gelehrten Diskursen der Frühen Neuzeit*, p. 133 et p. 151. In: *Scharlatan! Eine Figur der Relegation in der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur*, hrsg. von T. Asmussen & H. Rößler, cit.

⁸ M. Füssel, «*The Charlatanry of the learned*»: on the moral economy of the Republic of Letters in Eighteenth-Century Germany, cit., p. 295.

⁹ Parmi les langues occidentales modernes, la langue espagnole a sans doute été la seule à reprendre, ou du moins plus que les autres, le sens de la racine italienne *ciarlare* (parler beaucoup, bavarder) toujours présente au mot 'charlatan'. Même le *quack* des Anglais qui rappelle le bruit que font les canards n'officialise pas ce sens essentiel.

¹⁰ La Mothe le Vayer, *D'un mauvais déclamateur* (1662), Lettre LXXXIII, in *Œuvres complètes*, tome 6, partie 2, M. Groell, Dresde 1758, pp. 284-285.

¹¹ Pour une exposée plus large, voir D. Bilate, *Essai historique et philosophique sur le charlatanisme*, L'Harmattan, Paris 2024.

¹² G. Ménage, *Dictionnaire étymologique, ou Origines de la langue française*, J. Anisson, Paris 1694. Sa position est répétée, malgré des nuances sans importance, par d'autres dictionnaires comme le *Trévoux*, le *Littre*, le *Dictionnaire historique Le Robert* et le *Trésor de la langue française*.

Son synonyme le plus récurrent, selon les textes philosophiques et littéraires du même siècle, est celui d'imposeur ou sophiste.

La liaison entre charlatanisme et activité savante sera observée par les encyclopédistes qui rapprocheront le charlatanisme de la pédanterie, celui-là se distinguant de celle-ci par la présence de l'imposture, la tromperie, le mensonge. De fait, pour l'entrée 'Charlatanerie', Diderot écrit:

[...] dans cette acception générale, la *charlatanerie* est le vice de celui qui travaille à se faire valoir, ou lui-même, ou les choses qui lui appartiennent, par des qualités simulées. C'est proprement une hypocrisie de talents ou d'état. La différence qu'il y a entre le pédant et le charlatan, c'est que le charlatan connaît le peu de valeur de ce qu'il surfait, au lieu que le pédant surfait des bagatelles qu'il prend sincèrement pour des choses admirables¹³.

Diderot ajoute pour la même entrée que «pour que le pédant soit un charlatan, il faut, en même temps, qu'il soit de mauvaise foi». En effet, Jaucourt écrit pour l'entrée 'Pédant' que celui-ci est «un homme d'une présomption babillarde, qui fatigue les autres par la parade qu'il fait de son savoir, en quelque genre que ce soit, et par affectation de son style et de ses manières». Et Diderot lui-même avec Antoine Louis écrivent pour l'entrée 'Imposture':

Toutes les manières possibles dont on abuse de la confiance ou de l'imbécillité des hommes, sont autant d'*impostures*. Mais le vrai champ et sujet de l'*imposture* sont les choses inconnues. L'étrangeté des choses leur donne crédit. Moins elles sont sujettes à nos discours ordinaires, moins on a le moyen de les combattre.

Or, dans le *Salon de 1765*, Diderot revisite l'allégorie de la caverne du prestigieux livre VII de Platon, en désignant les charlatans comme ceux qui illusionnent les prisonnières¹⁴. L'utilisation du mot ici n'est pas hasardeuse. Dans l'*Encyclopédie*, l'entrée 'Philosophe', écrite par Dumarsais et Venel, nous offre une distinction remarquable entre le 'vrai philosophe' ou 'notre philosophe', toujours au singulier, et invariablement au pluriel les

'faux philosophes' ou les 'philosophes ordinaires'. Le pluriel semble indiquer la multiplicité des apparences face à l'idéal nécessairement unique, comme le modèle platonicien. Cette coïncidence accompagne aussi l'écart socratique entre les sophistes et les vrais philosophes, ainsi qu'entre la *doxa* et l'*épistème*. Même D'Alembert et Diderot, à l'entrée 'Philosophie' distinguent «la connaissance des opinions» et «la vraie Philosophie, qui est le fruit de la réflexion».

LES OPPOSITIONS PARTISANES

Les encyclopédistes ne rapportent pas la frontière entre la fausse et la vraie philosophie à un problème de style, mais, comme nous le verrons, hors du grand dictionnaire des Lumières, nous pouvons trouver cette relation de façon directe. L'étrange choix de l'*obscurum per obscuris* est réprouvé par presque tous, sinon tous, les penseurs des Lumières françaises. Les antiphilosophes exceptés, parmi les 'philosophes' le critique le plus acerbe de l'obscurité est Voltaire. Et comme d'habitude, sa causticité contraste énormément avec Rousseau. En effet, ce dernier écrit:

Qu'est-ce que la philosophie? que contiennent les écrits des philosophes les plus connus? quelles sont les leçons de ces amis de la sagesse? À les entendre, ne les prendrait-on pas pour une troupe de charlatans criant chacun de son côté sur une place publique: "Venez à moi, c'est moi seul qui ne trompe point?"¹⁵.

Ces paroles très fortes de Rousseau semblent assimiler le charlatanisme à la philosophie tout entière. Peut-être ne devons-nous pas y voir une simple confrontation entre la vraie philosophie et la sophistique – bien que ce soit peut-être l'intention de l'auteur – mais une défense de sa propre position comme étant la seule correcte, parce que lui ne serait pas comme tous les autres. Si cette lecture est juste, Rousseau a finalement goûté son propre poison. Au contraire, les autres 'philosophes', surtout Voltaire, s'efforceront de montrer la caducité de cette prétention qui ne consiste qu'à refuser la force majeure de la philosophie, à savoir le doute: le doute radical propre au philosophe ignorant qui s'étend donc jusqu'à celui-là même qui doute.

Néanmoins, la conjoncture est plus complexe. Bien entendu, il est vrai que Rousseau s'approche, probablement sans le vouloir, des antiphilosophes, précisément pour généraliser, comme eux, ses attaques contre 'la' phi-

¹³ On peut aussi associer le phénomène, surtout celui du pédantisme, au syntagme «fanfaron», mais la respective entrée, diderotienne, de l'*Encyclopédie* ne nous donne guère des informations utiles pour notre investigation, sinon celle-ci: «La *fanfaronade* est aussi dans le ton» (vol. 6, p. 402a). Au contraire, la *Promenade du sceptique ou Les Allées* (1747), du même Diderot, explore comme les fanfarons forment secte et, malgré son extension qui se développe sur autres questions, vaille la lecture pour ceux qui s'intéressent par ce mot spécifique (notamment sez. «L'allée des marronniers», p. 219 [in D. Diderot, *Œuvres complètes*, éd. par J. Assézat et M. Tournoux, volume I, Garnier Frères, Paris 1875]).

¹⁴ D. Diderot, *L'Antre de Platon* (1765), in *Œuvres complètes*, éd. par J. Assézat et M. Tournoux, volume X, Garnier Frères, Paris 1876.

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), Seconde partie, in *Œuvres complètes*, vol. VII, Dalibon, Paris 1824.

losophie. De façon surprenante, les antiphilosophes ont fréquemment attaqué Rousseau ainsi que les autres 'philosophes', mais ces derniers, en même temps, critiquent aussi le genevois. La situation n'est donc pas claire. Mais notre hypothèse est que le nom de 'Rousseau' peut être plus ou moins reconnu comme une frontière très mal établie entre le discours moraliste antiphilosophique et celui des 'philosophes'.

Pour vérifier si cette hypothèse est fondée, voyons rapidement quelques exemples. Primo, lisons quelques-uns des 'philosophes'. En effet, ce n'est pas un hasard si Voltaire critique le style ampoulé des nouveaux mots et des longs répertoires qui cachent «des riens» (c'est-à-dire, l'absence de contenu important), juste après avoir suggéré le charlatanisme de Rousseau, dans le poème *Les deux siècles*¹⁶. Et c'est avec le même leitmotiv qu'il donne ironiquement, par la suite, ce conseil aux «famé- liques auteurs»: «Mais surtout écrivez en prose poétique; / Dans un style ampoulé parlez-moi de physique; / Don- nez du gigantesque; étourdissez les sots. / Si vous ne pensez pas, créez de nouveaux mots».

De même, Helvétius donne des recommandations de rhétorique et, à cette occasion, cite Rousseau comme exemple de mauvaises procédures. Helvétius est en train de faire l'éloge de l'aspect pathétique qu'il considère nécessaire aux textes philosophiques pour capter l'atten- tion du lecteur, quand il contrebalance ces observations par la reconnaissance d'une certaine limite à respecter visant la vérité, même si en la franchissant on pourrait maintenir une certaine élégance stylistique:

Un auteur est-il faible de choses? ne peut-il fixer mon attention par la grandeur de ses images ou de ses pensées? que son style soit rapide, précis, et châtié. L'élégance conti- nue est quelquefois un cache-sottise. Il faut qu'un écrivain pauvre d'idées soit riche en mots, et substitue le brillant de l'expression à l'excellence des pensées. C'est une recette dont les hommes de génie ont eux-mêmes quelquefois fait usage. Je pourrais citer en exemple certains morceaux des ouvrages de M. Rousseau, où l'on ne trouve qu'un amas de principes et d'idées contradictoires. Il instruit peu; mais son coloris, toujours vif, amuse et plaît¹⁷.

Ce n'est que dans ce contexte précis que Rousseau peut être critiqué par Helvétius. Le Genevois exagère

le «brillant de l'expression», ce qui constituerait une «cache-sottise». Cela est très proche, à notre avis, du «style ampoulé» pour donner du «gigantesque» dont parle Voltaire dans *Les deux siècles*.

Secundo, pour connaître d'autres exemples, lisons quelques-uns des 'antiphilosophes'. Bien sûr que leurs cibles sont multiples. Les poèmes satiriques de Clément en constituent un bon exemple: «Et moi je ne pourrai sans qu'on s'en formalise, / Des charlatans d'esprit démasquer la sottise?»¹⁸. Et il écrira aussi: «M... même, déjà, paraît un peu barbare. / On ne souffrira plus ces durs et secs auteurs, / Charlatans de la scène, enflés déclamateurs, / Dont la muse, à la fois sauvage et pédantesque, / Glapit ses froids sermons dans un français tudesque, [...]». Ce syntagme final est révélateur: Clément paraît attentif à un point qui nous semble très important, à savoir, la germa- nisation des Lumières ou encore l'élimination même de l'esprit de celles-ci par le déplacement du centre géogra- phique de la philosophie européenne. Le «français tudes- que», apparemment considéré comme «barbare» s'oppose au «vieux goût oublié», ce qui semble dénoter un certain malaise dû au seuil franchi du néo-classicisme par le nou- veau mouvement naissant, le romantisme.

Toutefois, la critique antiphilosophique ne se res- treint nullement à une question stylistique. Elle inclut également une peur moraliste, très ordinaire, qui fait distinguer les bons ou vrais philosophes des mauvais ou faux¹⁹. Ainsi, par exemple, en écrivant sur Rousseau, l'Abbé Marc déclare: «Ces principes détestables ne pou- vaient manquer d'avoir sur les mœurs une influence pernicieuse et d'en accélérer la perte» et aujourd'hui «le libertinage est érigé en principes de Philosophie»²⁰. Il s'agit là d'une œuvre ouvertement religieuse, qui parle des «égarements», donc, qui distingue le vrai du faux philosophe selon un critère moral, même si Abbé Marc fait l'éloge du style clair de Rousseau²¹.

Au demeurant, il est évident que Rousseau n'est pas le seul philosophe à jouir de ce privilège d'être attaqué

¹⁸ Clément, *Satire III*, parue pour la première fois en 1775 et publiée avec toutes les autres dans le recueil *Satires par M. C**** (Marchands de nouveautés, Paris 1786). Voir aussi la *Satire V*, parue par la première fois en 1772, la *Satire VI* et la *Satire X*, ayant comme titre *Le Trésor de Melpomène*, d'où nous avons tiré la prochaine citation.

¹⁹ Ce que Paolo Quintili a bien perçu, comme en témoigne son com- mentaire sur l'antimatérialisme de Robespierre contre Diderot: «Per converso, l'ateismo fomenterebbe lo spirito d'egoismo, l'indipendenza e l'aristocratismo dello spirito, le "philosophisme", espressione coniata da Robespierre per esprimere la sofistica degli enciclopedisti [...]» (*Dide- rot e la Rivoluzione francese: Miti, modelli e riferimenti nel Secolo XXI*, «Quaderni Materialisti», 2, 2023, p. 95).

²⁰ C. Marc, *Les égarements de la philosophie, pour servir de supplément au livre intitulé «Le déisme réfuté par lui-même», ou Lettres à M. Rous- seau de Genève, sur les erreurs philosophiques répandues dans ses écrits*, M.-M Rey, Amsterdam 1777, p. 28 et p. 29.

²¹ Ivi, «Lettre première», p. 56.

¹⁶ Voltaire, *Les Deux siècles* (1771): «Ainsi sur le Pont-Neuf, parmi les charlatans, / L'échappé de Genève ameuté les passants, / Grimpé sur les tréteaux qui jadis dans Athènes / Avaient servi de loge au chien de Dio- gène. [...] / Si la philosophie a pris ce noble essor, / L'histoire sous nos mains va s'embellir encor. / Des riens, approfondis dans un long réper- toire, / Sans éclairer l'esprit surchargent la mémoire» (in *Œuvres com- plètes de Voltaire*, vol. 72, Voltaire Foundation, Oxford 2011).

¹⁷ C.-A. Helvétius, *De l'homme* (1758) Section 8, cap. XVII, «De la clarté du style», in *Œuvres complètes*, Tome 3, Londres 1777.

par un moraliste. Le célèbre ouvrage satirique *Les philosophes* de Palissot constitue sans aucun doute le principal exemple de ces attaques plus étendues. Dès ses premières pages, le charlatanisme est associé aux philosophes, quand Marton dit d'eux: «Tous Charlatans adroits, et Flatteurs agréables / Ravis de présider dans la Société / D'y porter leurs erreurs, et faisant vanité»²². Et le mot sert bien clairement pour créer une scission entre les vrais et les faux philosophes. C'est ainsi que l'on doit comprendre les paroles de Damis: «Je ne prends point pour tels [philosophes] un tas de Charlatans, / Qu'on voit sur des tréteaux amener les passants, / Qui mettent une enseigne à leur Philosophie: / De tous ces importants ma raison se défie»²³.

Le siècle des Lumières est un moment de basculement, lorsque l'antiphilosophie réussit à dessiner l'image du philosophe comme un personnage obscur, qui utilise des mots compliqués pour exprimer des idées simples. Ce renversement étonne: comment peut-il se produire? C'est que la critique moraliste profite de l'établissement progressif de l'idée de charlatanerie qui distinguait auparavant le vrai du faux philosophe, pour y englober tous ceux qui se considèrent et sont considérés comme philosophes, mais qui sont des 'libertins' au sens de libre-penseurs, qui assument ou au moins flirtent avec le matérialisme, l'anti-religion et le relativisme des mœurs et qui, dangereux comme Socrate, pourraient séduire leur public innocent²⁴. Tout bien considéré, l'antiphilosophie accuse les philosophes des Lumières d'être séduisants et corrupteurs par leur façon d'écrire.

Tous les contemporains des encyclopédistes n'attaquent pas sans distinction tous les 'philosophes'. Au moins, Cerutti en écrivant l'intéressant *Portrait du charlatanisme* de 1784 fait parler le charlatanisme lui-même comme un personnage, et par sa fantasmagorique bouche reconnaît comme un de ses 'amis' Rousseau et comme étant à l'antipode de celui-ci Molière au siècle

précédent et Voltaire à l'âge des Lumières²⁵. L'éloge fait à Voltaire n'est point maladroit. Effectivement, ce dernier va beaucoup plus loin que Molière, car non seulement il ridiculise le charlatanisme comme l'a fait celui-ci, mais il bâtit aussi une critique sérieuse contre le sectarisme en soulignant l'importance de la clarté stylistique propre au projet de partage de la connaissance. Cette défense s'insère dans une pensée antimétaphysique vigoureuse qui montre comment l'obscurité alliée à une idéalité est dangereuse, puisque fausse.

LA POSITION DE VOLTAIRE

La manière dont Voltaire aborde la notion de charlatanisme démontre, pour la première fois peut-être, que ce phénomène est en rapport direct avec le sectarisme en philosophie. Pour l'entrée «Charlatan», écrite pour ses *Questions sur l'Encyclopédie*²⁶, Voltaire affirme: «Tout chef de secte en philosophie a été un peu charlatan; mais les plus grands de tous ont été ceux qui ont aspiré à la domination [...]». C'est au même endroit qu'il construira, à la manière de Mencke, une critique «De la charlatanerie des sciences et de la littérature» où il écrit:

Les sciences ne pouvaient guère être sans charlatanerie. On veut faire recevoir ses opinions; le docteur subtil veut éclipser le docteur angélique; le docteur profond veut régner seul. Chacun bâtit son système de physique, de métaphysique, de théologie scolastique; c'est à qui fera valoir sa marchandise. Vous avez des courtiers qui la vantent, des sots qui vous croient, des protecteurs qui vous appuient²⁷.

Cette critique du sectarisme en philosophie, en tant que jeu de disputes pour le pouvoir, ne s'arrête pas là. Voltaire s'intéresse à identifier les stratégies ou les recours inventés par les charlatans et maîtres de sectes

²² C. Palissot de Montenois, *Les philosophes*, Duchesne, Paris 1760, Acte premier, scène première.

²³ Ivi, Acte II, Scène 5. Les mêmes éléments de critique sont présents dans un autre exemple, moins connu que l'ouvrage de Palissot, à savoir la longue satire ayant comme titre *Satire sur la fausse philosophie*, datée de 1778, dont l'auteur est inconnu.

²⁴ Sur la question de la séduction comme l'essor caché de la critique antiphilosophique, voir le travail de Stéphanie Genand, surtout lorsqu'elle affirme: «Le "philosophe", s'il n'est plus seulement rhéteur mais amateur de corps, mérite sa place dans les fictions érotiques et galantes. Il se substitue donc progressivement au "libertin", au "méchant", et trouve dans le récit de séduction le miroir narratif de cette ultime déchéance» (S. Genand, *Le philosophe corrupteur au déclin des Lumières, (1784-1802)*, in *Le philosophe romanesque: l'image du philosophe dans le roman des Lumières*, éd. par P. Hartmann et F. Lotterrie, Centre d'étude des Lumières de l'Université de Strasbourg, Strasbourg 2007, p. 230.

²⁵ «J'ai créé la race innombrable / Qui par le merveilleux séduit le genre humain. / J'ai le ton emphatique avec un air capable; / J'excelle aux tours d'esprit, j'excelle aux tours de main; / Je m'enveloppe de mystère / Et je m'environne de bruit: / Le bruit en impose au vulgaire / Et le silence à l'homme instruit. [...] / Dans le siècle passé je redoutais Molière, / A son nom encor je frémis. / Dans le siècle présent je redoutais Voltaire, / Rousseau sans le vouloir était de mes amis».

²⁶ Pour une brève analyse de ce qu'en a dit Voltaire, voir G. Métayer, *Nietzsche et Voltaire*, Flammarion, Paris 2011, chapitre VIII, sez. «Le ballet des charlatans». Métayer considère que l'entrée a été écrite pour le *Dictionnaire philosophique* et cette confusion se doit au fait que l'édition des *Questions* de 1770 comprend les entrées antérieures du *Dictionnaire* et d'autres nouvelles, comme celle-ci consacrée au charlatan. Comme on le sait bien, l'édition Moland publie en 1875 les *Questions* avec le titre *Dictionnaire philosophique*.

²⁷ *Questions sur l'Encyclopédie*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 40, Voltaire Foundation, Oxford 2009.

pour assurer leur domination sur leurs disciples. Ainsi, il faut attaquer l'imposture qui se trouve à la fois dans l'utilisation abusive de l'abstraction et dans l'emploi du langage qui soutient cette abstraction: «Y a-t-il une charlatanerie plus grande que de mettre les mots à la place des choses, et de vouloir que les autres croient ce que vous ne croyez pas vous-mêmes?», écrit-il dans la même entrée.

Pour Voltaire, la clarté est la vertu principale du philosophe: «Mettons à la fin de presque tous les chapitres de métaphysique les deux lettres des juges romains quand ils n'entendaient pas une cause: *N. L., non liquet*, cela n'est pas clair»²⁸. L'expression latine *non liquet*, célébrée car apte à identifier les écrivains honnêtes, n'est pas du tout une censure, mais simplement l'apologie sévère du dire clairement. Or, l'obscur ne dit rien et, si la métaphysique est obscure, elle ne parvient pas non plus à communiquer ses idées. De plus, les métaphysiciens sont souvent prolixes et la verbosité des compilateurs, charlatans qui ne raisonnent pas²⁹, s'écarte du plus sain sens commun. Mais Voltaire va plus loin: selon lui, cette proximité alliée à l'obscurité est à la racine de l'éclosion des sectes. C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'extrait suivant:

Ingénu – Toute secte me paraît le ralliement de l'erreur. Dites-moi s'il y a des sectes en géométrie?

– Non, mon cher enfant, lui dit en soupirant le bon Gordon; tous les hommes sont d'accord sur la vérité quand elle est démontrée, mais ils sont trop partagés sur les vérités obscures.

– Dites sur les faussetés obscures. S'il y avait eu une seule vérité cachée dans vos amas d'arguments qu'on ressasse depuis tant de siècles, on l'aurait découverte sans doute; et l'univers aurait été d'accord au moins sur ce point-là. Si cette vérité était nécessaire comme le soleil l'est à la terre, c'est un outrage au genre humain, c'est un attentat contre l'Être infini et suprême de dire: Il y a une vérité essentielle à l'homme, et Dieu l'a cachée³⁰.

Et c'est justement le savant sectaire qu'on trouve écarté du sens commun, écarté de l'évidence des sens, comme Candide, ce «jeune métaphysicien fort ignorant des choses de ce monde»³¹. En somme, écartés du monde concret et perdus dans l'abstraction de l'idéal, les métaphysiciens oublient l'action et peuvent, par conséquent, être considérés comme inutiles:

Une foule de sophistes de tout pays et de toutes sectes m'accable d'arguments inintelligibles sur la nature des choses, sur la mienne, sur mon état passé, présent et futur. Si on leur parle de manger et de boire, de vêtements, de logement, des denrées nécessaires, de l'argent avec lequel on se les procure, tous s'entendent à merveille; s'il y a quelques pistoles à gagner, chacun d'eux s'empresse, personne ne se trompe d'un denier; et quand il s'agit de tout notre être, ils n'ont pas une idée nette. Le sens commun les abandonne; de là je reviens à ma première conclusion que ce qui ne peut être d'un usage universel, ce qui n'est pas à la portée du commun des hommes, ce qui n'est pas entendu par ceux qui ont le plus exercé leur faculté de penser, n'est pas nécessaire au genre humain³².

Partant, il ne reste à ces quelques philosophes, incapables de promouvoir l'action avec leurs concepts hyperboliques, que la célébration d'eux-mêmes. C'est pourquoi ils font valoir, de façon bizarre, la «métaphysico-théologico-cosmologonologie» qu'enseignait Pangloss³³ et par la bouche duquel Voltaire s'en moquait. Il s'agit là, bien sûr, d'une critique contre l'excès de subtilité rhétorique et de complexité stylistique.

Si le discours à la fois obscur et ferme est propice à la formation des sectes, l'obscurité peut cependant faire naître aussi la discordance: «Nous sommes d'accord sur deux ou trois points que nous entendons, et nous disputons sur deux ou trois mille que nous n'entendons pas»³⁴. En effet, pour celui qui ne fait pas partie d'une secte et donc ne partage pas son modèle discursif, la compréhension demeure impossible. De cette discordance due à l'incompréhension naît la politisation de la vérité – de chaque côté les séides s'arrogent le droit et l'accès à la vérité: «Toute secte, en quelque genre que ce puisse être, est le ralliement du doute et de l'erreur. Scotistes, thomistes, réaux, nominaux, papistes, calvinistes, molinistes, jansénistes ne sont que des noms de guerre»³⁵. Contre des adversaires qui éventuellement accusent l'inaccessibilité du discours, la contre-attaque est toujours la même: «Cette décision ne s'entend guère; mais elle n'en est que plus sublime»³⁶. La vérité est comprise comme éthérée, 'sublime' étant un adjectif aussi élogieux qu'hypocrite pour masquer l'insondable. L'obscurité est ainsi dignifiée, louangée, désirée, peut-être parce que sans elle aucun pouvoir ne peut être conquis. Dans ce sens-là, le sens commun est considéré comme étant faible et accusé d'être plat, frivole et simplet.

Voltaire déclare même que les savants ne savent pas ce qu'ils disent: «Pourquoi donc, reprit le Sirien, citez-

²⁸ «Bien (Tout est)», in *Dictionnaire philosophique*, Gallimard, Paris 1994, p. 106.

²⁹ En se référant explicitement aux charlatans, Voltaire mentionne Calmet qui «a beaucoup compilé, et qui n'a raisonné jamais» («Circonspection», in *Dictionnaire philosophique*, p. 196).

³⁰ *L'ingénu*, GF-Flammarion, Paris 1995, chap.14, p. 120.

³¹ *Candide*, GF-Flammarion, Paris 1994, chap.2, p. 151.

³² *Le philosophe ignorant*, GF-Flammarion, Paris 2009, Vingt-cinquième doute, pp. 71-72.

³³ *Candide*, cit., chap.1, p. 148.

³⁴ *Micromégas*, GF-Flammarion, Paris 1994, chap. 7, p. 63.

³⁵ «Secte», in *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 474.

³⁶ «Conciles», in *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 203.

vous un certain Aristote en grec? – C'est, répliqua le savant, qu'il faut bien citer ce qu'on ne comprend point du tout dans la langue qu'on entend le moins»³⁷. Et en le réaffirmant ironiquement, Voltaire complète que, de toute façon, ils écrivent pour que personne ne puisse les comprendre: «Mille scolastiques sont venus ensuite, comme le docteur irréfragable, le docteur subtil, le docteur angélique, le docteur séraphique, le docteur chérubique, qui tous ont été bien sûrs de connaître l'âme très clairement, mais qui n'ont pas laissé d'en parler comme s'ils avaient voulu que personne n'y entendît rien»³⁸. Les sectes sont des écoles qui ferment l'accès à ceux qui cherchent l'intelligible, et dont les partisans, avec conscience ou pas, jouent toujours avec le jargon institutionnel et profitent du prestige et du pouvoir que ce même jeu consolide.

Bien entendu, Voltaire reconnaît que les écoles ont été édifiées pour éclairer l'être humain, mais il avoue pareillement qu'elles se sont dégradées parce qu'elles ont choisi un discours hyper-abstrait, trop distancié du monde réel. C'est en ce sens qu'il affirme que Bacon

faisait tout ce qui dépendait de lui, afin que ces compagnies, instituées pour la perfection de la raison humaine, ne continuassent pas de la gâter par leurs *quiddités*, leur horreur du vide, leurs formes substantielles et tous les mots impertinents que non seulement l'ignorance rendait respectables, mais qu'un mélange ridicule avec la religion avait rendus presque sacrés³⁹.

Chose inattendue, les mots usés par les scolastiques, déplacés, inopportuns, sont toutefois respectés voire sacralisés par les crédules: la cible la plus fréquente de Voltaire apparaît ici, à savoir la religion, en tant qu'institution, surtout quand elle s'est associée à la philosophie: «[...] on institua des écoles, des universités, composées presque toutes d'ecclésiastiques, qui, ne sachant que leur jargon, enseignèrent ce jargon à ceux qui voulurent l'apprendre»⁴⁰. De même, par opposition: «Et tout philosophe qui s'écartait du jargon de l'école était accusé d'athéisme par les fanatiques et par les fripons, et condamné par les sots»⁴¹. Alors, le fana-

tisme accourt côte à côte: «Ce que ma secte enseigne est obscur, je l'avoue, dit un fanatique; et c'est en vertu de cette obscurité qu'il faut la croire; car elle dit elle-même qu'elle est pleine d'obscurités»⁴². Absurde sans vergogne de sa propre absurdité, ce qui n'est possible que dans le fanatisme.

Oui, nous le savons bien, la sublimation du discours est une sorte de pédanterie. Mais ce qui importe vraiment c'est qu'elle se fonde sur cette crédulité face à l'abstraction, sur cette idolâtrie de la subtilité qui – sincère ou non, peu importe – soutient toute la métaphysique: «Pauvre pédant, tu vois une plante qui végète, et tu dis *végétation*, ou même *âme végétative* [...] Mais, de grâce, qu'entends-tu par ces mots? Cette fleur végète, mais y a-t-il un être réel qui s'appelle *végétation*?»⁴³. Pour dire ce qui n'existe vraiment pas, il faut inventer des mots et, d'invention en invention, on construit un immense amas chaotique de termes sans connexion avec le monde physique. Le pédant, en se faisant du tort à lui-même, s'éloigne du sens commun: «Le simple, l'ignorant, pourvu d'un instinct sage, / En est tout aussi près, au fond de son village, / Que le fat important qui pense le tenir, / Et le triste savant qui croit le définir»⁴⁴.

Or, une mauvaise construction du discours a comme caractéristique la prolixité: «La profusion des mots est le plus grand vice du style de presque tous nos philosophes»⁴⁵. Et Voltaire affirme la nécessité de stimuler les lecteurs, en les convaincant de l'importance qu'il y a à chercher honnêtement et courageusement la vérité. Pour ce faire, il est indispensable de frapper leurs esprits et, justement, «presque toujours les choses qu'on dit frappent moins que la manière dont on les dit» – c'est pourquoi, d'ailleurs, «l'expression, le style, fait toute la différence»⁴⁶. Tel est le sens du célèbre passage suivant: «Les livres les plus utiles sont ceux dont les lecteurs font eux-mêmes la moitié: ils étendent les pensées dont on leur présente le germe, ils corrigent ce qui leur semble défectueux, et fortifient par leurs réflexions ce qui leur paraît faible»⁴⁷. Tout au contraire de la prolixité du discours hermétique, il faut inviter le lecteur, comme un ami, à coproduire, à penser ensemble.

³⁷ *Micromégas*, cit., chap. 7, p. 64.

³⁸ *Lettres philosophiques*, GF-Flammarion, Paris 1964, treizième lettre, p. 83.

³⁹ *Lettres philosophiques*, cit., douzième lettre, p. 78.

⁴⁰ «Lettres, gens de lettres ou lettrés», in *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 349.

⁴¹ «Athée, athéisme», in *Dictionnaire philosophique*, cit., sez. I, p. 78. Sots ou non, de toute façon il faut souligner que ceux qui s'écartent du jargon sont condamnés: «Éclairez les hommes, vous serez écrasé», encore que «le plus grand malheur d'un homme de lettres» ne soit «peut-être pas d'être l'objet de la jalousie de ses confrères, la victime de la cabale, le mépris des puissants du monde; [mais] c'est d'être jugé par

des sots» («Lettres, gens de lettres ou lettrés», in *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 350).

⁴² «Secte», in *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 477.

⁴³ «Âme», in *Dictionnaire philosophique*, cit., pp. 46-47.

⁴⁴ *Discours en vers sur l'homme*, Premier discours: de l'égalité des conditions, vers 53-56.

⁴⁵ *Dictionnaire philosophique*, cit., Article «Style», sez. I.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Préface à la cinquième édition, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 17, éd. Garnier, Paris 1878.

CONCLUSION

Même si quelques-uns de ceux qui traitent autrui de charlatan attaquent l'éloquence comme source d'un pédantisme mêlé d'imposture, cela ne signifie pas que tous partagent cette intention. De plus, l'attention accordée à la qualité de la communication est une préoccupation de tous les 'partis' philosophiques et le souci d'éviter une hypertrophie de l'éloquence est consensuel.

Mais, on ne voit pas assez explicitement l'effort pour ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain – ce qui peut expliquer la lente décadence de l'art rhétorique au XVIII^e siècle⁴⁸. Cela est probablement dû au fait que le monde savant ne dispose pas encore du recul historique nécessaire pour saisir qu'éviter l'extravagance de la pompe ne suppose pas de valoriser la sécheresse stylistique, l'objectivité exagérée et donc monotone. Ce manque est associé souvent à la pédanterie et, ce qui en fin de compte revient au même, à la propension à construire des systèmes et à l'exigence d'une méthode pour faire de la philosophie. Par exemple, Diderot parle d'exactitude, de précision et de méthode, comme «une sorte de pédanterie qui tue tout»⁴⁹. Ce n'est pas une coïncidence s'il a été lecteur et traducteur de Shaftesbury, un auteur qui, d'ailleurs, est resté conscient de l'importance de l'éloquence. Le choix par la méthode obéit à ce que l'anglais nomme comme *imposture of formality*⁵⁰ – les formalistes étant ceux qui n'exigent autre chose qu'une preuve formelle⁵¹ –, dont «la gravité est l'essence même»⁵². Quoi qu'il en soit, c'est toujours une entreprise difficile ou peut-être impossible que de sonder l'intention d'un auteur pour y voir de l'imposture. Ce qui reste observable c'est sa façon maladroite d'écrire. Donc, nous pouvons conclure que, plutôt qu'un faussaire, l'auteur serait alors faussé par son propre texte.

De toute façon, le diagnostic posé par les auteurs du XVIII^e siècle est que le charlatanisme, la pédanterie ou l'imposture sont des comportements nuisibles nés de la vanité humaine. C'est elle qui soutient le sectarisme et son choix à la fois par l'abstraction et, en conséquence, par un discours hermétique. La volonté de participer à une secte est une espèce de vanité puérile et peut être expliquée par la recherche du prestige et du pouvoir. Mais, si la critique de l'obscurité et la valorisation de la clarté du style (toujours présente dans l'accusation de charlatanisme et de pédantisme) est constante chez tous les auteurs, Voltaire est peut-être le seul à l'accompagner d'un combat contre le sectarisme. Le charlatan est celui qui, en tant que maître, entrave la liberté d'esprit et sa version la plus extrême, propre au philosophe idéal, celle du doute radical par lequel le douteur doute de soi-même. La *Negativfigur* ou le *negative stereotype* du charlatan délimite ainsi l'identité du philosophe.

ACKNOWLEDGEMENTS

This study was financed in part by the Carlos Chagas Filho Foundation for Research Support of the State of Rio de Janeiro (FAPERJ) and the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq).

⁴⁸ Sur la situation historique de la rhétorique dans l'Europe moderne, voir M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, Albin Michel, Paris 1994.

⁴⁹ D. Diderot, *Promenade Vernet* (1767), 6^{ème} site, in *Œuvres complètes*, éd. par J. Assézat et M. Tourneux, volume XI, Garnier Frères, Paris 1876.

⁵⁰ Shaftesbury, *A letter concerning enthusiasm* (1708), Section 2, In: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. by L. Klein, Cambridge University Press, New York 1999, p. 8. Voir aussi Laurent Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire: Shaftesbury et les Lumières anglaises*, PUF, Paris 1998: «La méthode n'est pas l'ordre essentiellement propre à la raison, mais simplement une des manières de s'adresser au public – ou de ne pas s'adresser à lui, puisqu'en elle l'ordonnement objectif et en troisième personne de la matière semble se substituer aux tentatives par lesquelles d'autres styles entendent séduire leur lecteur et, si l'on peut dire, personnaliser la publication» (p. 215).

⁵¹ Shaftesbury, *Miscellany II*, chapter 3, cit., p. 380: «It may be objected to us by certain formalists of this sort that "we can prove nothing duly without proving it in form"».

⁵² Shaftesbury, *A letter concerning enthusiasm*, cit., sez. 2, p. 8.



Citation: Lerede, C. (2025). «M'accuserez-vous encore d'aimer la petite politique et les demi-partis». An unpublished letter from Louis-Philippe de Ségur to Prince Potemkin. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 215-225. doi: 10.36253/ds-15300

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

«M'accuserez-vous encore d'aimer la petite politique et les demi-partis». An unpublished letter from Louis-Philippe de Ségur to Prince Potemkin

CHIARA LEREDE

Sorbonne Université, France

Abstract. This article focuses on a previously overlooked letter penned by the Comte de Ségur (1753-1830), shedding new light on his diplomatic maneuvers during his tenure as plenipotentiary minister at the court of Catherine II (1785-1789). Dated October 20, 1787, the letter, addressed to Prince G.A. Potemkin, provides a candid glimpse into Ségur's role in the delicate dance of Franco-Russian relations amidst the backdrop of the Russo-Turkish War. Contrary to the instructions from the French Minister of Foreign Affairs, Ségur ventured beyond the prescribed boundaries, suggesting the groundwork for a potential Franco-Russian alliance. His plea for secrecy underscores his awareness of transgressing official directives and hints at a guilty conscience. Through a comparative analysis of his *Correspondance politique* and memoirs, this article unveils Ségur's clandestine efforts for the alliance, positioning him in the precarious position of deceiving both his own government and subsequent historical narratives. By revisiting this overlooked episode, the article aims to offer fresh insights into the complexities of late Eighteenth Century diplomacy and the role of personal convictions in shaping international relations.

Keywords: French-Russian diplomacy, Eighteenth Century, Catherine the Great, Prince Potemkin, Comte de Ségur.

INTRODUCTION

The present article examines a letter written by Louis-Philippe, comte de Ségur (1753-1830) – plenipotentiary minister at the court of Catherine II from 1785 to 1789 – which does not appear to have been considered in any of the previous publications concerning him and which, likewise, is not part of his *Correspondance politique*, preserved at the *Archives diplomatiques* (La Courneuve)¹. The essay also aims to provide contextualization of the afore-

¹ Archives du Ministère des Affaires étrangères (MAE), Correspondance politique, Russie, vols. 113-130, le comte de Ségur, (1785-1789). All French quotations, including the transcription of Ségur's letter to Potemkin, have been normalised for ease of reading, without any modification of their content or meaning.

mentioned unpublished letter. Dated October 20, 1787, the letter was dispatched by Ségur to Prince G. A. Potemkin (1739-1791), Catherine's favourite, at that time engaged in conflict against the Ottoman Porte in the southern provinces of the Russian Empire².

The document merits particular scrutiny as it elucidates Ségur's stance regarding the prospect of a Franco-Russian political alliance, which emerged in the aftermath of the Russo-Turkish War of 1787³. According to multiple indirect testimonies – previously examined by various scholars⁴ – on this occasion, the comte exceed-

ed the bounds of the instructions dispatched to him by Montmorin, the French Minister of Foreign Affairs, giving cause for the Russian government to believe that Louis was prepared to forsake the Ottoman Porte in favour of an agreement with Catherine II and their mutual ally, Joseph II of Austria⁵. The unpublished document in question stands as the most direct and irrefutable evidence of Ségur's disobedience to orders. Acting upon his personal convictions, he contravened Montmorin's directives by first proposing to Potemkin – with unprecedented candor – the basis for a potential Franco-Russian treaty. Furthermore, the plea to the Prince to maintain utmost secrecy on the matter serves as a clear demonstration of Ségur's awareness of having exceeded the bounds of his instructions, as well as of his guilty conscience.

Moreover, as evidenced by the unpublished letter, Ségur was certain that only Potemkin would peruse the document, of which he never made mention either in the *Correspondance politique* or in his memoirs, the *Mémoires ou souvenirs et anecdotes*⁶. Considering the unpublished document within the broader context of the *Correspondance politique*, it becomes evident that Ségur's forward step with the czarina's ministers placed him in the predicament of openly deceiving his own government – and the readers of his memoirs – when it became aware of his audacious maneuvers. Further evidence of the comte's secrecy in these maneuvers can be found in his meeting with Prince von Nassau-Siegen, discreetly entrusted by Loménie de Brienne to consistently present Versailles' ideas for an agreement with the czarina to Prince Potemkin.

To date, historians have not sufficiently explored Ségur's efforts for the Franco-Russian alliance. In light of the unpublished letter and its comparison with the *Correspondance politique* and the *Mémoires*, this arti-

² On the Russo-Turkish relations and wars during the era of Catherine II, by way of example see A.W. Fisher, *The Russian annexation of Crimea: 1772-1783*, Cambridge University Press, Cambridge 1970; Id., *A precarious balance: Conflict, Trade and Diplomacy on the Russian-Ottoman Frontier*, The Isis Press, Istanbul 1999; R.H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility": *The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered*, «Slavic Review», 35, 1976, pp. 463-483; R.E. Jones, *Opposition to war and Expansion in Late Eighteenth Century Russia*, «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 32, 1984, 1, pp. 34-51; I. De Madariaga, *Russia in the Age of Catherine the Great*, Yale University Press, New Haven 1981; V.H. Askani, *The One-Eyed Fighting the Blind: Mobilization, Supply, and Command in the Russo-Turkish War of 1768-1774*, «International History Review», 15, 1993, pp. 221-238; Ead., *The Ottoman Wars 1700-1870: an empire besieged*, Pearson-Longman, Harlow 2007; A. Schönle, *Garden of the Empire: Catherine's Appropriation of the Crimea*, «Slavic Review», 60, 2001, 1, pp. 1-23; T.C. Prousis, *Disputes in the Dardanelles: a report on Russo-Ottoman Relations*, «East European Quarterly», 36, 2002, 2, pp. 155-170; B.L. Davies, *Empire and military revolution in Eastern Europe: Russia's Turkish wars in the Eighteenth century*, Bloomsbury, London 2013; Id. *The Russo-Turkish War, 1768-1774: Catherine II and the Ottoman Empire*, Bloomsbury Academic, London 2016; K. O'Neill, *Claiming Crimea: a history of Catherine the Great's southern empire*, Yale University Press, New Haven 2017; M.M. Yakushev, *Diplomatic Relations between Russia and Ottoman Empire in the Second Half of the Eighteenth Century*, «Russian Studies in History», 57, 2018, 2, pp. 146-161; T. Stoilova, *Russia, the Porte and the Sultan's Orthodox subjects after the Treaty of Küçük Kaynarca (1774-1787)*, «Slavs and Russia: Problems of Statehood in the Balkans (late XVIII-XXI centuries)», 2020, pp. 9-24; A.E. Al-Roud and A.I.Z. Al-Kelane, *The most important treaty in the Ottoman Empire history: "Ketchuk Kainardji" treaty. A critical Fiqhi study*, «Dirasat: Human and Social Sciences», 2022, pp. 467-487.

³ The bibliography on the French position in the so-called Eastern Question is quite extensive. By way of example, we recall: A. Sorel, *La question d'Orient au XVIII^e siècle; le partage de la Pologne et le traité de Kainardji*, Plon, Paris 1878; L. Pingaud, *Choiseul-Gouffier. La France en Orient sous Louis XVI*, Alphonse Picard, Paris 1887; J.A.R. Marriot, *The Eastern Question. An Historical Study in European Diplomacy*, Clarendon Press, Oxford 1917; R. Salomon, *La politique orientale de Vergennes, 1780-1784*, Les Presses modernes, Paris 1935; M.S. Anderson, *The Eastern question, 1774-1923: a study in international relations*, Macmillan, London 1966; A.L. Macfie, *The Eastern question, 1774-1923*, Longman, London 1996; G. Leanca, *The Ottoman Empire and Europe from the late Westphalian Order to the Crimean System: the 'Eastern Question' Revisited*, «Estudos Internacionais», 8, 2020, 4, pp. 110-131.

⁴ See especially, H. Ragsdale, *Montmorin and Catherine's Greek Project: Revolution in French Foreign Policy*, «Cahiers du monde russe et soviétique», 27, 1986, 1, pp. 27-44; Id., *Evaluating the Traditions of Russian Aggression: Catherine II and the Greek Project*, «The Slavonic and East European Review», 66, 1988, 1, pp. 91-117.

⁵ Regarding the relationship between Joseph II and Catherine II, see O. Christie, *Kriege unter Kaiser Josef II*, L.W. Seide, Wien 1904; I. De Madariaga, *The Secret of Austro-Russian Treaty of 1781*, «The Slavonic and East European Review», 38, 1959, 90, pp. 114-145; P.P. Bernard, *Joseph II and Bavaria: two Eighteenth century attempts at German unification*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965; K.A. Roider, *Joseph II and the Turkish War*, «The Slavonic and European Review», 54, 1976, 4, pp. 538-556; Id., *Austria's Last Turkish War: Some Further Thoughts*, «Austrian History Yearbook», 19, 1983, pp. 15-32; Id., *Austria's Eastern question, 1700-1790*, Princeton University Press, Princeton 1982; P.W. Schroeder, *The transformation of European politics, 1783-1848*, Clarendon Press, Oxford 1994; F. Fejtö, *Joseph II: un Habsbourg révolutionnaire*, Perrin, Paris 2004; M.Z. Mayer, *The price for Austria's Security. Part I: Joseph II, the Russian Alliance, and the Ottoman War, 1787-1789*, «The International History Review», 26, 2004, 2, pp. 257-299; D. Beales, *Joseph II*, Cambridge University Press, Cambridge 2008-2013, 2 vols.; H.L. Dyck, *Pondering the Russian Fact: Kaunitz and the Catherinian Empire in the 1770s*, «Canadian Slavonic Papers», 22, 1980 (online 2015), 4, pp. 451-469.

⁶ L.P. de Ségur, *Mémoires ou souvenirs et anecdotes*, Alexis Eymery, Paris 1824-1826, 3 vols.

cle thus intends to examine this particular aspect of the comte's mission. The discussed document is preserved in the collection «Pièces isolées, collections et papiers d'érudits, tome 5, dossier 2» at the *Archives nationales de France* (Pierrefitte-sur-Seine)⁷. The letter was acquired in 1960, but the details of its previous history remain unknown⁸.

THE CONTENT OF THE LETTER: THE POSSIBLE BASIS OF THE FRANCO-RUSSIAN TREATY, ACCORDING TO SÉGUR

On October 20, 1787, Ségur wrote to Prince Potemkin – then engaged in the military campaign against the Ottoman Empire – to update him on his *démarches* with the Russian court, in view of an alliance with Versailles. The opening of the letter already foreshadows Ségur's imprudence: he began with a calm complaint about the slowness of the czarina's ministers in responding to his friendly overtures. The comte, well aware of Potemkin's impulsiveness, hoped to rely on him for swift progress in negotiations, encouraging him with flattery: «Mon Prince, votre Cour ne se soucie pas de répondre à l'amitié, peut-être votre génie voudra-t-il répondre à la politique».

After briefly outlining his manoeuvres to negotiate a Franco-Russian alliance – well-received by Catherine – Ségur admitted to not yet having received authorization to speak «ministériellement», intending nevertheless to convey his «idées particulières» to the czarina's favourite. The comte believed Versailles and St. Petersburg could build upon the 1756 treaty as a basis for the new alliance⁹. Specifically, they could establish a mutu-

al aid agreement in case of war «en Allemagne», while maintaining Russian neutrality in a new Anglo-French conflict, and French neutrality in a Russo-Turkish war. Despite this, the 1756 formula might prove inadequate for the Prince's «grands projets». Therefore, Ségur shamelessly sought to leverage Potemkin's ambition, suggesting he communicate the likely Russian negotiating guidelines so Ségur could facilitate their implementation. Particularly, Ségur sought Catherine's stance on the thorny issue: the possibility of Russian aid to Versailles «contre les Anglais» or at least the closing of ports to British ships¹⁰, as compensation if «nous agirions avec vous contre les Turcs». Perhaps aware of the risks, Ségur quickly retracted, stating he wasn't tasked with making such propositions without secure bases and knowledge of both courts' dispositions.

Nevertheless, the issue was too important and close to the comte's heart for him to remain cautious, though caution was necessary. Ségur recalled Potemkin's hints at a French policy shift, which he had reluctantly declined due to the state of affairs. Potemkin needed to seize the moment, as France seemed awakened to its true interests, and Ségur felt he could now «agir comme vous le

⁷ Archives nationales de France (AN), Pièces isolées, collections et papiers d'érudits, Tome 5, Dossier 2, *Lettre a. s. du comte Louis-Philippe de Ségur, ambassadeur en Russie, au prince Potemkine, lui exposant ses idées sur le projet de traité d'alliance*, 20/10/1787.

⁸ The only available record concerning the acquisition of this document is a brief entry in the archives' inventory: *Entrée n° 1587: achat à Privat* (23 février 1960). Despite further investigation, no additional information regarding its prior history or provenance could be retrieved. The subseries AB/XIX, to which this document belongs, was established in 1856 following the reorganization of the *Archives nationales* – then *Archives de l'Empire* – to include documents acquired by extraordinary means, i.e., outside standard administrative transfers. Since 1949, AB/XIX has been reserved specifically for isolated documents, collections, and scholars' papers that do not justify inclusion in larger thematic series. Given the heterogeneous nature of this subseries – encompassing anything from significant historical items to minor documents – and considering that detailed acquisition histories were often not recorded comprehensively during this period, it is not unusual for provenance details of certain pieces to remain incomplete or vague, as is the case with the present letter.

⁹ The bibliography on the Franco-Russian alliance of 1756 and the «reversal of alliances» is extremely vast. By way of example, we recall P. Rain, *La diplomatie française d'Henri IV à Vergennes*, Plon, Paris

1945; *Correspondance secrète du comte de Broglie avec Louis XV (1756-1774)*, éd. par M. Antoine et D. Ozanam, C. Klincksieck, Paris 1956; L.J. Oliva, *Misalliance: a Study of French Policy in Russia during the Seven Years' War*, New York University Press, New York 1964; H.H. Kaplan, *Russia and the Outbreak of the Seven Years' War*, University of California Press, Berkeley 1968; M. Antoine, *Louis XV*, Fayard, Paris 1989; L. Bély, *Les relations internationales en Europe, XVII^e-XVIII^e siècle*, Presses universitaires de France, Paris 1992; Id., *La révolution diplomatique de 1756: une négociation au sein de l'État royal*, in *Expériences de la guerre, pratiques de la paix: Hommages à Jean-Pierre Bois*, éd. par G. Saupin et É. Schnakenbourg, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2013, pp. 149-167; E. Dziembowski, *Un Nouveau Patriotisme français, 1750-1770. La France face à la puissance anglaise à l'époque de la guerre de Sept Ans*, Voltaire Foundation, Oxford 1998; Id., *La guerre de Sept Ans (1756-1763)*, Perrin, Paris 2015; F.D. Liechtenhan, *Élisabeth Ière de Russie*, Fayard, Paris 2007; H. Carrère d'Encausse, *La Russie et la France: de Pierre le Grand à Lénine*, Fayard, Paris 2019; *Une diplomatie des lointains. La France face à la mondialisation des rivalités internationales, XVII^e-XVIII^e siècles*, éd. par E. Schnakenbourg et F. Ternat, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2020.

¹⁰ On the profitable trade maintained by Russia and Great Britain, see J. Ehrman, *The British government and commercial negotiations with Europe, 1783-1793*, Cambridge University Press, Cambridge 1962; *Commercial relations between Russia and Europe. Collected essays*, ed. by W. Kirchner, Indiana University Press, Bloomington 1966; A. Kahan, *The plow, the hammer and the knout. An economic history of Eighteenth-Century Russia*, The University of Chicago Press, Chicago 1985; H.H. Kaplan, *Russian Overseas Commerce with Great Britain During the Reign of Catherine II*, American Philosophical Society, Philadelphia 1995; A.G. Cross, «By the banks of the Neva»: chapters from the lives and careers of the British in Eighteenth-Century Russia, Cambridge University Press, Cambridge 1997; M.P. Romaniello, *Enterprising Empires. Russia and Britain in Eighteenth-Century Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

souhaitiez»¹¹. Thus, he urged the prince to prompt Russian ministers for frank and detailed proposals upon which the alliance treaty would be based. In conclusion, mixing politics with flattery, Ségur recommended utmost discretion to Potemkin regarding their discussion, hoping no one else would see the letter, penned with trust inspired by their friendship and kindness. He hinted at his alignment with Potemkin's system, hoping for support.

Ségur's recklessness is all the more bewildering because he informed Potemkin of his ideas before even informing Montmorin himself. While the letter to the prince is dated October 20, the one addressed to the French minister – in which the comte laid out his reflections – dates back to October 31. Indeed, his complete lack of caution is explainable, though not justifiable, only by referring to the enthusiasm stirred in him by the idea of overturning the traditional French political line that he did not agree with. Such change was warmly welcomed by Ségur, eager to distance France from the Ottoman Empire toward an opulent court ruled by a sovereign who personally appreciated him¹². Despite the complexities of the French position and European circumstances, Ségur saw no reason to delay implementing Versailles' new political line. For him, what better success than sealing a new Franco-Russian agreement, following the satisfaction of signing the 1787 commercial treaty?¹³

¹¹ It is known, in fact, that Potemkin nicknamed Ségur «Ségur-Efendi», as the comte – to obey the orders of Versailles – had to take the side of the Ottoman Porte. In reality, Ségur did not share at all the political line of his government, as he confessed in his memoirs: «Est-il croyable que tous les princes de la Chrétienté prodiguent leurs secours, leurs présents et pour ainsi dire, leurs hommages à un gouvernement barbare, stupide, orgueilleux, qui méprise nous, notre religion, nos lois, nos mœurs, nos rois, et qui journellement nous appelant chiens de chrétiens, nous accable d'humiliations et d'outrages? [...] j'étais ministre: je devais obéir à mes instructions et je m'y conformai ponctuellement» (L.P. de Ségur, *Mémoires*, cit., vol. II, p. 350).

¹² On the image of the Ottoman Empire in 18th-century France, see R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, in *Utopies et institutions au XVIII^e siècle*, éd. par P. Francastel, Mouton, Paris-La Haye 1963, pp. 57-75; A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Seuil, Paris 1979; I. Apostolou, *L'apparence extérieure de l'Orient et son rôle dans la formation de l'image de l'autre par les voyageurs français au XVIII^e siècle*, «Cahiers de la Méditerranée», 66, 2003, pp. 181-200; A. Thomson, *L'Empire ottoman, symbole du despotisme oriental?*, in *Rêver d'Orient, connaître l'Orient: Visions de l'Orient dans l'art et la littérature britanniques*, éd. par I. Gadoin et M.É. Palmier-Chatelain, ENS Éditions, Lyon 2008, pp. 177-196; *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e siècle à la fin du XX^e siècle*, Actes du colloque international (Paris, 12-13 février 2010), éd. par S. Bash et al., Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris 2011.

¹³ On the French-Russian trade, see A.M. Arnould, *De la balance du commerce et des relations commerciales extérieures de la France: dans toutes les parties du globe, particulièrement à la fin du règne de Louis XIV et au moment de la Révolution*, Buisson, Paris l'an III de la Répub-

PLACING THE UNPUBLISHED LETTER IN THE CONTEXT OF SÉGUR'S CORRESPONDANCE POLITIQUE AND DIPLOMATIC MISSION.

The advancement made by Ségur with Potemkin must be understood within the broader context of Franco-Russian diplomatic relations in late 1787. Following the Ottoman aggression against Catherine, Louis XVI faced a dilemma: support the Ottoman Empire – a valuable economic partner, but the undeniable provocateur of the conflict – or abandon it in favour of the czarina, with whom he had signed only a few months earlier the first direct Franco-Russian trade and navigation treaty¹⁴. Simultaneously, France suffered humiliation from Prussia's invasion of the Dutch Republic in September. Louis XVI's indecision and economic constraints prevented direct intervention¹⁵, leading to the abandonment of their Dutch allies, an indelible stain on French honour¹⁶.

This situation prompted a shift in Versailles' diplomatic stance, discernible as early as September 1787, as

lique [1795], 2 vols.; P. Boissonade et P. Charliat, *Colbert et la Compagnie de commerce du Nord*, «Revue d'histoire économique et sociale», 17, 1929, 2, pp. 156-204; J.L. Van Regemorter, *Commerce et politique: préparation et négociation du traité-franco russe du 1787*, «Cahiers du monde russe et soviétique», 4, 1963, 3, pp. 230-257; Id. et M. Cadot, *Le commerce extérieur de la Russie en 1784, d'après le journal de voyage de Baert du Hollant*, idem, 10, 1969, 3-4, pp. 371-391; F. Fox, *French-Russian Commercial Relations in the Eighteenth Century and the French-Russian Commercial Treaty of 1787*, unpublished Ph.D. diss., University of Delaware 1966; Id., *A View of French-Russian Trade Relations in the Eighteenth Century: the Ms. Le Gendre*, «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 16, 1968, 4, pp. 481-498; J. Horn, *The Path Not Taken: French Industrialization in the Age of Revolution 1750-1830*, The MIT Press, Cambridge and London 2006; A. Kraatz, *Le commerce franco-russe. Concurrence et contrefaçons. De Colbert à 1900*, Les Belles Lettres, Paris 2006; P. Pourchasse, *Le commerce du Nord. Les échanges commerciaux entre la France et l'Europe septentrionale au XVIII^e siècle*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2006; E. Schnakenbourg, *Genèse d'un nouveau commerce: la France et l'ouverture du marché russe par la Mer Noire dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, «Cahiers de la Méditerranée», 83, 2011, pp. 309-325; T. Claeys et B. Vinogradov, *Les origines du traité franco-russe du 11 janvier 1787*, in *L'Empire de Catherine la Grande, nouvelles approches*, éd. par K. S. Jobst et al., SPM, Paris 2023, pp. 140-152.

¹⁴ O.T. Murphy, *The Diplomatic Retreat of France and Public Opinion on the Eve of the French Revolution, 1783-1789*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1998, pp. 58-59.

¹⁵ M. Price, *The Dutch Affair and the Fall of the Ancient Regime, 1784-1787*, «The Historical Journal», 38, 1995, 4, pp. 875-905: 903-904.

¹⁶ On the Dutch crisis, see A. Cobban, *Ambassadors and Secret Agents. The Diplomacy of the First Earl of Malmesbury at the Hague*, Jonathan Cape, London 1954; S. Schama, *Patriots and Liberators, Revolution in the Netherlands, 1788-1813*, Knopf, New York 1977; T.C. Blanning, *The origins of the French revolutionary wars*, Longman, London 1986; J. Black, *British Foreign Policy in an Age of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; J. Hardman, *French politics, 1774-1789: from the accession of Louis XVI to the fall of the Bastille*, Longman, London 1995; J. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford University Press, Oxford 1995.

noted by Comte Mercy-Argenteau, the Austrian ambassador¹⁷. As emphasized by Hugh Ragsdale¹⁸, Mercy was not mistaken: in an October conference, Montmorin cautiously admitted the desire to cooperate with Austria for the rescue of the Ottoman Porte, and that in case of its impracticability, Versailles would have wanted to preserve its Levantine trade, perhaps acquiring Egypt as compensation for the Austro-Russian expansion in Ottoman territories¹⁹. At the same time – in a letter dated October 2, 1787 – Montmorin discussed with Ségur recent European events, emphasizing that Prussian involvement in Dutch affairs was orchestrated by Great Britain²⁰. The British seemed determined to undermine French influence both in the West and East, evident in Ainslie's – the British ambassador to the Sultan – actions in Constantinople. As the situation in Holland and Constantinople became increasingly untenable for France, Montmorin instructed Ségur to explore with caution²¹ the possibility of aligning with Russia, potentially at the expense of the Ottomans, if necessary²². This manoeuvre

would represent a significant departure from traditional French policy and required delicate handling.

Unaware of these developments, Ségur faced mounting challenges in St. Petersburg. He grappled with Prussia's invasion of the Dutch Republic, initial clashes between Russia and the Ottomans, and Britain's denial of Ainslie's manoeuvres, which strained Franco-Russian relations²³. In light of these complexities, Ségur urged Montmorin for clarity on Louis XVI's stance regarding Ottoman affairs. Catherine, sympathetic to France but exasperated by Louis XVI's indecision, sought definitive answers to solidify their relationship amidst growing Anglo-Prussian threats: «Elle ne peut plus supporter l'incertitude de savoir si nous serons amis ou ennemis, il me sera difficile de m'y soutenir longtemps dans la position indécise où je me trouve»²⁴.

Shortly after, in mid-October, Ségur received Montmorin's letters regarding the Ottoman issue. On the 18th of the same month, the comte communicated to the minister that he had informed the Russian government of the ostensible letter he had just received. This missive – written by Montmorin himself – contained the directive to Choiseul-Gouffier – the French ambassador at Constantinople – to inform the Ottomans that if they persisted in hostilities, Louis XVI, viewing them as aggressors, could not aid them²⁵. Ségur's words made a profound impression on the Russian government, reinforced by a further conference on October 31. On this occasion, too eager to abandon the Porte for Russia, Ségur proposed to Bezborodko – *de facto* the Russian Minister of Foreign affairs²⁶ – the idea of «rapprochement» between France and the two imperial courts,

¹⁷ About comte Mercy, see H. Hasquin, *Diplomate et espion autrichien dans la France de Marie-Antoinette: le Comte de Mercy-Argenteau, 1727-1794*, Avant-Propos, Waterloo 2014.

¹⁸ H. Ragsdale, *Montmorin and Catherine's Greek Project*, cit., pp. 32-33.

¹⁹ The idea of a French acquisition of Egypt was not Montmorin's, but dated back to the reign of Louis XV and the ministry of Choiseul. On this matter, see F. Charles-Roux, *Les Origines de l'expédition de l'Égypte*, Plon, Paris 1910; Id., *Le projet français de conquête de l'Égypte sous le règne de Louis XVI*, Institut français d'archéologie orientale du Caire, Caire 1929; Id., *France, Égypte et Mer Rouge de 1715 à 1798*, «Cahiers d'histoire égyptienne», 3, 1951, pp. 117-95; H. Laurens, *Les Origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte*, ISIS Yayınclık, Istanbul 1987; M. Battesti, *Expédition d'Égypte, un plan de conquête français remontant au milieu du XVIII^e siècle*, «Cahiers de la Méditerranée», 57, 1998, 1 (Bonaparte, les îles méditerranéennes et l'appel de l'Orient), pp. 33-38.

²⁰ «La part que les Anglais ont eu à cet événement, leurs armements pour appuyer une démarche dont ils ont espéré de recueillir le fruit, la notification qu'ils nous ont faite qu'ils armeraient par mer et par terre, tant nous annonce que cette nation veut engager la Hollande et qu'elle dispose du Roi de Prusse» (MAE, Correspondance Politique, Russie, vol. 122, pièce 28, *Lettre de Montmorin à Ségur*, 2/10/1787, ff. 127v-128r).

²¹ In the same period, Joseph II of Austria was beginning to grow irritated by France's ambiguity on the Ottoman issue: «Mais il faut que la France finisse une fois à faire des vœux; il ne suffit pas qu'elle reste indifférente en ne s'opposant point à nos desseins: il est bien plus de son intérêt d'y coopérer de son côté, si elle en veut partager les avantages. Je n'ai encore rien appris de positif de la Russie et j'ignore toujours quel parti prendra l'Impératrice et de quel côté elle fera agir ses plus grandes forces. Pour moi, je continue à faire mes dispositions avec vigueur pour assurer du moins mes frontières qui sont d'une terrible étendue depuis la mer Adriatique jusqu'au Dniester en Galicie» (*Lettre de Joseph à Mercy*, 6/10/1787, in *Correspondance secrète du Comte Mercy-Argenteau avec l'Empereur Joseph II et le Prince de Kaunitz*, éd. par A. D'Arneht et J. Flammermont, Imprimerie nationale, Paris 1891, vol. II, pp. 125-126).

²² «Les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons en Europe et l'impossibilité où les Turcs nous ont mis de les soutenir par la manière dont ils ont entamé la guerre, nous conseillent, M., de ne pas rejeter

l'idée d'un rapprochement avec les deux Cours Impériales, même aux dépenses des Turcs, si cela devenait nécessaire. La conduite de ces derniers et la nécessité justifieraient notre abandon et il serait possible que nous obtiendrions des équivalents qui nous consoleraient de l'augmentation de puissance qui en résulterait pour les deux Cours Impériales. Vous sentez, M., qu'il importe que vous évitiez de vous expliquer sur ce point, mais vous pouvez écouter les propositions qui vous seront faites et en montrant le désir que le Roi a de s'unir intimement avec la Russie, laisser voir que vous êtes disposé à en rendre compte» (MAE, Correspondance Politique, Russie, vol. 122, pièce 28, *Lettre de Montmorin à Ségur*, 2/10/1787, ff. 128v-129r).

²³ O.T. Murphy, *The Diplomatic Retreat*, cit., p. 57.

²⁴ MAE, Correspondance politique, Russie, vol. 122, pièce 34, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 18/10/1787, f. 165r.

²⁵ This letter is preserved in the *Archives diplomatiques* (La Courneuve). See MAE, Correspondance politique, Turquie, vol. 176, pièce 103, *Lettre de Montmorin à Choiseul-Gouffier*, 1/10/1787, ff. 228r-228v.

²⁶ On Bezborodko, see especially N.I. Grigorovich, *Chancellor Prince Alexander Andreyevich Bezborodko in connection with the events of his time (the years from 1747 to 1787)*, in SIRIO (Collection of the Imperial Russian Historical Society), vol. XXVI, St. Petersburg 1879; Id., *Chancellor Prince Alexander Andreyevich Bezborodko in connection with the events of his time (the years from 1788 to 1799)*, in *idem*, vol. XXIX, St. Petersburg 1881.

«même aux dépenses des Turcs»²⁷, as indicated by Montmorin in the October 2 letter.

Bezborodko couldn't have been more pleased with these insinuations. Without delay, he inquired whether Joseph II was already informed – as an ally of Versailles – of the French shift in policy towards the Porte, and if Montmorin had granted Ségur *pleins pouvoirs* to negotiate the alliance. With Ségur's negative response, Bezborodko reassured him of his personal efforts to provide a detailed response and make openings to gain Louis XVI's trust. A few days later, Ségur repeated his statements to Bezborodko to Osterman – Vice-Chancellor of Russia – who made a remark contrary to Montmorin's wishes: Catherine, deeply resentful towards the Ottoman Porte, had yet to formulate a precise plan for extending her conquests, as they depended too much on future successes to be predetermined. Consequently, it fell to France to take the first step towards Russia by presenting its ideas for the alliance treaty, contrary to Versailles' desires. In fact, Ségur was ordered to «écouter les propositions» of the Russian ministers, carefully avoiding making any himself.

Needless to say, by openly discussing the matter with Bezborodko and Osterman, Ségur had already exceeded the limits set by Montmorin's instructions. Ironically, in his letter of October 23, the comte reassured the minister of the caution he would exercise in discussing the issue with the Russian ministers²⁸. Moreover, as further evidence of Ségur's recklessness, Hugh Ragsdale refers in his article²⁹ to a letter Cobentzl sent to Vienna during the same period. The Austrian ambassador – likely informed by Ségur himself – reported the topics discussed by the French diplomat during the aforementioned meeting with Bezborodko: the comte

admitted that if Catherine and Joseph went as far as the destruction of the Porte, then France would actively participate in its dismemberment; however, if the two imperial courts limited themselves to annexing a few provinces, then Versailles would maintain neutrality. What the late American historian seems to overlook is the existence of even more glaring evidence of the lack of judgment demonstrated by Ségur on this occasion. We are, of course, referring to the letter written by the Comte to Potemkin on October 20, 1787, whose contents the paper studied in the preceding section.

SÉGUR'S MEETING WITH PRINCE VON NASSAU-SIEGEN AND MONTMORIN'S REACTION

In its concluding section, the article will examine one final anecdote – found both in the *Correspondance politique* and in the *Mémoires ou souvenirs et anecdotes* – that attests to the secrecy of Ségur's manoeuvres with Prince Potemkin. In November 1787, Ségur received Prince von Nassau-Siegen in St. Petersburg, returning from Potemkin's army where he was serving³⁰. As recounted in his *Mémoires*, the comte had contacted him, bitterly complaining about his alleged secret negotiations with Catherine's favourite³¹. The prince felt the need to personally explain himself to Ségur: he was sent by Loménie de Brienne to Potemkin's camp to support «les tentatives que vous êtes chargé de faire pour conclure une alliance avec la Russie»³². However, realizing that Ségur was unaware of his mission, the prince understood that he had fallen victim to an intrigue by the Archbishop of Toulouse who – at odds with Marshal Ségur, the comte's father – «espérait se servir de moi pour partager ou pour vous enlever les honneurs de cette négociation»³³.

The explanation provided by the comte in his *Mémoires* deserves further examination as it is nothing but Ségur's skilful attempt to conceal from the reader –

²⁷ «Premièrement, [je me suis occupé] de montrer à cette Cour le désir qu'à le Roi de se lier intimement avec elle, en sondant avant ses dispositions. Secondement, la défense d'aller au devant des Ministres russes relativement aux avantages et aux stipulations du traité que nous pouvons désirer ou accorder. Troisièmement, l'ordre de chercher adroitement, et comme de moi-même, à savoir si l'Impératrice, en faveur de cette alliance, paraîtrait disposée à fermer ses ports à l'Angleterre, dans le cas où nous serions en guerre avec cette puissance et par quel avantage elle pourrait payer ou notre immunité [...] ou même notre concours dans la guerre des Turcs» (MAE, Correspondance politique, Russie, vol. 122, pièce 41, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 31/10/1787, f. 189v).

²⁸ «Quoique je croie instant, dans la circonstance critique des affaires de l'Europe, de jeter en fonte un système solide qui en impose aux orgueilleux ennemis de l'influence française, ne craignez pas cependant que je m'engage trop, si je me trompais et si vous n'êtes pas de mon avis sur la nécessité de la très prompte exécution du projet en question; je laisserai toujours assez de champ aux difficultés qu'offre la confection d'un pareil arrangement pour que vous puissiez prendre le parti que vous conviendra» (MAE, Correspondance politique, Russie, vol. 122, pièce 38, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 23/10/1787, ff.180r-180v).

²⁹ H. Ragsdale, *Montmorin and Catherine's Greek Project*, cit., p. 35.

³⁰ On foreigners employed in the Russian Army, see M.S. Anderson, *British Officers in the Russian Army in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, «Journal of the Society for Army Historical Research», 38, 1960, 156, pp. 168-173; *The Military and Society in Russia, 1450–1917*, ed. by E. Lohr and M. Poe, Brill, Leiden 2002; S. Chernikov, *Evolution of Russia's Military Command in the Early 18th Century. The Role of European Influence in the Implementation of Peter's Reforms*, «Cahiers d'histoire russe, est-européenne, caucasienne et centrasiatique», 50, 2009, 4, pp. 699-735; O. Rusakovskiy, «Foreigners are said to be wise and honest but they teach us false things»: «On Military Tactics» (1700/1701) by Ivan Pososhkov and Western military tradition, «War in History», 29, 2022, 2, pp. 283-301.

³¹ L.P. de Ségur, *Mémoires*, cit., vol. III, pp. 302-303.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

whom he certainly imagined to be unaware of his *Correspondance politique* and private letter to Potemkin – the more secret but also more compromising aspects of the issue. On November 20, the comte informed Montmorin of Nassau's arrival and the contents of his conversation with Potemkin. The prince informed the diplomat of what he had conveyed to Catherine's favourite:

Il lui a fait entendre avec beaucoup de mesure et d'adresse qu'il était autorisé à lui dire que le système de notre Cour pouvait changer en faveur de celle de Russie comme il l'avait toujours souhaité. [...] Il a cherché à exciter, comme de lui-même et adroitement, le Prince à engager sa souveraine à fermer ses ports aux Anglais, s'ils nous faisaient la guerre [...] ³⁴.

One may wonder if Ségur, upon hearing the prince's words, managed to control the expression on his face. Nassau's words exactly echoed the contents of the letter that he had sent to Potemkin on October 20, refraining – of course – from mentioning it to Montmorin. Indeed, the secrecy of the comte's *démarche* is demonstrated by the falsely indignant tone he assumed with the minister, also in the letter of November 20:

Si j'avais été instruit, M. le Comte, de cette tentative près du Prince Potemkine pour échauffer le Ministère russe, j'en aurais attendu l'effet avant de faire la démarche [près de Bezborodko et Osterman] dont je vous ai rendu compte; au reste, le Prince de Nassau m'a parfaitement secondé et comme son amitié le porte à éviter ici tout entretien d'affaires avec le Ministère, il fera bientôt, par sa conduite, tomber le bruit qui s'était répandu qu'il avait des instructions secrètes, bruit qui m'était désagréable et nuisible. M. le Prince Potemkine qui en le faisant parler ignorait encore les démarches qui j'avais faites ici et qui paraît désirer de presser cette union, croyait qu'après avoir vu l'Impératrice, il pourrait aller à Paris pour vous rendre compte de la sincérité des dispositions qu'il avait reconnues ³⁵.

As if Potemkin truly did not know about Ségur's manoeuvres in St. Petersburg and had not been tasked by the comte himself to do exactly what Nassau was now asking him to do! Clearly, Ségur did not appreciate competition in his diplomatic schemes and having failed to inform Versailles of what he had secretly written to Potemkin, he was forced to play the role of the offended party. In the conclusion of the letter, the comte continued his charade: he assured Montmorin that the czari-

na's favourite would soon receive his letters – containing the report «de mes conférences avec M. de Bezborodko» – which would reassure him about France's disposition for a desirable alliance, but which Potemkin judged hard to achieve ³⁶.

Nevertheless, Nassau's visit to St. Petersburg allowed Ségur to press Montmorin again on the decision regarding the Ottoman Porte. In a conversation with Catherine, Nassau had suggested the idea – agreed upon with Ségur – that in exchange for «notre abandon des Turcs, notre concours contre eux» ³⁷, Louis would likely want the guarantee of the closure of Russian ports to Britain in the event of a new conflict between London and Versailles. Furthermore, Nassau seemed adept enough to reassure the czarina about fears of damage to national trade that such a clause would entail: «ce commerce ne pouvait jamais se perdre, que les productions russes étaient nécessaire à la Marine anglaise et que seulement elles seraient exportées dans ce cas par des neutres» ³⁸. After a brief pause for thought, Catherine gave Nassau a response – «Je ne dis non sur rien, cela dépendra de ce que la France fera pour moi» ³⁹ – which fueled Ségur's hopes for a prompt conclusion of the alliance. Given the czarina's disposition, hitherto firmly resolved not to compromise her commercial relations with the English, Versailles had no time to lose. The moment to officially declare the abandonment of the Ottoman Porte had – in his opinion – arrived, all the more so as the avoidance of a new conflict with the United Kingdom made the Russian government fear a new volte-face by France:

D'après tout ce dont j'ai eu l'honneur de vous rendre compte, Monsieur le Comte, vous verrez que nous ne pouvons plus rester dans l'incertitude, autrefois nous devions être pour les Turcs que nous dirigions; leur incartade dictée par les Anglais, nous permettions encore dans le premier moment d'être neutres pour pacifier, mais d'après nos ouvertures, l'empressement de l'Impératrice qui a accepté notre alliance et décliné les offres des Anglais, nous ne pouvons plus être que amis intimes ou ennemis déclarés, et l'Impératrice s'étant franchement livrée à nous, et nous ayant marqué un si vif empressement de conclure toujours une alliance, se rejettera, si son espérance est trompée, dans les bras de l'Angleterre dont

³⁴ MAE, Correspondance politique, Russie, vol. 122, pièce 55, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 20/11/1787, ff. 252v-254r. Folio 253 is absent from the binding of the volume.

³⁵ *Idem*, ff. 254v-255r.

³⁶ «Mais il [Potemkine] la [l'alliance] désirait si vivement et était encore si loin de la croire possible qu'il n'a pas pu cacher au Prince de Nassau la crainte qu'il avait qu'il ne se fût déçu ou qu'il eut été même trompé dans ce qu'il lui insinuait des dispositions de notre Cour, mais peu de jours après il aura reçu des lettres de l'Impératrice qui, en l'informant de mes conférences avec M. de Bezborodko, ne lui auront plus laissé de doute» (*Idem*, ff. 256r-256v).

³⁷ MAE, Correspondance politique, Russie, vol. 122, pièce 56, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 23/11/1787, f. 262r.

³⁸ *Idem*, f. 262v.

³⁹ *Idem*, ff. 262v-263r.

elle a besoin pour ses flottes; et nous jurera une haine que rien ne pourra guérir et qui nous fera perdre toute concurrence dans le commerce du Nord⁴⁰.

At the beginning of December, Ségur received the letter Montmorin wrote on November 7, 1787. At that time, the French minister had received the letters sent to him by Ségur in September, containing the request for a clear proposition on Ottoman affairs, the only useful measure to counter the efforts of England to undermine French influence everywhere. From this point on, the divergence between the comte and his court would become increasingly apparent. As demonstrated so far, while Ségur wished for France to demonstrate a firm and resolute attitude, on the contrary, Versailles – plagued by increasingly dramatic internal and external problems – sought to gain time by maintaining indecision. In fact, in the letter drafted on November 7, Montmorin did not respond to the comte's requests, citing the fact that before making any decision, Louis would want to know what Joseph II's plans were for the Ottoman Porte – annihilation or limited territorial acquisitions? – and therefore, until the Austrian ally had clearly explained himself, France reserved the right not to take a position.

Moreover, according to the minister, more reasons seemed to indicate that such an attitude was most convenient for Louis XVI. Firstly, it was not in Versailles' interest to take the initiative, as its proposals would have to be initially sent to Vienna and only after Joseph's approval would they be forwarded to Catherine, resulting in excessive time consumption. A direct approach from the Empress would be quicker and more convenient⁴¹. Secondly, Austria – despite its preparations – had not yet declared war on the Ottoman Porte, and it would certainly take some time before Joseph was ready for hostilities, not to mention the possibility of some incident that could hinder his plans, «C'est encore un motif pour nous de ne rien précipiter»⁴². Indeed, Montmorin was not mistaken in believing that a preliminary agreement between Catherine and Joseph would be the basis on which the alliance with France would be negotiated. During the same period, Osterman communicated to Ségur that although Catherine was eager to

quickly conclude an agreement with Louis, she could not put forward any detailed proposal before consulting with the Austrian emperor. Therefore, the czarina hoped that Versailles would understand «la nécessité où elle se trouvait [...] de délibérer elle-même [...] sur l'étendue du nouveau plan [...] dans un moment où tant d'évènements imprévus devaient amener des combinaisons nouvelles»⁴³.

Finally, with the letter of November 7, Montmorin cooled the comte's ardour, reminding him – with a not too veiled reprimand – that he only had the order to listen to the propositions or insinuations that Russia would make regarding the alliance, but not to make them himself. In his reply, drafted on December 4, Ségur expressed surprise and concern at Montmorin's reaction to his *démarches*. Not only that, he felt obliged to reassure the minister of his literal compliance with his instructions, in a self-justification that, in light of what has been presented so far, proves to be a clumsy attempt by Ségur – furthermore, made in bad faith – to save his position in the face of Versailles' rightful reproach:

J'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire. Elle augmente ma surprise et mon inquiétude, et cependant plus je réfléchis, moins je crois m'être écarté des instructions que j'ai reçues. J'ai montré le désir d'une union intime comme j'en avais l'ordre littéral. [...] Quant aux ouvertures, je les ai attendues et ne les ai point faites et tous ce que j'ai dit relativement à l'Angleterre et à la possibilité de notre concours contre les Turcs n'a été dû que comme de moi-même et pour sonder, comme vous me l'aviez ordonné, les intentions du Ministère russe⁴⁴.

Not only had Ségur been the first to advance the proposal for the basis of the treaty with Osterman, Bezborodko, and Catherine, but even before presenting his reflections on the matter to Montmorin, he had carefully considered sending them to Potemkin in the aforementioned letter of October 20. The height of audacity, the Comte seemed to attempt to shield himself from the accusations brought by Montmorin by citing the mission of Nassau, of which he had been kept in the dark: «La conformité du langage du Prince de Nassau et du mien à 600 lieues l'un de l'autre, me confirme dans l'opinion que j'ai bien interprété les intentions du Roi et [...] que je ne me suis pas trompé»⁴⁵. While Ségur's justifications in the *Correspondance politique* may appear at least faltering, the *Mémoires* – particularly insistent in pleading his case – are glaring evidence of the comte's guilty conscience:

⁴⁰ *Idem*, ff. 264v-265r.

⁴¹ «C'est en Russie qu'il nous faut chercher à découvrir les vrais desseins des deux Cours, nous ne pouvons qu'attendre ce qu'on voudra nous dire. Toute proposition de notre part aurait besoin d'être approuvée à Vienne, avant que l'Impératrice nous réponde. Le temps s'écoulerait dans une vaine attente. Il paraît plus simple d'obtenir directement de la Russie quelque chose sur quoi nous puissions tabler, ne dut-elle servir qu'à nous indiquer ce qu'elle projette de faire si les circonstances sont favorables» (MAE, *Correspondance politique*, Russie, vol. 122, pièce 47, *Lettre de Montmorin à Ségur*, 7/11/1787, f. 221r).

⁴² *Idem*, f. 221v.

⁴³ MAE, *Correspondance politique*, Russie, vol. 122, pièce 49, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 12/11/1787, ff. 226r-226v.

⁴⁴ *Idem*, pièce 69, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 4/12/1787, ff. 293r-293v.

⁴⁵ *Idem*, ff. 293v-294r.

Cependant, loin de m'écarter de mes instructions, je m'étais borné à montrer le désir d'une union intime, comme j'en avais ordre littéral. [...] Loin de me permettre aucunes ouvertures, je les avais attendues et non faites. De plus, à six cents lieues de moi, le Prince de Nassau, confidentiellement autorisé, avait tenu au prince Potemkine un langage conforme au mien. Fallait-il d'autres preuves pour démontrer que je n'avais pas dépassé mes instructions!⁴⁶

Certainly, Nassau had reported to Potemkin the same ideas expressed by Ségur earlier, but this does not change the fact that Montmorin's instructions did not envisage such a daring step – which, moreover, he refrained from informing Versailles about – nor was the comte authorized to suggest to Catherine – as reported by Cobentzl – the idea of active French participation in the dismemberment of the Porte, in case the two imperial courts wished to go that far. And it matters little if in the *Mémoires* the comte persisted in seeking the reason for the minister's reprimand in the political indecision caused by the crisis of 1787, he had clearly disregarded orders and deserved Montmorin's reproaches.

CONCLUSIONS

The final stretch of 1787 passed without further developments in the negotiation. While Montmorin wished to ascertain the intentions of the two imperial courts regarding the Ottoman Porte, Ségur seemed convinced that neither Catherine nor Joseph – caught off guard by the Sublime Porte – had a well-defined plan on the matter, which would likely only be decided by the course of the conflict. The negotiation thus appeared to be at an impasse. The comte communicated only one positive news to Montmorin, in a letter dated December 31. Cobentzl had received formal orders from Vienna to cooperate in concluding the Franco-Russian alliance, which seemed to be viewed with particular favour by the Austrian court.

However, the negotiation of the Franco-Russian alliance was effectively initiated by Ségur in the final eighteen months of his mission in Saint Petersburg but ended in a stalemate. On one hand, pre-revolutionary France – now engulfed in irreparable internal convulsions – attempted one last time to influence European events, departing from its centuries-old diplomatic tradition, and limiting the ambitions of Catherine and Joseph concerning the Ottoman Porte, through an agreement that would bind the three sovereigns. On the other hand, the czarina, already at war with the Ottoman Porte, also had

to face Gustav III's Sweden, while simultaneously fearing the Anglo-Prussian axis – along with the United Provinces – which openly threatened the stability of her alliances with Joseph II of Austria⁴⁷.

On March 19, 1789, Montmorin sent Ségur the final instructions on the matter⁴⁸. Louis XVI finally decided to reject the Austro-Russian request for French intervention in the event of Prussia invading Poland, thus jeopardizing the *status quo* following the partition of 1772. Indeed, the dire finances of the French state prevented such a step. As Montmorin observed, Europe was well aware of France's difficult economic situation and the fact that the *États généraux* – soon to convene – had been summoned primarily to «faire disparaître la différence qui se trouve entre les revenus et les dépenses nécessaires de l'Etat»⁴⁹. Louis had therefore chosen not to make promises he probably wouldn't be able to keep or to incite panic over the potential war that would result from signing the alliance. Nonetheless, the sovereign was confident that the situation would soon improve: «S.M. n'a aucun doute, M., que le résultat de l'assemblée nationale qu'elle a convoquée ne soit telle qu'elle doit s'attendre de l'amour de ses sujets et des ressources immenses de la nation»⁵⁰. Needless to say, Louis's hopes would fade within a few months.

On April 14, a dismayed Ségur undertook the thankless task of conveying what Montmorin had written in the aforementioned letter: reassurances of Louis XVI's unchanged friendship for Catherine served little purpose. From that moment on, the comte found himself in a «délicate et pénible» position, now unable to support the credit of a country that had acknowledged its «impuissance actuelle». Furthermore, Ségur was pessimistic about the possibility of resuming negotiations, as Russia would certainly no longer grant France the only advantage that seemed to interest the *Conseil*:

⁴⁷ O.T. Murphy, *The Diplomatic Retreat*, cit., pp. 126-129; C. Nordmann, *Gustave III, un démocrate couronné*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1986, pp. 156-159; A. Geffroy, *Gustave III et la Cour de France*, Didier, Paris 1867, vol. II, pp. 67-70.

⁴⁸ Ironically enough, Montmorin was personally in favour of the alliance with Catherine, as can easily be deduced from a study of one of his reports, read during the *Conseil* meeting of 18 November 1788. The real opponents of the alliance with Russia were Necker and La Luzerne, to whose objections – preserved in the same archive fund – Montmorin replied in the above-mentioned report. Writing to Ségur, the minister evidently had to comply with the orders he received from Louis. See MAE, *Mémoires et documents, Russie*, vol. 16, pièce 22, *Mémoire par le Comte de Montmorin*, 1788; *Idem*, pièce 23, *Mémoire par M. de La Luzerne*, 18/11/1788; *Idem*, pièce 24, *Mémoire, par Necker*, 18/11/1788.

⁴⁹ *Idem*, *Correspondance politique, Russie*, vol. 128, pièce 50, *Lettre de Montmorin à Ségur*, 19/03/1789, f. 238r.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁶ L.P. de Ségur, *Mémoires*, cit., vol. III, pp. 305-306.

Dans le cas où je parviendrais, contre la probabilité, à maintenir dans le désir de notre alliance, je ne vois pas la possibilité de faire le traité aux mêmes conditions. Le grand avantage de ce traité pour nous était d'obtenir des secours de Russie contre les Anglais [...] mais cet avantage étant aussi contraire aux intérêts du commerce russe nous ne pouvions le devoir qu'à la circonstance critique qui portait l'impératrice à tout sacrifier au désir de notre alliance⁵¹.

Ségur remained convinced that signing the alliance – with the inclusion of a guarantee for Polish territories – would free Catherine from the only fear that seemed to plague her. Prussia and Great Britain, fearful of the union of Russia, France, and Austria, would not dare to start a general war. Furthermore, Versailles could, without shedding a drop of blood, avenge the events in Holland, enjoying the advantage that Catherine had promised at the expense of the British. However, now that the alliance had faded, what «motif pourra la déterminer à nous promettre contre les Anglais des secours désavantageux pour son commerce?»⁵². According to Ségur, the time for action had passed, and even if negotiations were to reopen, the treaty would be entirely useless. Indeed, Catherine, in an evident position of strength, would impose: «dans l'alliance la neutralité entre nous et l'Angleterre sera stipulé comme la nôtre entre la Russie et la Porte, et alors le traité sera comme nul, puisqu'il sera sans objet»⁵³. From that moment until his return to a now revolutionary France, the comte was relegated to be a passive observer, always welcome by Catherine but painfully aware of his political insignificance.

In conclusion, although Ségur's letter to Potemkin was unquestionably a misjudgment and open disobedience to the orders received, the sincerity of the comte's ideas cannot be doubted. From his point of view, France – increasingly compromised internally and now regarded as a «second-class» country by other European powers – could hope to restore its diplomatic prestige only with the help of the czarina. Ségur's hope of seeing his king return to being the «mediator of Europe» – Vergennes *docet*⁵⁴ –

persisted until the fateful events of the summer of 1789. In October, he returned to Paris, deeply discouraged about the prospects of the French monarchy.

TRANSCRIPTION OF THE TEXT OF SÉGUR'S LETTER TO POTEMKIN

À Saint-Pétersbourg, ce 20 octobre 1787

Mon Prince,

Votre Cour ne se soucie pas de répondre à l'amitié, peut-être votre génie voudra-t-il répondre à la politique. J'ai montré aux Ministres de l'Impératrice le désir du Roi de faire un traité d'alliance avec Elle, et j'ai eu la réponse la plus favorable et l'acceptation la plus obligeante. Je ne suis encore autorisé qu'à cette seule proposition. Mais je puis vous dire mes idées particulières. Nous pouvons par ce traité convenir, comme en 1756, que nous nous secourrions mutuellement en Allemagne et que vous serez neutres entre nous et les Anglais, comme nous entre vous et les Turcs. Mais il est peut-être une autre manière de faire le traité qui conviendrait mieux à vos grands projets. Il faudrait pour en rendre la possibilité plus probable que vous me fassiez savoir, par les ouvertures qu'on peut me faire ici, si vous nous donniez des secours contre les Anglais, ou si vous leur fermeriez vos ports dans le cas où nous agirions avec vous contre les Turcs. On ne m'a point chargé de faire cette proposition, c'est une question que je vous fais d'amitié et de confiance. Vous sentez sûrement très bien que pour achever un aussi grand changement de système, il faut que j'aie des bases sûres et que je connaisse aussi bien les dispositions de votre cour que celles de la mienne.

Vous m'avez bien souvent entretenu de ces grandes idées dans le temps où la position des affaires, et la disposition des esprits, m'obligeait à suivre un système opposé au vôtre. Voici le moment où je puis, en suivant mon devoir, agir comme vous le souhaitiez. Je suis, on ne saurait plus, satisfait de la confiance que me témoignent les Ministres de S.M.I., mais engagez-les surtout à me faire sur vos vues les ouvertures les plus franches et les plus détaillées, c'est, selon mon idée, de ce plus ou moins d'ouverture que peut dépendre le plus ou le moins d'étendue qu'on donnera à notre traité.

N'ayez pas une humeur injuste contre les Français qui sont chez les Turcs, je ne doute pas que dans ce moment le Roi n'évite tout ce qui sera désagréable à l'Impératrice, mais calculez les dates. Ils ont été envoyés là dans

⁵¹ *Idem*, pièce 65, *Lettre de Ségur à Montmorin*, 14/04/1789, ff. 299-300r.

⁵² *Idem*, f. 302r.

⁵³ *Idem*, ff. 302r-302v.

⁵⁴ On Vergennes' political strategy of European balance, see G. Faigiez, *La politique de Vergennes et la diplomatie de Breteuil 1774-1787*, «Revue Historique», 140, 1922, 1, pp. 1-25; *Id.*, *La politique de Vergennes et la diplomatie de Breteuil 1774-1787 (suite et fin)*, *idem*, 140, 1922, 2, pp. 161-207; O.T. Murphy, *Charles Gravier de Vergennes: Profile of an Old Regime Diplomat*, «Political Science Quarterly», 83, 1969, 3, pp. 400-418; *Id.*, *Charles Gravier, Comte De Vergennes: French Diplomacy in the Age of Revolution, 1719-1787*, State University of New York Press, New York 1983; J.F. Labourdette, *Vergennes. Principal Ministre de Louis XVI*, Desjonqueres, Paris 1990; B. De Montferrand, *Vergennes. La gloire de*

Louis XVI, Tallandier, Paris 2017; *Id.* *Vergennes et "l'équilibre des forces à la française"*, «Commentaire», 163, 2018, 3, pp. 657-664. On this matter, particular mention should be made of the excellent introduction to the correspondence of Vergennes and Louis XVI, published by John Hardman and Munro Price: *Louis XVI and the comte de Vergennes. Correspondence 1774-1787*, ed. by J. Hardman and M. Price, Voltaire Foundation, Oxford 1998.

le temps où nous étions opposés de système et l'on craignait votre agression. Aujourd'hui tout est changé, mais il faut de temps pour faire parvenir des ordres, il est difficile de faire arriver promptement ces ordres à Oczakov [sic]. Et la sûreté de ces officiers exigera aussi quelques précautions pour les tirer, sans danger pour eux, des mains des Turcs. Tout ce que je puis vous dire c'est que j'écris encore aujourd'hui par courrier à Versailles pour cet objet. Attendez un peu patiemment six semaines et ma réponse. J'espère que personne que vous ne verra cette lettre que je vous écris avec toute la confiance que votre amitié et vos bontés m'ont inspiré. Puisque je travaille à présent selon votre système, j'espère que vous me seconderez de votre mieux. M'accuserez-vous encore d'aimer la petite politique et les demi-partis?

Je ne vous ferais plus de compliments, si votre silence ne me faisait pas craindre votre oubli et ne ressemblait pas tant à l'indifférence; il exige que je ne vous parle aujourd'hui que de la considération distinguée avec laquelle j'ai l'honneur d'être

Mon Prince,

Votre très humble et très obéissant serviteur.

Le Comte de Ségur



Citation: Gargiulo, M. (2025). La Compagnia di Gesù di Napoli e i suoi queruli vassalli: le controversie feudali a Latronico alla vigilia dell'espulsione dal Regno. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 227-234. doi: 10.36253/ds-15441

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Danilo Siragusa.

La Compagnia di Gesù di Napoli e i suoi queruli vassalli: le controversie feudali a Latronico alla vigilia dell'espulsione dal Regno

MARTINA GARGIULO

Università degli Studi di Napoli Federico II, Italy

Abstract. The article aims to analyze the disputes between the Neapolitan Society of Jesus and the citizens of Latronico related with the anti-Jesuits behaviours that were growing within the reformist circles. The theme returned in an anonymous report, called *Riassunto dello Stato in cui attualmente trovansi le controversie agitate fra l'Università della Terra di Latronico, ed il Barone, o Tenutario pro tempore della medesima dall'anno 1523 sin all'anno 1767*. Interesting is the chapter dedicated to the management of pastures, state lands and baronial defenses. Through the analysis of this document, it is possible to focus on the strategies of appropriation of the territory by the feudal power. At the same time, the pleas of Latronico citizens to the defense of their rights highlight the most popular motifs of anti-Jesuit propaganda.

Keywords: feudalism, Society of Jesus, Anti-Jesuitism, conspiracy theories, justice.

Dopo un lungo tramonto del dibattito storiografico sul tema, gli studi sulla “lunga durata” della feudalità meridionale hanno vissuto una progressiva ripresa. Negli ultimi anni, si è registrato un maggior interesse degli studiosi intorno al XVIII secolo, legato strettamente ai primi provvedimenti della monarchia borbonica in materia feudale che anticiparono, non senza intoppi e contraddizioni, il processo di eversione di età napoleonica¹. Complice la prolifica stagione degli studi promossa da Rosario Villari, Giuseppe Galasso,

¹ Sulla rinascita della storiografia sulla feudalità a partire dagli anni Novanta è d'obbligo segnalare un primo aggiornamento metodologico di R. Ago, *La feudalità in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Nuove linee di ricerca sono state introdotte da A.M. Rao, di cui si segnala il recente volume *Mezzogiorno feudale. Feudi e nobiltà da Carlo di Borbone al Decennio francese*, Fedoa Press, Napoli 2022 (in particolare la ricca disamina storiografica contenuta alle pp. 11-49); Ead., *L'«amaro della feudalità». La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700* (1984), Luciano editore, Napoli 1997; Ead., *Morte e resurrezione della feudalità: un problema storiografico*, in *Dimenticare Croce? Studi e orientamenti di storia del Mezzogiorno*, a cura di A. Musi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, pp. 113-136 e Ead., *Nel Settecento napoletano: la questione feudale*, in *Cultura, intellettuali e circolazione delle idee nel '700*, a cura di R. Pasta, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 51-106. Dopo la pubblicazione del volume di A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2007, il panorama editoriale si è arricchito di ulteriori saggi, confluiti in specifici numeri monografici: *Feudalesimi nel Mediterraneo moderno*, a cura di R. Cancila e A. Musi, v. II, «Quaderni di Mediterranea», 27, 2015 e *Feudalità laica e feudalità ecclesiastica nell'Italia meridionale*, a cura di A. Musi e M.A. Noto, «Quaderni di Mediterranea», 19, 2011.

Pasquale Villani e Giuseppe Giarrizzo, in cui le fortunate categorie concettuali di “rifeudalizzazione” e “commercializzazione” costituivano parti inscindibili dell’impegno civile degli autori², la produzione storiografica successiva non sempre è stata in grado di superare le dicotomie terminologiche, caratterizzate ora da precoci e intraprendenti borghesie, ora da lunghi e persistenti feudalesimi che soffocavano lo slancio modernizzatore³. Intorno alla morte e alla resurrezione della feudalità meridionale risultano, per il Settecento, ancora fondamentali le osservazioni di Maurice Aymard, il quale sottolineò il paradosso di un potere in declino e spogliato «di qualsiasi autorità politica» che tuttavia «riesce a bloccare durevolmente ogni progetto di riforma», per sopravvivere con tenacia a se stesso alle porte del XIX secolo⁴.

Dall’altra parte, una maggiore attenzione degli storici intorno alla microstoria dei feudi, delle famiglie aristocratiche detentrici di patrimoni fondiari e delle loro strategie insediative ed economiche ha risaldato tale prospettiva, favorendo al tempo stesso la “sprovvincializzazione” delle periferie del Regno di Napoli, spesso considerate come corpi marginali rispetto alla grande storia politica e istituzionale della capitale⁵. I quadri compa-

rativi hanno inoltre restituito una dimensione più complessa e stratificata della feudalità meridionale, tenuta in vita dai fitti intrecci fra strategie familiari e comportamenti economici e fra potere centrale e particolarismi cetuali e locali. In particolare, le ultime ricerche sulle singole province del Regno hanno mostrato trasformazioni nel tempo degli assetti feudali estremamente variegati e dunque non incapsulabili in modelli interpretativi generali⁶. A riprova di ciò, sulla presenza negli stessi territori di feudi detenuti da abbazie, ordini religiosi e mense vescovili ha insistito la storiografia più recente, che ha ridefinito le precedenti visioni di una feudalità ecclesiastica come residuo morente del feudalesimo medievale⁷.

Gli ecclesiastici, d’altronde, non potevano ignorare le potenzialità offerte dal feudo sul piano del controllo del territorio. Sebbene non potessero sfruttarlo come elemento distintivo atto a garantire un’elevazione di *status* sociale per sé e la propria discendenza, ne comprendevano pienamente i vantaggi scaturiti dal binomio possesso della terra - giurisdizione sulla stessa. La partecipazione degli ordini religiosi alle dinamiche di compravendita di feudi e giurisdizioni non costituiva quindi un fenomeno inusuale. Anche la Provincia napoletana della Compagnia di Gesù si era lanciata a capofitto nell’affare, incamerando tra il 1618 e il 1659 i feudi lucani di Policoro e Latronico. La scelta di indirizzare flussi cospicui di ducati proprio in Basilicata non doveva stupire, in quanto, ancora alla fine del Settecento, circa l’86% della sua popolazione risultava soggetta alla giurisdizione feudale⁸. Tale strategia mirata di investimento non era sfuggita nemmeno all’occhio vigile delle acerrime controparti. Uno dei riformatori più attivi del periodo, Giuseppe Maria Galanti, nella sua opera *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie* sosteneva che «le nazioni che

² Sulla genesi e sui motivi ispiratori della vivace storiografia meridionalista degli anni Sessanta si rimanda nuovamente a A.M. Rao, «*Il Villari*», un famoso manuale. *Le origini* (1964-1971), in *Rosario Villari: storiografia e politica del secondo dopoguerra*, a cura di L. Rapone, Carocci, Roma 2022, pp. 103-136; Ead., *Pasquale Villani storico moderno*, «Società e storia», 271, 2021, pp. 144-163; Ead., *Una storia politica: Giarrizzo, Venturi e i riformatori del Settecento*, in *Convegno in memoria di Giuseppe Giarrizzo* (Roma, 17-18 gennaio 2019), Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei convegni lincei 332, Bardi edizioni, Roma 2020, pp. 141-181; Ead., *Lumi, Europa, Mezzogiorno: il Settecento di Giarrizzo*, «Studi storici», 59, 3, 2018, pp. 569-610 e A. Massafra, *Una stagione degli studi sulla feudalità nel Regno di Napoli*, in *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, a cura di Id., P. Macry, il Mulino, Bologna 1995, pp. 103-129.

³ Sul tema della persistenza dei tradizionali assetti cetuali oltre il tornante rivoluzionario, che ha condizionato gran parte del dibattito storiografico degli anni Ottanta, si rinvia in particolare a G. Delille, *Premessa agli studi sulle Aristocrazie europee dell'Ottocento*, «Quaderni storici», XXI, 1986, pp. 347-359; S.J. Woolf, A. Caracciolo, C. Fohlen, I. Cervelli, *L'ombra dell'Ancien régime*, «Passato e presente», 4, 1983, pp. 11-33; R. Romanelli, *Arno Mayer e la persistenza dell'antico regime*, «Quaderni storici», XVII, 1982, pp. 1095-1102 e A.J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*, Pantheon Books, New York 1981, trad. it. *Il potere dell'Ancien régime fino alla prima guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari 1982.

⁴ M. Aymard, *Amministrazione feudale e trasformazioni strutturali tra '500 e '700*, in *Illuminismo e società meridionale*, Atti del Convegno, Catania 10-12 maggio 1973, «ASSO», LXXVI, 1975, pp. 17-18.

⁵ Sull'emergere delle storie regionali, in grado di problematizzare il paradigma di una storia delle province del Regno di Napoli come storia prevalentemente agraria, vedasi M.A. Visceglia, *Regioni e storia regionale nel Mezzogiorno d'Italia: note per un profilo storiografico*, in *Dimenticare Croce?*, cit., pp. 13-41; A. Massafra, *Le ragioni di una proposta, in Mezzogiorno preunitario. Economia, società, istituzioni*, Atti del Convegno *Forme e limiti di un processo di modernizzazione: il Mezzogiorno*

d'Italia tra la crisi dell'antico regime e l'Unità (Bari 23-26 ottobre 1985), a cura di A. Massafra, Dedalo, Bari 1988, pp. 5-20 e Id., *Campagne e territorio nel Mezzogiorno fra Settecento e Ottocento*, Dedalo, Bari 1984.

⁶ A.M. Rao, *Mezzogiorno feudale*, cit., pp. 34-35.

⁷ Si rimanda alla ricca disamina contenuta in E. Novi Chavarría, *Potere trasversale. Ecclesiastici a corte e nei feudi (secoli XVI-XVIII)*, «Quaderni di Mediterranea», 42, 2023, pp. 117-166, che costituisce un ampliamento del precedente lavoro dell'autrice *La feudalità ecclesiastica: fenomeno "residuale" o feudalesimo moderno? Una questione aperta*, in *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, a cura di A. Giuffrida, F. D'Avenia e D. Palermo, «Quaderni di Mediterranea», 16, 2011, pp. 623-638.

⁸ La provincia inoltre contribuiva per il 42% alla formazione delle entrate feudali del Regno di Napoli, a fronte del 26-28% del Contado del Molise; del 23-26% della Calabria Citra; del 22-25% della Capitanata; del 20% della Calabria Ultra e del Principato Ultra; del 18% della Terra d'Otranto e dell'Abruzzo Citra; del 13% della Terra di Lavoro, del Principato Citra e dell'Abruzzo Ultra e meno del 10% della Terra di Bari. Cfr. A. Musi, *Regno di Napoli*, Omnia Arte, Napoli 2010, p. 174 e A.M. Rao, *La questione feudale nell'età tanucciana*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 184, 1988, pp. 131-133 sulla base dei dati elaborati da P. Villani nel suo *Feudalità, riforme, capitalismo agrario*, Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 41, 94-98.

sono surte dal governo feudale e dal governo ecclesiastico conservano un vizio radicale nella ordinazione delle leggi e nell'autorità del governo, e perciò hanno bisogno di gran riforma per essere bene organizzate»⁹.

Il giurista dedicava al peculiare *status* dei feudi ecclesiastici un intero paragrafo, scagliandosi in particolare modo contro la pluralità dei fori, che aveva assunto le sembianze di un groviglio quasi inestricabile di giurisdizioni: «Per la giurisdizione ne' feudi ecclesiastici difforme è la nostra polizia. [...] Alcuni hanno la sola giurisdizione civile, mentre la criminale è presso del re, o trovasi venduta a qualche privata persona»¹⁰. Egli inoltre si soffermava su un paio di casi paradigmatici. Il primo coinvolgeva proprio i gesuiti dell'*enclave* pontificia di Benevento: «In San Bartolommeo in Galdo, nella Capitanata, la giurisdizione civile era dell'Abate, la criminale de' Gesuiti di Benevento»¹¹. Il secondo riguardava invece l'altrettanto influente ordine domenicano: «Nella Calabria ulteriore, prima del 1785, la Certosa di Santo Stefano del Bosco esercitava sopra sette feudi la giurisdizione civile, e la criminale si amministrava da un ufficiale regio. Per lo contrario, i Domenicani vi possedevano otto altri feudi con giurisdizione civile e criminale»¹².

La trattatistica illuminista meridionale poneva non di rado in relazione i due poteri – quello feudale e quello ecclesiastico – considerati alla stregua di zavorre che impedivano il rilancio economico del Regno. La grande carestia che colpì il Regno di Napoli fra il 1763 e il 1764 costituì una prima occasione per rinsaldare il comune interesse delle *élite* riformatrici e della monarchia borbonica di incanalare il malcontento popolare contro gli ordini religiosi. Critiche sempre più feroci vennero riservate nei confronti della rendita ecclesiastica. La sua concentrazione nelle mani degli ordini regolari più mondani si manifestava agli occhi dei riformisti come il sintomo più evidente di una malattia che incancreniva le fondamenta sociali del Regno. A titolo di esempio, Antonio Genovesi nelle sue *Lezioni di commercio* non risparmiò parole lapidarie nei riguardi del clero: «Questi professori di finzioni e di menzogne, cioè questi ipocriti, dovettero essere i primi a [...] tener la legge di Dio in conto di botteghino e di mercato»¹³.

In concomitanza con lo scoppio della carestia, Tanucci promosse la pubblicazione dei primi due volumi delle *Inquietudini de' gesuiti*, una raccolta di libelli denigratori diffusisi a partire dall'accusa di tentato regicidio

di Giuseppe I e dalla conseguente espulsione dell'ordine dal Portogallo. Il motivo era presto detto: nella supplica introduttiva veniva richiesto a gran voce al sovrano di porre un freno alla proliferazione dei «Collegj, Monasteri e Conventi di Regolari», la cui gestione predatoria delle terre cagionava «mendicità a' secolari, mancanza di sussidio al regio erario e desolazione alle città del Regno»¹⁴. Come è noto, il sentimento antigesuitico orchestrato da Tanucci anche mediante una feroce campagna di stampa risulterà uno degli elementi acceleratori dell'espulsione nel 1767. Nell'aprile dello stesso anno egli si esprimeva con queste parole in una lettera indirizzata a Carlo di Borbone: «[I gesuiti] si vagliano, per arricchire, di tutti li mezzi li più ingiusti; seducono li popoli contro li sovrani e li loro magistrati, che non favoriscano li gesuiti e le loro insidie e rubberie»¹⁵.

I tempi erano ormai divenuti maturi per innalzare il livello di scontro con la Chiesa al di là della tradizione giurisdizionalistica di inizio secolo. Tanucci, d'altronde, provava scarsa simpatia per il ceto forense "gianniano", sia per la fedeltà agli austriaci che molti fra loro ancora osservavano sia per la loro tendenza a ricercare un compromesso con la Santa Sede. Al contrario, Tanucci volle inserire le politiche ecclesiastiche del Regno in un orizzonte politico già sperimentato da altre monarchie cattoliche. La Compagnia di Gesù rappresentò il simbolo nonché il bersaglio perfetto per sterilizzare le pretese temporali del papa sui processi, non più reversibili, di secolarizzazione dello Stato¹⁶.

Girolamo Imbruglia sottolinea, in particolare, come la determinazione tanucciana ai danni dei gesuiti non possa essere scissa dalla nascita di un modello di sovranità legittimatosi sì dalle riforme, ma che traeva la propria forza e ragion d'essere dal riconoscimento dell'autorità del solo sovrano. Per tale ragione, le prospettive di Tanucci e dello stesso Antonio Genovesi si divisero proprio su questo nodo cruciale. Per gli uomini al servizio delle casate borboniche la realizzazione delle riforme era una condizione insufficiente, se non accompagnata dal riconoscimento della superiorità del potere regio su altri principi di ordine morale¹⁷. D'altro canto, le travagliate

¹⁴ *Inquietudini de' gesuiti*, vol. II 1764, p. 2.

¹⁵ *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone (1759-1776)*, a cura di R. Mincuzzi, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma 1969, p. 373.

¹⁶ G. Imbruglia, s.v. «Bernardo Tanucci», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 94 (2019), [https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-tanucci_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardo-tanucci_(Dizionario-Biografico)/).

¹⁷ Ivi, *Osservazioni conclusive*, «Società e storia», 134, 2011, p. 739. Alle pp. 735-737 l'autore ricorda come la discussione polemica intorno alla Compagnia di Gesù abbia caratterizzato la produzione di capisaldi della cultura illuminista europea come l'*Esprit de lois*; l'*Encyclopédie*; l'*Essai sur les mœurs et l'Histoire philosophique et politique des deux Indes*. Proprio sulla questione coloniale Imbruglia si sofferma in modo più det-

⁹ G.M. Galanti, *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, vol. I, Gabinetto Letterario, Napoli 1793, p. 127.

¹⁰ Ivi, vol. II, Gabinetto Letterario, Napoli 1794, p. 27.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ A. Genovesi, *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, Stamperia Simoniana, Napoli 1768, cap. XXII, parte I.

vicissitudini giudiziarie che contrapposero la Compagnia napoletana alla popolazione di Latronico non hanno contribuito a smorzare la leggenda nera sull'avidità e la bramosia di potere incontrollata dell'ordine, divenuta poi un potente incentivo per la sua espulsione¹⁸.

Dalla lettura dello *Stato delle rendite e dei pesi* stilato dal razionale Giannoccoli in occasione della requisizione dei beni gesuitici si evince in primo luogo la modalità con cui la parabola discendente dei Sanseverino di Bisignano facilitò il passaggio del feudo nelle mani del Collegio Massimo di Napoli.

Si possedeva dall'Illustre Casa de' Principi di Bisignano dalla quale a 24 ottobre 1623 fu venduta al Presidente D. Vincenzo Corcioni. Di detto fu Presidente, essendo restato erede in pheudalibus il dottore Giuseppe Corcioni suo figlio, questi a 14 gennaio 1658 vendè il riferito feudo a D. Giovanni Battista da Ponte con tutti i corpi annessi feudali e burgensatici, con l'intero stato e giurisdizione di prime, seconde e terze cause civili, criminali e miste, col mero e misto imperio e gladii potestate, colle quattro lettere arbitrarie, e colla potestà di transiggere e commutare le pene da corporali a pecuniarie nella maniera, e forma, e colli stessi privilegi che si possedeva detto feudo dalla surriferita Illustre Casa di Bisignano.

In seguito a 4 luglio 1659, essendosi con giuramento dichiarato da D. Giovanni Battista de Ponte che la compra della terra di Latronico l'aveva fatta per conto, utile e danno del Venerabile Collegio della Compagnia di Gesù di Napoli. Fu impartito perciò il Regio Assenso sotto l'istesso di ed anno in beneficio del riferito Collegio per l'acquisto del feudo suddetto¹⁹.

Nella veste di tenutari di un feudo di pregio, appartenuto a una delle casate più nobili e potenti del Mezzogiorno, i gesuiti mantennero quindi l'ambito privilegio

tagliato, legando la stagione delle espulsioni della Compagnia di Gesù al declino della Spagna e del suo modello di monarchia composita. La ridiscussione della politica coloniale da parte dei vertici spagnoli più aggressivi nei confronti dei gesuiti, come Aranda e Campomanes, sarebbe quindi andata di pari passo con la crisi di legittimità globale della Compagnia.

¹⁸ Su questa difficile fase della storia della Compagnia si è riaperto l'interesse della storiografia, in particolare dopo la pubblicazione dei volumi *La Compagnie de Jésus des anciens régimes au monde contemporain (XVIIIe-XXe siècles)*, a cura di P. A. Fabre, P. Goujon e M.M. Morales, IHSI, Roma 2020 e *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, a cura di R.A. Maryks e J. Wright, Brill, Leiden-Boston 2015. Sulla Provincia napoletana della Compagnia di Gesù dopo l'espulsione si permette di rimandare a M. Gargiulo, «Come l'arca di Noè»: la Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli tra espulsione e riammissione, in *I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione. Religione, educazione e società tra antica e nuova Compagnia*, a cura di N. Guasti, M. Catto e M. T. Guerrini, FedOA Press, Napoli 2025, pp. 83-98.

¹⁹ C. Belli, *Stato delle rendite e pesi degli aboliti Collegi della Capitale e del Regno dell'espulsa Compagnia detta di Gesù*, Guida, Napoli 1981, p. 101.

del mero e del misto imperio. L'esercizio della giurisdizione civile e criminale da parte dei baroni permetteva a questi ultimi un controllo pressoché capillare sul territorio e sulla sua popolazione. Nell'ombrello del misto imperio rientravano tutte le casistiche afferenti alla bassa giustizia, ossia al diritto di stabilire lievi pene corporali e pecuniarie. Il mero imperio invece conferiva l'estremo potere sulla vita dei propri vassalli, infliggendovi a seconda della gravità dei reati contestati la pena di morte, l'espulsione dal feudo in via permanente o per un determinato periodo di tempo e l'esilio. Dalla descrizione tracciata da Lorenzo Giustiniani nel suo *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, il feudo di Latronico, situato lungo un'altura distante circa venti miglia da Maratea, risultava una terra molto fertile, di aria salubre e ricca di sorgenti di origine vulcanica. Tali peculiarità, unite all'abbondanza di pascoli, rendevano il territorio particolarmente indicato per l'agricoltura e l'allevamento²⁰. Dal *Ristretto de Corpi di Rendite* stilato per inventariare i beni posseduti dal Collegio Massimo al momento dell'espulsione Latronico e Policoro vennero definiti come «feudi speciosissimi in Provincia di Basilicata sopra il Tenimento de' quali si esercitano industrie di ogni sorte, di Campo, di Pecore, Vaccine, Animali negri, e che danno di annua rendita netta circa 8000 [ducati]»²¹.

La fama dei gesuiti affaristi e abili investitori condizionò anche lo sguardo di alcuni viaggiatori del Grand Tour. In uno dei suoi resoconti di viaggio in Calabria, compiuto a dieci anni di distanza dall'allontanamento della Compagnia dal Regno, lo scrittore britannico Henry Swinburne ricordava Policoro come «una considerevole tenuta» che fruttava ai gesuiti buone entrate, in cui le costruzioni adibite al ricovero delle mandrie, delle greggi e degli animali da cortile e all'alloggio degli amministratori e dei massari ivi impiegati «erano fatte in grande». Una volta passato nelle mani del demanio regio, l'esteso feudo metapontino che offriva «terreni di ogni specie: pascolo, foresta, terra coltivabile e paludi salate» sembrava invece prossimo alla rovina²².

L'avventura feudale intrapresa dai gesuiti subì, come accennato pocanzi, pesanti intoppi, specie nel furente dibattimento giudiziario che li contrapponeva ai loro vassalli. Il carattere animoso e sanguigno di questi ultimi venne sottolineato dal Padre Generale della Compagnia, il boemo Franz Retz, in una lettera del 10 agosto 1733, indirizzata al Rettore del Collegio Massimo Padre

²⁰ L. Giustiniani, *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, vol. V, Vincenzo Manfredi e Giovanni de Bonis, Napoli 1802, pp. 222-223.

²¹ Archivio di Stato di Napoli (d'ora in avanti ASNA), *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1293, cc. non numerate.

²² H. Swinburne, *Viaggio in Calabria (1777-1778)*, trad. it. a cura di S. Comi, Effie Emme, Chiaravalle Centrale 1977, pp. 53-54.

Marco Antonio Randiano: «Accluso qui leggerà il ricorso de Vassalli di Latronico. So che da uomini queruli e riottosi (come di quelli corre la fama) non può darsi molta fede»²³. Tale anno risultava cruciale, in quanto il procedimento consumatosi fra le aule del Sacro Regio Consiglio era entrato nelle sue fasi più calde proprio nel 1732. Il 26 ottobre 1733 il Padre Generale impugnò carta e penna per scrivere agli eletti dell'*universitas civium*, nel tentativo di frenare le loro rimostranze contro la Compagnia napoletana:

Mi è talmente nota la rettitudine e prudenza tanto del Padre Provinciale, quanto del Padre Rettore del Collegio Massimo di Napoli; che io non posso dubitare che le Signorie Vostre ricorreranno ad essi per ottenere giustizia, non han per rendergliela; o per trattare d'accordo in ciò che è litigioso, e non siano per usar loro tutta la possibile carità [...] senza dare orecchio a chi vuol far guadagno delle loro liti; o a chi è meno amante della loro quiete²⁴.

Da una prima analisi del *Riassunto dello Stato in cui attualmente trovansi le controversie agitate fra l'Università della Terra di Latronico, ed il Barone, o Tenutario pro tempore della medesima dall'anno 1523 sin all'anno 1767* - una relazione non datata, ma riconducibile agli anni dell'espulsione dei gesuiti dal Regno²⁵ - è possibile ricostruire la recrudescenza, specie sul piano temporale, di tali dispute. All'interno della pagina 1 del ristretto si racconta che nel 1523 tra l'università di Latronico e l'allora barone Giovanni Antonio Palmieri furono concordate quarantasette capitolarioni che avrebbero dovuto regolare «quali contribuzioni e servitù eran i suoi cittadini soggetti», nonché i confini dei territori demaniali e delle difese baronali. Tuttavia, sia la Regia Camera della Sommaria che il Sacro Regio Consiglio furono chiamati ad esprimersi riguardo tale accordo, dopo lo scoppio delle prime controversie. Nel 1547 vennero imposti dall'ultima magistratura, competente in fase di procedimenti d'appello, degli obblighi sfavorevoli ai cittadini di Latronico. Entrato in scena il Collegio Massimo come nuovo detentore del feudo, «nuove liti tra questo e l'Università ed uomini di detta Terra insorsero». Il Sacro Regio Consiglio fu nuovamente costretto ad intervenire nel 1708 con altri decreti, fatti affiggere l'anno successivo dagli uomini dell'Udienza Provinciale di Matera nella piazza e altri luoghi pubblici del feudo. Si arrivò così al 1732, con un lungo dibattimento processuale che proseguì oltre il 1735. Dalle carte della relazione si ricostruisce

che i gesuiti non abbiano mai desistito dal loro proposito di dare esecuzione alle decisioni dell'alta magistratura a loro più vantaggiose. Entrambe le parti in causa proseguirono infatti con l'inviare provvisioni e memorie difensive almeno fino al 1752²⁶.

È proprio tra le pieghe del pluralismo dei fori che prendeva forma quella storia sociale del potere di cui la feudalità costituiva la manifestazione più evidente. Alle porte del secolo dei lumi, il sistema feudale conservava gelosamente quei pezzi di giurisdizione a cui i sovrani avevano coscientemente rinunciato, in cambio di un'ordinata gestione del territorio²⁷. I primi anni di dominazione austriaca furono, in particolare, contrassegnati da focolai di tensione tra i baroni e le comunità delle altre province infeudate in cui orbitavano rilevanti interessi economici, come la Calabria Ultra, terra di produzione serica²⁸. La cultura regalistica che andava consolidandosi proprio in quegli anni sottolineava la necessità di una maggiore vigilanza sulla frantumazione della giurisdizione nei mille rivoli delle potestà feudali. In particolare, nel memoriale del 1708 che Serafino Biscardi sottopose all'attenzione dei nuovi regnanti veniva evidenziato come gli abusi baronali in materia giurisdizionale, come il divieto di presentare ricorsi presso i tribunali regi, soggiogavano i vassalli a tal punto da non rendere loro riconoscibile altra autorità, ad eccezione che quella del loro signore²⁹. Fu, tuttavia, il persistente desiderio del feudo da parte dei ceti non aristocratici a contrapporsi con maggiore efficacia ai tentativi di ridimensionamento delle autonomie baronali. Poiché alcuni esponenti delle magistrature ambivano al suo possesso per motivi di prestigio e ascesa sociale, i loro atteggiamenti verso i baroni oscillarono tra lo scontro aperto alla solidarietà cetuale. Così, quando il viceré von Althann propose di sottrarre la giurisdizione criminale ai baroni, il Consiglio Collaterale stesso gli si oppose. Il sistema feudale e l'apparato giudiziario regnicolo si rafforzavano spesso a vicenda. Ancora, un avvocato dapprima alle dipendenze dei baroni poteva diventare giudice, viziando così l'esito dei processi sulla base dei suoi rapporti di dipendenza o riconoscenza personali con gli accusati.

²⁶ Ivi, punti 1-2.

²⁷ A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2007, p. 45 e Id., *Il feudalesimo nell'Europa moderna: un problema di storia sociale del potere*, «Mediterranea. Ricerche storiche», 24, 2012, pp. 9-22.

²⁸ V. Cataldo, *Napoli e le sue province durante il Viceregno austriaco (1707-1734)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 225.

²⁹ D. Cecere, *Tiranni e cervelli torbidi. Contestazioni della giurisdizione feudale nel Regno di Napoli tra XVII e XVIII secolo*, in *Feudalesimi nel Mediterraneo moderno*, a cura di R. Cancila e A. Musi, «Quaderni di Mediterranea», 27, 2015, p. 473. La trascrizione del memoriale è riportata in appendice a D. Luongo, *Serafino Biscardi: mediazione ministeriale e ideologia economica*, Jovene, Napoli 1993.

²³ Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in avanti ARSI), *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 59, c. 189.

²⁴ Ivi, c. 223.

²⁵ ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301, cc. non numerate.

Tali rapporti vischiosi servivano anche a rafforzare il controllo sui vassalli³⁰.

Nel tentativo di limitare la medesima potestà che i gesuiti esercitavano sul proprio feudo, i cittadini di Latronico fecero più volte ricorso a quella rete imperfetta di garanzie e protezioni legate al diritto feudale meridionale. La messa in moto della complessa macchina della giustizia, dalle province fino alla capitale, rispondeva all'unica esigenza percorribile di ritagliarsi alcuni spazi di intervento contro le pressioni baronali³¹. Nel caso in esame, oltre all'atavica questione delle prestazioni onerose, di cui i gesuiti non avrebbero dovuto abusare, ad inasprire ulteriormente la contesa vi erano i capitoli dedicati alla gestione dei pascoli, dei territori demaniali e delle difese baronali. Dalla pagina 37 fino alla pagina 44 del ristretto veniva riconosciuta la legittimità da parte dei cittadini di pascolare i propri animali nei territori demaniali del feudo³².

Sull'effettivo *status* dei verdeggianti territori di Malpantano e Manca, fulcro della contesa, nelle successive pagine si chiariva che fossero state riconosciute come difese baronali, fatto salvo il diritto dei cittadini di seminare nella Manca in un arco di tempo compreso fra i mesi di dicembre e settembre di ciascun anno. Di contro, al tenentario non era consentito danneggiare i seminati, né proibire l'accesso ai contadini nel periodo di raccolta³³. Al fine di far valere le loro ragioni sulla frui-

zione del raccolto, questi ultimi sarebbero però ricorsi ad azioni di sabotaggio, nonché ad «ulteriori attentati e violenze», come incendi e abbattimenti indiscriminati degli alberi, ai danni delle aree boschive ad esclusivo appannaggio dei gesuiti.

Essendosi ancora detti cittadini avanzati a seminare rasente gli alberi di quercia e cerri, ed anche nel mezzo de' medesimi, affinché il frutto di questi cadendo ne' luoghi da lor seminati non potesse il tenentario raccogliarselo per non danneggiare detti seminati, ed appropriarselo essi cittadini. Dippiù avevano ardito resinare per seminare ne' luoghi boscosi di detto territorio della Manca, brugiando così piccioli, come grossissimi alberi di quercia e cerri, cavando e tagliando le radici degli altri alberi acciò seccassero, e ricoprendo poi le loro radici per occultare la frode³⁴.

Le crescenti ostilità dei cittadini non erano mosse esclusivamente dalla perturbazione dei diritti consuetudinari di semina e pascolo. Ad alimentare lo scontro vi sarebbe stato il parallelo tentativo, sempre da parte gesuitica, di disciplinare la vita pubblica e la dimensione privata dei vassalli. Tale capitolo della contesa veniva presentato nella relazione alla stregua di inequivocabili «proibizioni che crede di poter fare il Tenentario». Contrariamente al volere dei padri superiori del feudo, i cittadini potevano in primo luogo contrarre matrimonio dentro o fuori Latronico, così come provvedere autonomamente all'istruzione dei figli «e fargli pigliare ordine clericale»³⁵. Era facile intuire le pragmatiche ragioni alla base del gesto: una presenza eccessiva di ecclesiastici in una piccola comunità rischiava di compromettere la sua capacità di versare tributi al fisco regio. Le preoccupazioni non erano del tutto infondate, in quanto dai registri parrocchiali concernenti lo stato delle anime del 1735 risultavano 1499 uomini e donne in età da lavoro, a fronte di 654 fra bambini e individui inabili³⁶. Inoltre, un'equilibrata ripartizione fra laici e clero locale non avrebbe comportato la diminuzione della forza lavoro necessaria per la gestione delle attività produttive del feudo.

Un'ulteriore motivazione utilitaristica muoveva il divieto ai cittadini di vendere pane, vino e altre cibarie secondo le loro abitudini, al fine di non pregiudicare gli affari della taverna dei gesuiti. Le limitazioni poste alla libertà di riunione rispondevano, con molta probabilità, alla necessità di prevenire possibili sollevazioni. Era tuttavia lecito da parte dell'università congregarsi in pubblico parlamento su licenza del Governatore anche «quando deve trattare negozi concernenti interessi con-

³⁰ A.M. Rao, *The feudal question, judicial systems and the Enlightenment, in Naples in the Eighteenth Century. The Birth and Death of a Nation State*, a cura di G. Imbruglia, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 100-101. Sulla figura del cardinale e viceré Friedrich Michael von Althann si rimanda a G. Cirillo, *Between the Habsburgs and the Bourbons. The integration of Nobility and the Self Consciousness of Aristocrats in the Kingdom of Naples, in The Transition in Europe between XVII and XVIII centuries: Perspectives and case studies*, a cura di A. Alvarez-Ossorio, C. Cremonini e E. Riva, Franco Angeli, Milano 2016, pp. 192-223; N. Ballbé, *Tra centrale e locale: interferenze ed ingerenze di potere a Napoli durante il vicereame austriaco (1707-1734)*, «RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia Mediterranea», XIII/II, 2014, pp. 157-166 e R. Ajello, *Il viceré dimezzato. Parassitismo economico e costituzionalismo d'Antico Regime nelle lettere di F. M. von Althann*, «Frontiera d'Europa», I, 1995, pp. 121-220.

³¹ V. Cataldo, cit., pp. 220-221. Sulla macchina della giustizia nel Regno di Napoli si rimanda a G. Cirillo, *Le Regie Udienze provinciali nel Regno di Napoli. Dalle riforme del conte Lemos alla fine dell'antico regime*, in *Feudalesimi nel Mediterraneo moderno*, cit., pp. 437-468; Id., *Spazi contesi. Camera della Sommatoria, baronaggio, città e costruzione dell'apparato territoriale del Regno di Napoli (sec. XV-XVIII)*, vol. II, *Evoluzione del sistema amministrativo e governi cittadini*, Guerrini e Associati, Milano 2011; R. Mantelli, *Il pubblico impiego nell'economia del Regno di Napoli: retribuzioni, reclutamento e ricambio sociale nell'epoca spagnola (secc. XVI-XVII)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1986 e V.I. Comparato, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato in età moderna*, Olschki, Firenze 1974.

³² ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301, *Riassunto dello stato*, cit., punti 37-44.

³³ Ivi, punti 52-68.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ivi, punto 89.

³⁶ ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Processi, Pandetta nuovissima*, b. 1968, c. 293r.

tro al tenentario». Tutti i cittadini potevano inoltre intervenire in quelle occasioni assembleari, «ancorché in atto stessero servendo il tenentario». Allo stesso modo, per l'emanazione dei bandi che regolavano gli interessi proibitivi dell'università, il sindaco e gli eletti non dovevano richiedere l'autorizzazione dei padri gesuiti. Su questi ultimi pendeva altresì l'accusa di molestare i maestri di grammatica ingaggiati dall'università, così come di procedere d'ufficio nelle cause criminali e ordinare, di conseguenza, la carcerazione dei vassalli in assenza di denuncia formale. Oltre all'abuso della propria giurisdizione «in punir gli disobbedienti», la posizione dei padri si complicava ulteriormente a causa delle lamentate ingerenze in fase di elezione dei rappresentanti dell'università, prima fra tutte la pretesa di ricevere dal sindaco e dagli eletti in scadenza di mandato una nota sui loro sostituti³⁷.

L'esasperazione della contesa spinse l'università di Latronico a presentare una supplica anche a Carlo di Borbone, in cui ripercorreva tutta la travagliata storia del feudo. Se i gesuiti avessero potuto ricavare i migliori frutti dalla gestione di quella terra, la vera ragione sarebbe stata dovuta all'imposizione dei servigi personali; allo sfruttamento intensivo dei territori demaniali per il pascolo dei loro animali e al pugno di ferro con cui reprimevano il dissenso dei vassalli, fino a imprigionarli nelle temute carceri di Policoro. Per liberarsi da una simile tirannia, pregavano di ricomprare il feudo con il loro denaro. Il 3 settembre 1735 il re incaricò un magistrato della Camera di Santa Chiara di informarsi della questione e farne successiva relazione. Il funzionario riuscì tuttavia a ricavare ben poco dalle informazioni riservate ottenute da un subalterno del Sacro Regio Consiglio, il tribunale su cui ancora pendeva la giurisdizione della causa. Poggiando le proprie ragioni sul riconoscimento che il Sacro Consiglio aveva fornito alle discusse capitolarioni del barone Palmieri, il collegio napoletano non aveva lasciato altra strada alla comunità di Latronico che la dilazione della lite con continui ricorsi, su cui pendevano ancora le lungaggini processuali³⁸.

Per non relegare la controversia in una schematica sequenza di prepotenze e vessazioni inferte dai gesuiti ai danni dei loro vassalli, un'utile chiave di lettura è rappresentata proprio da quell'antagonismo giudiziario in grado di aprire spiragli per future negoziazioni o compensazioni fra le parti. In particolare, gli strumenti della supplica e del memoriale costituivano il fulcro del protagonismo dialettico e politico delle parti più deboli, all'interno di una più ampia visione contrattualistica che vedeva le università dialogare direttamente con le

autorità centrali per ottenere o difendere dei benefici³⁹. Dall'interrogazione di tale documentazione è possibile tracciare alcune riflessioni preliminari intorno alle dinamiche del potere feudale nel corso del XVIII secolo. Le strategie di appropriazione del territorio, messe in atto dai feudatari anche con il ricorso alla violenza, costituiscono un elemento costante della geografia feudale del Regno. Parallelamente, i tentativi di difesa dei diritti consuetudinari portati avanti dalle popolazioni infeudate sembravano aver raggiunto in tale fase un maggiore grado di consapevolezza. La tradizionale lotta fra baroni e vassalli si spostava sempre più nelle aule giudiziarie, un terreno su cui la Compagnia napoletana risentì i primi contraccolpi di quelle forze intenzionate a marginalizzarla e a sottrarle importanti margini di consenso.

La battaglia legale dei latronichesi contro i vituperati gesuiti non avrebbe però ottenuto una vittoria definitiva, se non fosse sopraggiunta quella necessaria saldatura con le ostilità di Tanucci. Dopo l'espulsione dei confratelli spagnoli dai domini della monarchia ispanica, il destino della Provincia napoletana era ormai stato tracciato. Dal feudo non diminuì altresì il desiderio di rivalsa, che si adattò alla congiuntura politica maggiormente favorevole. Le nuove suppliche rivolte al giovane sovrano Ferdinando recepirono infatti i motivi ricorrenti del sentimento antigesuitico settecentesco, a dimostrazione della circolazione anche nelle periferie del Regno dei motivi diffamatori più comuni contro la Compagnia.

In particolare, le prolusioni universitarie di Genovesi nonché l'ampia corrispondenza epistolare intessuta con gli intellettuali provinciali giocarono un ruolo decisivo nel condurre le discussioni sui problemi dello Stato fuori dai circuiti della corte e dei ministeri. Non si trattava più, come nel trentennio austriaco, di intervenire su singole dispute giurisdizionali e fiscali. Al contrario, le tensioni con la Chiesa e i baroni si intrecciarono con un generale desiderio di cambiamento. Nonostante le resistenze culturali delle alte magistrature, il composito "partito" riformatore siglò un'importante vittoria nella lotta contro un ordine religioso strenuo difensore anche dei suoi diritti signorili⁴⁰. L'ascesa del poeta latronichese Bonifacio De Luca, dai fitti legami di penna con Geno-

³⁷ ASNA, *Riassunto dello stato*, cit., punti 90-92.

³⁸ ASNA, *Regia Camera della Sommatoria*, cit., cc. 338r-339v.

³⁹ D. Cecere, cit., pp. 471-472. Per un inquadramento critico dei rapporti sociali fra gli attori della feudalità, anche alla luce dei diversi contesti territoriali, si rimanda a L. Covino, *Governare il feudo. Quadri territoriali, amministrazione, giustizia. Calabria Citra (1650-1800)*, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 230-364; Id., *I baroni del «buon governo». Istruzioni della nobiltà feudale nel Mezzogiorno moderno*, Liguori, Napoli 2004, pp. 16-17, 58-75; T. Astarita, *The Continuity of Feudal Power. The Caracciolo of Brienza in Spanish Naples*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 119-131 e A. Spagnoletti, *Il governo del feudo. Aspetti della giurisdizione baronale nelle università meridionali del XVIII secolo*, in «Società e storia», XV, 55, 1992, pp. 61-79.

⁴⁰ A. M. Rao, *The feudal question*, cit., p. 106.

vesi e Cesare Beccaria alla soprintendenza dei feudi di Latronico e Policoro all'indomani dell'allontanamento della Compagnia, dimostrava il carattere dinamico di un ceto amministrativo locale affamato di riconoscimenti⁴¹.

L'ultima supplica dei futuri ex vassalli del 13 ottobre 1767, poco tempo prima che la neonata Giunta degli Abusi si esprimesse in favore dell'espulsione, non si limitava ad informare il re riguardo l'ennesimo sopruso, ossia il divieto ai contadini di seminare al confine della difesa baronale della montagna dell'Alpi. L'avidità con cui i gesuiti «discacciavano i Cittadini, a solo fine di fare ingrassare i di loro sterminatissimi armenti⁴²» nelle parole dell'università non aveva altra origine se non dall'«ostinatezza solita, la quale gli ha resi odiosi a tutto il Mondo» e dall'«arte con cui sono stati soliti di raggirare per l'addietro anche le Teste Coronate»⁴³. La lunga serie di angherie, culminate con l'esautoramento dei sindaci e degli eletti in favore di uomini di fiducia dei gesuiti, doveva essere riconosciuta come l'ennesima manifestazione della sottile trama di intrighi che la Compagnia portava a compimento in tutti i luoghi dove metteva piede. In tale disegno magistralmente orchestrato, lo stesso tribunale del Sacro Regio Consiglio sarebbe stato condizionato dalle astuzie del Collegio Massimo. Non trovava altrimenti giustificazione l'ordine, per i cittadini inaccettabile, di consegnare gli scarsi frutti del loro raccolto nei magazzini baronali. Sebbene questi ultimi giurassero di aver seminato in altro territorio e non all'interno della difesa, essi temevano le ritorsioni ad opera della corte baronale, posta sotto il pieno controllo dei gesuiti. Pur di salvaguardare il proprio interesse, ossia «redurre un feudo nobile in un pascolo», la controparte ancora una volta non si curava di aver peggiorato le condizioni di vita dei suoi vassalli. D'altra parte, in profondo accordo con il *leitmotiv* dominante in quegli anni, la Compagnia stessa era «nata per distruggere il genere umano»⁴⁴.

⁴¹ Sulla corrispondenza di Bonifacio De Luca con Antonio Genovesi e Cesare Beccaria vedasi Ead., «*Delle virtù e de' premi*»: la fortuna di Beccaria nel Regno di Napoli, in *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 535-586. Sull'attività di De Luca come soprintendente del feudo di Policoro, vedasi l'incartamento in ASNA, *Giunta degli Abusi, Carteggi*, b. 38.

⁴² Branco di grossi animali da allevamento, come buoi e cavalli.

⁴³ ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1289, cc. 275r-v.

⁴⁴ Ivi, cc. 275v-276r.



Citation: Carmagnini, G. (2025). Generazioni rivoluzionarie ed Età delle rivoluzioni. Note e riflessioni intorno a un recente studio. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 235-240. doi: 10.36253/ds-16078

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Danilo Siragusa.

Notes and Discussions

Generazioni rivoluzionarie ed Età delle rivoluzioni. Note e riflessioni intorno a un recente studio

GIACOMO CARMAGNINI

Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, Italy

Pare che non si possa parlare di Età delle rivoluzioni senza richiamare in apertura la celebre relazione tenuta nel 1955 da Jacques Godechot e Robert R. Palmer¹. Eppure, a ben vedere, l'intervento avanzava semmai la proposta di una Storia atlantica, ruotante intorno a nodi di carattere economico-commerciale prima ancora che di matrice politico-ideologica². Questo parziale travisamento sembra dipendere da due fattori interconnessi. Da una parte, com'è noto, l'*Atlantic History* avrebbe rappresentato, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, il paradigma storico 'naturale' per un approccio transnazionale all'Età delle rivoluzioni. Dall'altra, proprio i due storici sarebbero stati tra i pionieri di una considerazione *globale* dei cento anni che intersecano e uniscono il XVIII e il XIX secolo, favorendo così la confluenza di diverse linee storiografiche. Tanto *La grande nation* di Godechot quanto *The Age of the Democratic Revolution*, infatti, affrontavano lo studio della 'Rivoluzione madre' oltrepassando i confini geografici francesi³, benché da due prospettive decisamente diverse: se nel primo caso il riferimento essenziale rimaneva la Francia rivoluzionaria, dalla cui espansione dipendeva, in ultima analisi, l'ampliamento analitico, lo storico americano affiancava all'epicentro francese quello americano ed estendeva l'analisi ben al di là del decennio finale del XVIII secolo⁴.

L'ultimo grande riferimento fondatore degli studi sulla lunga età rivoluzionaria è il primo volume del trittico – destinato a includere un quarto e

¹ J. Godechot e R.R. Palmer, *Le problème de l'Atlantique*, in *Relazioni del X Congresso internazionale di Scienze Storiche*, vol. V, G.C. Sansoni, Firenze 1955, pp. 173-240.

² Emblematico il titolo del VII paragrafo, dedicato al periodo rivoluzionario: *La civilisation atlantique à l'époque des Révolutions (1750-1850)*.

³ J. Godechot, *La grande nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde de 1789 à 1799* (1956), Aubier, Paris 2004; R.R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800* (1959-1964), updated edition with a new foreword by D. Armitage, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2014.

⁴ A giudicare dai richiami negli studi successivi sul tema dell'Età delle rivoluzioni, è fuor di dubbio che quella indicata da Palmer costituisca una traccia destinata a una maggiore fortuna. Al contrario è molto raro assistere a riattualizzazioni o anche a semplici rielaborazioni del pur pregevole studio di Godechot. Anche questo, in fondo, è un indizio precoce della generale messa in discussione dell'eccezionalità dell'esperienza rivoluzionaria francese all'interno dell'era rivoluzionaria.

ultimo anello – di Eric J. Hobsbawm, *The Age Of Revolution: 1789-1848*, che ponendosi in una linea intermedia dilatava il termine *ad quem* al di là del Decennio rivoluzionario rilanciando, tuttavia, il ruolo dirimente e periodizzante dell'Ottantanove⁵. Da questa genealogia storiografica discende anche il volume di Nathan Perl-Rosenthal, *The Age of Revolutions: And the Generations Who Made It*⁶. Si tratta di una filiazione non solo tematica, ma comprensiva di alcune delle caratteristiche intrinseche degli studi appena richiamati. Sin dall'agile introduzione, l'autore confessa il debito nei confronti dell'intuizione ricondotta a Palmer e a Hobsbawm, ovvero che «to understand the period's role in larger historical processes, from the rise of democracy to the emergence of capitalism, one had to look beyond any single revolution»⁷. Si tratta di un riconoscimento che, come naturale, si accompagna all'intenzione di superare, o almeno completare il lavoro dei grandi maestri, proponendo una complessiva ricalibrazione temporale e geografica dell'era rivoluzionaria.

Al di là dell'approccio specifico (su cui torneremo), per comprendere la modalità con cui si tenta di conciliare due impostazioni solo apparentemente sovrapponibili occorre scorrere l'intero volume. È nelle conclusioni, difatti, che viene illustrato il reale problema storiografico. Più che a uno studio generico sull'Età delle rivoluzioni, il volume intende rispondere alla domanda più attuale per gli specialisti di questa particolare stagione storica: come spiegare, al di là delle innovazioni ideologiche e istituzionali, la puntuale tendenza di (quasi) ogni esperienza rivoluzionaria a portare in grembo i germi del suo declino? Per quale ragione, in altre parole, a decretare la fine del momento progressistico dei singoli episodi rivoluzionari furono non solo le forze controrivoluzionarie, ma anche (e soprattutto) forme di potere di tipo nuovo, allo stesso tempo moderne e autoritarie, pronte a rivendicare l'eredità rivoluzionaria salvo poi violarne i principi fondamentali? È per rispondere a questo dilemma che Perl-Rosenthal recupera la lezione dei due illustri predecessori, percorrendo una via mediana tra le due tesi opposte: l'una esogena, l'altra endogena. Se Palmer adduceva lo scivolamento illiberale delle rivoluzioni alla

tenace resistenza delle forze conservatrici e reazionarie alla spinta *democratica*, Hobsbawm riconduceva la mancata democratizzazione all'originario carattere borghese dell'intero movimento rivoluzionario. Sia detto per inciso: al di là dell'allargamento dell'orizzonte geografico, è piuttosto evidente che entrambi gli studi prendevano in esame prima di tutto l'esperienza francese, che rimaneva – e rimane tuttora – il paradigma fondamentale a cui guardare e al quale confrontare ogni altra esperienza rivoluzionaria sette-ottocentesca. Una prospettiva limitata, forse, ma che coincide con l'attitudine delle stesse *generazioni* di rivoluzionari successive, che, come hanno dimostrato i più recenti studi, continuavano a commisurare la propria esperienza e il proprio successo politico al grande precedente dell'Ottantanove⁸.

Piuttosto diverso è l'approccio seguito da Perl-Rosenthal, che sembra ormai arrivato a discutere non più soltanto l'unicità del caso francese, ma la sua eccezionalità e il suo stesso primato nell'Età delle rivoluzioni. L'equidistanza rivendicata tra le due impostazioni classiche non riesce a celare la reale rottura insita nella tesi fondamentale dell'opera: la degenerazione politica delle esperienze rivoluzionarie non viene ricondotta né ad un'ideologia intrinseca né a fattori esterni, ma a un elemento 'disturbante' in grado di sparigliare le carte in tavola. Un *vulnus* fondamentale riconosciuto nella particolare esperienza di mobilitazione politica sviluppatasi in questa stagione storica: «a long apprenticeship»⁹ che condusse i rivoluzionari a tentare una difficile – impossibile? – conciliazione tra la costruzione di movimenti di massa e un *habitus* ideologico ed esperienziale sedimentatosi nell'ordine precedente. È proprio questa eredità di Antico regime a divenire, in ultima analisi, la principale responsabile della patina fallimentare che finisce per connotare una stagione storica tradizionalmente individuata alla base della modernità, politica e non solo.

Qui sta lo strappo – e non il semplice approfondimento – rispetto alle precedenti impostazioni. Pur individuando fattori e agenti diversi e mirando a differenti immagini di modernità, tanto Hobsbawm quanto Palmer non dubitavano dell'aspetto progressivo dell'era rivoluzionaria. Le cadute e i deragliamenti non scalfivano il convincimento generale da cui muovevano entrambi gli studi.

È proprio su questa differenza sostanziale che vorremmo portare qualche breve riflessione, chiamando in causa alcuni degli aspetti emblematici dei più recenti

⁵ E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, Weidenfeld & Nicolson, London 1962. Mentre l'edizione pubblicata da Rizzoli (1999) ha rispettato il titolo originale (*L'età della Rivoluzione: 1789-1848*), è curioso che la più recente versione italiana del volume, uscita per Res Gestae nel 2016, abbia optato per una versione diversa: *Le rivoluzioni borghesi: 1789-1848*. Una scelta non originale, se si considera che già nel 1963 Il Saggiatore aveva adottato questo titolo, ripreso da Laterza nel 1976.

⁶ N. Perl-Rosenthal, *The Age of Revolutions: And the Generations Who Made It*, Basic Books, New York 2024.

⁷ Ivi, p. 3.

⁸ Cfr. D.A. Bell, *Carisma e potere nell'età delle rivoluzioni* (2020), trad. it. di A. Manzi, presentazione di A. De Francesco, Viella, Roma 2023; D. Di Bartolomeo, *Le due repubbliche. Pensare la Rivoluzione nella Francia del 1848*, Viella, Roma 2024.

⁹ Perl-Rosenthal, *The Age of Revolutions*, cit., p. 448.

approcci a un'Età delle rivoluzioni che rischia di smarrire il senso stesso della sua identità.

Il sottotitolo del libro di Perl-Rosenthal – *And the Generations Who Made It* – chiarisce il parametro intorno a cui si muove lo studio: il fattore generazionale. Oltre a rappresentare il segno distintivo della ricerca, esso finisce inevitabilmente per determinarne, a nostro parere, le conclusioni. Non si è dovuto certo attendere sino a oggi perché il concetto di *generazione* trovasse cittadinanza all'interno degli studi storiografici¹⁰. Esso sembra anzi particolarmente indicato per l'Età delle rivoluzioni, di cui permette di riscoprire l'influenza esperienziale in un insieme di agenti individuali o – più spesso – consociati. Un impatto multifocale, capace di investire molteplici lati e versanti della comune quotidianità degli attori coinvolti. Un concetto che consente, insomma, di ricostruire l'«agentività» dei protagonisti, attuata ma anche subita dagli attori rivoluzionari all'interno di un processo di trasformazione storica che ne modellava e riplasmava continuamente i profili e le modalità di intervento nello spazio pubblico¹¹. In tal senso è certamente meritoria la scelta di affiancare alla narrazione storica la ricostruzione delle vicende di personaggi maggiori e minori – dalla spregiudicata Maria Rivadeneyra, priora del Monastero di Santa Catalina in Perù, a un ambizioso John Adams ai primordi della carriera forense –, protagonisti celebrati o figure dimenticate di un'Età delle rivoluzioni mai così policentrica. La scelta di seguire traiettorie biografiche non eccezionali permette infatti di riconoscere da una prospettiva interna e da una dimensione quotidiana l'impatto 'normale e regolare' della rottura dell'ordine tradizionale, così come le difficoltà pratiche nell'affermazione di un sistema di nuovo conio. Sembra condividere gli stessi fini e la medesima ottica la scelta di adottare, in specifiche sezioni, i principali strumenti dello *spatial turn*, descrivendo i luoghi, gli scenari, i *sets* in cui attori e comparse operarono, non come semplici contenitori, ma come agenti in grado di influenzare l'azione storica.

Tutto ciò non basta, tuttavia, a descrivere l'originalità dell'opera, che mostra attenzione alla storiografia più recente e si caratterizza prima di tutto per la scissione dell'unitarietà della stagione rivoluzionaria. Sebbene il

titolo si serva del singolare, l'impostazione ermeneutica adottata parrebbe consigliare di declinare al plurale il sostantivo *age*. Il lettore viene infatti accompagnato da un registro accessibile e da una narrazione avvincente attraverso due fasi ben distinte della stagione rivoluzionaria. Una bipartizione fondata e animata da due diverse generazioni portatrici di caratteristiche distintive ben marcate. A partire da due visioni del mondo differenti, se non opposte: la prima generazione, responsabile dell'ondata rivoluzionaria iniziale, risulterebbe portatrice nonostante i propositi riformatori di una mentalità di tipo tradizionale – eredità inevitabile per chi si era formato in uno «stratified world»¹² – che la portava a mantenere una visione della società di tipo gerarchico e poco propensa a sostenere ogni forma di mobilità sociale. La seconda generazione, nata e *creciuta* nel bel mezzo della stagione rivoluzionaria, si sarebbe invece caratterizzata per un *habitus* molto più aperto e flessibile, che le avrebbe consentito di accettare senza particolari remore le ibridazioni e i mescolamenti sociali in nome di un sempre più marcato spirito egualitario. Certo, anche questa seconda generazione aveva i suoi limiti: oltre a circoscrivere a priori i confini dell'eguaglianza alla popolazione bianca di sesso maschile, a partire dalle vicende e dai rovesci rivoluzionari vissuti in prima persona essa avrebbe sviluppato la tendenza a servirsi di strumenti di potere, al tempo stesso, democratici e autoritari. Sebbene il momento di transizione non sia del tutto chiaro, l'autore sembra propenso a riconoscere la *Sattelzeit* – l'«epoca-sella»¹³ – a cavallo dei due secoli, con la figura di Napoleone a rappresentare l'emblema di una nuova progenie, propensa a recuperi selettivi dei soli principi rivoluzionari considerati idonei a conquistare o a mantenere il potere. Se dunque ciascuna delle due generazioni ha le sue ombre, appare quantomeno discutibile la scelta dell'autore di negare alla prima – in nome dei principi richiamati – ogni capacità di mobilitazione popolare. L'elitarismo intrinseco la avrebbe infatti condannata a organizzare gruppi politici ristretti, tragicamente distanti da un popolo il più delle volte indifferente, nel migliore dei casi impegnato in forme di attivismo del tutto autonome, comunque disconnesse dai programmi dei *leaders* politici e ben poco 'moderne'.

Gli studi più recenti sul tema dell'associazionismo politico in età rivoluzionaria hanno tuttavia invitato a ripensare l'antico schema delle rivoluzioni dirette dall'alto: più in particolare, essi hanno mostrato i limiti di

¹⁰ Cfr. per tutti la brillante panoramica sull'utilizzo storico di questo concetto in F. Benigno, *La meglio gioventù: l'idea di generazione tra discussione scientifica ed esperienza del proprio tempo*, «Storica», XIII, 39, 2007, pp. 7-27, ora in Id., *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma 2013, pp. 57-78. Per l'utilizzo di tale categoria nello scenario rivoluzionario italiano cfr. il saggio di G. Galasso, *I giacobini meridionali*, «Rivista storica italiana», XCVI, 1984, pp. 69-104.

¹¹ Cfr. per tutti T. Tackett, *Becoming a Revolutionary: The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton University Press, Princeton 1996.

¹² Perl-Rosenthal, *The Age of Revolutions*, cit., p. 25.

¹³ Il riferimento è ovviamente al concetto elaborato da Reinhart Koselleck. Cfr. almeno Id., *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, presentazione a cura di L. Scuccimarra, trad. it. a cura di C. Sandrelli, il Mulino, Bologna 2009.

una riduzione in senso borghese dell'Ottantanove, che rischia di limitarne la portata a una serie di eventi organizzati e agiti da una ristretta avanguardia. Se proprio la Francia appare esclusa dal capitolo dedicato a *The Top-Down Revolutions*¹⁴, vengono ricondotti a questo schema non solo il caso della nederlandese *Patriottentijd*, ma anche l'intera esperienza della Rivoluzione americana. Eppure, il recente studio di Micah Alpaugh prende le mosse proprio dall'esperienza dei *Sons of Liberty* per individuare nel contesto angloamericano le origini di movimenti sociali di tipo moderno, inseriti in *networks* transatlantici e caratterizzati da una fondamentale componente popolare¹⁵.

È proprio questo portato della biforcazione – generazionale e quindi analitica – a spiegare la subalternità cui sono condannati specifici scenari ed esperienze rivoluzionarie, tra cui si distinguono quelle repubbliche sorelle definite in più punti semplici *client states*, riproponendo così letture e convinzioni ormai confutate dalla storiografia degli ultimi decenni¹⁶.

L'assenza di riferimenti al contesto italiano è ancor più assordante¹⁷. Basti ricordare i recenti studi di Luca Addante e Alessandro Guerra, che hanno mostrato come l'associazionismo politico nel corso (e al di là) del Triennio rivoluzionario sia stato tutt'altro che elitario e restrittivo, potendo contare su un'importante partecipazione popolare che includeva talvolta anche la componente femminile¹⁸.

¹⁴ Perl-Rosenthal, *The Age of Revolutions*, cit., pp. 125-148.

¹⁵ «Committees of correspondence developed from patriot ambitions: via unprecedentedly broad mobilizations over a decade – incorporating colonists across divisions of region, class, and gender – utilizing new interconnected organizations and corresponding tactics for purposes from nonviolent boycotting to wartime mobilization, the patriot movement spread so comprehensively that an infrastructure developed for a lengthy conflict», M. Alpaugh, *Friends of Freedom. The Rise of Social Movements in the Age of Atlantic Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, p. 69.

¹⁶ Sulle originalità culturali e sugli spazi di autonomia presenti all'interno di queste particolari esperienze repubblicane cfr. almeno *Républiques sœurs: le Directoire et la Révolution atlantique*, actes du colloque (Paris, 25-26 janvier 2008), sous la direction de P. Serna, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009; *The Political Culture of the Sister Republics, 1794-1806: France, the Netherlands, Switzerland, and Italy*, ed. by J. Oddens, M. Rutjes and E. Jacobs, Amsterdam University Press, Amsterdam 2015.

¹⁷ L'unico riferimento, del tutto isolato, riguarda la Repubblica ligure, al centro di un curioso accostamento al caso statunitense all'interno del capitolo XI, *The Limits of Republicanism* (pp. 262-274). La spiegazione alla base di quest'esclusione è piuttosto chiara: «The leaders of the sister republics certainly recognized and aspired to create mass mobilizations. [...] But on the ground, the political organizing in the sister republics remained at best in a transitional state, still highly influenced by the hierarchical habitus of the first revolutionary generation», Perl-Rosenthal, *The Age of Revolutions*, cit., p. 273.

¹⁸ L. Addante, *Le Colonne della Democrazia. Giacobinismo e società segrete alle radici del Risorgimento*, Laterza, Bari-Roma 2024; A. Guerra,

Con questo non si vuole affatto negare che, all'atto pratico e nell'immediato, tali esperienze fossero destinate a finire soffocate dal conservatorismo francese prima e dalle forze restauratrici poi. Ciò su cui conviene interrogarsi, semmai, è l'innalzamento del dato puramente eventuale e materiale – il successo o l'insuccesso politico – a termometro e cartina al tornasole su cui basare il giudizio complessivo su un'intera epoca storica. Scomodando Croce, non si può dimenticare che «l'azione ha a suo precedente un atto di coscienza, la soluzione di una particolare difficoltà teorica, la rimozione di un velo dal volto del reale»¹⁹.

Il pericolo (ammesso che così lo si voglia reputare) insito nella considerazione pura e assoluta della prassi coincide con un'applicazione della categoria del 'fallimento' non solo all'intera esperienza rivoluzionaria italiana – conclusione tutt'altro che originale –, ma anche a quella francese e, di fatto, a ogni altra analoga esperienza settecentesca all'infuori degli Stati Uniti d'America. Di tale esito – probabilmente estraneo alle stesse intenzioni dell'autore – è in buona parte responsabile la chiave di lettura dichiarata nelle pagine introduttive, dove si ammette di non considerare, se non in minima parte, l'aspetto teorico-ideologico del movimento rivoluzionario per concentrarsi specificamente sulle modalità di organizzazione e mobilitazione politica. Niente di male, certo, se ciò significasse privilegiare l'ambito delle pratiche su quello della teoria politica²⁰. Come dimostrano i giudizi richiamati e, ancor più, le omissioni, l'approccio dello studio sembra tuttavia voler prescindere dalla dimensione ideologico-culturale persino nella lettura di quegli stessi movimenti politici²¹ di cui viene in fondo valutato il successo o, più di frequente, l'insuccesso politico.

E così non solo per l'*habitus* intriso di Antico regime, ma soprattutto a causa del verdetto storico, la prima generazione avrebbe fallito miseramente sia nell'organizzare movimenti politici di massa sia nella sua azione complessiva nello spazio pubblico. Il paradosso,

Il nuovo mondo rivoluzionario. Per una storia delle società politiche in Italia durante il Triennio (1796-1799), Sapienza University Press, Roma 2020. Sui larghi confini dell'associazionismo di epoca rivoluzionaria e sui suoi legami con istituti di democrazia pare del resto sufficiente, limitandosi al contesto francese, richiamare nomi di primissimo piano come Brissot, Condorcet, Danton, Mirabeau o Marat.

¹⁹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, p. 184.

²⁰ Anche se alcune affermazioni forti meriterebbero ben altro approfondimento: «in general, constitutions and constitution making, which were most often the product of political organizing rather than the cause, remain in the background», Perl-Rosenthal, *The Age of Revolutions*, cit., p. 11.

²¹ «[...] the rise of mass movements was being propelled not by revolutionary ideals but by a cultural and generational shift», ivi, p. 338.

tuttavia, è che a partire da tali premesse anche la successiva generazione sembra fatalmente condannata a un analogo fallimento. Sebbene Perl-Rosenthal riconosca a quest'ultima la capacità di coinvolgere attivamente la componente popolare in nome del principio di eguaglianza sociale, non è forse ancor più grave la colpa di cui essa è portatrice? Non è forse persino peggiore del mancato raggiungimento di un obiettivo, forse troppo idealistico per i tempi, la torsione in senso illiberale e autoritario – si pensi alle affini evoluzioni politiche di Haiti e degli Stati Uniti intorno agli anni Venti – di un'esperienza politica di nuovo conio di cui proprio la prima generazione, con tutti i limiti e i pregiudizi, aveva posto le basi? Una degenerazione le cui cause vengono individuate nella tendenza a privilegiare «individual liberty to the imperative of protecting their collective freedom»²². Il tradimento dello spirito rivoluzionario si sarebbe paradossalmente giocato, in ultima analisi, sull'equilibrio tra prerogative individuali e interessi collettivi: una questione centrale per l'intera età contemporanea che ci guardiamo bene dall'affrontare in queste pagine, se non per rimarcare che in determinate fasi della loro storia sia il club dei Giacobini sia quello dei Cordiglieri mostrarono una chiara volontà di tenere insieme e conciliare questi due ambiti.

In conclusione conviene interrogarsi, piuttosto, sulla reale incisività ermeneutica di studi generali sull'Età delle rivoluzioni. Una questione che si ricollega a una dimensione di *globalità* che rappresenta l'anelito, dichiarato o celato, di questo genere di ricostruzioni storiche. Tutto ciò malgrado nessuno – o quasi – di questi studi risulti realmente *globale*, ovvero presenti uno studio che vada oltre lo scenario atlantico²³. Una facile constatazione, che implicherebbe una riflessione ben più complessa sulla periodizzazione storica rivoluzionaria riguardo a regioni diverse da quella euroatlantica. Il recente allargamento degli studi al versante americano centromeridionale riduce – ma di certo non annulla – questo scarto. Si scopre così che i sentieri della *Atlantic History* e della *Age of Revolutions*, momentaneamente convergenti, conservano statuti autonomi e questioni originali che non possono essere né confusi né assimilati. Non è un caso che, pronunciandosi sull'opportunità di un approccio globale all'Età delle rivoluzioni, storici autorevoli abbiano rivelato posizioni diverse quando non inconciliabili. Detrattori e sostenitori che si rivelano uniti, tuttavia, da un intento comune: «accepter le global sans rejeter le

national et le local»²⁴. La reale cesura si fonda sulla realizzabilità di questo obiettivo fondamentale.

La questione non è, semplicemente, la mancata esauritività degli eventi e dei contesti storici analizzati: va anzi annoverata tra i principali meriti dell'opera di Perl-Rosenthal l'inclusione di scenari solitamente trascurati dagli studi sul tema – per tutti, le rivoluzioni in territorio andino. E tuttavia, come accennato, l'allargamento a nuovi contesti sembra quasi imporre l'esclusione di altri, ben più presenti alla critica storiografica²⁵. Se è certamente inevitabile la necessità di trascurare alcune questioni, o perlomeno di non dedicare a ogni singolo evento la stessa attenzione, il fattore discriminante all'interno di uno studio che intenda muoversi in una prospettiva globale può riconoscersi nei parametri alla base della selezione degli eventi *narrati*.

Che di narrazioni si tratti, anche senza arrivare alle radicali conclusioni di Hayden White²⁶, è chiaro soprattutto in opere con uno sfondo ad ampie campiture, là dove il criterio selettivo diviene un fattore indispensabile. Come accennato, Perl-Rosenthal è un grande narratore. La sua ricerca, fondata su corposi studi preliminari su ciascuno dei contesti presi in analisi, si segue con la facilità e col piacere di un racconto, e si presenta così come uno studio accademico rivolto a un pubblico largo. Come ogni narrazione, essa deve ricorrere però a un soggetto principale, coincidente nel caso in questione con la duplice generazione che attraversa l'età rivoluzio-

²⁴ A. Jourdan, *Compte rendu: D. Armitage, S. Subrahmanyam (dir.), The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, «Annales historiques de la Révolution française», n. 373, 2013, 3, p. 211. A proposito della posizione della Rivoluzione francese in una prospettiva globale cfr., in primo luogo, il saggio a cui si riferiva nello specifico il passo citato: L. Hunt, *The French Revolution in Global Context*, in *The Age of Revolutions in Global Context*, cit., pp. 20-36. Cfr. poi A. Jourdan, *La Révolution, une exception française?*, Flammarion, Paris 2004; P. Cheney et al., *La Révolution française à l'heure du global turn*, «Annales historiques de la Révolution française», n. 374, 2013, 4, pp. 157-185, e i due contributi iniziali del numero monografico di «Mo.Do. Rivista di Storia, Scienze umane e Cultural Heritage», 2, 2021, 3-4, *Ripensare la geopolitica delle rivoluzioni*, a cura di P. Serna e P. Conte: P. Serna, *Géopolitiques des Révolutions d'un nouveau monde (1770-1830)*, pp. 13-38; A. Jourdan, *D'une révolution à l'autre (1776-1839)*, pp. 39-62.

²⁵ È il caso delle repubbliche sorelle, italiane e non solo, sostanzialmente assenti. Una mancanza emblematica, peraltro comune ad altri recenti studi, quasi che l'esclusione di repubbliche fondate dalla Francia fosse il prezzo da pagare in nome di un bilanciamento globale e dell'inclusione di nuove esperienze extraeuropee. Così anche W. Klooster, *Revolutions in the Atlantic World: A Comparative History*, New York University Press, New York 2009.

²⁶ H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973. Contro tale discutibile prospettiva cfr. almeno C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto* (2006), Quodlibet, Macerata 2023; A. Momigliano, *La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, pp. 465-476.

²² Ivi, p. 387.

²³ Tra le eccezioni si può ricordare almeno *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*, ed. by D. Armitage and S. Subrahmanyam, Palgrave Macmillan, New York 2010.

naria. È in essa che può riconoscersi la chiave analitica indispensabile per considerare complessivamente un periodo storico esteso cronologicamente e particolarmente intricato. Non è dunque un caso se proprio la presenza di un particolare paradigma analitico accomuna i più importanti studi sull'Età delle rivoluzioni: si consideri, senza pretesa di esaustività, il binomio guerra esterna – guerra civile in Klooster, il repubblicanesimo in De Francesco, il carisma in Bell²⁷.

È proprio su questo punto che la pur stimolante tesi di Perl-Rosenthal sembra mostrare i maggiori limiti. Lo studio di Bell riconosce nell'emersione di una moderna e inedita dimensione di *carisma* una delle innovazioni più importanti dell'Età delle rivoluzioni. Ciò significa che, al di là delle evidenti divergenze, esiste un chiaro legame che unisce Pasquale Paoli a Simón Bolívar. Attraverso il *medium* analitico, Bell riesce così a presentare il periodo di riferimento come una fase storica certo composita, sicuramente variegata, ma coesa nelle sue caratteristiche essenziali. Con la netta bipartizione generazionale avviene esattamente l'opposto, col risultato di veder ridimensionati, come accennato, tanto il primo quanto il secondo blocco rivoluzionario. Studioso lucido e accorto, Perl-Rosenthal ha ben chiara la difficile convergenza con la tesi del collega americano: e tuttavia, allorché lo storico tenta di arrivare a una forma di conciliazione si ha l'impressione che il solco tra le due stagioni rivoluzionarie si faccia ancora più profondo²⁸. Né può sperare di colmarlo l'esortazione con cui si conclude lo studio: la possibilità di concepire l'Età delle rivoluzioni «as a whole»²⁹ rischia di divenire una ritrattazione tardiva rispetto a un criterio analitico che minaccia di invalidare l'organicità e il senso stesso del tema di ricerca. Descrivere la prima stagione rivoluzionaria e lo stesso Ottantanove sotto il segno dell'incompletezza non significa, in fondo, privare l'intera Età rivoluzionaria della sua spinta originaria verso la modernità?

²⁷ Cfr. Klooster, *Revolutions in the Atlantic World*, cit.; A. De Francesco, *Repubbliche atlantiche. Una storia globale delle pratiche rivoluzionarie, 1776-1804*, Raffaello Cortina, Milano 2022; Bell, *Carisma e potere*, cit. Diverso è il caso della ricca serie di studi collettanei dedicati al tema in oggetto, dove l'esigenza di un criterio analitico complessivo appare meno stringente.

²⁸ Cfr. Rosenthal, *The Age of Revolutions*, cit., pp. 438-439.

²⁹ Ivi, p. 454.



Notes and Discussions

La strada per l'utopia è la nostra strada maestra?

Citation: D'Antuono, G. (2025). La strada per l'utopia è la nostra strada maestra? *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 241-248. doi: 10.36253/ds-16575

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Danilo Siragusa.

GIUSEPPINA D'ANTUONO

Università di Roma Tor Vergata, Italy

1. PREMESSA

Il presente contributo intende sviluppare una riflessione sull'ermeneutica delle idee utopistiche elaborate nel corso del Novecento e in anni più recenti¹. Sulla scorta degli studi di Bronislaw Baczko, Jean Servier, Reinhart Koselleck e Vittor Ivo Comparato sappiamo come e quanto occorra distinguere la storia del concetto, nonché della parola 'utopia', dalla storia del genere letterario utopistico che, a differenza di quanto sostenuto da Baumgarten, per riferirsi allo Stato ideale può vantare diverse denominazioni nel corso dell'età moderna². La felice interpretazione gramsciana di «romanzo filosofico utopista» interviene oggi, infatti, a legittimare non solo l'esistenza del genere letterario³ ma anche a dimostrare la fortuna riscossa dai dizionari sull'utopia, come quello edito un ventennio fa da Vita Fortunati e da Raymond Trousson⁴, e soprattutto quello più recente curato da Baczko, Michel Porret e François Rosset⁵.

2. PERIODIZZARE L'UTOPIA, SECOLARIZZARE LA POLITICA

Occupandoci in questa sede non della storia del genere utopistico, ma dell'esperienza politica dell'utopia che in tre secoli ha prodotto progetti e discorsi, la prima riflessione riguarda la scelta del momento genetico, che non

¹ Nel 2019 all'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli si è svolto un ciclo di lezioni sull'economia politica di Rousseau. Il nucleo del presente articolo ha la sua genesi nei dialoghi sull'utopia intercorsi con il filosofo e amico Alberto Postigliola all'indomani di quel seminario. Il titolo richiama una citazione di Franco Venturi ripresa da G. Imbruglia, *“Il problema del comunismo nella sua integralità”. Tra Croce e Marx*, in F. Venturi, *Comunismo e socialismo: storia di un'idea*, a cura di M. Albertone et al., Università degli studi di Torino, Torino 2014, pp. 135-146: 140. Il riferimento è al volume di G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Carocci, Roma 2021, a cui questo contributo fa riferimento in maniera dialettica.

² Per ragioni di spazio è impossibile riportare qui una bibliografia esaustiva dell'argomento. Accanto agli studiosi citati si consideri almeno *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di C. Altini, il Mulino, Bologna 2013; *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi tematici*, a cura di V. Fortunati, R. Trousson e A. Corrado, CUEN, Napoli 2003.

³ Secondo Gramsci la letteratura utopica ha un ruolo fondamentale come reazione alla letteratura cavalleresca in decadenza e al tempo stesso come volano della critica politica: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. I, pp. 347-348; vol. II, pp. 811-812.

⁴ *Dictionary of literary utopias*, ed. by V. Fortunati and R. Trousson, Honoré Champion, Paris 2000.

⁵ *Dictionnaire critique de l'Utopie au temps des Lumières* dir. B. Baczko, M. Porret et F. Rosset, avec la collaboration de M. Farkas et R. Majeur, Georg, Chêne-Bourg 2016.

coincide con la nota periodizzazione risalente al 1516 con l'opera di Tommaso Moro. I termini *a quo* e *ad quem* non rispondono più ad alcuna scansione tradizionale. La storia delle idee dell'utopia, ossia di come essa è stata vissuta e pensata, potrebbe avere inizio alla fine del Quattrocento con Girolamo Savonarola e giungere al 1796 alla congiura di François-Noël 'Gracchus' Babeuf, che segna la fine di un certo tipo di progetto utopico e di una determinata idea di comunità. E si potrebbe andare oltre le vicende del tribuno Babeuf e includere Karl Marx, allorché nel 1848 emerge un altro momento di rottura di un lungo, articolato e stratificato processo, non solo storico ma anche ideologico. Il momento cruciale pare allora annunciarsi in Babeuf, per manifestarsi a pieno nella seconda metà dell'Ottocento. Dal 1848 sembra interrompersi una certa idea di utopia pluralista, con l'affermazione via via di una tensione verso il monismo materialista⁶ che avrebbe comportato la perdita degli aspetti tipici dell'universalismo dell'età moderna e soprattutto dei Lumi. Il monismo materialista, il comunismo, così come il liberalismo e la filosofia della storia nel corso del secondo Ottocento e del Novecento, avrebbero concorso al deteriorarsi di alcune caratteristiche insite nel processo culturale e ideologico multiplo e stratificato, descritto di recente in filigrana⁷.

L'utopia – se letta in questo *iter* – appare un processo della secolarizzazione politica iniziato agli albori del Cinquecento con la reazione teoretica alla profezia di Savonarola da parte di Tommaso Moro e di Niccolò Machiavelli e arrestatosi sulla soglia della genesi del monismo materialista a metà del secolo XIX con Karl Marx, che relegò al passato le utopie di età moderna⁸. In tal senso allora la storia delle idee utopistiche ingloba il processo di secolarizzazione della politica in una prospettiva che si propone come trasversale, espressione della molteplicità della realtà in chiave culturalista⁹.

3. UTOPIA SINE BABEUF O SINE BABUVISMO?

Il limite cronologico *ad quem*, dunque, è duplice e risiede tanto nella vicenda biografica di Babeuf e nella

Congiura degli Eguali, quanto nella frontiera del 1848 con il messaggio di Karl Marx, che destinava l'azione politica e rivoluzionaria alla realizzazione del comunismo, un nuovo ordine del mondo. Questo percorso storiografico sul radicalismo libera l'utopia non da Babeuf, bensì dal babuvismo, costruendo un processo ermeneutico differente da quello definito da Alessandro Galante Garrone, che nel 1948 aveva tracciato un legame a doppio filo tra Illuminismo e utopie da una parte e Babeuf e il babuvismo dall'altra¹⁰. In questa prospettiva un altro obiettivo storiografico si è invero nel liberare l'utopia moderna – *mélange* di prassi arcaiche e teorie della modernità – dal babuvismo. Al riguardo, sostenendo la doppia frontiera cronologico-ideologica Babeuf-Marx, si potrebbe sviluppare un dibattito sulla definizione dell'utopismo moderno dopo il 1848, data in cui invece, secondo Reinhart Koselleck, l'utopia da concetto divenne prassi politica, coinvolgendo la società e traducendosi in una partecipazione collettiva nella costruzione di progetti politici¹¹. Proprio allorché l'utopia perdeva pluralità – come sostiene Girolamo Imbruglia – essa constatava la sua inefficacia pratica, e dal tardo Settecento, includeva l'uso della violenza, per acquisire così spessore nell'azione politico-sociale, come hanno sostenuto in passato Koselleck e di recente studiosi del pensiero babuvista¹².

Alla luce di quanto finora esposto, non appare peregrina una riflessione sulla ridefinizione dell'utopismo dopo il 1848. A ciò si aggiungano le affermazioni di Giuseppe Ricuperati¹³ sulla genesi degli studi dedicati all'utopia, iniziati nella Francia della *troisième République* proprio come ricerca delle radici del socialismo utopistico nel secolo dei Lumi. Proporre una tale lettura dell'utopia senza babuvismo, che si arresterebbe al contrattua-

¹⁰ A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, De Silva, Torino 1948. Con lui si complimentò Gaetano Salvemini per aver tenuto insieme Buonarroti, Babeuf e il babuvismo; cinque anni dopo Galante Garrone, dopo aver messo mano alla ponderosa traduzione di Quinet, ragionò sul rapporto storico ineludibile tra utopie sociali, babuvismo e ideologie comuniste. Cfr. id., *Introduzione* a E. Quinet, *La Rivoluzione*, introduzione, traduzione e note a cura di A. Galante Garrone, Einaudi, Torino, 1953, I, p. XLVIII.

¹¹ Cfr. R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, trad. it. di C. Sandrelli, il Mulino, Bologna 2009, pp. 143-144. La funzione fondamentale delle utopie sta nella genesi di una volontà politica collettiva, evidenziata anche da Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 1058.

¹² V. Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme d'après de nombreux documents inédits*, 2 voll. chez l'Auteur, Paris 1884. Una differente lettura è ascrivibile a Stéphanie Roza che, lavorando sui manoscritti di Babeuf conservati a Mosca, ha sostenuto che l'utopia prima costituisca un programma politico e in seguito generi violenza. Cfr. S. Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique: Morelly, Mably, Babeuf, du roman à la Révolution*, Garnier, Paris 2015.

¹³ Cfr. G. Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, a cura di D. Canestrì, Utet, Torino 2006, pp. 286-288.

⁶ Si tratta di una categorizzazione proposta da Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 168.

⁷ Cfr. P. Quintili, *Il marxismo come utopia. Dibattito sulla «fine del comunismo»*, «Tempo Presente», 193/194, 1997, pp. 19-23.

⁸ L'utopia con Marx apparteneva ormai al passato. Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 168.

⁹ È la traiettoria scelta da Imbruglia, che riprende G. Stedman Jones, *Introduction: multiple secularities*, in *Religion and the Political Imagination*, ed. by I. Katznelson and G. Stedman Jones, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 1-22; Id., *Karl Marx Greatness and Illusion*, Allan Lane, Londra 2016. Si veda anche E. Bloch, *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, a cura di R. Traub e H. Wieser, trad. it. di E. Zigiotto rivista da L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2022.

lismo di Rousseau tenendo fuori la trasformazione del concetto in prassi collettiva, rischia non tanto di condizionare ma di distorcere la lettura di chi cercò e cerca ancora nelle utopie settecentesche le radici del socialismo utopistico¹⁴.

4. UTOPIA VS PROFEZIA: MOSÈ E SAVONAROLA

Il momento genetico dell'utopia potrebbe essere non il 1516, anno di pubblicazione dell'opera di Tommaso Moro, ma la fine del XV secolo, alla comparsa della profezia biblica di Girolamo Savonarola che punta alla rigenerazione di Firenze come nuova Gerusalemme¹⁵. Il frate aspirava a una repubblica guidata da Cristo e aveva tra i suoi modelli la tradizione repubblicana romana. Fu allora che Moro rispose a Savonarola, ipotizzando l'utopia come una leva che potesse imprimere una svolta rispetto alla corruzione dei tempi presenti. L'utopia nascerebbe, dunque, come risposta alla profezia, che fino alla fine del Quattrocento non è altro che una categoria erudita della storia sacra e ciò implicava che con la profezia ci si muovesse anche nel suo perimetro non solo in quello della politica¹⁶. Dopo Colombo si impone il millenarismo sull'universalismo gioachimita, in cui affiora una speranza di rigenerazione. Se la nuova Apocalisse ebbe successo, tuttavia essa appariva pericolosa, dato che trattava pur sempre dei misteri della fede. Ciò che fece Moro fu, dunque, depotenziare l'elemento religioso e mistico della profezia, avviando un fondamentale processo di secolarizzazione che sarebbe stato sviluppato in pieno in Francia solo dal pensiero e dall'opera del barone di Montesquieu.

Un ulteriore passaggio fondamentale in tale direzione si osserva nelle opere di Niccolò Machiavelli. Anch'egli come Moro criticò Savonarola, contrapponendogli una politica che dovesse essere realistica – secondo ragione – e dunque contenere la verità effettuale e non l'immaginazione. Emblematiche al riguardo sono infatti le figure dei legislatori Numa e Mosè, che illustrano il

metodo di Savonarola profeta. Mosè, come già nel *Principe*, è il contraltare di Savonarola ma con attributi diversi: se il primo è un profeta senza Dio e quindi un vero legislatore, al contrario Savonarola è uomo di Dio e la sua politica è intrisa di cristianesimo. Il punto non solo era il profetismo, su cui tanta letteratura si è spesa, ma anche la sovrapposizione dei due piani: religione e politica.

Osservato da queste diverse angolazioni il processo genealogico dell'utopia presentava, agli inizi del Cinquecento, tre assi sulla direttrice profezia-utopia-politica, intorno ai quali ruotava la riflessione. È interessante osservare come le opere di Moro e di Machiavelli abbiano influito sulla genesi di altre utopie nel Seicento, nelle quali si condannavano i mali della società del tempo e si proponevano riforme sociali puntando sulla rivalutazione della *vita activa*, sul collettivismo e sulla centralità dell'educazione e della solidarietà.

5. UTOPIE E SVILUPPO DELLA CRITICA POLITICA

Le idee fulcro della storia politica dell'utopia coincidono con alcuni temi: comunità dei beni, *police* intesa come rigorosa amministrazione¹⁷ e religione civile, allorché si intravede una nuova forma di potere che diede l'impressione di poter capovolgere le forze tradizionali. La religione e la tradizione legittimavano la società utopica, ma in seguito alla religione si sostituì una sovranità indipendente e basata sulla ragione. Su tale aspetto si insiste nell'evidenziare il passaggio dalla religione alla sovranità, che sostanzia di legittimità e di autonomia la politica¹⁸. Se alla fine del Cinquecento il tema dell'utopia si sviluppa come creazione di luoghi immaginari (paesi o angoli del globo inesistenti), a partire dal Seicento si inizia a pensarla in relazione al tempo. Tra le utopie nello spazio ritroviamo quelle di Tommaso Campanella, di Francis Bacon e di Denis Vairasse (Veiras) d'Allais, autore di una *History of Savarites or Severambes* (1678) giudicata un'importante ripresa del modello di Moro, che tornerà molto utile a John Locke¹⁹. Su Vairasse affiora oggi un differente approccio di Imbruglia rispetto a quanto proposto da Giuseppe Ricuperati e dalla lettura

¹⁴ Sul rapporto tra socialismo e utopismo Gian Mario Bravo ha affermato che «il socialismo utopistico non fu utopico, ma lo furono alcuni esponenti, che usufruirono della copertura utopistica più come mezzo di chiarimento che come meta finale. Si trattava di costruzioni immaginarie in assenza di armi politiche di uso immediato»: G.M. Bravo, *Le origini del socialismo contemporaneo. 1789-1848*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 2-3.

¹⁵ Il termine *Utopie* è registrato la prima volta sul *Dictionnaire de l'Académie Française* nel 1762 e ampliato nel 1798 come «plan de gouvernement imaginaire, où tout est parfaitement réglé pour le bonheur commun». In riferimento a Moro si legge «chaque rêveur imagine son utopie». Cfr. J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris 1967.

¹⁶ Cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, il Mulino, Bologna 2003; Imbruglia, *Utopia*, cit.

¹⁷ «L'utopie développe souvent un fantasme de transparence et sa Police repose sur un système panoptique, œil constamment ouvert pour que nul n'échappe au regard de la loi, essence de la justice», M. Cicchini, *Police*, in Porret, Bacsko, Rosset, *Dictionnaire critique de l'Utopie*, cit., p. 322.

¹⁸ Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 11.

¹⁹ Dopo aver sviluppato l'insegnamento di Harrington e la lezione di Oceana, Locke conobbe a Londra Vairasse in procinto di dare alle stampe la sua opera e ne fu influenzato. Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 86-87.

di Bacsko²⁰: tra le utopie dello spazio sono escluse alcune idee che l'autore intende, seppur collocate in mondi immaginari, come ripetitive. Mi riferisco in particolare a quelle sviluppate da Fontenelle e da Berington, catalogate addirittura come utopie senza mordente politico. Al contrario sarebbe molto interessante mettere meglio a fuoco tanto il Fontenelle utopista, quanto il genere letterario della discesa agli inferi e del dialogo dei morti, che seppur utopia ripetitiva, secondo alcuni studiosi²¹ avrebbe consentito di criticare la società e che altri raffinati scrittori e politici – penso in particolare ad Antonio Genovesi²² e a Luigi Settembrini, solo per citare due esempi di una più lunga lista²³ – avrebbero innalzato a modello non solo letterario ma anche politico per la costruzione di nuove forme di organizzazione sociali. Ciò detto, la novità delle idee utopistiche in chiave politica andrebbe dunque cercata nei nuovi modi di pensare il tempo e la storia, lontani da precursori e profeti, allorché l'utopia stessa diventò storia e indirizzò la riflessione su realtà presenti e passate: Roma, Sparta, la Londra puritana e le Americhe delle missioni gesuitiche.

6. FUTUROLOGIE E UCRONIE NEL '700

Fu nell'età dei Lumi che si consolidò il discorso della politica utopista²⁴. Negli scritti di Montesquieu il processo sulle idee utopiche conobbe il vero momento di svolta, con lo slittamento concettuale da un'utopia dei luoghi all'utopia nel tempo, proiettata nel futuro. Ma ciò che interessa qui non è solo l'aspetto temporale – ben noto – dell'utopia, bensì mostrare come Montesquieu, secolarizzando l'utopia, abbia espunto la teocrazia dal terreno della politica, provando a fare anche a meno del termine nell'*Esprit des lois*. L'utopia vive di un'ulteriore distinzione: essa è altra dalla teocrazia, oltre che dalla profezia e dal mito (Walter Benjamin)²⁵. Se il mito si fonda infatti

su un'impostura, al contrario sul terreno della politica l'utopia, grazie alla ragione, cerca una risposta alla profezia. L'utopia dunque è generatrice di una forza utile nella costruzione del futuro²⁶, fenomeno frequente nel secolo XVIII, che tuttavia non esclude la presenza del suo opposto quale risultato della sperimentazione di un incontro tra passato e presente, che con lo schiudersi dell'anti-utopia inaugurava anche la via dello scetticismo, con una risposta al disincanto elaborata dai *philosophes*. Non fu infatti la letteratura ma la filosofia a offrire una nuova utopia, che impresse forza in quel processo di secolarizzazione della politica avviato dalle pagine di Montesquieu.

Questa posizione tra disincanto e utopia fu personificata dall'avvocato francese e futuro rivoluzionario Jacques-Pierre Brissot, che nel 1784 decise di recensire l'edizione francese dell'*Utopia* di Moro con uno scritto intitolato *Fragments de l'Utopie*. Il messaggio consisteva in una ricerca di traiettorie inedite e di orizzonti nuovi, attraverso un uso dell'utopia nel diritto politico. Qualche anno prima della convocazione degli Stati Generali Brissot propose l'attualità dell'utopia di Moro, per promuovere Montesquieu in una possibile riforma del diritto, abbandonando le dilaganti forme di scetticismo in merito a eventuali cambiamenti. Su queste premesse appare chiaro che nel 1784, cinque anni prima della presa della Bastiglia e dello scatenarsi della violenza popolare in Francia, fosse pronta una risposta intellettuale, giuridico-filosofica e non violenta al disincanto che si visse dopo l'ascesa dei giacobini robespierristi²⁷. Tale *facies* intellettualistica dell'utopia è lontana, per non dire agli antipodi, da ciò che Koselleck anni fa teorizzava sull'utopia del tardo Illuminismo – che a suo dire aveva fallito proprio nella ricerca di realizzare una palingenesi senza l'uso della violenza²⁸ – concludendo sull'inevitabilità dell'azione violenta per rivoluzionare e abbattere l'Ancien Régime. La recente lettura di Imbruglia diverge, altresì, dal pensiero di Bacsko, sostenitore dell'ineluttabilità del mutamento dei rapporti tra utopia e progetto politico nei periodi di crisi politico-sociale generalizzata delle rivoluzioni. Al riguardo ecco quanto lo storico polacco scriveva in maniera chiara:

[...] la rivoluzione non era né prodotta né provocata dall'immaginazione, ma una volta innescata essa conferisce slancio e dinamismo all'immaginario. Le realtà e le esperienze rivoluzionarie imprimono una grande spinta alle speranze e ai miti politici. Più che mai gli attori socia-

²⁰ Cfr. Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione*, cit., *passim*.

²¹ Sui *dialogues des morts* come genere utopista, assai frequentato in area libertina, rinvio a *Philosophie et libre pensée. Philosophy and Free Thought. XVII^e et XVIII^e siècles*, textes réunis par L. Bianchi, N. Gengoux et G. Paganini, Honoré Champion, Paris 2017.

²² In questa prospettiva, cfr. A. Genovesi, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Edizioni della Laguna, Venezia 2008, p. 178.

²³ R. Suitner, *I dialoghi dei morti del primo Illuminismo tedesco*, ETS, Pisa 2021 e la recensione al volume di P. Quintili, «La Cultura», a. 61, n. 1, pp. 191-197.

²⁴ Secondo M.-I. Ducrocq ciò avviene negli scritti di Harrington, in cui «l'interaction entre l'histoire et l'utopie apparaît dans la division de l'œuvre, l'examen des annales de l'humanité servant de *préliminaires* à l'élaboration du projet utopique»: Ead, *La République de Harrington dans la France des lumières et de la révolution*, Liverpool University Press, Liverpool 2022, p. 119.

²⁵ Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1982.

²⁶ Il che non esclude di ravvisarvi l'immaginazione. Cfr. *Utopia e distopia tra antichità e futuro. Autori, temi problemi (XVIII e XIX secolo)*, a cura di F. Berti e I. Gaddo, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2024.

²⁷ Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 94, 155.

²⁸ Cfr. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 141.

li sono inseparabili dai loro fantasmi da quei sogni che innalzano, aureolano e magnificano le azioni compiute e l'opera che rimane da realizzare²⁹.

Nella lettura di Koselleck e di Baczkó, lo scritto del 1784 di Brissot – che Imbruglia invece ha definito come risposta giuridica al disincanto – pur rientrando in quell'*iter* di apprendistato politico, per dirla con le parole di Timothy Tackett³⁰, sembrerebbe piuttosto il prodotto di chi ancora non aveva fatto i conti con l'imminente crisi economico-istituzionale e con la violenza in essa insita, risorsa indispensabile per l'attuazione di quel progetto sociale e politico di rinnovamento radicale della società³¹. E a fronte della crisi successiva al 1789, la storia avrebbe dimostrato quanto il disincanto non fosse sufficiente.

Nel Settecento, dunque, si scardinò la relazione più in uso tra passato e presente e si guardò al futuro in maniera differente, iniziando a plasmarlo secondo la propria visione di società radicalmente diversa. L'utopia proiettata nel futuro trovò il suo interprete in Louis-Sébastien Mercier e nel suo *best seller*, *L'An 2440*, che, come ha scritto Vincenzo Ferrone, trasformò il paradigma tradizionale del discorso utopico con il viaggio immaginario nel tempo³². Con Mercier non si trattò più solo di annunciare un futuro in chiave neonaturalistica ma di elaborare vere e proprie previsioni in maniera tattica, che furono modi concreti per prolungare il presente³³. Come rilevava Baczkó, una volta venuta meno l'idea di provvidenza si guardò al futuro come campo per sperimentare e ritrovare il vero senso della vita. L'utopia aveva ceduto il passo all'ucronia, sulle cui vicende rinvio alle insuperate pagine di Bruno Bongiovanni e di Gian Mario Bravo³⁴.

²⁹ B. Baczkó, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979, p. 455. Qui c'è il nucleo della critica di Marx sul rapporto tra immaginazione e realtà, che ci costringe a fare i conti con la materialità e a rifuggire le astrazioni universali. Cfr. K. Marx e F. Engels, *La Sacra famiglia*, a cura di A. Zanolari, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 71-72.

³⁰ Cfr. T. Tackett, *In nome del popolo sovrano. Alle origini della Rivoluzione Francese*, Carocci, Roma 2006.

³¹ La violenza (con il pugnale) entra nella politica della tarda età moderna con Charlotte Corday e nella fase termidoriana della Rivoluzione, secondo la tesi di F. Benigno, *Terrorismo e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Einaudi, Torino 2018, pp. 5-8.

³² Cfr. V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019, p. 48.

³³ L'elaborazione di idee sul futuro come 'tattica' appartiene a una pratica del discorso allusivo che rientra nell'approccio della storiografia eterodossa lukácsiana. Cfr. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Dedalo, Bari 1968.

³⁴ Cfr. *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, VII giornata Luigi Firpo. Atti del convegno internazionale (10 marzo 2000), a cura di B. Bongiovanni e G.M. Bravo, Olschki, Firenze 2001.

7. RELIGIONE CIVILE, GENIO E IMMAGINAZIONE

Insieme a Comparato e Venturi, Baczkó è lo storico dell'utopia con cui Imbruglia si confronta maggiormente; se da un lato ne evidenzia i meriti, dall'altro non si risparmia nel farne notare i limiti³⁵. Come quando osserva che Baczkó non ha considerato, nella sua storia dell'utopia, l'impulso dato dalla religione civile. La religione civile – differente dal genio vitalistico indicato da Ferrone³⁶ – viene assunto da Imbruglia quale struttura costante e *fil rouge* della produzione utopista. Si tratta allora della credenza che legittima il potere politico attraverso il riconoscimento della dimensione sacra, da separare da quella terrena. Il momento genetico di questo processo di laicizzazione coincide con l'opera di Moro che, come abbiamo osservato, nel 1516 aveva replicato alla profezia di Savonarola. La religione civile si afferma allora accanto o contro il cristianesimo. Un esempio è dato da Rousseau, che nel *Contrat social* espone le regole simboliche – e dunque non politiche – della socievolezza, che fungevano da elemento di coesione della società. Quel sentire non era una fede³⁷, come avevano sostenuto Alatri e Diaz, quanto – sostiene Imbruglia – un credo che univa religiosità individuale e fede pubblica, in cui il privato e il pubblico coesistevano in un linguaggio simbolico quotidiano.

Con lo scrittore ginevrino l'utopia era giunta a immaginare la relazione possibile tra i cittadini stessi e il potere. Come Rousseau nel penultimo capitolo del *Contrat social*, in cui si confronta col tema della religione civile³⁸, altri utopisti concepirono una struttura sociale, ossia la comunità dei beni, come modo per man-

³⁵ Ferrone ha rilevato come Baczkó avesse definito l'età dei Lumi il periodo caldo nella storia delle utopie, senza interrogarsi sui motivi profondi di questa improvvisa centralità della cultura illuministica. Ciò su cui insiste Ferrone fin dal suo *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento* (Jovene, Napoli 1982) è un'idea di natura vitale e temporalizzata della nuova concezione trasformista della specie e della funzione intellettuale dell'immaginazione, che egli ravvisa nella voce *Genio* dell'*Encyclopédie* di Diderot. Cfr. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., p. 47. Sullo storico polacco è intervenuto A. Guerra, *Baczkó e la Rivoluzione francese. Trama di un immaginario*, «Scienza & Politica», XXXVI, 71, 2024, pp. 35-46.

³⁶ Il genio e l'immaginazione di cui discute Ferrone erano le forze creatrici che Goethe e gli stürmeriani predilessero nelle opere di Diderot. È la lettura di Diderot che, come ebbe modo di scrivere Diaz d'accordo con Alatri, lo rendeva più simile a Rousseau. Erano i tratti di ciò che fu definito 'anarchismo miscredente', accostato alla fede di Rousseau. Diderot però scriveva sull'immaginazione che, oltre a essere creatrice, esagera e inganna, fonte di pregiudizi e di fanatismo. Cfr. D. Diderot, *Elementi di fisiologia in Opere filosofiche. Romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019, p. 1196.

³⁷ Così P. Alatri, *Problemi e figure del Settecento politico francese (II)*, «Studi Storici», 5, 1964, pp. 333-379; D. Diderot, *Scritti politici, con le "voci" politiche dell'Encyclopédie*, a cura di F. Diaz, UTET, Torino 1967, p. 25.

³⁸ Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 116-118.

tenere la concordia tra i cittadini. La comunità dei beni è una categoria su cui insiste molto Imbruglia (anche in altri studi) e su cui torna nelle pagine finali, quando scrive che essa è una traccia storica da recuperare, perché condensa l'io e il noi, non facendo perdere l'individualità. Questa riflessione su Rousseau sembra indicare una risposta anche a Franco Venturi, che aveva negato al *Contrat social* la veste di utopia. A differenza dello storico torinese, per Imbruglia si tratterebbe di utopismo storico-filosofico rinvenibile almeno in due discorsi di Rousseau: il primo sull'utopia del cittadino, il secondo che presenta un'utopia sulla soglia tra natura e storia. Il *Contrat* costituisce un progetto non più fondato sulle chimere ma sul diritto politico alla Montesquieu, e offre un modello che guarda al futuro³⁹.

8. MONISMO RELIGIOSO VS PLURALISMO

Nel dibattito sull'utopia nell'età dei Lumi Imbruglia colloca anche Jean Meslier, quale esponente dell'utopismo naturalistico-ontologico. Il curato di Entrepigny rientra in tale cornice interpretativa: nel 1762 Voltaire aveva dedicato grande attenzione al suo *Testament*, in cui l'autore teorizzava un modello di comunismo rurale ed esortava i suoi compaesani a costruire un regime fondato sulla religione civile per mantenere giustizia, equità, pace e concordia. Nella lettura di Imbruglia Meslier viene recuperato nella ricerca delle tracce di un utopismo naturalistico-ontologico, eliminando però qualunque richiamo a ogni forma di comunismo⁴⁰. Tuttavia, sappiamo bene che nel 1959 Albert Soboul, curando l'edizione delle opere di Meslier⁴¹, ammoniva i lettori su come le idee sociali e politiche del religioso non potessero essere separate dalle sue concezioni filosofiche e che il suo comunismo era consustanziale al suo ateismo. Secondo Soboul, che riteneva Meslier un profeta e un rivoluzionario, occorreva tenere insieme ateismo, materialismo e comunismo. Eliminando oggi la categoria di materialismo si resta fermi al contesto storico dell'oggetto di studio, allorché si definisce naturalistico-ontologico l'utopismo lasciando ai margini la posizione atea del filosofo, ci troviamo di fronte alla religione civile del curato di Entrepigny, in cui non si scorge più una traccia di quel comunismo consustanziale all'ateismo che era elemento chiave della tradizione marxista. Assumendo la religione civile come nuova chiave di lettura viene rigettata non solo la posizione marxista di Soboul, ma anche la *facies*

del profetismo ebraico di Meslier, su cui avevano lavorato Jacques Proust e la sua *équipe* nel saggio su *Meslier prophète*⁴². Insomma, anche tale proposta ermeneutica su un'utopia filosofica scevra di ateismo e di profetismo sembra debba aprire tra gli specialisti un dibattito, che ci si augura non sia lontano a venire.

Il percorso dialettico non può non condurre a Diderot, che fu ritenuto erroneamente un utopista quale presunto autore del *Code de la nature*. Diderot pensò l'utopia nel filone del dibattito filosofico e mitologico, ponendosi rispettivamente tra Morelly e Dom Deschamps, come tra Rousseau e Helvétius. Per dimostrare ciò, Imbruglia si serve di alcune citazioni tratte da diverse opere, su cui occorre a mio giudizio soffermarsi. In *Le Fils naturel* Diderot sostiene che gli utopisti erano dotati di energia sentimentale e che unendo passione e ragione avrebbero trovato la legge di natura e i diritti umani. La chimera generosa trova senso toccando terra, ossia ragione. L'entusiasmo raggiunge la felicità, perché esprime libera soggettività e vive nella primitiva socievolezza⁴³. Ciò accade solo in isole lontane, non nella civiltà europea. Ad esempio nella voce *Ouessant*⁴⁴ dell'*Encyclopédie* si esprime, dunque, tutta la dimensione di una società naturale, collocata geograficamente di fronte alla Bretagna, dove si era realizzata l'utopia della felicità non dell'individuo, ma di un intero popolo che da saggio viveva in uno stato naturale⁴⁵. Nell'isola coesistevano la proprietà privata e una condizione della socialità distinta da sentimenti di probità e di amore empatico; chi non rispettava tale legge di socialità veniva espulso. Non si trattava di una profezia e nemmeno di un nostalgico ritorno al passato, che Diderot avrebbe collocato come un'esperienza ai margini della storia.

In questa sede mi pare opportuno analizzare altri significativi passaggi in cui lo scrittore di Langres si con-

⁴² «L'oeuvre du curé Meslier représente incontestablement la plus âpre critique de l'absolutisme monarchique et de la société d'Ancien Régime. Meslier a proposé un remède à ces maux, dont il rend la propriété privée et la religion responsables. L'originalité du curé Meslier est d'avoir été le premier athée communiste issu du peuple». Proust aveva collocato Meslier «dans la grande tradition de pensée et de combat qui va des hérésies sociales des premiers temps du christianisme aux révolutions de 1848». M. Dommanget, *Le curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris 1965; J. Proust, *Meslier prophète*, in *Études sur le curé Meslier*, Actes du colloque international (Aix en Provence, 1964), Société des Études Robespierriennes, Paris 1966, pp. 107-120.

⁴³ Siamo lontani dalla ricerca di una felicità individuale espressa dall'inquieto Bernardin de Saint Pierre. Cfr. Baczkó, *Utopia*, cit., pp. 158, 576. Sul punto si veda anche L. Scuccimarra, *Dire l'impossibile, immaginare il cambiamento* in «Scienza & Politica», XXXVI, 71, 2024, pp. 55-73.

⁴⁴ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de gens de lettres, t. XI, Samuel Faulche & Compagnie, Neufchâtel 1765, p. 701.

⁴⁵ Non così per Filippo Buonarroti, che propugnava la felicità sociale quale condizione di arrivo generata da felicità individuali.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ J. Meslier, *Œuvres complètes, préfaces et notes* par J. Deprun, R. Desné et A. Soboul, Anthropos, Paris 1972-1974, 3 voll.

fronta con l'utopia. Nel *Supplément au voyage de Bougainville* del 1772 Diderot assume come modello Tahiti, dove il navigatore Louis-Antoine de Bougainville si era recato in viaggio l'anno precedente: non una favola, non un mito, ma il racconto di un luogo esistente. I tahitiani, popolo tra i più selvaggi della terra, smentivano l'ideale del buon selvaggio di Rousseau e lo stato di natura, argomento presente nel suo secondo discorso. Eppure, anche in questo caso, Diderot non esalta il contesto sociale tahitiano più dell'Europa civilizzata: da enciclopedista non si lascia confondere, non scorgendo più felicità ma solo un grado meno sviluppato di civiltà.

Occorre approfondire proprio tale aspetto fondamentale del pensiero politico diderotiano. Nelle *Observations sur le Nakaz* il nostro scriveva:

Mais, dira-t-on, c'est une réforme à introduire peu à peu; c'est-à-dire que vous comptez sur deux à trois souverains justes, bons et éclairés, et surtout fermes. Est-ce une loi de nature? Et voilà malheureusement ce qui fait rentrer le livre de La Rivière, du moins en grande partie, dans la classe des utopies. Il y a bien de la différence entre un peuple policé et un peuple à policer; la condition de celui-là me paraît pire que la condition de celui-ci; l'un est sain et l'autre est attaqué d'un vieux mal presque incurable. Et puis, que penser d'un système où l'on ne fait point entrer en compte la folie et les passions, l'intérêt et les préjugés, etc.? Je regarde tous les ouvrages modernes comme une montre qui sortirait de la main d'un géomètre, qui n'aurait fait entrer en calcul ni les frottements, ni les chocs, ni la pesanteur. Les uns ont bien connu le mal et n'ont point indiqué le remède, les autres ont supposé la machine saine et toute neuve; ou s'ils en ont connu le vice, ils n'ont pas assez senti la difficulté d'y remédier; d'un côté, point de remède, de l'autre, nul moyen de l'appliquer⁴⁶.

Anche nell'*Apologie de l'abbé Galiani*⁴⁷ e ne *l'Histoire des deux Indes* – a cui com'è noto Diderot contribuì – emerge il medesimo approccio alla questione, che con-

trasta con un'ermeneutica dell'utopia che insiste sulla duplicità diderotiana. Essa si presenta come condizione di vita spontanea e felice, come nella voce *Ouessant*, oppure in quanto frugalità tipica dettata dalla legge agraria e dalla religione civile. In entrambi i casi ci si trova di fronte a esempi di società non corrotte. Quando a prevalere è la seconda occorre sottomettersi alle leggi, con una via di uscita che risiede nella violenza degli insorgenti. La rigenerazione della società europea passava in tal caso dal sangue della rivoluzione⁴⁸.

Ecco, dunque, la riproposizione di un'immagine bifronte di Diderot, frutto di una lettura molto tradizionale: fu Furio Diaz a coniare la formula dello scrittore ambivalente, duplice, lacerato tra entusiasmo e ragione, convinto delle riforme e che solo in tarda età avrebbe auspicato l'insorgenza dei cittadini americani e la violenta rivoluzione. Tuttavia in anni recenti gli studiosi delle opere politiche di Diderot, grazie all'esame di alcuni testi meno noti, hanno mostrato un'evoluzione dialettica delle nozioni di popolo e di volontà generale, che stridono ormai con questa lettura⁴⁹.

9. LE UTOPIE COME RISPOSTA ALLE CRISI POLITICO- CULTURALI

Alcuni anni fa Giuseppe Ricuperati è tornato sull'instabile rapporto tra utopia, Settecento e lumi: alle origini di questo trionfo vedeva la ricerca nel XVIII secolo dei precursori del socialismo, sorta in Francia dopo l'esperienza della Comune e in particolare nell'ul-

en Champagne et partout, dans les disettes que dans les abondances de vin; et concluez de là combien l'année moyenne en blé est difficile à apprécier, puisqu'il y faut faire entrer la disette ou l'abondance des vignes [...]. Tout ce que vous dites sur le commerce du blé considéré par le côté de la raison d'État, sur l'influence de cette raison sur la propriété, n'est que trop vrai. Mais qu'est-ce qu'il en faut conclure? [...] Mon cher abbé, vous utopisez à perte de vue»: ivi, pp. 133-137: 137.

⁴⁶ Questa lettura su Diderot indeciso tra stato selvaggio e violenza, proposta da Imbruglia (*Utopia*, cit., p. 139), sostiene che Rousseau, a differenza di Diderot e di Morelly, fosse contrario all'uso della violenza come strumento politico. Il legislatore uscito dalla penna del ginevrino sarebbe la prova di un passaggio alla società ideale fondata sulla religione civile. Sul legislatore di Rousseau pensava diversamente A. Postiglione, *Roma in Rousseau. L'esercizio della sovranità nel quarto libro del Contratto sociale*, ora in Id., *Filosofia e politica nel secolo dei Lumi*, a cura di M. Picardi, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 193-216.

⁴⁷ Cfr. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, Honoré Champion, Paris 2001; Diderot et la politique, aujourd'hui, dir. M. Leca-Tsiomis et A. Thomson, Société Diderot, Paris 2019. Rinvio al mio «*Peuple, multitude, foule, peuplade*». *Popolo e volontà generale nelle opere politiche di Diderot*, «Studi Storici», LX, 2019, pp. 637-664. R. Koselleck (*Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007, p. 28) richiamava il lettore su un Diderot che smaschera gli slogan dualistici riconducendoli alla dialettica della libertà.

⁴⁶ D. Diderot, *Œuvres*, vol. III. *Politique*, édition établie par L. Versini, Laffont, Paris 1995, p. 521.

⁴⁷ «Je ne sais si vous avez senti vous-même combien cet endroit de votre réponse était faible et défectueux, car tout de suite vous appelez au secours de la libre et illimitée exportation les droits sacrés de la propriété qui ne sont malheureusement, s'il faut vous en dire mon avis, que de belles billevesées. Est-ce qu'il y a quelque droit sacré quand il s'agit d'affaire publique; d'utilité générale, réelle ou simulée? On me fait prendre le mousquet, on m'ôte la liberté, on m'enferme sur un soupçon, on coupe mon champ en deux, on renverse ma maison, on me ruine en me déplaçant, on abandonne ma moisson aux animaux, on vide ma bourse par un impôt absurde, on expose ma vie, ma fortune, par une guerre folle. Mettez toutes vos belles pages dans une utopie et cela figurera bien là. Voulez-vous nous faire un autre ministère et d'autres maîtres, d'autres lois, un autre gouvernement, d'autres souverains? Quand je vous vois sauter lestement sur des observations dont la force m'est connue à moi par expérience, que diable voulez-vous que je pense de toutes vos généralités? Par exemple, sachez qu'on mange deux fois plus de pain,

timo ventennio dell'Ottocento. Le ragioni erano maturate a seguito di quel momento di rottura sociale, civile e politica che era stato l'*affaire* Dreyfus. Ricuperati indicava André Lichtenberger e l'opera *Le socialisme utopique* come emblematici in un processo che costituiva l'inizio degli studi sulle tensioni utopiche nel secolo XVIII⁵⁰. I due esempi più esplicativi di storici sul tema e a cui far riferimento erano costituiti da Venturi e da Baczkó ed erano costituiti nel primo caso dall'artefice del filone utopia/riforme⁵¹, e nel secondo dal binomio utopia/lumi. Nel loro percorso biografico e intellettuale entrambi gli storici avevano destinato all'utopia un valore essenziale, sia morale sia civile. Partendo da tale considerazione, avanzerei una riflessione o, meglio, una prima ipotesi sul peso non trascurabile che un dibattito aperto sull'utopia possa assumere nella dimensione civile e morale presente.

La seconda riflessione, a completamento della prima, trae origine da Franco Venturi, il quale per spiegare nel 1989 la crisi del comunismo così argomentava:

il comunismo passando nei fatti nella vita di tutti i popoli europei rende l'unità pratica dei vari elementi del programma sempre più difficile [...] L'unità programmatica del comunismo ne esce sgretolata (...) quella che Marx rifiutava come la strada dell'utopia è oggi la nostra strada maestra⁵².

Il comunismo, secondo Venturi, non aveva retto al banco di prova dei fatti, e allora l'utopia si ripresentava come sola strada maestra nel pieno della tragedia collettiva successiva alla caduta del Muro di Berlino. Egli si augurava l'uscita dalla violenza e dalla barbarie, auspicando un ritorno all'utopismo settecentesco. Questo appare il nodo focale e costitutivo di futuri confronti con l'autoritarismo e con le utopie, nonché con la biografia dello storico delle utopie settecentesche quale fu Venturi, per avviare discussioni sull'utopia da declinare al plurale in un'epoca, la nostra, che non può vivere né con le sue utopie, né farne a meno e che perciò ne solle-

cita di nuove⁵³, pur diffidando in anticipo dei pericoli e dei rischi che esse comportano, nella consapevolezza che essere utopisti non può non significare che partire sempre da condizioni storiche materiali⁵⁴ piuttosto che solo da quelle culturali, coniugando speranza e impegno.

⁵⁰ Lo studio di Lichtenberger (*Le socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du Socialisme*, Alcan, Paris, 1898) è posteriore all'*affaire* Dreyfus. Secondo Yves Benot anche Lanson iniziò a studiare Voltaire dopo il 1896 a seguito dello scandalo di quella vicenda che aveva determinato la rottura degli equilibri politici europei e aveva incentivato gli studi settecenteschi. D. Diderot, *Textes choisis*, vol. 6. *Textes politiques*, introduction et notes par Y. Benot, Éditions sociales, Paris 1960, p. 205.

⁵¹ Cfr. E. Tortarolo, *Delio Cantimori, Franco Venturi e il nesso instabile tra utopia e riforma: appunti di lettura*, in *La crisi della modernità. Studi in onore di Gianvittorio Signorotto*, a cura di M. Al Kalak, L. Ferrari ed E. Fumagalli, Viella, Roma 2023, pp. 441-454.

⁵² Cit. in Imbruglia, *Il problema del comunismo nella sua integralità*, cit., p. 140.

⁵³ Riuscire a coniugare critica e visione utopistica per ispirare nuovi progetti politici è la proposta di R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvechi, Roma 2023. Qualche anno fa Franco Crespi discuteva dell'inattuale attualità dell'utopia e del bisogno di considerarla come una possibile alternativa a scenari angusti e spiriti unilaterali. Cfr. la prefazione a L. Mumford, *Storia dell'utopia*, Feltrinelli, Milano 2017.

⁵⁴ Cfr. A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Editori Riuniti, Roma 1964.



Citation: Osaki, S. (2025). Gli studi sul XVIII secolo in Giappone: situazione attuale e prospettive future. Riflessioni dal 46° Congresso nazionale della Società Giapponese di Studi sul Settecento. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 249-251. doi: 10.36253/ds-16123

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Danilo Siragusa.

Notes and Discussions

Gli studi sul XVIII secolo in Giappone: situazione attuale e prospettive future. Riflessioni dal 46° Congresso nazionale della Società Giapponese di Studi sul Settecento

SAYANO OSAKI

Tokyo University of the Arts, Japan

Il 46° Congresso nazionale della Società Giapponese di Studi sul Settecento si è tenuto il 22 e 23 giugno 2024 presso l'Università di Osaka. È stato il primo Congresso interamente in presenza dopo la pandemia di Covid-19. Il programma ha incluso un simposio commemorativo per il prof. Hiroshi Mizuta, uno dei fondatori della Società e studioso del pensiero sociale, recentemente scomparso. Il ricordo è stato intitolato *Rivisitando il percorso di uno spirito. Hiroshi Mizuta e il cammino della storia del pensiero sociale*. A seguire si è tenuto un secondo simposio, dal titolo *Ripensare il Settecento a partire dalla Rivoluzione francese*. Il programma ha previsto anche dodici relazioni a tema libero, e una conferenza-concerto sul tema *Gli indizi perduti del contatto tra Oriente e Occidente nella musica moderna per koto. Il sogno dei musicologi del Giappone moderno e contemporaneo*.

Il simposio commemorativo per Hiroshi Mizuta ha compreso quattro relazioni. Nella prima (*Hiroshi Mizuta: la fondazione della "storia del pensiero sociale" e la ricerca dell'"individuo moderno"*) Takaho Ando ha ripercorso l'itinerario di Mizuta che, autodefinitosi 'un marxista ritardatario', ha sviluppato una metodologia che interrogava le forme sociali del pensiero e del suo scambio, preparando una storia del pensiero sociale basata sulla filologia, nella consapevolezza dell'isolamento sociale del pensiero e del valore dei libri in un periodo di stallo dei movimenti anti-establishment. Nella seconda relazione (*La "storia del pensiero come unità organica" e la modernità di Hobbes*) Yurika Umeda, basandosi sui recenti studi hobbesiani, ha riesaminato l'interpretazione del *Leviatano* da parte di Mizuta – che ne è stato anche il traduttore giapponese – concentrandosi sui punti cardine della modernità di Hobbes e sul concetto chiave della teoria dello Stato di natura, discutendo il significato e le questioni legate alla sua interpretazione. Nel terzo intervento (*Gli studi di Hiroshi Mizuta su Adam Smith e l'Illuminismo scozzese*) Tatsuya Sakamoto ha messo in luce l'originalità degli studi di Mizuta su Adam Smith e sull'Illuminismo scozzese, considerando la storia personale della formazione del suo pensiero come asse verticale e le tendenze di pensiero in Giappone e nel mondo che lo circondavano come asse orizzontale. Nel quarto contributo (*Il marxismo di Hiroshi Mizuta*) Kunihiko Uemura ha esaminato l'analisi

del marxismo da parte di Mizuta in tre periodi diversi della sua vita accademica, discutendo cosa fossero per lui il pensiero di Marx e dei suoi seguaci.

Il simposio *Ripensare il Settecento a partire dalla Rivoluzione francese* ha visto la partecipazione di cinque studiosi specializzati su Germania, Inghilterra e Francia. Nella prima relazione (*Retrospectiva e stato attuale degli studi sulla Rivoluzione in Giappone e Francia*) Yoshihiro Matsuura ha diviso il dibattito sulla Rivoluzione francese in tre periodi cruciali: la fase iniziale, il periodo della nascita della “teoria della rivoluzione borghese” e l’era della ‘cultura politica’, confrontando principalmente le teorie sulla Rivoluzione francese degli ultimi due periodi e concentrandosi in particolare sui quadri di pensiero. Nel secondo intervento (*La Rivoluzione francese e le due interpretazioni della Rivoluzione inglese: David Hume e Catherine Macaulay*) Yuki Kusuda ha chiarito l’ambivalenza dell’interpretazione delle rivoluzioni inglesi nella Francia rivoluzionaria, basandosi su opere di storici britannici come la storia d’Inghilterra di Hume e quella di Macaulay ed esaminando il ruolo che il precedente della rivoluzione inglese ha avuto nello sviluppo storico francese. Nel contributo di Chihiro Umegaki (*Il “dibattito sulla Rivoluzione francese” in Inghilterra e le pensatrici: sulla comprensione dell’“illuminismo”*) viene analizzata la modalità con cui tre pensatrici che parteciparono al dibattito sulla Rivoluzione francese in Inghilterra negli anni Novanta del XVIII secolo – Mary Wollstonecraft, Hannah More e Anna Barbauld – utilizzarono il termine *enlighten* nelle loro teorie politiche e come reinterpretarono il concetto di illuminismo come movimento.

Il simposio è poi proseguito con *Il Terrore e la Festa dell’Essere Supremo: la rigenerazione del popolo secondo Robespierre* di Kazuhiko Ueda, che si è concentrato sul Terrore durante la Rivoluzione francese esaminando, in particolare attraverso i discorsi di Robespierre, la formazione di un’élite rivoluzionaria all’interno di una repubblica basata sulla sovranità popolare e le motivazioni che condussero al culto dell’Essere Supremo. Nell’ultimo testo (*La Germania dell’epoca della Rivoluzione francese e Rousseau*) Hideto Kumagai ha esplorato il concetto di ‘rousseauiano’, analizzando comparativamente l’adesione al pensiero di Rousseau da parte di tre intellettuali tedeschi dell’epoca della Rivoluzione francese – Gentz, Niebuhr e Fichte – e le loro rispettive proposte di superamento della dottrina del pensatore ginevrino.

Il convegno ha previsto a seguire la sezione delle relazioni a tema libero. Satoshi Shibagaki (*L’origine e l’evoluzione della statistica amministrativa prussiana nella seconda metà del Settecento*) ha illustrato il processo storico attraverso cui le indagini statistiche e il loro utilizzo si sono radicati nella pratica di governo, prenden-

do come caso di studio il Regno di Prussia nella seconda metà del XVIII secolo; Yuhei Obayashi (*Gli illuministi a una tavola felice. Cucina, salute e governo nel discorso cameralistico dell’area germanofona del XVIII secolo*) ha studiato come le conoscenze sulla cucina e sulla salute furono analizzate dal punto di vista della dottrina di governo nella Germania del XVIII secolo; Io Fujiwara (*La teoria della società teatrale di Edmund Burke con particolare attenzione alla sua teoria teatrale giovanile*) ha riconsiderato la teoria estetico-politica di Burke, esplorando la sua teoria del teatro-società attraverso l’esame del settimanale *The Reformer*, di cui questi si occupò durante il periodo dublinese, e dei suoi testi successivi; Keijin Hasebe (*La Facoltà di Medicina dell’Università di Parigi come organo consultivo. Sul dibattito dell’inoculazione dopo il 1763*) ha esaminato il ruolo della Facoltà di Medicina di Parigi come organo consultivo della Corona e del Parlamento di Parigi, prendendo come caso di studio un aspetto finora trascurato dalla ricerca storica: il dibattito sull’inoculazione dopo il 1763, quando i *philosophes* si ritirarono dalla discussione.

Gli interventi successivi hanno esplorato diversi aspetti dell’epoca dei Lumi. Yuta Yamashita (*Trivelin fuori dai limiti: Trivelin e la falsa cameriera*) ha discusso come valutare dal punto di vista drammaturgico il ruolo di Trivelin, un servitore che ricatta per denaro la sua padrona, una giovane nobildonna parigina che vuole mantenere segreto il suo travestimento; Yuriko Baba (*Opere musicali per e sui bambini: casi del secolo dei Lumi*) ha esaminato l’evoluzione delle opere musicali di epoca illuministica dedicate ai bambini o riguardanti temi dell’infanzia, considerandone il contesto e le relazioni con il pensiero e la letteratura contemporanea; ne *Il saggio teorico sulla storia del pensiero dell’Enquiry. Critica teologica, educativa e governativa in W. Godwin* Doruna Fujiyama esamina il posizionamento dell’“Enquiry” nell’Inghilterra del XVIII secolo, concentrandosi sugli scritti del pensatore e scrittore inglese William Godwin negli anni della Rivoluzione francese. Il saggio analizza i punti di convergenza tra le sue teorie educative, le critiche al sistema della proprietà e il suo pensiero politico radicale; Masahiro Naito, nel suo *La giustizia globale in Wollstonecraft: cosmopolitismo e “carattere nazionale”*, analizza il concetto di ‘carattere nazionale’ presente nelle *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark* (1796) di Mary Wollstonecraft, verificando come la sua discussione su tale concetto abbia dato origine a un universalismo a livello politico.

Particolare interesse ha suscitato il filone di studi sull’Illuminismo scozzese e francese fino al periodo rivoluzionario. Shin Matsuzono (*L’Illuminismo scozzese*

e la politica parlamentare. Con focus su James Maitland, ottavo conte di Lauderdale (1759-1839)) esamina l'attività politica e il pensiero di Lauderdale – spesso studiato principalmente dal punto di vista economico – analizzando come egli interpretasse il nuovo concetto di *Scotishness* all'inizio della Rivoluzione industriale; Yuki Murayama (*Dalla prospettiva lineare alla composizione complessiva: la trasformazione del "colpo d'occhio" dalla fine del XVII secolo al XVIII secolo in Francia*) discute come, concentrandosi sulla prospettiva lineare e sul 'colpo d'occhio', si sia arrivati a considerare non solo lo sguardo razionale degli artisti, esperti e conoscitori, ma anche quello fisiologico del pubblico. Yohei Akimoto (*Dal paradosso del gusto alla malattia del secolo: una delle conseguenze dell'estetica illuminista francese*) esamina le risposte di Chateaubriand e Madame de Staël a Marmontel. Quest'ultimo, nei suoi *Principi della letteratura* (1787), pur riconoscendo che l'affinamento del gusto può danneggiare il godimento, sostenne che la coltivazione del gusto ha una funzione nella formazione della 'sfera pubblica'. Nel *Genio del cristianesimo* (1801) Chateaubriand considerò l'avversione stessa verso gli esteti del suo tempo come una condizione di quell godimento che caratterizza la 'malattia del secolo', mentre Madame de Staël in *Della letteratura* (1800) sosteneva che la coltivazione del gusto attraverso un atteggiamento analitico potesse rendere possibile anche la salvezza convenzionale; Hiroko Naruko (*Perché la Rivoluzione francese generò la dittatura? Un'ipotesi: "Lo stato era in condizione di morte fino alla Festa dell'Essere Supremo"*) esamina l'influenza di Rousseau sulla rivoluzione, analizzando come questi, allontanandosi dalla teoria delle 'due teste' (re e papa) ereditata da Hobbes e abbracciando quella della 'religione civile', abbia influenzato l'emergere della dittatura giacobina guidata da Robespierre.

Il 46° Congresso della Società giapponese per lo studio del XVIII secolo si è svolto attorno a un simposio in memoria di Hiroshi Mizuta e a un seminario sulla Rivoluzione francese; sono state presentate numerose relazioni libere sul pensiero sociale e politico, oltre a contributi di storia, estetica, letteratura e musica. Sebbene sia una società accademica di piccole dimensioni, con meno di 300 membri, nell'ultimo anno si sono aggiunti venti nuovi soci, il che fa ben sperare per il futuro sviluppo in Giappone degli studi sul Settecento.



Citation: Rowe, H. (2025). Conference report: *Naigeon and the Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, 28th March 2025, All Souls College, University of Oxford. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 253-254. doi: 10.36253/ds-16798

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Chronicles

Conference report: *Naigeon and the Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, 28th March 2025, All Souls College, University of Oxford

HOLLY ROWE

Lincoln College, University of Oxford, UK

Jacques-André Naigeon (1735-1810) is often found «tra ombre e Lumi» or «à l'ombre des Lumières», to borrow the title of Mario Cosenza's 2020 intellectual biography. This conference, organised by Caroline Warman (Jesus College, University of Oxford) with the support of Jesus College and the Voltaire Foundation, brought together scholars from the UK, France, Italy, and the USA to share recent or ongoing research on Naigeon's life and work.

Naigeon's *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, published posthumously in 1823, blend intellectual biography with annotated bibliography and formed part of Naigeon's broader strategy for publishing Diderot's complete works. The conference sought to open new critical perspectives and methods for understanding Naigeon's life and writing, restoring him to his rightful place at the centre of Enlightenment literary culture.

In her opening remarks, Caroline Warman emphasised that Naigeon – often misidentified as the subject of Fragonard's *Portrait d'un jeune artiste* – remains a marginal figure in the literary history of eighteenth-century France. The research projects showcased during the conference look to address this gap. The first of three panel sessions, chaired by Kate Tunstall (Worcester College, University of Oxford), began with a paper by Emmanuel Boussuge (CELLF, Sorbonne Université) titled «Il s'agissait d'abord d'une note de bas de page...». Boussuge traced the complex material history of Naigeon's papers and presented a second manuscript of the *Mémoires* (the RDS manuscript). Written in the hand of Charles-Claude Naigeon, his younger brother and copyist, this manuscript includes marginal and inter-linear annotations by Jacques-André. Further analysis of the manuscript will allow for a richer understanding of the text, its complex history and origins, and the collaborative endeavour of the Naigeon brothers.

Mario Cosenza (Università di Napoli Federico II) then explored Naigeon's political thought in his paper «Témoigner le matérialisme. Naigeon et la Révolution?». Drawing on Naigeon's *Adresse à l'Assemblée nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse* (1790), Cosenza argued that Naigeon sought to evoke a dialectical and dialogic relationship between

political authority and the *philosophes* at the time of the Revolution.

In the second session, chaired by Holly Rowe (Lincoln College, University of Oxford), Claire Fauvergue (Université Paris Lumières) examined how Naigeon edited (and modified) Diderot's *Encyclopédie* articles on philosophy for publication in his *Dictionnaire de philosophie ancienne et moderne* in the *Encyclopédie méthodique*. Comparing how Diderot's articles were categorised in the *Encyclopédie* and the *Dictionnaire*, this paper traced the editorial interventions – notes, modifications, and cross-references – introduced by Naigeon with the aim of situating Diderot more firmly within the history of philosophy.

Stacey Herbert (independent digital curator) and Caroline Warman (Jesus College, University of Oxford) then presented their collaboration to create *Naigeon's Diderot*, a digital workspace and valuable scholarly resource. This digital edition enables readers to visualise and explore how Diderot's *Le Rêve de d'Alembert* and *Eléments de physiologie* are woven into Naigeon's *Mémoires*, which incorporates extensive quotations – often reorganised or rewritten – from these two source texts. This project sheds new light on Naigeon's complex role in publishing and disseminating Diderot's works, and on his editorial activity more broadly.

In the final session, chaired by Olivia Russell (St Hugh's College, University of Oxford), Glenn Roe (Jesus College, University of Oxford) identified Naigeon's use of ideas and citations from works by the baron d'Holbach in his *Dictionnaire de philosophie ancienne et moderne*, as revealed by sequence alignment analysis. The ERC-funded ModERN project (Modelling Enlightenment: Reassembling Networks of Modernity through data-driven research), which aims to develop new digital tools to reconstruct and analyse eighteenth-century information networks, continues to enrich our understanding of Enlightenment print culture, textual reception and reuse, and literary collaboration.

In a paper titled «Diderot historien des arts selon Naigeon», François Pépin (IHRIM, ENS de Lyon) examined how Diderot's *Encyclopédie* entry on Art is presented by Naigeon in the *Mémoires*. Pépin showed that Naigeon took issue with Diderot's explanation of the role of chance (*hasard*) in artistic invention; in editing Diderot's work, Naigeon simultaneously sought to correct and critique his ideas.

Finally, Ruggero Sciuto (University of Southern California and the Voltaire Foundation) considered Naigeon's role in writing and publishing two works by d'Holbach: the *Lettres à Eugénie* and *Lettres philosophiques*. This method of collaboration differs from

Naigeon's editorial interventions after Diderot's death; he was directly involved in revising and rewriting some of d'Holbach's works, with the baron's knowledge. Digital d'Holbach, a born-digital scholarly edition of his complete works directed by Ruggero Sciuto, will further elucidate Naigeon's role in d'Holbach's literary output.

The conference concluded with a discussion about potential future collaboration. The research presented throughout the day points to new directions for scholars interested in Naigeon's life and work, as well as for those engaged with digital humanities, literary networks, and the transmission, transformation, and reception of ideas in eighteenth-century France.

Book Reviews

**Carlo Borghero, *Mitologie cartesiane*, Firenze, Le Lettere 2023, xxv-505 pp.**

Citation: Mori, G. (2025). Carlo Borghero, *Mitologie cartesiane*, Firenze, Le Lettere. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 255-257. doi: 10.36253/ds-16870

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Questo importante volume di Carlo Borghero nasce da decenni di ricerche e di letture sulla filosofia moderna e parte subito bene: dal titolo, che riassume in una formula riuscita l'idea che sta alla base del lavoro. Le *Mitologie cartesiane* di Carlo Borghero sono quelle distorsioni, quelle conseguenze non volute, quelle implicazioni possibili che a volte diventano reali, quelle interpretazioni divergenti e contrastanti, quei «destini imprevisti» (p. 334) ma anche quei tradimenti consapevoli e quelle riforme radicali su punti anche decisivi del pensiero di Descartes che il cartesianismo ha conosciuto nei centocinquanta anni seguiti alla sua comparsa sulla scena. Prima di placarsi – ammesso che si sia placato del tutto – l'«incendio cartesiano» (p. 428) ha divorato certezze creandone altre, ha sostituito i vecchi dogmi con nuovi dubbi e i vecchi dubbi con nuovi dogmi, dando uno scossone alla filosofia occidentale da cui questa, di fatto, non si è più ripresa.

Nel cercare il risvolto meno ovvio della fortuna del cartesianismo, e nel cercarlo non nell'ortodossia dei discepoli più fedeli ma nella libertà di pensiero di quelli che hanno continuato a pensare con la propria testa, Carlo Borghero segue una strada che, almeno all'apparenza, ricorda un altro libro recente, altrettanto valido e acuto, giustamente ricordato nell'introduzione delle *Mitologie cartesiane* (p. vii): il *Descartes n'a pas dit* di Denis Kambouchner (Paris, Les Belles Lettres, 2015, trad. italiana, Roma, Carocci, 2023). Ma c'è una differenza evidente tra i due progetti. Quella di Kambouchner è una sorta di storia della filosofia alla rovescia: parte da alcuni luoghi comuni correnti su Cartesio, diffusissimi quanto fallaci, per la maggior parte interpretazioni ormai cristallizzate da parte della cosiddetta «critica», e cerca di confutarli sulla base di una rigorosa ricerca sui testi originali, mettendo in luce la debolezza di rappresentazioni sfuocate e prive di riscontri testuali. Si tratta dunque di demistificare, e di riportare alla luce nella sua purezza il testo cartesiano dimenticato o trascurato. Al contrario, Carlo Borghero si immerge nel mito, non lo considera di per sé aberrante e anzi lo intende come un segno «della vitalità e della plasmabilità» (p. xxii) della filosofia cartesiana. Kambouchner dimostra, filologicamente, che attribuire questa o quella posizione a Cartesio è storicamente errato; Borghero dimostra, andandosi a leggere testi lontani e dimenticati, che proprio quell'errore di lettura – ammesso che esistano errori di lettura, cioè ammesso che esista una 'vera' lettura da distinguere da quelle false – ha generato discussioni e dibattiti da cui è nata una nuova visione del cartesianismo ma anche della filosofia moderna.

D'altra parte, un aspetto mitologico è in qualche modo essenziale al cartesianismo, come dimostrano anche le peripezie del capostipite. Cartesio è stato un grande mitologo di sé stesso. Il *Discorso sul metodo* è chiaramente

te un tentativo di intestarsi una mitologia biografica e intellettuale, segnata da eventi chiave ma anche da silenzi importanti. Basta pensare alla *Stube* (o «stanza riscaldata») e ai sogni del 1619, a Cartesio che fa prima fa il matematico, poi il turista di guerra poi si immerge nel *grand tour* e infine si stabilisce in Olanda dove inizia a calibrare il suo rapporto col mondo (ama l'aneddoto del pittore Apelle che, nascondendosi, vuole vedere come gli altri giudicano le sue opere). Cartesio ha sempre voluto non solo convincere il lettore, ma anche persuaderlo nel profondo della verità delle sue dottrine. E il mito è un ovvio strumento persuasivo.

Leggendo il libro di Carlo Borghero ci si trova trasportati in un mondo particolare, lontano dalle convenzionali ricostruzioni di storia della filosofia, un mondo di fitte relazioni tra intellettuali che non hanno soltanto intenzioni teoretiche ma condividono tutta una rete di interessi diversi e «preoccupazioni domestiche» (p. 289), un mondo popolato di opinioni che si intrecciano, si rovesciano, si sviluppano, hanno un punto di acme e poi si stemperano, senza posa e senza un senso predefinito. I primi tre capitoli (I. *Mente e corpo*; II. *Il dualismo alla prova*; III. *Pensare e intendere*) hanno una forte omogeneità, perché tutti e tre hanno a che vedere con quello che è il punto qualificante del cartesianismo metafisico: l'idea che il pensiero abbia una realtà sostanziale, e che il *cogito* non sia soltanto una funzione di una sostanza ma sia esso stesso «sostanza». Un passaggio inaudito che non poteva non generare una pletora di letture e interpretazioni diverse, sia sul versante epistemologico (leggi: innatismo) sia sul versante prettamente metafisico o teologico (leggi: immortalità dell'anima). Dall'incredibile distanza tra le varie interpretazioni si misura la forza dirompente dell'incendio cartesiano, che si espande a trecentosessanta gradi dal suo focolaio. Si richiamano a Cartesio sia materialisti che immaterialisti, che spesso condividono le stesse premesse cartesiane ma poi giungono a conclusioni opposte (come Regius e Berkeley), e sia empiristi che razionalisti (come Locke e Leibniz – su Leibniz inopinatamente, ma indiscutibilmente, «cartesiano», vedi pp. 230-235).

Il dualismo è soprattutto il terreno di un dibattito interno al cartesianismo, in cui i seguaci cercano di trascinare il maestro, volente o nolente, da una parte o dall'altra. Un personaggio come Claude Clerselier – visto non con gli occhiali dell'agiografia con cui spesso si legge tutto ciò che è cartesiano ma con un minimo di distanza storica – appare in tutta la sua tendenziosità, a partire dal suo tentativo di fare di Cartesio un «occasionalista» (pp. 19-20) ma soprattutto nel suo atteggiamento nei riguardi di Regius, il «traditore» Regius che ha il solo torto di tentare l'operazione inversa a quella di Cler-

selier, cioè di risolvere il dualismo in un materialismo coerente. Borghero rileva giustamente che è necessario superare l'immagine stantia di un Regius «discepolo» di Cartesio, visto che i due erano quasi coetanei e che Regius aveva un curriculum di tutto rispetto avendo studiato nelle migliori università di Europa (pp. 119-121). Ma aggiunge anche, sempre a giusto titolo, che Descartes ha spesso con Regius un atteggiamento paternalistico e inappropriato (p. 137), prodromo della rottura finale (che si avrà dopo i *Fundamenta physices* del 1646). Da parte sua Regius si comporta come un elefante in un negozio di cristallerie e giunge persino a insinuare (pp. 141, 152 e 156) che Descartes sia in realtà un dissimulatore (qui la fonte potrebbe essere Guy Patin, che era in comunicazione con Regius e che pensava proprio questo di Cartesio).

Il capitolo successivo (IV. *La religione del filosofo*, pp. 241-326) è forse quello che meglio di tutti riesce nell'intento di leggere il cartesianismo per ciò che di dirompente ha rappresentato nella cultura sei-settecentesca. Anche qui il titolo fa pensare, come quasi tutti i titoli degli altri capitoli e sottosezioni. Peraltro, «La religione del filosofo» non va intesa nel senso della «Religione del medico» (ellissi con cui si intendeva, all'epoca, l'ateismo o perlomeno un atteggiamento irreligioso) ma nel senso di un sostanziale disinteresse di Cartesio per le questioni prettamente teologiche, risucchiate nella profondità della riflessione filosofica e sostanzialmente messe da parte. Con il risultato di non piacere né agli uni né agli altri, cioè né ai teologi né ai libertini. Questi ultimi non amavano certo Descartes. Non lo amava Patin, con Gassendi i rapporti erano altalenanti e a Naudé si deve quella famosa profezia molto poco profetica: «Cartesio [...] aveva molte visioni nella testa che sono morte esattamente come lui». Appartiene a questo stesso gruppo di intellettuali anche Claude Saumaise, di cui Borghero cita giustamente *in exergo* (p. 241) un brano sulla cattiva fama di Cartesio (probabilmente Saumaise era stato informato dai soliti Patin e Naudé).

Descartes, da parte sua, ricambiava i libertini con altrettanta diffidenza e con scarsissima considerazione dei loro pensieri e delle loro parole. Tuttavia, cosa pensasse, lui, della religione davvero non lo si sa. Carlo Borghero apre e chiude la questione in una frase: «Converrà dunque rassegnarsi all'idea che la religione di Descartes non fosse né quella di un campione della fede né quella di un ateo mascherato, ma semplicemente la religione di un filosofo» (Introduzione, p. xx). Bella frase, perché permette di sdrammatizzare una questione che altrimenti si porrebbe in termini potenzialmente dirompenti, o perlomeno paradossali. La storia della religione di Cartesio ricorda quella del carciofo wittgensteinia-

no, quell'ortaggio a cui si toglie progressivamente ogni foglia, in attesa di trovarci dentro qualcosa di sostanziale, essenziale e certo, restando alla fine con le mani vuote. Descartes, si dice, è un cattolico e un credente (p. xii), ma risulta difficile pensare che creda davvero nella transustanziazione (che venne accusato, forse giustamente, di rendere impossibile e della quale azzarda una spiegazione cervellotica condannata anche da alcuni suoi seguaci, come Wittich – p. 324). Quanto alla Trinità, possiamo essere sicuri che almeno non ne dubitasse, lui che diceva di dubitare di «tutto», compresa l'esistenza di Dio? Della Trinità, d'altronde, Cartesio non parla mai o quasi, se non per dire che è una nozione oscura ma che almeno possiamo concepirla dato che abbiamo idee (chiarissime, invece, queste) di Dio inteso come essere perfettissimo e del numero 3 (p. 165). Di certo Cartesio non crede nella creazione per come viene raccontata nella Bibbia (pp. 248-249) e considera il libro della Genesi metaforico (p. 259); non crede neanche nella saggezza di Dio o comunque la ritiene irrilevante per capire la natura, perché rifiuta ogni considerazione finalistica (p. 244); quanto all'immortalità la toglie dal titolo delle *Meditazioni* dove Mersenne l'aveva abusivamente inserita (p. 15) perché dimostrarla non è compito della filosofia, che sarebbe del tutto impotente al riguardo, ma della fede.

Asportate una ad una le foglie, cosa resta della religione di Cartesio? Resta per esempio quella famosa lettera a Henry More dell'agosto 1649 in cui Cartesio dice che non ha voluto parlare troppo del rapporto tra Dio e il mondo perché tutti lo avrebbero accusato di ridurre Dio all'anima del mondo, cioè alla forza che muove l'universo. Insomma, diciamo che Cartesio ha almeno collaborato alla creazione di queste mitologie. Certo non era *solo* un dis/simulatore, ma altrettanto certamente non ha sempre detto tutto ciò che pensava specialmente in ambito teologico. Nonostante questo, Cartesio scrive anche pagine audacissime, come quella sulla materia che è suscettibile di acquisire «tutte le forme possibili», da cui il passaggio a Spinoza è garantito, nonostante i patetici tentativi di Régis (p. 255) di far credere il contrario rispondendo a Leibniz – che però non ci casca (p. 256). Come ricorda Carlo Borghero, Cartesio, intervistato da Burman, sostiene che tutto vorrebbe, piuttosto che veder applicate le regole del metodo alla teologia, e che «si pentirebbe della propria opera se sapesse che c'è qualcuno intenzionato a dedurre dalla sua filosofia dei ragionamenti di teologia e ad abusare in tal modo della sua filosofia» (pp. 259-60). Chissà cosa avrebbe detto di quello che sarebbe successo di lì a poco, con Spinoza, Malebranche, Bayle e gli altri, tutti cartesiani da giovani e da vecchi qualcos'altro, chi materialista, chi scettico, chi immaterialista, chi alla ricerca di una quadratura del cerchio della

teologia filosofica cristiana o intento a distruggerla con le stesse armi con cui gli altri volevano costruirla.

Insomma: le mitologie servono e non se ne può fare a meno. Grazie alla sua influenza positiva e negativa, grazie al mito che essa ha incarnato per un secolo e mezzo la filosofia cartesiana ha dato uno scossone all'intera cultura filosofica e scientifica europea. Carlo Borghero ha ragione a piene mani anche nel mostrare che questo influsso incendiario di Cartesio non si limita alla metafisica e alle scienze esatte ma si trasmette anche ad aree, come l'erudizione e la storia, che a Cartesio erano estranee se non invisibili. Tutta la questione del dibattito sulla certezza storica, su cui Borghero aveva pionieristicamente richiamato l'attenzione più di quattro decenni fa in un libro che è stato fin dall'inizio un classico (*La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, F. Angeli, 1983), ritorna negli ultimi due capitoli del volume (V. *Destini impreveduti. Cartesianismi e materie di fatto*; VI. *Tracce cartesiane: l'erudizione, il pirronismo, la critica*). Anche qui viene mobilitata un'ampia coorte di personaggi, alcuni più noti, come Arnauld, Nicole e Bayle, altri meno – almeno adesso – ma all'epoca protagonisti di diatribe significative, come quella, memorabile (pp. 386-89), tra l'apologista Houtteville, che per dimostrare la verità della religione cristiana cerca di proporre un metodo «storico» largamente ispirato dalla *Logique de Port-Royal* – e quindi intriso di cartesianismo – e l'erudito Fourmont che ne corregge gli errori e lo irride per la pochezza dei suoi argomenti. Ma non è la fine dell'incendio cartesiano. Cartesio, e questa è una scoperta, resta ancora vivo in epoca illuministica, dopo Locke e Leibniz e nonostante Locke e Leibniz. C'è molto di cartesiano, per esempio, nell'approccio di Voltaire che testimonia, come osserva Borghero, dell'«irruzione della filosofia nell'attività dello storico» (p. 475). Voltaire, che dipinge Cartesio come un eroe e che deve molto, aldilà delle spesso futili distinzioni tra scetticismo radicale e moderato (pp. 481-482), anche al pirronismo storico di Bayle, a sua volta segnato da una chiara matrice cartesiana. Ma con Voltaire il volume si avvicina alla sua conclusione. Si chiude con Condorcet e prima (pp. 406-409) si era parlato di Degérando. Siamo arrivati, insomma, all'inizio dell'Ottocento. Perché le mitologie durano, e forse, senza le mitologie, anche le filosofie resterebbero inascoltate o sarebbero dimenticate subito. È doveroso ringraziare Carlo Borghero per avercelo ricordato.

Gianluca Mori
UPO, Università del Piemonte Orientale

Book Reviews



Citation: Baldanzi, F. (2025). Francesca Antonelli, *Scrivere e sperimentare. Marie-Anne Paulze-Lavoisier, segretaria della “nuova chimica” (1771-1836)*, Viella. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 259-261. doi: 10.36253/ds-15753

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

Francesca Antonelli, *Scrivere e sperimentare. Marie-Anne Paulze-Lavoisier, segretaria della “nuova chimica” (1771-1836)*, Viella, Roma 2022, 281 pp.

Francesca Antonelli prende le mosse dalla categoria storiografica di “invisibilità” per ricostruire il ruolo della moglie del celebre chimico settecentesco Antoine de Lavoisier nella collaborazione scientifico-professionale, nella costruzione di una memoria *post mortem* del marito e nel suo ruolo di “segretaria”, intesa nell’accezione di età moderna di agente culturale di rilievo (p. 35). Nel rispetto della scelta prevalentemente usata negli autografi, l’autrice utilizza la forma che prevede il recupero del cognome paterno, unito a quello del marito: Paulze-Lavoisier.

Se l’oggetto dello studio aveva già interessato la storiografia nell’analisi di Madame Lavoisier nel suo ruolo di traduttrice (pur pubblicando anonimamente) e di salottiera, ciò che qui si rileva è l’apertura storiografica e l’originalità metodologica utilizzate nel far emergere la visibilità di Paulze-Lavoisier, grazie all’analisi approfondita di diversi tipi di fonti (come relazioni sugli esperimenti in laboratorio e appunti di lavoro), anche nella loro materialità. L’obiettivo è offrire «un’indagine sulle maniere in cui i saperi scientifici vengono costruiti e conservati», non tralasciando «la dimensione di genere che è insita in questi processi» (p. 10).

La fonte privilegiata è quella dei *Registres de laboratoire*, quattordici volumi manoscritti conservati all’Académie des Sciences di Parigi, analizzati non solo nei contenuti ma anche come testimoni materiali delle manipolazioni quotidiane e delle *routines* di lavoro. Le differenti grafie utilizzate nella loro redazione incrinano l’immagine, a lungo cristallizzata, di un “genio solitario”, per far emergere, invece, il carattere collettivo delle ricerche.

L’opera è il frutto della rielaborazione della tesi di dottorato dell’autrice, realizzata in cotutela tra l’Italia e la Francia, ed è suddivisa in cinque capitoli. Dopo la presentazione di altri lavori di Lavoisier ascrivibili alle *note-taking practices* (tra i riferimenti citati, fondamentali quelli di A. Blair), nel primo capitolo (*I quaderni dei Lavoisier*, pp. 31-65) si presentano i *Registres de laboratoire* nel loro aspetto materiale e come strumento per la gestione di grandi quantitativi di dati da riconsultare nel tempo.

Il secondo capitolo (*Un “archivio dell’esperimento”*, pp. 67-101) prosegue nell’analisi della fonte vista come un «archivio dell’esperimento», dove la scrittura a più mani mette in rilievo anche forme di collaborazione intellettuale e l’unione di componenti immateriali unite a situazioni contingenti (p. 69): idee e osservazioni sperimentali situate in un momento preciso e in uno spazio di lavoro e scrittura. I registri non furono scritti in maniera uniforme e ordinata, ma con criteri cronologici e tematici che in parte si sovrappongono. Ne sono testimoni visibili le brevi note legate alla vita quotidiana, la presenza di biglietti e stralci di carta o il cattivo stato di conservazione di

alcune carte – ad esempio, quelle rovinate da bruciature durante gli esperimenti di combustione dei diamanti (pp. 90-91).

Il terzo capitolo (*Spazi della scrittura, spazi della sociabilità*, pp. 103-146) è incentrato sui luoghi di scrittura e sulle pratiche di sociabilità dei due coniugi, grazie alle sollecitazioni di alcuni apporti fondamentali della storiografia francese sulla storia della scienza e dei saperi scientifici (si vedano in bibliografia i cantieri di lavoro aperti da C. Jacob, D. Pestre, A. Romano e S. Van Damme), conosciuti e applicati dall'autrice con abilità per il suo caso di studio. Da un'analisi testuale puntuale, Antonelli mette in luce la diversa autorità interpretativa celata dietro all'uso del pronome impersonale francese «on» – usato quando la grafia appartiene a Paulze-Lavoisier e offre la sua prospettiva – e della prima persona singolare «je», adoperata quando è il marito a interpretare i fenomeni osservati e a proporre dubbi, riflessioni e progetti futuri. Le dinamiche di collaborazione risultano quindi, a prima vista, celate e tutte al maschile. È così che Paulze-Lavoisier dovette costruirsi un proprio spazio di azione sociale di collaboratrice visibile, sia all'interno delle maggiori società scientifiche del tempo sia in quanto promotrice della scienza come fenomeno mondano, anche per non specialisti. Il pubblico presente agli esperimenti, infatti, partecipava dando prova e testimonianza della loro esecuzione, firmando anche gli appunti. I Lavoisier, come fautori di una «nuova chimica», vollero distaccarsi dalla tradizione per metodo, strumenti e nuovo linguaggio scientifico: benché avessero costruito la loro rilevanza pubblica grazie al largo uso di pratiche spettacolari volte a stimolare la curiosità, ritenevano che solo gli esperti avessero la facoltà di esprimersi riguardo la validità delle scoperte scientifiche.

A differenti cambi di spazio di lavoro e di residenza corrisposero altrettanti sforzi di rendere questi luoghi adatti alla sperimentazione e alla scrittura. La prima abitazione vicino al Palais Royal, con una corte interna utilizzata per le ricerche stratigrafiche, era situata nel centrale quartiere dei salotti parigini, ma di fronte all'insoddisfazione del chimico per l'insufficienza di spazi idonei, all'occorrenza, ci si spostava all'esterno, in giardini pubblici o in laboratori di amici e conoscenti. Gli esperimenti di combustione dei diamanti (attraverso lenti) si tennero al Jardin de l'Infante, luogo assolato in estate e vicino all'Académie, dove era depositata una grande lente, più facile da trasportare in un breve tragitto. In ragione degli incarichi governativi di Lavoisier, nel 1776 la coppia si trasferì nel complesso dell'Arsenal, in un contesto solo in parte abitativo e circondato da attività lavorative e manifatturiere che garantirono la presenza di operai e costruttori di strumenti, utili alla pratica sperimentale. La vici-

nanza alla Senna offriva anche un ottimale rifornimento d'acqua. Nonostante la posizione risultasse decentrata rispetto alla vita pubblica cittadina, i Lavoisier riuscirono a organizzare incontri a cadenza settimanale.

A questo periodo (1777) appartiene il tomo quinto dei *Registres*, compilato quasi interamente da Paulze-Lavoisier, che ha l'aspetto di una raccolta ordinata di lezioni su esperimenti fondamentali riguardanti il mondo minerale. Il corso fu tenuto dal medico della Faculté de Médecine Jean-Baptiste Bucquet «per una circostanza particolare» (p. 134) non meglio specificata. L'autrice ipotizza come possa essersi trattato di un corso di formazione chimica per Paulze-Lavoisier, utile a migliorare il suo apporto in laboratorio. In ogni caso, le lezioni sembrano tenute in un contesto collettivo, redatte sotto dettatura o prendendo appunti.

La necessità di promuovere i risultati teorici delle ricerche dirette dal marito su scala europea impegnerà sempre di più Paulze-Lavoisier, da allora presente più sporadicamente nella presa di appunti durante gli esperimenti. Nei *Registres* la mano di un giovane assistente del marito la sostituirà e sarà questa nuova grafia maschile a lasciare memoria di una sessione alla presenza dei commissari dell'Académie. In quell'occasione alla donna vennero lasciati solo gli aspetti organizzativi. La conquista della visibilità di Paulze-Lavoisier, quindi, «non è assoluta né del tutto priva di ambiguità e zone d'ombra» (p. 146).

Nel quarto capitolo (*La promozione della "chimie nouvelle"*, pp. 147-204) si ricostruisce la fitta rete epistolare che la donna (per conto del marito e anche a suo proprio nome) intrattenne coi maggiori centri scientifici d'Europa, partecipando a un fervido dibattito scientifico, con prospettive «oltre l'archivio» (p. 152). Paulze-Lavoisier raccoglieva informazioni e pubblicazioni introvabili a Parigi, con un'attenzione rivolta anche alle trasformazioni politiche in atto. Nel 1788 tradusse dall'inglese e annotò l'*Essai sur le phlogistique* di Richard Kirwan, come strumento di ricerca di sostenitori per le tesi del marito. In questo caso l'Académie parlò esplicitamente di un debito verso il traduttore, ma l'impegno di Paulze-Lavoisier in questa attività di traduzione era noto ai più, nonostante l'apparente anonimato. Nell'opera il ruolo della donna fu quello di raccogliere e riordinare le note al testo da parte degli autori. Inoltre, antepose all'opera una prefazione del traduttore, in realtà una vera e propria storia della chimica sei-settecentesca che dialogava con i dibattiti contemporanei per inserirvi e affermare il ruolo «storico» del marito.

Anche nel famoso ritratto della coppia di Jacques-Louis David (del 1788), che per molteplici vicende rimase privato, si rappresenta un quadro domestico e di lavoro

dove Paulze-Lavoisier è dominante rispetto al marito, con lo sguardo rivolto al pittore (suo maestro) e allo spettatore, a conferma del ruolo di mediatrice tra Lavoisier e l'esterno. Documentata è anche la sua attività di disegno e incisione di alcune tavole per i trattati del marito.

In un elogio funebre della donna, un amico la presenta come Comtesse de Rumford e «operatrice della persistenza di quel passato nel presente» (p. 206). Dopo la condanna a morte del marito durante la Rivoluzione e una temporanea incarcerazione, Paulze-Lavoisier fu poi liberata ma privata dei beni e delle rendite. Nel quinto capitolo (*Souvenir du XVIIIe siècle*, pp. 205-242) si mostra l'impegno della donna nella ricostruzione delle collezioni scientifiche e dei materiali del marito. Dall'incontro e dalla frequentazione con il fisico americano Conte di Rumford seguirà un breve matrimonio che sembrò inizialmente prefigurare l'occasione (mancata) di una nuova collaborazione scientifica. Nell'invito a vivere insieme nella nuova abitazione della donna, Paulze-Lavoisier proponeva sé stessa come «il suo segretario – voi lavorerete e io scriverò» (p. 216). Ma gli intenti non vedranno realizzarsi niente di simile al primo matrimonio. Nella costruzione di una memoria del marito nell'epoca della Restaurazione Paulze-Lavoisier ridurrà il ruolo dei collaboratori, favorendo, invece, l'immagine del marito come unico fondatore di un nuovo sapere e martire della Rivoluzione.

Antonelli offre qui uno studio all'incrocio tra molteplici tradizioni storiografiche, di matrice francese e britannica, ma partendo da solidi riferimenti alla tradizione italiana, integrando storia della scienza, storia di genere e storia materiale. Il contributo si caratterizza per originalità nel panorama odierno e si propone come modello da cui trarre spunto nell'interrogare fonti inedite; una cultura manoscritta persistente nella produzione scientifica settecentesca, ben al di là del momento di introduzione della stampa.

Francesco Baldanzi
Università di Firenze

Book Reviews



Citation: Serati, I. (2025). Chiara Lo Giudice, *Tiepolo restituito: affreschi di Giambattista e Giandomenico Tiepolo coinvolti nei due conflitti mondiali, con contributi di Monica Molteni e Andrea Tomezzoli*, Sagep editori, Genova, 2023, 223 pp. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 263-264. doi: 10.36253/ds-15653

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Chiara Lo Giudice, *Tiepolo restituito: affreschi di Giambattista e Giandomenico Tiepolo coinvolti nei due conflitti mondiali*, con contributi di Monica Molteni e Andrea Tomezzoli, Sagep editori, Genova, 2023, 223 pp.

Il libro di Chiara Lo Giudice, frutto di un progetto di ricerca biennale svolto presso l'Università degli Studi di Padova, ripercorre le tormentate vicende di sei cicli di affreschi eseguiti dal pittore veneziano Giambattista Tiepolo (1696-1770), perduti durante la Prima e la Seconda Guerra Mondiale: quelli nella Chiesa degli Scalzi di Venezia, a Villa Soderini Berti di Nervesa della Battaglia (TV), a Palazzo Archinto di Milano, a Villa Valmarana ai Nani di Vicenza e a Palazzo Canossa a Verona. L'autrice si propone, infatti, di consegnare nuovamente (restituire, appunto) al catalogo del pittore i cicli – già inclusi nel catalogo – distrutti dai bombardamenti, ripercorrendone gli interventi di stacco e di strappo e i tentativi di tutela: un taglio preciso che intreccia la ricostruzione degli eventi con la storia del restauro in Italia nella prima metà del Novecento. Passare in rassegna le procedure di rimozione, anche quando siano state eseguite per motivazioni di carattere conservativo o di tutela preventiva, implica scontrarsi con le cronache mancanze di fondi, proprietari e soprintendenti, storici dell'arte e restauratori non sempre attenti alla salvaguardia delle opere d'arte. Il lettore non deve aspettarsi dunque esiti felici o clamorosi interventi da *monuments men* americani che, durante la Seconda Guerra Mondiale, salvarono parte del patrimonio artistico italiano ed europeo; anche se, su questa falsa riga, è sorprendente la vicenda di un brano di affresco del salone di Villa Soderini Berti di Nervesa della Battaglia, staccato nel 1918 – senza autorizzazione della Soprintendenza – da Giovanni Malesci, soldato che si trovava al fronte, pittore di professione e allievo di Giovanni Fattori: una disperata operazione concessa dal proprietario per salvare un ultimo frammento (pp. 90-92).

I sei capitoli dedicati agli affreschi perduti sono preceduti da un saggio («*C'est un véritable enchanteur que Tiepolo*»). Gli affreschi dei Tiepolo dalla fine dell'Ottocento al secondo dopoguerra tra riscoperta, alienazioni e tutela, pp. 13-32) nel quale l'a. attraversa la fortuna critica di Giambattista Tiepolo rimarcando come, in Italia, la sua figura sia stata recuperata a partire dalle Accademie di Belle Arti (precisamente grazie a Francesco Hayez, come è stato recentemente chiarito da Fernando Mazzocca), ben prima che catturasse l'interesse degli storici dell'arte. A fine Ottocento, poi, riscoperta critica e *revival* artistico finalmente si congiunsero, iniziarono a uscire gli articoli scientifici di Giuseppe Marino Urbani de Ghelfo e Pompeo Gherardo Molmenti, e quest'ultimo fu regista anche della prima mostra allestita a Venezia nel 1896 per celebrare il centenario della nascita di Tiepolo. In questo caso, il pubblico aveva potuto ammirare le decorazioni ad affresco, ancora *in situ*, attraverso le riproduzioni fotografiche (probabilmente eseguite dallo studio veneziano fondato da Carlo Naya tra il 1856 e il 1857); mentre nella seconda grande mostra

dedicata all'artista, organizzata da Giulio Lorenzetti nel 1951, furono esposte alcune scene parietali di Palazzo Casati Dugnani di Milano e un tondo allegorico proveniente da Palazzo Trento Valmarana sopravvissuti alla distruzione bellica, a testimonianza dello sforzo delle autorità per la tutela del patrimonio (p. 31).

I sei cicli decorativi presentati (sette se si conteggia anche quello di Palazzo Casati Dugnani, i cui interventi di rimozione, dettati da un urgente restauro e da un intento di tutela preventiva, sono illustrati nel saggio iniziale di Monica Molteni, pp. 33-53), si susseguono secondo un criterio cronologico: e dunque, per prima, la volta della Chiesa degli Scalzi di Venezia, annientata dalle bombe austriache nel 1915, e, a seguire, il soffitto del salone di Villa Soderini Berti a Nervesa della Battaglia, ubicata in prossimità dal fiume Piave (1917). Durante la Seconda Guerra Mondiale, invece, furono totalmente distrutti gli affreschi di Palazzo Archinto a Milano (1943), di Villa Valmarana ai Nani a Vicenza (1944), di Palazzo Trento Valmarana nella stessa città (1945) e di Palazzo Canossa a Verona, i quali furono dapprima danneggiati e, in seguito alla distruzione del ponte di Castelvecchio, irrimediabilmente crollati. Una ricognizione ampia, nella quale manca la volta della sagrestia di Sant'Ambrogio di Milano (devastata anch'essa nel 1943) poiché l'a., purtroppo, negli archivi scandagliati non ha reperito alcuna documentazione a riguardo (p. 24).

Per ciascun caso, Lo Giudice – dopo aver inquadrato committente e cronologia dell'intervento decorativo basandosi sui precedenti studi – scandisce gli eventi intercorsi da metà Ottocento al termine della Seconda Guerra Mondiale, fondando solidamente la narrazione su fotografie storiche, testimonianze scritte, documenti d'archivio (soprattutto lettere e relazioni di restauro), articoli pubblicati su quotidiani nazionali e internazionali e sulle riviste scientifiche di settore, filmati (nell'unico caso di Villa Soderini Berti) e la bibliografia precedente, opportunamente citata. Emergono così numerose figure di storici dell'arte, soprintendenti, restauratori, architetti, antiquari e proprietari che hanno contribuito a plasmare la storia della tutela e del restauro in Italia tra le due guerre, quali Corrado Ricci, Ugo Ojetto, Gino Fogolari, Arduino Colasanti, Antonio Morassi, Mauro Pelliccioli e la ditta Steffanoni di Bergamo.

Il libro si colloca, quindi, nell'attuale filone di ricerche e di studi che mira a riscoprire le azioni di tutela tra le due guerre e le conseguenti restituzioni, a livello nazionale (*Arte liberata* 2022; *Arte e guerra* 2021; Cocolo 2021) e regionale (*La protezione dei monumenti e delle opere d'arte in Friuli Venezia Giulia nella Seconda Guerra Mondiale* 2021). La narrazione dell'a. propone tuttavia un taglio al contempo monografico e interdisciplinare.

Monografico perché dedica i suoi sforzi a un solo artista settecentesco; interdisciplinare in quanto storia dell'arte e storia del restauro sono intrinsecamente, e necessariamente, congiunte. L'approfondito e lodevole lavoro d'archivio rende la ricerca, esposta con una scrittura lineare di agevole lettura, salda e precisa.

Chiaramente, la serrata ricostruzione storica fa emergere riflessioni, questioni e domande. L'a. è spesso consapevole degli approfondimenti e invita a dedicare futuri studi alle prime esportazioni di brani di affreschi di Tiepolo, eseguite a cavallo tra il XIX e il XX secolo, strettamente connesse alle logiche di profitto del mercato antiquario (p. 23). Oppure, sottolinea quanto fosse pionieristico il progetto concepito da Mariano Fortuny, che prevedeva la copertura del perduto soffitto degli Scalzi con ingrandimenti fotografici dell'affresco distrutto, una soluzione – come è noto – recentemente adottata per le *Nozze di Cana* di Veronese a Venezia e per la *Natività* palermitana del Caravaggio. Al contrario, solo accennata *en passant* è la questione del ruolo delle mostre e degli allestimenti museali nella fortuna dei frammenti di affreschi tiepoleschi, nonostante l'attinenza con lo scopo della ricerca e la cronologia di riferimento. Sottotraccia scorre poi il fattore del gusto: esemplare è la predilezione dell'architetto Marcello Piacentini, protagonista del ventennio fascista, che per ben due volte cercò di mettere mano sugli affreschi eseguiti da Tiepolo. Sua è l'istanza, nel 1935, di esportare una porzione del ciclo di Villa Valmarana per la sede dell'ambasciata italiana di Parigi, appoggiata da Ugo Ojetto e Giuseppe Bottai ma prontamente bloccata dal buonsenso di Ferdinando Forlani, a quel tempo soprintendente a Venezia, e dallo sdegno espresso dal mondo dell'arte. Piacentini aveva già tentato, tre anni prima, di cavalcare il proposito di vendita da parte del proprietario di Palazzo Canossa a Verona dell'affresco del salone, proponendone lo stacco e la ricollocazione sul soffitto del nuovo Palazzo di Giustizia di Milano, in quel momento in costruzione su progetto dello stesso Piacentini. Negli anni Trenta, il Settecento veneziano era una delle stagioni predilette dai collezionisti: un dato che si collega alla questione, sopra accennata, dei frammenti in vendita sul mercato antiquario che continuano a emergere nella prima metà del Novecento. Ciascuna di queste domande meriterebbe una riflessione che, in parte, esula dallo scopo dell'a., quindi la restituzione della fisionomia dell'artista attraverso una puntuale e serrata ricostruzione degli eventi storici, di restauro e di tutela, che lo riguardano: un proposito, e un esempio, che possono essere un riferimento per future ricerche.

Ilaria Serati
Università Bocconi di Milano

Book Reviews



Citation: Consolati, S. (2025). Matteo Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Carocci. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 265-267. doi: 10.36253/ds-15364

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Matteo Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Carocci, Roma 2023, 354 pp.

La rovina acquisisce un ruolo primario nel Settecento francese, divenendo concetto chiave attorno al quale si origina un diversificato e complesso rapporto con le temporalità e le storie. In *Storie naturali delle rovine* Marcheschi traccia una ricostruzione del concetto di rovina in un'epoca e in un luogo determinati. L'arco temporale va dall'indomani dell'evento catastrofico di Lisbona 1755 – il quale ridefinisce la concezione del tempo come irreversibile – fino alla pubblicazione delle *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes* di Cuvier 1812, con il quale si esaurisce la curvatura del concetto di rovina che l'autore ha voluto restituire con questo libro. Ciò corrisponde a quando il concetto di rovina perde la sua complessa stratificazione temporale, divenendo solo il lascito di un ciò che è stato per la ricomposizione del tutto: «una traccia di una totalità» (p. 299).

Il saggio di Marcheschi si staglia su quello sfondo che, dopo le critiche di Cassirer alla prospettiva comune che descriveva un Settecento senza storia, si occupa di dare dignità alle storicità che emergono nel secolo dei Lumi. Le rovine si costituiscono dunque come lo strumento attraverso cui interrogare, «da una prospettiva laterale e di sbieco» (p. 17), il complesso rapporto con il tempo che i *philosophes* intrattengono. D'altra parte, però, inscrivere questo libro solo all'interno di una riflessione sulle storicità sarebbe riduttivo. Il concetto di rovina, infatti, racchiude al suo interno un'«universalità fantastica» (p. 11) che Marcheschi esplora facendone emergere anche il nodo teorico ed estetico, sebbene questi non siano mai separati dal discorso sulle temporalità. Al contrario, è proprio attraverso l'intreccio di teoresi, estetica e storia che è possibile ridare piena legittimità alla complessità che il concetto di rovina rappresenta nel Settecento. È così che l'autore ci restituisce, attraverso rimandi filosofici e artistici – tra quest'ultimi in particolar modo spiccano i riferimenti ai quadri del pittore francese Hubert Robert –, l'idea di cosa sia stato pensare la rovina tra il 1755 e il 1812.

Il libro è articolato in sette capitoli che seguono una logica che è al contempo temporale e tematica. Infatti, ogni capitolo del libro lo si può leggere nella propria singolarità, dal momento che ognuno fa emergere un aspetto tematico differente della rovina stessa. Il volume si apre con le rovine di Lisbona (Incipit tragœdiæ: *il terremoto di Lisbona e la natura irreversibile* pp. 35-81), a cui segue la rovina domestica di Ercolano e Pompei (*La scoperta di Pompei ed Ercolano: la rovina domestica* pp. 83-112), le rovine-medaglie della natura – cioè fossili e conchiglie – («Un antiquario di nuova specie.» *Monumenti e medaglie della natura* pp. 113-144) spostandosi poi alla storia come rovina con Boulanger (*Zadig e i palazzi in rovina: pensare per tracce, pensare le tracce* pp. 145-191), la rovina «al futuro-anteriore» di Mercier (*Pas-*

sato-futuro e misura dell'inatteso: la rovina tra profezia e catastrofe trattenuta pp. 193-239), fino alla rovina che si fa maceria nel periodo rivoluzionario, alle tradizioni di Chateaubriand (*Le rovine della Rivoluzione* pp. 241-279) e infine, all'esaurimento, già ricordato, del concetto stesso di rovina con Cuvier (*Cuvier, poeta delle rovine?* pp. 281-303).

Ogni capitolo non è solo una ripartizione testuale ma esprime l'intento che l'autore si propone, cioè quello di tentare «di riprodurre tra i capitoli la costellazione di problemi che la rovina settecentesca porta con sé» (p. 29), così facendo il libro nella sua unità fa emergere, sotto-traccia, prospettive comuni per una riflessione d'insieme sulla rovina settecentesca nell'ambito storico-geografico delimitato: la Francia della seconda metà del Settecento.

In primo luogo, a essere centrale è la relazione che si instaura tra il concetto di rovina e il suo correlato materiale. La relazione rovina-oggetto attraversa tutto il libro, sebbene, si chiarisce subito, la rovina non si identifica mai con l'oggetto. Sono i palazzi di Lisbona, gli oggetti di uso quotidiano ritrovati a Pompei ed Ercolano, le conchiglie che «ci parlano di epoche sommerse» (p. 119) a essere inizialmente ciò che costituisce la traccia, il rimando alle epoche passate. Ma non solo, l'oggetto materiale mostra la sua rilevanza all'interno della riflessione sulle rovine anche laddove viene distrutto: è il caso del vandalismo illuminato. Qui è il gesto di distruzione delle statue dell'Ancien Régime a costituirsi come emblematico: la distruzione delle statue vuole cancellare ogni tentativo di riarticolazione del passato nel presente per il futuro «trasformandole da potenziale residuo che trattiene il tempo (rovina) a rifiuto della storia nel quale il tempo è sfigurato e reso opaco (maceria)» (p. 259).

L'oggetto, quindi, sebbene sia centrale e attraversi tutto il libro, fino all'assenza stessa dell'oggettualità con Chateaubriand («tra le rovine senza nome e dei nomi senza rovine occorre preferire questi ultimi: è in essi che si annida, a differenza delle prime, la storia» (p. 272) è solo il mezzo, in quanto la rovina non si esaurisce e non può essere ipostatizzata nell'oggetto. Infatti, sebbene gli oggetti costituiscano «l'attraverso cui» riportare in superficie le temporalità passate – o nel caso degli oggetti distrutti eliminare il passato – essi non sono altro che il correlato materiale, contingente, di ciò che è invece atto mentale e metaforico. Come ricorda Marcheschi in relazione a Boulanger «la rovina non è oggetto dotato di un proprio statuto ontologico stabile, ma essa si origina in una certa declinazione dello sguardo dell'osservatore sul reale» (p. 132). L'oggetto-rovina non è nient'altro che l'occasione della riattivazione e della riarticolazione di passato, presente e futuro. Ancora, come scrive Marcheschi, la rovina è la «soglia, punto di saldatura e di

tensione, all'altezza della quale si attiva una *dialettica del tempo*» (p. 133, corsivo dell'autore).

La rovina re-iscrive «una grammatica e una semantica della temporalità» (p. 142), tanto che è possibile vedere come nella riflessione sulle rovine passato, presente e futuro non si diano in successione l'un l'altro ma coesistano «in un punto come aveva scritto Cœuille» (p. 205). Quanto appena ricordato è reso particolarmente evidente nel quinto capitolo, nello specifico in relazione alle due opere di Mercier *L'an 2440* e *Le tableau de Paris* in cui, immaginando una Parigi futura con gli occhi del presente, Mercier vede, in ogni angolo della città, una rovina a testimonianza di un passato che non è solo ricordo, ma anche riattivazione del presente nel futuro. Non solo però, scrivere di Parigi al futuro porta anche Mercier a immaginare una crescita smodata della città, tanto da pensare di salvarla solo mettendo in atto una nuova catastrofe, cioè dando alle fiamme Parigi. In questo modo, come sottolinea Marcheschi, ci si attesta su un'urgenza di «uno sguardo prospettico che, penetrando nel presente, lo modifica e lo riforma. Piangere in anticipo appare a Mercier un modo per non piangere in futuro» (p. 206). Si è di fronte alla rovina al futuro anteriore, e al tentativo per quanto estremo sia di «trattenere la catastrofe» agendo sul presente.

La storia delle rovine è, dunque, una storia di tensione tra l'oggetto e il tempo, in cui uno rinvia all'altro senza che il secondo si identifichi e si ipostatizzi nel primo. Ma quali oggetti, o meglio, quali forme del tempo – come si legge nel titolo stesso del volume – si hanno di fronte? Al di là dei singoli casi, ciò che emerge e che si ritrova in ogni capitolo, e dunque sembra caratterizzare proprio la storia stessa delle rovine nella Francia settecentesca, è che le forme in cui si scorge la rovina sono forme marginali, oggetti di uso quotidiano, aneddoti, ciò che solitamente viene ignorato dalla Storia. La storia delle rovine, cioè, non si iscrive in una panoramica di grandi narrazioni storiche o di oggetti monumentali, «gli unici che meritano di essere ricercat[i] e salvat[i] dall'oblio» (p. 94) secondo Winkelmann, ma al contrario è la storia che attraverso l'implicito e il dimenticato, la quale attraverso i frammenti ci permette di svelare tutto quel «tempo denso» (p. 205) che si annida in ogni marginalità. È proprio nella tensione che si dà tra ciò che rimane e ciò che viene dimenticato, «tra memoria e oblio», che si innesta la particolarità delle storie delle rovine. Può essere esemplificativo a questo proposito ricordare il caso di Boulanger in relazione ai riti e alle pratiche culturali. Secondo l'interpretazione di Marcheschi, questi ultimi rappresentano delle rovine in quanto in essi si annida una memoria della forma e dei costumi, che è a sua volta rievocazione del timore delle catastrofi.

Questa forma di ricordo che si conserva in modo implicito nei popoli, rappresenta la traccia dell'esperienza della prima e universale rivoluzione della natura; tale esperienza non si costituisce come identica in ogni popolo. Infatti, le pratiche rituali e culturali che perpetuano il ricordo implicito della rivoluzione non rappresentano l'universalità umana, ma sono il prodotto di una contingenza: la prima rivoluzione della natura agendo sulla terra ha distrutto un certo tipo di umanità, coloro che sono riusciti a scappare dalla prima grande catastrofe del globo sono coloro che hanno conservato la memoria implicita della rivoluzione che ci viene tramandata, ma non rappresentano altro che un certo tipo casuale e contingente di popolazione. Brevemente e in forma più chiara, nella forma delle storie delle rovine si annida la stessa logica che si ritrova a teatro: nella rappresentazione delle storie si illumina qualcosa nascondendo sempre qualcos'altro, ed è proprio attraverso ciò che è visibile che è possibile retro-illuminare l'invisibile¹.

L'importanza che la forma teatrale ha ricoperto nel Settecento e in questa storia delle rovine è resa ben evidente da Marcheschi fin dalle prime pagine del libro. Lo stesso termine *catastrophe* nasce come termine teatrale e solo in concomitanza con il disastro di Lisbona trova la sua ridefinizione semantica nel senso che lo intendiamo oggi. Tuttavia, la ridefinizione semantica che ne fu data all'epoca non aveva affatto epurato la *catastrophe* di Lisbona dalle reminiscenze drammaturgiche. D'altronde, come sottolinea Marcheschi «la catastrofe nasce a teatro, ereditandone gli impliciti temporali e narrativi: essa è cioè uno spettacolo, che presuppone l'occhio dello spettatore che la guarda a una certa distanza» (p. 50). Ma non solo, come si ricordava poco sopra, e che è messo più volte in evidenza – sebbene talvolta implicitamente – da Marcheschi, la logica delle rovine riprende la logica del teatro: «La rovina, come nota Boulanger, rende, ancora una volta il mondo un teatro» (p. 134). L'intreccio tra rovina, catastrofe e teatro cela al suo interno il tema più ampio della relazione tra osservato e osservatore, tra capacità di osservare e guardare a giusta distanza, nella possibilità di intravedere nella soglia delle rovine il tempo denso della storia della natura e degli uomini che Marcheschi ha descritto e riarticolato in questo saggio. Non è un caso, dunque, che il teatro diventi metafora nel corso del Settecento delle rovine e dei modi in cui è possibile rappresentare il tempo. In conclusione, come

sottolinea Franzini, «il teatro è, di conseguenza, luogo di scontro per determinare il senso filosofico del periodo, il rapporto gnoseologico con la natura, la ragione, il sentimento»².

Sabrina Consolati

Università Ca' Foscari Venezia – Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne (UIF/UFI 2025)

¹ Cfr. M. Marcheschi, *Boulanger e il tempo dell'origine*, «Noctua», anno XI, n. 2, 2024: «Le rivoluzioni del globo selezionano catene storiche a discapito di altre, ridefinendo e riscrivendo nel futuro il passato. [...] In questa prospettiva, quella delle origini non è un'umanità nuova, ma un'umanità antiquata, carica di passato e memoria: il primo degli esseri umani post-catastrofici è sempre un sopravvissuto di un mondo precedente e scomparso».

² E. Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione. Su Rousseau e gli enciclopedisti*, Centro internazionale Studi di Estetica, Aesthetica Preprint, Palermo - 2002, p. 9.

Book Reviews



Citation: Campopiano, M. (2025). *Exciting News! Event, Narration and Impact from Past to Present*, edited by Brendan Dooley and Alexander S. Wilkinson, Brill. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 269-271. doi: 10.36253/ds-15628

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

***Exciting News! Event, Narration and Impact from Past to Present*, edited by Brendan Dooley and Alexander S. Wilkinson, Brill, Leiden-Boston 2024, XX + 462 pp.**

Il volume collettaneo *Exciting News! Event, Narration and Impact from Past to Present* nasce con lo scopo di raccogliere e rielaborare gli interventi pronunciati in occasione della conferenza annuale dell'Irish Humanities Alliance (2021). Il cuore dell'analisi è rappresentato dal tema delle notizie, esaminate nella loro dinamica col particolare contesto di ricezione, nell'impatto avuto e negli strumenti adoperati per analizzarle, oggi come allora. Nelle parole dei curatori: «How may we gain a deeper analytical understanding of episodes often too immediate for detached observation by our sources or even, perhaps, ourselves? And more to the point, how may we measure short term and long-term impacts of what itself at times may appear unfathomable?» (p. 1). Il volume adotta un approccio interdisciplinare con una prospettiva di ampio respiro cronologico, che si estende dal XVII al XX secolo. Pur riconoscendosi un chiaro legame tra i vari saggi, i curatori hanno scelto di non presentare una prospettiva unitaria, offrendo piuttosto una varietà di casi studio e di più ampi sondaggi per meglio analizzare la produzione, la circolazione e l'impatto delle notizie in diversi contesti (p. 3). Per sposare al meglio questo approccio, i capitoli toccano diverse aree di studio, dalla storia alla letteratura, dalla politologia all'antropologia. Ritroviamo così una variegata collezione di saggi che, pur tenendo sempre al centro l'analisi delle notizie e lo spazio mediatico in cui esse si muovono, presentano di volta in volta sfumature e declinazioni diverse del tema unificante.

Il libro è strutturato in quattro parti e sei sezioni. Ciascuna sezione affronta un tema specifico e i capitoli sono disposti in ordine cronologico. La prima parte, *Early Modern Origins* (pp. 11-182), si concentra sul XVII secolo ed è divisa in tre sezioni: *The Force of News* (pp. 13-56), *Natural Disasters* (pp. 57-140) e *Rebellion and War* (pp. 141-182). La seconda parte, *Eighteenth-Century Developments* (pp. 183-256), dedicata al XVIII secolo, coincide con la quarta sezione, *Circulation and Reception* (pp. 185-256). La terza parte, *The Media and the Masses* (pp. 257-412), raccoglie casi studio che vanno dall'Ottocento all'età contemporanea e contiene le sezioni cinque e sei: *The Politics of News* (pp. 259-326) e *Trouble in the Headlines* (pp. 327-412). La quarta ed ultima parte, *Beyond the News* (pp. 413-427), si sofferma sui mezzi di informazione come strumento per dare voce ai soggetti più marginali.

La seconda parte del libro, *Eighteenth-Century Developments* e la corrispondente sezione (*Circulation and Reception*, pp. 183-256) si focalizzano interamente sul XVIII secolo e si compongono di quattro capitoli. Pur mantenendo al centro dell'attenzione la circolazione e ricezione delle notizie, ogni capitolo si concentra su un contesto diverso: l'Irlanda del Settecento, la penisola italiana di metà secolo e la crisi dell'Impero britannico.

Nel nono capitolo (*Tadhg Ó Neachtain. A Case-Study in Gaelic Media Reception in Eighteenth-Century Dublin*, pp. 187-206), Liam Mac Mathúna analizza i testi composti da Tadhg Ó Neachtain, erudito irlandese che, assieme a suo padre Seán, fu molto attivo nella vita culturale di Dublino nel primo Settecento. Le fonti principali analizzate sono i volumi manoscritti di Tadhg Ó Neachtain, che conservano testi da lui tradotti in irlandese ed in inglese. Si tratta di opere letterarie, notizie apparse sui giornali, racconti di eventi di cui era stato testimone, ma anche genealogie, toponomastica ed affari correnti, raccolti e tradotti dal 1707 al 1752. Date anche le circostanze sociopolitiche del tempo, che tendevano ad escludere i nativi cattolici irlandesi che sostenevano gli Stuart dalla partecipazione alla sfera pubblica (p. 190), i giornali venduti a Dublino erano principalmente in inglese. Dopo una breve panoramica sulle pubblicazioni periodiche a Dublino nel XVIII secolo, Mac Mathúna propone una comparazione delle notizie riportate dai giornali inglesi con gli appunti e le riflessioni su cui Ó Neachtain stesso aveva raccolto più materiale: terremoti e frane, incendi e peste, conflitti internazionali e tensione civile e repressione. L'erudito irlandese non si limitava a tradurre dall'inglese per chi non conosceva la lingua (p. 192) ma i suoi testi sono parte di una narrazione più complessa: le sue osservazioni, la scelta delle notizie su cui soffermarsi, il significato dato agli eventi naturali permettono di osservare una prospettiva diversa da quella favorevole al gruppo dominante raccontata dai giornali a stampa inglesi (p. 201). La raccolta di notizie comprende anche due poesie, secondo la tipica commistione tra poesia e prosa della tradizione irlandese (p. 205).

Il capitolo successivo (*MURDER! He Wrote. The News as Reported by James Ryan in his Diary (1787-1809)*, pp. 207-223) si concentra sulle notizie raccolte in una particolare fonte manoscritta. Bláithín Hurley mostra come anche gli abitanti di una piccola località irlandese sul finire del XVIII non fossero estranei a ciò che stava accadendo nel resto del continente. La fonte analizzata è un diario scritto tra il 1787 ed il 1809 e conosciuto come *Carrickman's Diary*. L'autore è James Ryan, che raccolse e selezionò le notizie che riteneva più importanti e interessanti che raggiungevano il luogo in cui viveva, Carrick-on-Suir. Ryan racconta la realtà secondo i suoi schemi e la sua percezione personale; è così una selezione tematica – e non un ordine cronologico – a comporre una raccolta che alterna notizie ed eventi a ricette e fogli di calcoli (p. 209). Essa diviene così uno spaccato non solo della vita del personaggio, ma anche del paese in cui egli trascorse la sua esistenza. La scrittura del diario e Carrick-on-Suir sono indissolubilmente lega-

ti: era desiderio di Ryan che la stesura del diario continuasse solo se portata avanti da un abitante di quel luogo. Carrick-on-Suir, dunque, è il punto di osservazione privilegiato attraverso il quale leggiamo lo scorrere degli eventi, locali ed internazionali, che sono posti da Ryan sullo stesso piano. La cittadina fluviale si trova lungo la via che collegava Dublino a Waterford o Cork, e risultava dunque in una posizione strategica per fruire del traffico di notizie (p. 215). Gli abitanti erano ben informati, tanto degli eventi che li riguardavano da vicino – come la ribellione del 1798 – quanto di avvenimenti lontani come la Rivoluzione francese. Ryan era sì sconvolto da ciò che stava succedendo in Francia, ma, come fa notare l'autore, riteneva l'assassinio di una donna del paese una notizia altrettanto rilevante della decapitazione di Maria Antonietta (p. 223). Attraverso lo scorrere della vita in una cittadina irlandese di fine XVIII secolo, questa fonte restituisce l'immagine di una località minore, ma non per questo estranea agli eventi internazionali.

Nel terzo capitolo (*News about Justice. Telling Crime Stories in Eighteenth Century Europe*, pp. 224-241) della sezione, Pasquale Palmieri si concentra sulla narrazione della giustizia in età moderna nella penisola italiana. Sino alla prima metà del XVIII secolo, le storie dei processi e le pagine che li raccontavano erano prodotti dalla cultura dominante, fabbricati per trasmettere al pubblico chiari messaggi sull'amministrazione della giustizia. Ma negli anni centrali del secolo avvenne un cambiamento importante: la stessa cultura dominante, che fino allora aveva controllato la narrazione della giustizia, non riuscì più a gestirla dall'alto. Un momento chiave per questo cambiamento fu la pubblicazione nel 1734 delle *Cause Celebri* di François Gayot de Pitaval. L'opera si inseriva in un già nutrito mercato editoriale, che forniva al pubblico racconti di processi, biografie, stampe popolari e raccolte di fatti straordinari, testi che godevano di grande popolarità. Pitaval riprese i tratti di questi prodotti a cui il pubblico era abituato, dichiarando sin dall'inizio il proprio intento educativo, che mirava non solo ad intrattenere, ma anche informare sul funzionamento della giustizia (p. 230). Seguendo il suo esempio, editori ed autori nei decenni centrali del secolo pubblicarono opere simili, anche a seguito dell'aumento di interesse generale per i testi che raccontavano la giustizia. Il fulcro della questione, però, era la pericolosità di queste storie. Esse erano accompagnate da documenti e da atti giudiziari, che servivano a renderle più credibili, ma diventando in tal modo più pericolose per le autorità. Tali storie, infatti, mostravano i meccanismi farraginosi di una giustizia contraddittoria, che in molti casi portavano i lettori ad empatizzare con i protagonisti, in teoria esempi da evitare. Su questi argomenti si sviluppò un ampio dibattito in

cui intervennero nomi importanti come quello di Ludovico Antonio Muratori. La trasversalità di queste storie e le discussioni che comportavano contribuirono all'adozione di un nuovo modello di sociabilità (p. 224) che l'autorità politica faticava a controllare. Le storie di criminali e di giustizia sono interpretate dall'autore come la chiave di lettura per decifrare una società in trasformazione e per capire come i suoi protagonisti recepissero e rimodularono i messaggi ricevuti, contribuendo a dare una nuova forma al panorama mediatico del XVIII secolo.

L'ultimo capitolo di questa sezione (*The Imperial Crisis in the News, c.1760-1780. News and Newspapers as a Source of Writing Transnational Histories*, pp. 242-256) si concentra sulla crisi dell'Impero britannico nella seconda metà del XVIII secolo. In questo saggio, Joel Herman propone una rilettura della crisi dell'Impero in senso transnazionale, partendo dal concetto delle periferie multiple, che supera la tradizionale opposizione tra centro e periferie per esplorare come queste ultime si relazionassero tra loro (p. 242). Prosegue, poi, sulla strada tracciata delle «Comunità immaginate» di Benedict Anderson per interrogarsi su come la stampa e le notizie contribuirono all'emergere di nuove identità accanto a quelle già presenti nell'Impero (p. 244). Per fare ciò, Herman prende in esame tre eventi chiave: le reazioni allo *Stamp Act*, la Dichiarazione di Indipendenza americana e la crisi del mercato libero in Irlanda. L'obiettivo è dimostrare che l'analisi delle notizie e dei meccanismi dell'informazione possono rivelarsi un utile strumento per evidenziare la natura transnazionale di questi eventi, sinora non pienamente compresa dalle storiografie nazionali (p. 243). Per mantenere quest'ottica, l'analisi di Herman non si focalizza solo sulle notizie internazionali riportate sui giornali locali, ma anche sulla disseminazione delle notizie locali in altri contesti, mettendo così al centro l'interrelazione tra la comunità politica e il pubblico di lettori. L'autore individua attraverso i tre casi proposti, una cultura ed un linguaggio politico condivisi all'interno di una sfera pubblica imperiale in formazione. Le notizie provenienti da diverse parti dell'Impero e dell'Atlantico contribuirono a stimolare l'emergere di nuove identità e di nuove concezioni dell'individuo e delle comunità. Centrali nella formazione di una cultura politica furono i canali di comunicazione, ufficiali e non ufficiali. È riconosciuto un ruolo importante anche all'infrastruttura comunicativa, che svolse una funzione essenziale nel permettere anche a chi si trovava nelle periferie di conoscere e prendere parte ai dibattiti al centro dell'interesse dell'Impero (p. 246). Le notizie sono dunque il «prisma» che l'autore adopera per avere accesso ad una nuova narrativa (p. 255) che connette in maniera trasversale le periferie dell'Impero.

I saggi sul XVIII secolo proposti da questo volume inquadrano momenti chiave della storia europea nel più ampio panorama comunicativo coevo, utilizzando le notizie, la loro produzione e ricezione o le nuove produzioni letterarie come strumenti per analizzare i mutamenti di quegli stessi contesti politici e sociali di cui esse furono espressione, offrendo in questo modo nuove prospettive e interpretazioni originali.

Miriam Campopiano
Università degli Studi di Padova,
Università Ca' Foscari Venezia

Book Reviews



Citation: Tufano, L. (2025). Amalia Collisani, *La musica di Jean-Jacques Rousseau*, Neoclassica, Roma 2024, 258 pp. doi: 10.36253/ds-15911

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Amalia Collisani, *La musica di Jean-Jacques Rousseau*, Neoclassica, Roma 2024, 258 pp.

Amalia Collisani intrattiene da molto tempo un rapporto appassionato – ma sempre lucidissimo – con Rousseau. Il suo interesse risale almeno al 1988, data di apparizione dell'articolo *Dall'«Essai» alla «Lettre»: ancora una volta Jean-Jacques juge de Jean-Jacques* nella «Rivista italiana di musicologia». Sono seguiti, lungo il corso degli anni, contributi vari e insieme coerenti, dotati di valore intrinseco ma anche preparatori a un incontro più organico. L'occasione si è data una prima volta nel 2007 con la pubblicazione, per i tipi dell'Epos di Palermo, de *La musica di Jean-Jacques Rousseau*, e si ripresenta ora con il volume qui recensito, che di quel lavoro è edizione rivista, ampliata e aggiornata. Tra le due versioni si colloca la collaborazione alle *Œuvres complètes* del ginevrino stampate congiuntamente da Slatkine e Champion nel 2012, in occasione del terzo centenario della nascita. A questa impresa Collisani ha contribuito con l'edizione di due scritti inclusi nel volume XII e, soprattutto, con la cura, in collaborazione con Brenno Boccadoro, del volume XIII, contenente il *Dictionnaire de musique*. Il prestigioso cimento le ha offerto di certo l'occasione per un corpo a corpo più stretto con l'autore prediletto, che ha prodotto frutti rilevanti nel ripensamento dello studio monografico.

Confrontando gli indici delle due edizioni si apprezza la rielaborazione cospicua, condotta sia orizzontalmente, con l'estensione dei temi trattati, sia verticalmente, nell'approfondimento e nell'affinamento delle interpretazioni. Dodici sono i capitoli nel libro palermitano, quindici in quello romano, e l'incremento non è solo effetto di aggiunte ma anche di gemmazioni e di riarticolarioni, grazie alle quali parti preesistenti sono diventate autonome o sono state diversamente collocate. Degna di nota, inoltre, è la mutata denominazione di alcuni paragrafi, indicativa di nuovi angoli visuali, di messe a fuoco più affilate, di sottili riposizionamenti critici. Semplice in apparenza, il titolo del volume racchiude accezioni diverse e complementari. Le prospettive principali sono quattro: la presenza dell'arte dei suoni nella vita di Rousseau; la sua applicazione alla musica come professione e mezzo di sostentamento; il suo pensiero sulla musica e, più in generale, la musica nel suo pensiero; l'attività compositiva. Isolati qui per comodità di esposizione, questi itinerari sono continuamente intrecciati nella parabola esistenziale e intellettuale di Jean-Jacques. Non si tratta, cioè, di aspetti separati, bensì di fasci che promanano da un unico prisma e che continuamente sfumano l'uno nell'altro. Così, giustamente, li presenta e li discute Collisani, intersecandoli o trattandoli in parallelo secondo la successione cronologica con la quale si manifestano.

In Rousseau l'egoscrittura è attitudine pervasiva, che non solo si esplica in sedi espressamente autobiografiche ma affiora di continuo in lavori di tutt'altra natura. Molte sono dunque le tracce relative all'importanza del-

la musica nella sua formazione. Uno dei primi ricordi è legato alle canzoni che con intonazione dolcissima gli cantava la zia Suzanne e che egli ripeterà commosso in tarda età con voce spezzata. Nella sua memoria le esperienze sonore si caricano spesso di valenze erotiche, all'insegna di un legame tra musica e *volupté* che, non a caso, nell'*Essai sur l'origine des langues* è posto alle scaturigini stesse del linguaggio umano. La musica, inoltre, è rifugio, luogo della nostalgia, consolazione rispetto alle vicissitudini del quotidiano. Eppure, a volte Rousseau ne prende le distanze, come quando, con contrizione degna di Agostino d'Ippona, scrive: «Confesso a mio disdoro che mi sono occupato per tutta la vita di musica molto più di quanto non convenga a una persona saggia, e quest'arte di rendere i sentimenti con i suoni mi ha sempre ispirato una passione che meriterebbe proprio di essere punita e moderata da un po' d'inquietudine» (così un frammento tardo citato a p. 99).

Sono due le professioni musicali esercitate da Jean-Jacques: l'insegnamento del canto e, più assiduamente, l'attività di copista. Quest'ultimo mestiere gli offre la possibilità di emanciparsi economicamente, quasi come in un rito di passaggio che gli dischiude le porte dell'indipendenza e della condizione adulta. Lo praticherà per trent'anni, felice di guadagnarsi da vivere per mezzo di un esercizio manuale anziché trarre lucro dall'impegno intellettuale. Con il passare del tempo la sua abilità grafica si va perfezionando fino a permettergli di realizzare partiture elegantissime e, al contempo, di penetrare nei gangli del linguaggio musicale e di strappare il segreto della bellezza ai capolavori che va esemplando. Connessa al tirocinio nella copiatura, ma legata anche a questioni teoriche, è la proposta di un nuovo metodo di notazione presentata nel 1742 all'Académie des sciences di Parigi, che la giudica poco originale. L'episodio è doppiamente significativo. Per la prima volta Rousseau si confronta con il nodo costituito dai rapporti tra segno e suono, su cui tornerà spesso. Inoltre, nell'elaborare e nel difendere il suo sistema, prende le distanze dalla concezione armonica di Rameau; già a quest'altezza, dunque, manifesta *in nuce* l'atteggiamento polemico nei confronti del compositore francese che segnerà tanta parte della sua riflessione successiva.

L'attenzione principale di Collisani è rivolta alle opere teoriche del cittadino di Ginevra. Risulta impossibile rendere conto qui della complessità delle questioni estetiche che ella affronta con solida competenza e finezza d'intuizione. La rassegna parte dall'esame delle voci musicali per l'*Encyclopédie*, stese con entusiasmo in soli tre mesi all'inizio del 1749, e prosegue con l'escussione di scritti diversi per oggetto ed estensione, irregolarmente distribuiti nel tempo: la *Lettre à M. Grimm* (1752),

risposta alla *Lettre sur «Omphale»* del barone tedesco; la *Lettre sur la musique française* (1753), elaborata nel vivo della *querelle des bouffons* per proclamare l'eccellenza dell'opera italiana e pronunciare una condanna (apparentemente) inappellabile contro quella francese; l'*Essai sur l'origine des langues*, risalente al 1755 ma pubblicato postumo, nel quale è tratteggiata la mitica unità di musica e parola prima che la razionalità sopraggiungesse a distinguere e ad analizzare, facendo sì che «espressione e denotazione rimanessero affidate a due diversi linguaggi: canto e discorso» (p. 120); la *Lettre sur les spectacles* (1758), che sancisce la rottura definitiva con i *philosophes*; il *Dictionnaire de musique*, apparso nel 1764 ma frutto di quasi tre lustri di lavoro, che riprende, rivede e integra le voci dell'*Encyclopédie*; e, infine, la *Lettre à M. Burney* (1777) con le accluse osservazioni sull'*Alceste* italiana di Gluck, a cui l'autore affida le sue ultime valutazioni sul teatro musicale.

Tanto profonde sono le letture che Collisani fornisce dei testi speculativi, quanto puntuali le sue analisi delle (poche) partiture superstiti. Rousseau ha un rapporto altalenante con le proprie creazioni musicali. In esse cerca a più riprese affermazione e successo, ma spesso le denigra, se ne dice insoddisfatto, apertamente le ripudia e le sconfessa. Forse – osserva la studiosa – alla base di questa ambiguità sta la sproporzione tra l'opera in idea e l'opera di fatto, tra l'entusiasmo del progetto e la debolezza del prodotto finito. L'esordio nella composizione avviene nel 1730 «all'insegna dell'improntitudine e della menzogna» (p. 29) con una *pièce* raffazzonata che attira su Jean-Jacques l'accusa di plagio, destinata a perseguitarlo per tutta la vita come un'ipoteca infamante. A cavaliere tra il terzo e il quarto decennio del secolo si collocano alcuni tentativi di tragedie per musica, di cui scrive anche il testo poetico ma poi distrugge le note. La prima partitura che ritiene non indegna è *Les Muses galantes* (1743), *opéra-ballet* in un prologo e tre *entrées*, pervenuto solo in parte. Nel 1752 è la volta del fortunato *Devin du village*, eseguito a Fontainebleau in ottobre alla presenza della corte e nel marzo dell'anno successivo, in forma lievemente modificata, all'Opéra. Giustamente Collisani sottolinea la patente incoerenza che segna questa prova: «*Le devin du village* e la *Lettre sur la musique française* [...] nacquero pressappoco nello stesso tempo. Dunque [Rousseau] prese pubblicamente e rabbiosamente le parti della musica italiana subito dopo aver composto un'opera in lingua francese. E ottenne un grande successo, componendo quella musica 'francese' soave e accattivante che intanto, sosteneva, non è possibile comporre» (p. 100).

La creazione più affascinante entro il catalogo musicale rousseauiano, tuttavia, è *Pygmalion*. Il testo letterario data probabilmente al 1762-1763; le note seguo-

no solo nel 1770, quando Jean-Jacques conosce a Lione Horace Coignet, commerciante di stoffe e dilettante di musica, gli illustra il suo progetto e gli affida la realizzazione dei brevi interventi strumentali destinati a punteggiare il lungo monologo in prosa, riservando a sé stesso solo due brevi pagine. La *scène lyrique* non è semplicemente uno straordinario esperimento e una nuova, originalissima forma di spettacolo. Rousseau vi porta alle estreme conseguenze il principio dell'antimusicalità della lingua francese, pervenendo a una soluzione radicale che gli permette di «abolire il canto in teatro senza rinunciare alla musica» (p. 195): alla parola declamata resta la funzione razionale, mentre gli strumenti, posti in posizione liminare ma investiti di un ruolo essenziale, si assumono la responsabilità espressiva. Su *Pygmalion* Collisani scrive alcune delle pagine più belle dell'intero libro. Penetrante e convincente, ad esempio, è il parallelismo istituito tra il desiderio che muove Pygmalion verso Galatée e l'ideale di intimità vagheggiato dall'autore nella vita (si veda alle pp. 177-178). Estremamente interessante è anche l'interpretazione dell'enigmatica conclusione del lavoro, che contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, non è suggellato da un numero musicale: «la musica – sostiene la studiosa – è presente in esso come sottolineatura gestuale o come apparizione sonora delle passioni di Pygmalion, e si intreccia con la recitazione in un alternarsi serrato specialmente nella sezione centrale dove più si accumulano desiderio e tensione. Non è dunque incoerente che al momento in cui il desiderio si risolve e la tensione si allenta, essa svanisca inavvertitamente e si faccia dimenticare» (p. 186). Si potrebbe aggiungere che l'ultimo intervento strumentale della *pièce* cade non a caso al confine tra il monologo del protagonista e il successivo, brevissimo dialogo con la statua nel frattempo animatasi. Se si accetta di considerare *Pygmalion* come una sorta di recitativo accompagnato disseccato e prosciugato, tale scelta appare pienamente giustificata alla luce di un'annotazione dello stesso Rousseau, secondo il quale «è nei monologhi che si dispiegano tutte le energie della musica, perché il musicista può abbandonarsi a tutto l'ardore del suo genio senza essere intralciato, per tutta la durata della parte, dalla presenza di un interlocutore. Quei recitativi accompagnati, che fanno così potente effetto nelle opere italiane, hanno luogo soltanto durante i monologhi» (così la 'voce' *Monologue* del *Dictionnaire de musique*, citata a p. 169). Anzi ci si potrebbe spingere ancora oltre per osservare come quell'ultima pennellata sonora coincida con il passaggio da un flusso verbale di natura psichica (il pensiero di Pygmalion che si estrinseca per mezzo della parola) a un'azione che si dispiega nel reale (l'incontro con Galatée): il laconico corredo strumentale (racchiuso

anch'esso in una sfera mentale?), che di quel flusso ha esaltato le articolazioni e le vibrazioni, non ha più ragion d'essere e pertanto si eclissa. L'esperienza di *Pygmalion* non è un punto di non ritorno. Nel 1774 Jean-Jacques lavora a *Daphnis et Chloé*, con cui – forse sollecitato anche se non direttamente ispirato dalle contemporanee proposte parigine di Gluck, che di certo conosce – si mostra di nuovo possibilista verso un teatro musicale in francese; nella stessa direzione vanno le nuove arie per il *Devin* composte all'incirca nello stesso periodo.

Il volume del quale si è tentato finora di descrivere le traiettorie fondamentali si giova di una conoscenza capillare dell'opera di Rousseau, tutt'altro che limitata al pur corposo comparto degli scritti musicali. Chi vorrà leggerlo resterà colpito dalla dovizia di riferimenti alla *Nouvelle Héloïse*, all'*Émile*, al *Contrat social*, all'epistolario e a numerosi testi minori. La trattazione restituisce la complessità e la mobilità delle riflessioni dell'autore, che si configurano come una ininterrotta ruminazione di concetti e richiedono perciò uno sguardo ermeneutico vigile, capace di registrare le continuità e gli scarti, i percorsi carsici e le riemersioni inopinate. Collisani non si sottrae alla sfida e disegna un prezioso reticolo di collegamenti intra- e intertestuali che si traduce in frequenti rinvii interni, suggeriti o impliciti. Anticipazioni e ritorni sono il riflesso, da una parte, della tortuosa evoluzione del pensiero del ginevrino e, dall'altra, della capacità della studiosa di abbracciare quel pensiero in tutta la sua estensione, di presidiarne gli snodi e di governarne il procedere multivago senza voler trovare a tutti i costi una coerenza che spesso non c'è. Ella, d'altra parte, non si perita di smascherare i tanti *bluff* che Rousseau disemina nei propri scritti, facendo finta di non ricordare o – come egli stesso ammette – sopperendo con l'invenzione alla labilità della memoria. Grazie alla vasta padronanza della sua opera, Collisani individua le sviste involontarie, le omissioni strategiche, le opacità, e le contestualizza, le interpreta, le legge come tracce di risonanze più profonde, come sintomi di circonvoluzioni più complesse. In tal modo fa emergere tutte le contraddizioni che segnano la biografia, l'attività creativa e la meditazione filosofica di Rousseau. Illuminante da questo punto di vista, oltre che impeccabile, è l'esegesi della figura in cui quelle contraddizioni precipitano e in qualche modo si risolvono: il paradosso, che lungi dall'essere frivolo guizzo d'ingegno, si rivela l'unica sintesi possibile delle aporie più dolorose, l'antidoto al veleno della lacerazione permanente, il catalizzatore che consente di proseguire nel pensare e nell'agire.

La musica di Jean-Jacques Rousseau è un libro al tempo stesso invitante e impegnativo, accessibile e arduo. La scrittura è sobria e scorrevole; il linguaggio è

chiaro, scevro da tecnicismi e perciò perfettamente comprensibile anche da chi è poco o nulla esperto di questioni musicali. Al contempo, però, le pagine di Collisani si caratterizzano per l'alta densità dei concetti, per l'asciutta pregnanza degli enunciati, per l'andamento incalzante delle argomentazioni, e richiedono una concentrazione costante per essere comprese in tutta la loro ricchezza di implicazioni e di sfumature. Il lettore, tuttavia, è ripagato non solo con una messe ingente di conoscenze e di stimoli, ma soprattutto con il dono di una chiave d'oro per accedere alla comprensione di aspetti fondamentali – e non sempre adeguatamente noti – della vita e dell'opera di uno dei più grandi protagonisti della cultura occidentale.

Lucio Tufano
Università di Palermo

Book Reviews



Citation: Giorza, E. (2025). -André Naigeon, Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Il militare filosofo. Obiezioni sulla religione rivolte a Padre Malebranche*, edizione curata e tradotta da Mario Cosenza, Mimesis. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 277-279. doi: 10.36253/ds-15859

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

Jacques-André Naigeon, Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Il militare filosofo. Obiezioni sulla religione rivolte a Padre Malebranche*, edizione curata e tradotta da Mario Cosenza, Mimesis, Milano-Udine 2023, 290 pp.

Testo chiave del materialismo e dell'ateismo settecentesco francese, *Le militaire philosophe* – pubblicato clandestinamente nel 1767 – nasce dalla riscrittura, ad opera di Naigeon e d'Holbach, di un manoscritto anonimo antecedente, collocabile nel primo decennio del XVIII secolo: si tratta delle *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, la cui attribuzione al deista Robert Challe – ignota anche ai due *philosophes* – si deve agli studi tardo novecenteschi di Mortier, Deloffre e Menemencioglu.

La presente traduzione, a cura di Mario Cosenza, non solo costituisce la prima edizione moderna in lingua italiana – il curatore segnala l'esistenza di una traduzione precedente, datata e insoddisfacente nella revisione critica ed editoriale, verosimilmente pubblicata in veste clandestina negli anni della Repubblica Cisalpina –, ma accompagna anche il lettore nell'identificazione e nella comprensione di alcuni aspetti centrali del processo di scrittura, riscrittura e pubblicazione di tale testo. La traduzione, infatti, è preceduta da un'ampia *Introduzione* (pp. 9–56) del curatore ed è seguita da una breve, ma puntuale *Postfazione* (pp. 243–249) di Alain Sandrier – i cui recenti studi su d'Holbach e la *coterie holbachique* sono noti. Tale *Postfazione* ha il merito di tracciare il ritratto e delineare i contorni della figura del *militaire philosophe*, identificandone alcuni esempi significativi in epoca moderna – lo stesso Challe, ma anche Boureau-Deslandes, il marchese d'Argens, Federico II di Prussia, Grimm, il marchese di Saint-Lambert e, seppur a livello puramente letterario e finzionale, Monsieur de Kerkabon dell'*Ingénu* di Voltaire. Se è vero che tale figura non nasce con Naigeon e d'Holbach, è grazie a questi ultimi che essa acquisisce popolarità, divenendo sinonimo di incredulo radicale e intrepido.

Il militare filosofo compendia tutti gli argomenti di critica anticlericale e antireligiosa che pervadono la letteratura eterodossa squisitamente atea dell'epoca dei Lumi, contribuendo a rilanciare il topos del carattere asociale della morale religiosa e la conseguente necessità di rivendicare a chiare lettere la definitiva autonomia – di bayliana memoria – della morale dalla religione. Tuttavia, accanto alla lotta all'impostura politico-religiosa, a rendere quest'opera oggetto di notevole interesse nell'ambito della storiografia settecentista è un ulteriore elemento. Il *militaire philosophe*, infatti, costituisce un modello paradigmatico di quel processo di "rigenerazione" testuale portato avanti a più riprese dai *philosophes*. Se lo scritto originario, ad opera di Challe, intendeva fare proprio un deismo maturo – anticlericale, ma non antireligioso –, conservando scrupolosamente, dunque, quella che d'Holbach definirà polemicamente la "sottile distinzione" tra religione e superstizione, nelle mani della *boulan-*

gerie il testo si trasforma in un vero e proprio manifesto dell'ateismo e del materialismo moderno. Il tentativo, riuscito, di radicalizzazione non passa solo per un intervento sul contenuto – si pensi all'eliminazione o, viceversa, all'introduzione di alcuni termini, funzionali alla revisione in chiave irreligiosa o, perlomeno, anti-deista –, ma anche per una significativa modifica della forma. Al fine di divulgare l'ateismo – con tutti i limiti che tale intento divulgativo conserva nell'ambito della filosofia dei Lumi, non ancora pienamente emancipata dall'elitismo tipico del libertinismo erudito seicentesco, seppur per motivi e con esiti differenti rispetto a quest'ultimo – il testo di Challe viene ampiamente ridotto, così da accrescerne accessibilità ed efficacia.

Come accennato, tale opera di riscrittura, ben lungi dal rappresentare un *unicum* nell'ambito della filosofia illuministica, si inserisce in un meccanismo editoriale ampiamente noto e praticato da entrambi "i fronti" del partito dei *philosophes*, tanto da quello ateo, rappresentato dalla *coterie holbachique*, quanto da quello deista, che elegge a portavoce Voltaire. È, in particolare, nella seconda metà del XVIII secolo che il lavoro editoriale, portato avanti dai *confrères*, di pubblicazione di testi di stampo ateo e materialistico della letteratura clandestina francese dei primi decenni del Settecento e delle opere dei *free thinkers* anglofoni, opportunamente tradotte, assume una dimensione rilevante. In alcuni casi, tali scritti vengono pubblicati singolarmente, in altri all'interno di raccolte che contengono contemporaneamente opere originali dei *philosophes*, a loro volta di natura eterodossa. Si noti, tra parentesi, il carattere speculare del processo editoriale messo in atto dai due fronti: se Voltaire rielabora scritti di natura atea, al fine di renderli conformi al proprio credo deista – si pensi al *Testament* del curato Meslier, reso celebre grazie all'*Extrait* volteriano del 1762, o all'*Examen de la religion* di Du Marsais –, d'Holbach e Naigeon adottano il procedimento inverso. In entrambi i casi, il processo di riscrittura e pubblicazione ha in sé un'ineliminabile duplicità: mentre tradisce l'intento del manoscritto originario, contribuisce in modo decisivo a garantirne la conservazione e la diffusione.

A costituire un ulteriore elemento di riflessione è la scelta del curatore di attribuire un ruolo di primo piano a Naigeon, piuttosto che a d'Holbach, nel lavoro di rigenerazione del testo di Challe. Tale scelta, evidente fin dalla copertina e condivisa dalla storiografia, trova conferma già tra i contemporanei dei due enciclopedisti – il riferimento è, nello specifico, a Maréchal. Altrettanto condivisa e sedimentata nel tempo – a partire dal rimando presente nel *Dictionnaire* ottocentesco di Barbier – è l'attribuzione della paternità dell'ultimo capitolo, il più copioso, a d'Holbach, il quale non manca di servirsi del-

la nota finale per annunciare la pubblicazione prossima, nel 1770, del *Système de la nature*, seguita da quella del *Bon sens* due anni più tardi. Sebbene la questione delle attribuzioni dei testi clandestini abbia una rilevanza decisiva – e, in riferimento a d'Holbach e a Naigeon, sia ampiamente debitrice del lavoro di Vercruysse –, nel caso specifico della *coterie*, essa deve tenere conto di alcune premesse decisive. Non solo, infatti, risulta complesso determinare a quale specifico membro del gruppo nato intorno alla figura di d'Holbach appartenga uno scritto, ma tale necessità trova un ostacolo – e un ridimensionamento – nelle dichiarazioni di intenti della *boulangerie* stessa, nonché nelle modalità di pubblicazione a cui censura e autocensura costringono questi autori.

È lo stesso d'Holbach, infatti, a chiarire a più riprese la natura collettiva delle imprese editoriali portate avanti dalla *coterie*, all'interno della quale non trovano posto aspirazioni individualistiche legate al desiderio presente di fama e successo personale. Tale convinzione emerge, per esempio, nella lettera inviata a Servan il 27 aprile 1765 – anno nel quale riprende la pubblicazione degli ultimi dieci volumi dell'*Encyclopédie* –, in cui il barone si augura l'eliminazione delle siglature al fondo degli articoli del *Dictionnaire raisonné*: l'anonimato rappresenta una soluzione efficace per chi, come lo scrittore eterodosso, non può che avere nella Repubblica delle Lettere un'esistenza collettiva. La stessa idea compare nell'*Avertissement* delle *Lettres à Eugénie*, dove, al fine di dimostrare la sterilità dei tentativi di identificare l'autore dell'opera in questione, si insiste sull'importanza dell'epigrafe rinvenuta in molte versioni manoscritte delle *Lettres*: «si j'ai raison, qu'importe à qui je suis». Si tratta di un verso di Corneille che, a detta di d'Holbach, dovrebbe comparire su tutti i frontespizi dei testi analoghi al suo, allo scopo di ricordare che chi scrive, lungi dall'avere di mira la gloria individuale, deve puntare ad accrescere il benessere sociale, rivolgendo lo sguardo alla posterità e alle generazioni future.

D'altra parte, lo stesso complesso sistema di pubblicazione clandestina meticolosamente ideato dalla *boulangerie* – e noto grazie a una lunga postilla che il fratello minore di Naigeon, Charles-Claude, annota su un'edizione del *Système de la nature* del 1770, andata persa, ma riportata da Barbier all'interno del suo *Dictionnaire* – deve la propria efficacia proprio alla stretta collaborazione tra diverse figure amicali e familiari: grazie all'aiuto dell'amico Bron, ispettore generale dell'ufficio postale di partenza, i manoscritti d'holbachiani sono inviati prima allo stesso Charles-Claude, controllore dei viveri a Sedan, che provvede a redigerne una copia, poi a Madame Loncin, che da Liegi li spedisce ad Amsterdam, all'editore clandestino Marc-Michel Rey. È il clima di fidu-

cia reciproca e la volontà di non sottrarsi ai potenziali rischi della persecuzione a garantire la diffusione di testi capaci di contribuire a un progressivo smascheramento dell'impostura.

È, dunque, questo lungo e macchinoso lavoro collettivo ad aver non soltanto reso possibile la divulgazione editoriale del pensiero dissidente d'holbachiano, ma anche ad aver garantito la conservazione e l'accessibilità di manoscritti analoghi a quello di Challe, destinati altrimenti, con buona probabilità, a non lasciare traccia. Si tratta degli scritti – talvolta rigenerati e radicalizzati sul modello de *Il militaire philosophe* – di autori che hanno contribuito in modo decisivo a delineare il pensiero moderno: da Boulanger, Fréret, Levesque de Burigny, Mirabaud, Orobio de Castro, Du Marsais, a Davisson, Bourn, Gordon, Trenchard, Annet, Collins, Toland, Richardson, Woolston, Crellius e Hume.

Elena Giorza
Fondazione Collegio San Carlo di Modena

Book Reviews



Citation: Sangalli, M. (2025). David Armando, *La repubblica in collegio. Gli scolopi a Roma tra Lumi e Rivoluzione*, ISPF Lab-Consiglio Nazionale delle Ricerche. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 281-283. doi: 10.36253/ds-15931

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

David Armando, *La repubblica in collegio. Gli scolopi a Roma tra Lumi e Rivoluzione*, ISPF Lab-Consiglio Nazionale delle Ricerche, Napoli 2023, 299 pp.

Nel panorama degli studi sulla Repubblica Romana, che negli ultimi anni è stato illuminato da contributi di rilievo, il libro di David Armando si concentra sulla partecipazione di alcuni padri delle Scuole pie alla vita politica, ma anche all'impegno educativo, dei mesi a cavallo tra il 1798 e il 1799, durante la prima Repubblica romana. Sono state indagate fonti di differente provenienza, sia coeve agli eventi, come la documentazione depositata presso l'Archivio della Curia generalizia scolopica; sia successive, come i processi istruiti dalla Giunta di Stato e quelli interni all'ordine, tesi a far "pulizia" dei soggetti maggiormente compromessi con il regime repubblicano, con pene tutto sommato miti per i religiosi. L'esito non è certo quello di bollare quello dei cosiddetti "scolopi giacobini" come un luogo comune storiografico; piuttosto, e opportunamente, quello di seguire le vicende dei singoli (attraverso i loro scritti), le tracce depositate nella documentazione degli organi di cui fecero parte e i rapporti con i vertici dell'ordine, al fine di collocarli più puntualmente nel panorama politico-religioso dell'epoca.

L'autore evidenzia che le Scuole pie hanno ricevuto maggiore attenzione dalla storiografia, interna e recentemente esterna all'ordine, per quei membri che si sono segnalati in ambito scientifico, mentre minore rilievo è stato attribuito agli eminenti letterati che l'ordine poté vantare tra le sue fila. Si tratta quasi sicuramente del portato, da una parte, di vicende che condizionarono i primi decenni di vita degli scolopi, in particolare il *cas célèbre* della vicinanza di alcuni di loro a Galilei e, nel secondo Seicento, ad Alfonso Borelli; dall'altra, a distanza di quasi un secolo dai fatti fiorentini, dell'effettiva rilevanza delle ricerche di carattere scientifico, riversate in ambito educativo, di un numero non irrilevante di padri, alcuni dei quali stigmatizzati per l'eccessiva vicinanza alle tesi newtoniane (vicinanza che giunge sino al periodo considerato, con nomi quali quelli di Girolamo Maria Fonda e di Urbano Tosetti), e non sempre supportati dai vertici dell'ordine. È però vero che vi furono pure esimi letterati, probabilmente oscurati dalla preminenza gesuitica in questo settore, alcuni dei quali, di fine Settecento-inizio Ottocento, vengono opportunamente richiamati dall'autore, che giustamente sottolinea anche l'apporto degli scolopi "arcadi", in direzione di una trasposizione di argomenti filosofico-scientifici in versi, attuando un'interessante "crasi" di due pilastri fondanti dell'identità dell'ordine, in particolare all'interno delle accademie create nei collegi: la cultura umanistica e quella scientifica. Saggiamente, non viene comunque istituita una correlazione diretta tra le innovazioni apportate dagli scolopi nel corso del Settecento nella vasta congerie degli ordini religiosi insegnanti e gli esiti rivoluzionari di alcuni di loro, ma

si sottolinea anche la forza dirompente della contingenza del crollo improvviso del potere temporale dei pontefici, e più in generale dell'*ancien régime*. Nel pur limitato spettro degli scolopi aderenti alla Repubblica, si rispecchiano differenti opzioni ideologiche, e scelte di vita: c'è chi decide coscientemente di rompere con il passato, svestendo anche l'abito ecclesiastico; c'è chi invece, pur plaudendo in particolare alla fine del potere temporale del papato in direzione di una purificazione della Chiesa, cerca di indirizzare le scelte, anche politiche, verso il rispetto della religione e delle virtù cristiane come necessario cemento di una società rinnovata sotto il segno di libertà ed uguaglianza. Una scelta più moderata, e anch'essa modulabile a seconda dei soggetti, ma che spesso preluderà ad un riallineamento con il ricostituito regime pontificio.

Un ampio capitolo (*Continuità*, pp. 69-155) viene dedicato a collocare l'ordine all'interno del vasto e diversificato mondo dei regolari di età moderna: se ci si limita agli ordini cosiddetti controriformistici, le Scuole pie sono ben al di sotto, come numero di religiosi, rispetto a cappuccini e gesuiti, raggiungendo le tremila unità solo a fine Settecento. Se è possibile individuare delle linee di continuità nella loro storia, la predilezione per i centri minori, per insediarsi le loro case e le loro scuole, e l'aperto anti-gesuitismo ne rappresentano due elementi costitutivi di rilievo. Un anti-gesuitismo sicuramente più "fondante" l'identità scolopica rispetto alla vicinanza al giansenismo, che pure ci fu, in ambito romano (Giambattista Molinelli, Urbano Tosesti, Martino Natali, approdato, quest'ultimo, a Pavia grazie a Firmian, in velata polemica con i vertici dell'ordine, all'inizio del pontificato di Clemente XIV), vicinanza che è stata utilizzata per spiegare gli esiti repubblicani di alcuni padri, sulla scia del nesso giansenismo-rivoluzione, ma che non va eccessivamente enfaticizzata. A Roma gli scolopi sono presenti comunque con istituzioni educative importanti, dal Collegio Nazareno al Collegio Calasanzio o Nuovo, dalle scuole "basse" di San Lorenzo in Piscibus all'ospizio di San Michele a Ripa: nel 1798, sono 55 i padri impiegativi. Ma la Provincia Romana dell'ordine è ben più estesa, comprende case in buona parte dello Stato pontificio e giunge sino a Capodistria, in quella che fu la Repubblica di Venezia, annessa proprio in quell'anno all'Austria. La cifra educativa e il legame che si andava ad instaurare tra allievi, famiglie e padri, non saranno mai abbastanza ribaditi: anche da questo saggio risulta con evidenza quanto gli scolopi abbiano potuto beneficiare di protezioni illustri da parte di padri che avevano mandato presso di loro i figli in educazione; di cardinali che vi avevano ricoverato i nipoti (Andrea Corsini, Fabrizio Serbelloni); di ex-allievi che non si stancavano

di valorizzare il discepolato, in particolare con alcuni membri dell'ordine (Onorato Caetani, Gioacchino Pessutti). Se a questo si aggiunge l'utilità pubblica a loro attribuita sotto il profilo dell'impegno in ambito educativo, come successe a somaschi, fratelli delle scuole cristiane ed oratoriani, e ai fatebenefratelli per il *penchant* assistenziale, si riesce ad inquadrare meglio anche il loro ruolo nel periodo repubblicano e oltre.

È, si può dire, il secolo degli scolopi "scienziati" il Settecento (ma anche dei minimi di san Francesco di Paola, in ambito romano), anche perché, forse, sanno trarre vantaggio dalla maggiore veemenza con la quale la Compagnia di Gesù si accanisce contro alcuni membri dell'ordine di sant'Ignazio, scienziati eminenti (uno su tutti, Ruggero Boscovich), per richiamarli all'ordine. L'autore richiama infatti l'attenzione con cui alcuni scolopi, tra cui il già citato Tosesti, guardarono alle scienze della vita, insieme alla fisica sperimentale: un ambito nel quale il richiamo "fondativo" è comunque sempre all'impronta galileiana, con la preminenza dell'osservazione diretta (le vivisezioni) e della pratica sperimentale. E, ancora, chimica, geologia e mineralogia, in cui eccelse uno degli scolopi "repubblicani", Gian Vincenzo Petri: un ambito nel quale un interessante lavoro potrebbe essere fatto anche sui reperti conservati nei collegi e sulle "macchine" per esperimenti, in direzione della costruzione di una storia della scienza nel farsi concreto della strumentazione utilizzata, direzione scarsamente intrapresa per quanto riguarda i "musei" o "gabinetti" scientifici delle istituzioni educative, e che molto invece potrebbe dire sulla "disseminazione" delle conoscenze scientifiche, se combinata con altre fonti. Infine, l'applicazione delle scienze al pubblico bene, in ambito agricolo, nella più approfondita conoscenza dell'elettricità (Giambattista Beccaria), anche per le sue applicazioni in medicina. È lo scoppio della rivoluzione in Francia che pare saldare questo recente passato degli scolopi al vento delle nuove idee provenienti da olttralpe, vento che spira in numerose conventicole romane frequentate dai padri (come quella del senese Agostino Chigi).

L'autore ripercorre le vicende in particolare di alcuni scolopi: Bartolomeo Gandolfi, Carlo Giuseppe Gismondi, Scipione Breislak, ma soprattutto Faustino Gagliuffi, Gian Vincenzo Petri, Giuseppe Solari, variamente coinvolti nelle nuove istituzioni della Repubblica, con una particolare attenzione, e *pour cause*, al settore dell'istruzione (all'interno dell'Istituto Nazionale; con la direzione delle scuole normali di S. Maria in Traspontina), e più in generale a quello della cultura e della propaganda («Monitore di Roma»). E lo fa utilizzando criticamente anche la documentazione processuale, dalla quale esce con evidenza quanto si presumeva fosse accaduto, e che

verrà indicato come incontestabile nel corso dell'Ottocento, vale a dire la saldatura tra devianze ereticali o eterodosse (protestantesimo, giansenismo), Lumi, massoneria, irreligione e rivoluzione, sulla scia di quel "complotto" contro la cristianità, e il buon ordine costituito, che diventerà il cavallo di battaglia del conservatorismo cattolico, il tutto condito con l'accentuazione di comportamenti personali trasgressivi dei singoli, a scopo denigratorio, con l'aggravante di un diretto legame tra tali comportamenti e la disobbedienza politica: insomma, dinamiche più che note in tutti i regimi restaurati. L'autore non dimentica, correttamente, di collocare queste figure di scolopi nel più ampio panorama dell'adesione di regolari ed ecclesiastici secolari al regime repubblicano, evidenziandone sì il ruolo in alcuni casi preminente, ma anche la tutto sommato esigua percentuale di partecipazione rispetto al complesso degli ecclesiastici coinvolti (furono sette quelli sottoposti a processo da parte della Giunta di Stato), certo anche legata alla già evidenziata limitata consistenza numerica dei membri dell'ordine. Ordine del quale, anche qui correttamente, si sottolinea la crisi nei rapporti interni tra padri e vertici, sotto il segno dell'indisciplina, ben prima del periodo in questione, come testimoniato in altri contesti per tutto il Settecento, quale per esempio quello capodistriano, facente comunque parte, come già evidenziato, della Provincia Romana: non è giustificato stabilire connessioni dirette – e l'autore non lo fa –, tra tale crisi e gli esiti repubblicani di alcuni scolopi, ma è certo che il mondo dei regolari non poteva essere insensibile ai mutamenti che si produssero nell'ambito della società nel corso di quel secolo, ed effettivamente non lo fu. Quel che è certo è la cesura forte rappresentata dalla Repubblica Romana nella storia degli ordini religiosi, in particolare nei loro vertici (Roma ospitava le Curie generalizie), che si riflette a cascata su tutti i membri, come ben evidenziato nel libro, che insegue le tracce di molti scolopi, alcuni dei quali non più rientrati all'interno dell'ordine, dopo averlo abbandonato durante le travagliate vicende del triennio repubblicano (1/4 di quelli delle case romane): molti di loro continuarono comunque ad operare come maestri laici, per ovvi motivi.

Ma è interessante sottolineare, e l'autore lo fa in maniera puntuale e approfondita, che non è possibile fare di tutta l'erba un fascio, e questo rappresenta senz'altro il merito più rilevante del saggio: di Gagliuffi, ad esempio, si sottolinea anche l'atteggiamento critico nei confronti di alcuni settori del regime repubblicano, come quello del potere esecutivo; la difesa di istituzioni e soggetti minacciati durante la Repubblica dalle posizioni degli esponenti più radicali; l'opzione per la tolleranza e l'aconfessionalità dello Stato, ma non della totale laiciz-

zazione dell'insegnamento; o, ancora, l'importanza di impostare la "vita nuova" sui valori fondanti del cristianesimo e su quelli della frugalità degli antichi, con particolare riferimento allo stoicismo, corrente con la quale molto risalente fu la più volte ribadita vicinanza con le origini cristiane. Un moderatismo che preluderà, qualche anno più tardi, alla convinta adesione, di Gagliuffi e dei suoi sodali, al regime napoleonico, completando una parabola ben lumeggiata dall'autore in questo suo importante lavoro di scavo archivistico e di re-interpretazione storiografica.

Maurizio Sangalli
Università per Stranieri di Siena

Book Reviews



Citation: de Nittis, G. (2025). Ernst Cassirer, *I problemi istitutivi dell'estetica moderna*, a cura di Giovanni Matteucci, Meltemi. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 285-287. doi: 10.36253/ds-16058

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Ernst Cassirer, *I problemi istitutivi dell'estetica moderna*, a cura di Giovanni Matteucci, Meltemi, Milano 2024, 213 pp.

La recente pubblicazione de *I problemi istitutivi dell'estetica moderna* di Ernst Cassirer, curata e tradotta da Giovanni Matteucci, offre un contributo di particolare rilievo per la comprensione dello sviluppo dell'estetica fra Sette e Ottocento. Il titolo scelto per questa edizione riflette un'operazione di contestualizzazione critica operata dal curatore, e l'aggiunta della specificazione "moderna" chiarisce l'intento di Cassirer di indagare l'estetica nell'alveo della modernità filosofica, cioè dalla rivoluzione cartesiana fino alla sintesi kantiana, evitando possibili fraintendimenti sulla portata storica del saggio. Proprio questa consapevolezza, resa più chiara dagli strumenti esegetici offerti dall'introduzione al volume, ha permesso di estrapolare il saggio dal più ampio quadro della *Philosophie der Aufklärung* (1932) che lo conteneva, e di comprendere meglio perché meritasse una pubblicazione indipendente.

Oltre a procurare un'accurata revisione filologica e una nuova traduzione che dialoga con la storica versione di Ervino Pocar, per lungo tempo riferimento imprescindibile per il lettore italiano, Matteucci nella sua *Introduzione* (Cassirer archeologo dell'estetica filosofica, pp. 7-29) restituisce con finezza il pensiero del filosofo, evidenziandone il rigore concettuale e la chiarezza espositiva. Uno degli aspetti più rilevanti della nuova traduzione è infatti l'accurata scelta terminologica, che rende con precisione le articolazioni del lessico filosofico di Cassirer. L'autore tedesco adotta infatti un linguaggio denso e stratificato, in cui i concetti si sviluppano in rapporto alle tradizioni filosofiche precedenti e al dibattito coevo: la traduzione che qui si presenta riesce a preservare la complessità concettuale originaria senza comprometterne la leggibilità. Inoltre, l'apparato critico e l'introduzione ampliano l'analisi oltre l'ambito dei chiarimenti storici e testuali, restituendo l'intera portata teorica delle riflessioni cassireriane e inscrivendole entro l'ampio orizzonte della filosofia delle forme simboliche.

È noto, non solo agli specialisti, che l'indagine di Cassirer eccede la mera analisi diacronica delle dottrine estetiche, delineandosi quale approfondimento teoretico volto a scandagliare le condizioni strutturali e fondative che hanno reso possibile l'emergere dell'estetica come ambito disciplinare dotato di autonoma specificità. Spingendosi oltre l'esame storico delle forme del pensiero intorno al bello e alle arti, Cassirer indaga l'intelaiatura categoriale ad esse sottesa, il *Grund* operativo che presiede alla costituzione dell'estetico quale istanza filosofica peculiare. L'attenzione si volge così dai risultati del dibattito settecentesco ai processi teorici che ne hanno scandito la genesi, evidenziando quelle soglie concettuali che segnano il passaggio da teorie artistiche normative e pratiche a vero e proprio sapere filosofico. Questa prospettiva, di natura quasi indiziaria, si propone di cogliere ciò che l'estetica settecentesca afferma,

ma soprattutto ciò che essa presuppone e rende pensabile. L'estetica moderna emerge pertanto quale orizzonte teorico vivo, mosso da tensioni, dispute e possibilità inesaurite, in cui l'evoluzione del pensiero si dà quale teatro di incessanti negoziazioni intellettuali.

Il volume si articola in sei capitoli, ciascuno dedicato a un nodo centrale dell'estetica illuministica: dall'analisi dell'estetica classicistica e della congiunta obiettività del bello fino al dibattito sul gusto nella filosofia britannica del XVIII secolo; dalla questione dell'intuizione e della figura del genio artistico, all'elaborazione sistematica dell'estetica in Baumgarten. Il percorso tracciato da Cassirer restituisce la complessità del dibattito settecentesco, evidenziando le tensioni e le trasformazioni teoriche che hanno portato all'istituzione, appunto, dell'estetica moderna.

L'indagine di Cassirer assume un «peculiare tenore archeologico» (p. 15), distinguendosi per l'attenzione rivolta tanto alla ricostruzione storica delle dottrine estetiche quanto all'indagine delle loro condizioni epistemiche. Il passaggio dalle teorie classiche e rinascimentali alle moderne è più che una semplice transizione storica: si tratta infatti di una messa a punto speculativa, in cui il rapporto tra sensibilità e concetto si riformula al di fuori dei paradigmi retorici e metafisici tradizionali. L'Illuminismo appare così come il crocevia dove alcune categorie fondamentali dell'indagine estetica – sensibilità, gusto, genio, immaginazione – si incontrano efficacemente, fra tradizione e innovazione.

In definitiva Cassirer individua nell'Illuminismo un passaggio decisivo per la formazione dell'estetica moderna, tanto da definire il Settecento l'«epoca della critica» (p. 33), ovvero momento in cui la filosofia, oltre a edificare sistemi, si confronta con i propri fondamenti e limiti. In questo quadro, assume indiscussa centralità il problema del giudizio estetico: distinto dal giudizio conoscitivo, esso mostra il duplice carattere di oltrepassamento della dimensione della pura oggettività e di sottrazione, nello stesso tempo, dalla mera soggettività emotiva. Per Cassirer, questa tensione tra universalità e individualità costituisce l'asse portante del dibattito settecentesco e prepara il terreno per l'estetica trascendentale kantiana. Nella sua indagine Cassirer concentra dapprima l'attenzione sull'estetica classicistica, fondata su un'idea del bello come riflesso di un ordine razionale e universale, e quindi misurabile secondo criteri matematici e proporzionali.

Autori come Jean-Baptiste Dubos, Nicolas Boileau, Charles Batteux e René Le Bossu cercarono di stabilire regole universali per l'arte, fondando il gusto su principi oggettivi derivati dalla natura e dall'imitazione della realtà. Cassirer riconosce il valore di questa tradizione, ma ne evidenzia i limiti, sottolineando come essa tenda

a ridurre l'esperienza estetica a un'applicazione meccanica di norme. A questo proposito, nel quarto paragrafo *L'estetica dell'intuizione e il problema del genio* (pp. 109-148) egli ricostruisce il dibattito soggettivistico sul gusto nella filosofia britannica del XVIII secolo, individuando in autori come Anthony Ashley Cooper (Lord Shaftesbury), Francis Hutcheson, Edmund Burke e David Hume i protagonisti di una trasformazione cruciale. Con loro il giudizio estetico cessa di configurarsi come pura deduzione razionale e si afferma come esperienza soggettiva, pur non deponendo l'aspirazione a un'universalità intersoggettiva. Decisivo, secondo Cassirer, il contributo di Hume, il quale concepisce il gusto individuale come l'esito di una sensibilità affinata ma non arbitraria, bensì radicata in una comunità culturale. La svolta soggettivista che si profila nell'estetica del Settecento solleva così interrogazioni ricorrenti circa la legittimità del giudizio estetico: se il bello si lascia cogliere attraverso la lente del gusto individuale, quale fondamento può giustificare la sua pretesa di universalità? Tale problematica si impone come uno dei nodi centrali del dibattito illuministico, costituendo il preludio a un più ampio ripensamento delle condizioni della normatività estetica. All'interno di questo quadro, Cassirer individua proprio nella riflessione sul gusto un altro passaggio cruciale che conduce a un rinnovato interrogarsi anche sulla natura della soggettività creatrice. In questa prospettiva, la figura dell'artista nel Settecento assume un nuovo rilievo, e con essa il concetto di genio, che viene progressivamente a delinearsi come fulcro generativo dell'estetica moderna, portatore di una potenza espressiva che sfugge ai canoni della ripetizione e della regola. Attraverso la lettura di Edward Young, Cassirer sottolinea come il genio venga definito come colui che non più segue le regole, bensì le crea, incarnando caratteri di originalità e di intuizione creativa. L'arte cessa così di essere l'applicazione di precetti codificati e diventa invece l'espressione irripetibile di una visione interiore. Tuttavia, Cassirer rileva il rischio insito anche in questa concezione: l'esaltazione della soggettività creativa potrebbe a sua volta dissolvere ogni criterio condiviso di giudizio estetico, aprendo la strada a un relativismo senza limiti. A questo snodo teorico si affianca, con rilevanza tutt'altro che marginale, la celebre polemica tra Johann Christoph Gottsched e gli Svizzeri (Johann Jakob Bodmer e Johann Jakob Breitinger), che Cassirer interpreta come il primo confronto diretto tra due visioni dell'estetica che segneranno l'intero dibattito moderno: da un lato, l'istanza normativa e razionale, dall'altro, l'apologia dell'intuizione e della libertà creativa.

Nel sesto paragrafo, *La fondazione dell'estetica sistematica* (pp. 163-209) il percorso tracciato da Cassirer

giunge al culmine con l'analisi del contributo di Alexander Gottlieb Baumgarten, il filosofo che segna la nascita formale dell'estetica moderna come specifico ed autonomo ambito teorico. Cassirer riconosce a Baumgarten il merito di aver spostato l'attenzione dall'arte al processo conoscitivo sotteso all'esperienza estetica, definendo l'estetica come *scientia cognitionis sensitivae*, ossia come scienza della conoscenza sensibile. Questa formulazione si radica nella tradizione leibniziana-wolffiana, secondo cui la *cognitio sensitiva* costituisce una forma legittima di sapere, distinta, ma non ancillare rispetto all'intelletto. Riprendendo la dottrina leibniziana della conoscenza, Cassirer mostra come Baumgarten superi la concezione della conoscenza estetica quale ambito confuso e oscuro, attribuendole un'autonomia epistemica e una funzione essenziale nel più ampio quadro della conoscenza umana. Analoga evoluzione teorica troverà il suo compimento più maturo nella riflessione kantiana, che rappresenterà il tentativo più riuscito di risolvere le tensioni emerse nel dibattito illuministico. Per Kant, il giudizio estetico, pur radicandosi nel sentimento, aspira a un'universalità condivisa, poiché fondata sulla comune struttura della facoltà di giudizio, e simile soluzione rappresenta per Cassirer tanto un punto di compimento quanto il fondamento su cui si svilupperanno le estetiche idealistiche e romantiche; queste, pur articolandosi secondo nuove sensibilità artistiche e filosofiche, continueranno a muoversi entro il solco tracciato da Kant, mantenendo al centro della riflessione le questioni della soggettività del giudizio estetico e della sua pretesa di universalità. Nel complesso, *I problemi istitutivi dell'estetica moderna* si offre quale contributo essenziale per comprendere i modi in cui la filosofia, attraverso l'estetica, affronta uno dei suoi nodi più profondi: il rapporto tra forma, senso e realtà. Come osserva Matteucci nell'introduzione al testo, la riflessione cassireriana continua a interpellare il pensiero contemporaneo, superando i confini dell'Illuminismo, divenendo luogo essenziale per esplorare le tensioni tra esperienza e forma, singolarità e universalità, espressione artistica e conoscenza simbolica.

Gianni de Nittis
Università di Modena e Reggio Emilia

Book Reviews



Citation: Rurale, P. (2025). *Sine Ira et Studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali*, a cura di Francesco Luzzini, Mimesis. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 289-291. doi: 10.36253/ds-16141

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

***Sine Ira et Studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali*, a cura di Francesco Luzzini, Mimesis, Milano 2024, 1128 pp.**

Il 12 dicembre 2024 presso l'Istituto di Istruzione Superiore Severi-Correnti di Milano si è tenuta la presentazione del libro *Sine Ira et Studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali* curato dal naturalista e storico della scienza Francesco Luzzini. Il volume, pubblicato recentemente da Mimesis Edizioni, raccoglie i contributi di cinquantasei studiosi e studiose il cui intento è stato quello di celebrare i settant'anni di Dario Generali, storico della scienza. Dopo la laurea in Filosofia nel 1979 sotto la guida di Mario Dal Pra, Generali ha affiancato il lavoro di docente a quello di ricercatore; il suo interesse si è concentrato, in particolare, sulla circolazione del sapere scientifico in età moderna attraverso lo studio dei periodici eruditi e dei carteggi dell'epoca e sul dibattito riguardante le scienze della vita nei secoli XVII-XVIII. Imponente è stato il lavoro ecdotico sull'opera del medico e naturalista Antonio Vallisneri (1661-1730); dall'anno 2000 è in corso il progetto di *Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Vallisneri* di cui Generali è uno dei massimi esperti internazionali e molti degli oltre venti volumi prodotti sono stati pubblicati o direttamente curati dallo stesso Generali in qualità di coordinatore scientifico dell'Edizione Nazionale. Nelle vesti di direttore o redattore di riviste come *Correnti* (1998-1999), *Il Voltaire* (1999-2000) e *Il Protagora* (dal 2003), Generali si è occupato anche di difesa della scuola pubblica e di politica scolastica e culturale a vari livelli, senza tralasciare il mondo accademico dove ha tenuto per diversi anni incarichi di docenza in Storia della Biologia e Storia della Scienza. L'idea di una vasta esposizione degli interessi culturali di Dario Generali ha trovato realizzazione in un'opera di oltre millecento pagine la cui lettura è sicuramente impegnativa anche per i soli contributi attinenti alla storia della scienza e alla storia della cultura del XVIII secolo. Tali saggi rispecchiano, in ogni caso, gran parte degli interessi storiografici di Generali che è stato membro del Consiglio Scientifico della *Società Italiana di Studi sul sec. XVIII* (2010-2012; 2014-2016) e socio del *Centro di Studi Muratoriani* di Modena.

La struttura dell'opera è divisa in sezioni di varia lunghezza: *Perché un maestro è raro* (introduzione curata da Francesco Luzzini, allievo di Dario Generali), *Ritratto di Dario Generali* (di Michele Delisi), *Storia della Scienza* (con saggi di Francesco Andrietti, Davide Arecco, Marco Bresadola, Silvia Caianiello, Brendan Dooley, Benedino Gemelli, Elena Granuzzo, Fiorella Lopiccoli, Francesco Luzzini, Renato Mazzolini, Maria Teresa Monti, Concetta Pennuto, Marc Ratcliff, Marta Stefani), *Filosofia e Storia della Filosofia* (con interventi di Alberto Giovanni Biuso, Florinda Cambria, Alessandro Dini, Fabio Minazzi, Gianfranco Mormino, Marco de Paoli, Silvia Parigi,

Manuela Sanna), *Storia e Storia dell'arte* (con contributi di Rossana Caira Lumetti, Pietro Delpero, Federica Missere Fontana, Antonio Maria Orecchia, Katia Visconti), *Storia della Letteratura, Linguistica e Filologia* (con scritti di Luisa Bertolini, Fabiana Savorgnan Cergneu di Brazzà, Silvia Cattoni, Paolo Chiesa, Luca Danzi, Fabio Danelon, Mauro De Zan, Walter Lapini, Fabio Marri, Salvatore Claudio Sgroi, Corrado Viola), *La scuola e l'impegno civile* (con riflessioni di Stefania Barile, Giovanni Carosotti, Teresa Celestino, Sergio Colella, Sibilla Cuoghi, Giusi Danzi, Giorgio Montecchi, Carmela Romano e Tiziano Tussi), *L'uomo e l'amico* (con ricordi di Tiziano Boaretti, Sergio Garufi, Valeria Francesca Lippolis, Stefano Meloni, Pietro Rocchi, Stefano Spataro e Fausta Squatriti), *Il maestro* (con considerazioni sull'attività di docente di Generali da parte di ex studentesse e studenti), *Uno scherzo* (curato da Hubert Steinke), *Appendici* (con note biografiche, *curriculum studiorum* di Dario Generali, bibliografia, indici e tabula gratulatoria).

Veniamo, dunque, ai saggi il cui contenuto ricade nel campo della storia della scienza e della cultura del XVIII secolo: si tratta di sedici contributi. Nella sezione dedicata alla *Storia della Scienza* abbiamo l'intervento di Marco Bresadola, *Il polipo controverso: dissezione e malattia in età moderna* (pp. 97-117), che, partendo da alcune pagine di Giambattista Morgagni (1682-1771), ricostruisce una secolare inchiesta sulla natura del polipo cardiaco e sulla sua contestata classificazione come fenomeno patologico o naturale. Segue il contributo di Silvia Caianiello intitolato *L'eredità del dibattito Haller-Wolff* (pp. 119-139) che illustra la disputa settecentesca tra Albrecht von Haller (1708-1777) e Caspar Friedrich Wolff (1734-1794) intorno all'origine del vivente; in area tedesca il dibattito tra preformismo ed epigenesi ha favorito la nascita di posizioni di compromesso e la riproposizione su nuove basi di questa dicotomia scientifica. Brendan Dooley in *Antonio Vallisneri e la teologia naturale* (pp. 141-155) ha studiato la tesi vallisneriana della *grande catena degli esseri*, estesa anche al campo mineralogico e geologico senza tralasciare le discussioni scientifiche sulla natura dei fossili, sull'origine delle fonti sotterranee e sulle teorie del diluvio che erano in contrasto con i saperi e le tradizioni religiose del tempo. Il contributo di Benedino Gemelli dal titolo *Saggezza medica e prudenza terapeutica nella medicina epistolare e nella trattatistica medica di inizio Settecento* (pp. 157-180) evidenzia come nei consulti medici epistolari di Antonio Vallisneri e Ludovico Pacini Viti (1662-1732), ma ancor prima in quelli di Francesco Redi (1626-1698), prevalga un indirizzo ippocratico fondato sul concetto di *vis medicatrix naturae*, la cui ovvia conseguenza terapeutica consiste nel prudenziale *primum non nocere* al

paziente. La relazione *Sperimentalismo, «scienza d'uso» e «techne» in Veneto tra Sette e Ottocento* (pp. 181-205), di Elena Granuzzo si sofferma, invece, sulla figura di Giovanni Poleni (1683-1761), illustrando gli interessi idraulici, architettonici e ingegneristici del fisico veneto e le loro applicazioni sperimentali nella società del tempo. L'articolo di Maria Teresa Monti, *Spallanzani e le arie infiammabili* (1789-1793) (pp. 261-282), cerca, invece, di chiarire la passione per la chimica che Lazzaro Spallanzani (1729-1799) coltivò in modo sempre più assiduo negli ultimi anni di vita, indagando i rapporti tra chimica pneumatica e geologica nello sprigionarsi delle *arie infiammabili* come metano o idrogeno.

Nella sezione *Filosofia e Storia della Filosofia* abbiamo l'intervento di Alessandro Dini intitolato *Pensare per immagini. Cultura e religione nella riflessione di Vico* (pp. 381-401) in cui si mette in luce come la religione per Vico, nei suoi influssi sul diritto e sull'etica, sia il fondamento stesso del vivere civile. Di seguito abbiamo il saggio *La ragione illuministica, le magnifiche sorti e lo sguardo da lontano* di Marco de Paoli (pp. 491-515) che è un'appassionata apologia del concetto di *ragione* sviluppato in età illuministica contro la temperie moderna, innescata soprattutto dal celebre testo di Adorno e Horkheimer, che vedrebbe nella ragione (ossia nella *ratio* calcolante) l'essenza stessa dell'Occidente e la prefigurazione dei regimi totalitari novecenteschi. Il contributo di Silvia Parigi s'intitola, invece, *Boyle and Berkeley on "General Laws" and "Customs of Nature"* (pp. 517-534) ed è un'attenta disanima fondata sul confronto dei sistemi filosofici e scientifico-naturalistici di due pensatori irlandesi, lo scienziato e chimico Robert Boyle (1627-1691) e il padre del moderno immaterialismo George Berkeley (1685-1753). Infine, abbiamo l'articolo di Manuela Sanna, *Tra autobiografie e carteggi: ancora sulle tracce di esemplari dispersi* (pp. 535-547), che, prendendo spunto dalla redazione tormentata dell'*Autobiografia* di Giambattista Vico, rileva l'importanza di un serrato rapporto tra i dati autobiografici e una sufficiente disponibilità di fonti concernenti i carteggi epistolari, ritenuti documenti utili a completare i punti oscuri delle biografie di filosofi e scienziati del XVIII secolo.

I primi tre contributi della sezione *Storia e Storia dell'Arte* riguardano il XVIII secolo. Si tratta dei saggi di Rossana Caira Lumetti, *Arte antica, arte contemporanea e società italiana nel Grand Tour di Gustavo III di Svezia* (pp. 551-571), di Pietro Delpero, *Affreschi del Settecento nei palazzi e nelle ville del Trentino-Alto Adige: alcuni casi di studio* (pp. 573-597), e di Federica Missere Fontana, *Le monete del Museo Vallisneriano* (pp. 599-626). Il primo intervento descrive il Grand Tour di Gustavo III di Svezia in Italia nel 1783-1784 e gli influssi che i reperti

italiani esercitarono sul neoclassicismo svedese dell'epoca. Il secondo saggio rileva l'importanza del Trentino-Alto Adige come terra di frontiera tra arte italiana ed europea, esaminando nei palazzi e nelle ville della regione Trentino le opere di pittori come Paul Troger, Carl Henrici, Marco e Francesco Marcola, Antonio Gresta, Gasparo Antonio Baroni Cavalcabò e Pietro Antonio Bianchi. Il terzo contributo getta una luce interessante sul collezionismo per monete e medaglie che Vallisneri ereditò dal proprio maestro Marcello Malpighi (1628-1694). Malpighi giunse a paragonare questa comune passione a una malattia, a una vera e propria *rogn delle medaglie*, acuta affermazione che ci permette di comprendere meglio i gusti antiquari del tempo.

Infine, nella sezione *Storia della Letteratura, Linguistica e Filologia* abbiamo i saggi di Fabio Danelon, *Una scheda bibliografica di Jacopo Riccati per gli "Scrittori d'Italia" di Giammaria Mazzucchelli* (pp. 735-744), di Fabio Marri, *Su "epidemia" e altre "impestate" parole* (pp. 775-801), e di Corrado Viola, *Bricciche vallisneriane. Tre inediti epistolari* (pp. 815-837). Il contributo di Fabio Danelon si occupa di pubblicare una scheda bibliografica inedita riguardante il matematico Jacopo Francesco Riccati (1676-1754) e redatta da Medoro Rossi Ambrogi (1699-1767?) per l'opera *Scrittori d'Italia* di Giammaria Mazzucchelli (1707-1765). Fabio Marri analizza il lessico utilizzato da Ludovico Antonio Muratori nell'opera *Del governo della peste e delle maniere di guardarsene* (1714, ma ampliato nella edizione del 1722); termini della lingua italiana come *epidemia*, *abbronzare*, *profumare* e molti altri sono analizzati con acuto sguardo storico-linguistico. L'intervento di Corrado Viola riguarda, invece, il rinvenimento e lo studio dettagliato di tre lettere inedite presenti nell'Archivio Borromeo dell'Isola Bella di Stresa, Lago Maggiore. Le tre missive, indirizzate rispettivamente al medico Giuseppe Lanzoni (1663-1730), a destinatario ignoto e al bibliotecario Giuseppe Antonio Sassi (1675-1751), erano finora sconosciute all'inventario delle opere vallisneriane.

Nel chiudere questa breve recensione ci auguriamo che il volume in questione sia meditato con cura dal lettore ed esplorato in tutti i contenuti che non siamo riusciti qui a illustrare. Il giudizio finale spetta sempre al tempo perché *«le temps»*, così si legge nel *Sertorius* (1662; Atto II, Scena IV) di Pierre Corneille (1606-1684), *«est un grand maître, il règle bien des choses»*.

Paolo Rurale
Università degli Studi Roma Tre

Book Reviews



Citation: Clemente, A. (2025). Gabriella Desideri, *Napoli e Amsterdam: relazioni, negoziazioni e traffici nel XVIII secolo*, FedOA Press - Federico II University Press. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 293-295. doi: 10.36253/ds-16580

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

Gabriella Desideri, *Napoli e Amsterdam: relazioni, negoziazioni e traffici nel XVIII secolo*, FedOA Press - Federico II University Press, Napoli 2024, 222 pp.

Esito editoriale della ricerca di dottorato di Gabriella Desideri, il volume ricostruisce le relazioni commerciali e diplomatiche tra Napoli e la Repubblica delle Province Unite tra Sei e Settecento. Si tratta di un fronte delle relazioni internazionali del regno (già vicereame) di Napoli che ha tradizionalmente attratto l'attenzione degli storici in misura limitata rispetto a quelle, decisamente preponderanti e asimmetriche, intrattenute con Francia e Inghilterra. Il titolo del volume riecheggia non a caso un'altra importante ricerca sulle relazioni commerciali di Napoli nel Settecento, pubblicata da Eugenio Lo Sardo nel 1991 su *Napoli e Londra*. Rispetto tuttavia all'abbondante documentazione disponibile sugli scambi commerciali, diplomatici e culturali che la capitale mediterranea intratteneva a partire dal Seicento con l'Inghilterra, la sfida di Desideri si gioca in primo luogo sul piano delle fonti, alquanto scarse e frammentarie sui rapporti del Regno con l'Olanda. L'autrice compensa questa lacunosità integrando le fonti napoletane con quelle olandesi, raccogliendo dati e testimonianze sul movimento della navigazione e corrispondenze diplomatiche e consolari. Per il loro tramite rintraccia tempi, modi e consistenza degli scambi tra le due realtà, con un'attenzione volta alla comprensione del modo in cui le dimensioni istituzionali e commerciali si influenzano a vicenda. Di qui il *focus* sui trattati, da quelli che, a partire dalla fine della Guerra dei Trent'anni, definiscono le condizioni del commercio di olandesi, inglesi e francesi nella monarchia spagnola e nei suoi domini – aprendo loro enormi spazi di privilegio – a quelli che, nel corso del Settecento, la neo-istituita monarchia borbonica tenta di negoziare allo scopo precipuo di cancellare i primi. Se le fonti, e la loro frammentarietà, paiono significative di legami commerciali meno solidi e certo più discontinui rispetto a quelli che il regno intratteneva con Francia e Inghilterra, il caso della Repubblica diviene illuminante nella misura in cui rappresenta il primo reale successo che la monarchia borbonica consegue nel suo progetto di svincolarsi, almeno formalmente, dalle condizioni dei trattati seicenteschi. In tal senso il volume della Desideri corregge in parte la tesi o, meglio, l'impressione, trasmessa da una storiografia esclusivamente concentrata sul fronte mediterraneo dei progetti di espansione commerciale del Regno – che ha relegato sullo sfondo i trattati commerciali stipulati con i paesi del Nord-Europa – oltre alla Repubblica delle Province Unite, la Svezia (1741) e la Danimarca (1748) –, considerandoli poco più che un mero strumento di alleanze.

In realtà l'intenso lavoro diplomatico della monarchia borbonica tra il 1738 e il 1753 è parte di una più complessiva politica di rilancio del commercio concepito come strumento di consolidamento della sovranità: Carlo

di Borbone mira a ridefinire le condizioni dello scambio con le nazioni favorite, allo stato imbrigliate nelle norme e nelle prassi ereditate dall'età del vicereame, perché incompatibili con la sua rivendicazione di autonomia dalla Spagna, e perché assegnano a quelle nazioni, attraverso i privilegi giurisdizionali e doganali, vantaggi commerciali sproporzionati e non controbilanciati da alcuna reciprocità. Realtà economicamente periferica – quanto meno dal punto di vista della divisione internazionale del lavoro – e debole militarmente, il regno agisce, pur nelle contraddittorie voci provenienti dal mondo intellettuale, nella convinzione che il commercio sia, oltre che un vettore di consolidamento economico e finanziario, anche il terreno inevitabile sul quale costruire un proprio ruolo riconoscibile nel concerto internazionale. La politica dei trattati si colloca dunque nel più ampio quadro delle riforme borboniche, ben note, che investono il sistema doganale e quello giurisdizionale, e includono l'attrazione degli ebrei nel regno e i buoni rapporti con la Porta Ottomana. I margini di manovra della monarchia borbonica sono tuttavia estremamente limitati: il regno non ha colonie né merci da riesportare, subisce il peso dell'intermediazione mercantile e finanziaria dei porti settentrionali della penisola – Livorno, Genova, Venezia; incontra nel Mediterraneo l'ostacolo della corsa barbaresca e dell'egemonia francese nei rapporti col Levante; è sovrastato dalle piccole marinerie mediterranee capaci di eludere dazi e barriere normative. In questo quadro di generale debolezza, il trattato con la Repubblica delle Province Unite si configura come un eccezionale successo politico della monarchia, l'unico riuscito tentativo di rinegoziare i privilegi delle nazioni straniere a fronte del parallelo, clamoroso, fallimento di qualunque tentativo di aprire un analogo confronto con Francia e Inghilterra.

Per comprenderne le ragioni, la ricerca di Desideri va a ritroso, tentando di ricostruire le origini e le caratteristiche dei rapporti commerciali tra Amsterdam e Napoli. L'arrivo degli olandesi nel Mediterraneo e nei porti del regno di Napoli risale alle congiunture critiche a cavallo tra Cinque e Seicento: malgrado la lunghissima guerra per l'indipendenza e le 'turbolenze' politiche, la Repubblica estende i suoi orizzonti mediterranei puntando sull'intermediazione nei circuiti del grano e sull'esportazione dei prodotti della sua industria tessile. I dati raccolti dalla Desideri mostrano tuttavia una presenza olandese nei porti del regno intermittente e congiunturale, malgrado la svolta istituzionale del 1648, sancita dal Trattato di Münster: esso concede alla Repubblica privilegi giurisdizionali (il giudice conservatore) e doganali (l'esenzione dal diritto di visita), oltre alla garanzia della libertà religiosa, in tutti i territori spagnoli, inclu-

so il vicereame napoletano. Anche dopo l'istituzione del consolato olandese, tuttavia, il quadro della navigazione continua ad apparire discontinuo, soggetto senza dubbio alla efficace concorrenza inglese che agisce sulle stesse rotte e sugli stessi settori di esportazione – i panni lana – e di importazione – l'olio pugliese. Se i segnali di un interesse crescente degli olandesi per il commercio del regno ci sono, non sono tuttavia sufficienti a smentire la tesi di Ruggiero Romano che Napoli rappresentasse per la marina olandese poco più che una tappa di passaggio per il Levante.

In questo quadro incerto si colloca la vicenda politico-diplomatica sui cui sviluppi gran parte della ricerca, e del volume, si soffermano. Si tratta delle lunghissime trattative, iniziate nel 1738 e concluse nel 1753, per negoziare un nuovo trattato di commercio con la Repubblica. Le fonti diplomatiche consentono all'a. di ricostruire minutamente le fasi della discussione sugli aspetti fiscali, giurisdizionali e religiosi. In tutti gli ambiti la pretesa degli olandesi di conservare i privilegi dei trattati seicenteschi si scontra con il rifiuto del regno a concederli. Alla base di questo rifiuto vi è una questione eminentemente politica, ovvero la rivendicazione di Carlo di Borbone di una sovranità esercitata per diritto di conquista, e non per cessione paterna, e la conseguente estraneità del suo regno dagli impegni assunti dalla monarchia spagnola nei trattati internazionali. Tra rilanci e fasi di stallo, i negoziati si protraggono per anni, per giungere poi alla positiva conclusione del trattato in seguito all'impulso impresso alle trattative dalla figura del conte de Faulon Giuseppe Finocchietti, destinato nel 1746 a sostituire Giovanni Fogliani nel ruolo di negoziatore. Abile stratega, forte della sua esperienza di intermediazione con la Porta ottomana, nonché di un patrimonio di relazioni da negoziante con gli ambienti mercantili olandesi, Finocchietti riesce a ottenere la rinuncia della Repubblica a qualunque riferimento ai vincoli del Trattato di Münster, in particolare in relazione ai punti dell'esenzione dal diritto di visita e delle funzioni del giudice delegato. Un successo politico e diplomatico per il regno di Napoli, a cui è preclusa, per ragioni tanto militari quanto commerciali, la possibilità di ottenere il medesimo riconoscimento dalla Francia e dall'Inghilterra.

In realtà, le ragioni per cui la Repubblica cede sono tutte iscritte nella sua crisi politica ed economica, nella sua crescente debolezza internazionale – iniziata con l'invasione francese del 1747 – cui si sommano i disordini interni e la rivolta orangista. La Repubblica accetta dunque, in forza della sua debolezza internazionale, le condizioni imposte dal regno; e il regno può imporsi, a differenza che con Francia e Inghilterra, anche in forza del fatto che non teme rappresaglie né sul piano militare

né su quello commerciale. Il dilemma dei privilegi delle nazioni favorite, infatti, risiede – per il regno di Napoli – nella contraddizione tra il progetto politico che contempla il loro ridimensionamento, e la dipendenza commerciale che ne impone l'osservanza: privare le potenze commerciali dei loro privilegi significa infatti lasciare le navi straniere alla mercè del farraginoso ed eccessivo sistema doganale (perlopiù appaltato a privati) che rende il commercio nel regno costoso e respingente alle marine estere.

Insomma, sul piano politico il trattato con la Repubblica - insieme a quelli con Svezia e Danimarca con cui furono stipulate condizioni simili - non fu un «successo inutile», né un accidente fortuito o poco rilevante, ma un tassello importante del processo di affermazione e legittimazione internazionale della monarchia borbonica. Ma quali furono le sue conseguenze sul piano commerciale? Il sospetto – che leggiamo tra le righe – è che il ridimensionamento dei privilegi dei trattati seicenteschi fu solo nominale giacché, malgrado la loro cancellazione nel trattato napoletano-olandese, essi rimanevano in vigore per francesi e inglesi, e di conseguenza per gli stessi olandesi in quanto 'nazione più favorita'. Nell'incertezza sugli esiti pratici del trattato, l'indagine della Desideri si rivolge alla ricostruzione dell'andamento quantitativo della navigazione olandese nei porti del Regno. Il quadro che ne emerge è quello di una incostante decrescita della presenza olandese, interrotta dalle congiunture critiche – carestie o guerre – che sembrano periodicamente riaprirle margini di iniziativa. Le cause di questo indebolimento della navigazione olandese - che non è limitato al regno di Napoli ma riguarda tutto il Mediterraneo - sono quelle da tempo note alla storiografia: la conflittualità politica e commerciale delle Province Unite con l'Inghilterra in ascesa, la vulnerabilità della marina olandese agli attacchi corsari – dovuta alla scadenza degli accordi con la Reggenza di Algeri nel 1755 – l'impegno crescente nei traffici atlantici e nell'intermediazione commerciale tra Francia e colonie nordamericane. In questo quadro complessivamente declinante, gli olandesi sembrano mostrare segnali di maggior interesse verso le province del regno che verso la capitale, sintomo di un ruolo ancora rilevante di intermediazione nel commercio degli *staples* del regno e forse – sostiene l'a. – dello strutturarsi di rapporti più diretti e meno mediati dalla capitale. Si tratta tuttavia di ipotesi che richiedono prove più consistenti a sostegno, e i limiti delle fonti sconsigliano dal formulare conclusioni definitive sulle conseguenze pratiche e sugli effetti economici del trattato. La ricerca di cui questo volume è frutto fornisce tuttavia elementi e spunti per approfondire la storia politico-commerciale del regno alla ricerca dei nessi tra processi politico-istituzionali ed economici. Si tratta di un campo assolutamente centrale

della storia della tarda età moderna, non confinabile nelle sub-partizioni disciplinari della storiografia: nella costruzione politica del commercio coesistono la dimensione economica, sociale, giuridica, culturale, etica, che danno forma a saperi, modelli di regolazione sociale, procedure di decisione politica, forme di rappresentazione sociale; vi si definiscono o ridefiniscono, inoltre, spazi, confini e fondamenti della sovranità territoriale. Siamo insomma in uno dei grandi laboratori della modernità, le cui traiettorie e i cui esiti sono molto più complicati e meno lineari di quanto appaia laddove si tengano separate la storia economica, quella politico-istituzionale e quella intellettuale.

Il volume della Desideri sottende l'importante interrogativo sul rapporto tra regolazione politica e pratiche economiche, nonché quello sul ruolo che i rapporti di forza e le asimmetrie di potere sul piano internazionale hanno avuto nello strutturare il mercato internazionale: temi che, anche di fronte alle urgenze del presente, richiamano una nuova salutare attenzione degli storici alla dimensione economica, che è apparsa decisamente sbiadita negli ultimi decenni.

Alida Clemente
Università degli Studi di Foggia

Book Reviews



Citation: Arato, F. (2025). *Le stagioni dell'erudizione e le generazioni degli eruditi. Una storia europea (secoli XV-XIX)*, a cura di Jean Boutier, Fabio Forner, Maria Pia Paoli, Paolo Tinti, Corrado Viola, Clueb. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 297-299. doi: 10.36253/ds-16688

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Massimo Galtarossa.

***Le stagioni dell'erudizione e le generazioni degli eruditi. Una storia europea (secoli XV-XIX)*, a cura di Jean Boutier, Fabio Forner, Maria Pia Paoli, Paolo Tinti, Corrado Viola, Clueb, Bologna 2024, XII-828 pp.**

«Come placida, come riposante, come oziante nel negozio è la fatica dell'erudito, che non s'impegna nel dramma umano né nella difficile intelligenza e giudizio del dramma umano e che, al pari del goethiano Wagner, gode gioie celestiali nel percorrere e consultare volumi e nello svolgere una veneranda pergamena; – e come tormentosa invece, e piena di responsabilità, quella dello storico, “nei tragici lamenti studioso” (per valerci di un detto di Tommaso Campanella), meditante sul corso, sul tragico corso delle cose umane, nelle quali siamo spettatori e attori ad una!». Sono parole di Benedetto Croce in *La storia come pensiero e come azione*, 1938 (ricordate nel presente volume da Giacomo Carmagnini, in un saggio sull'*idéologue* Pierre-Claude-François Daunou), che bene illustrano la posizione dello storico *en partie entière* rispetto al puro raccoglitore di notizie, all'annotatore, al compilatore. Croce, si sa, fu lui stesso, almeno per un decennio, un formidabile erudito, e in fondo la pratica della buona erudizione (per esempio, nella distillazione di reconditi aneddoti) non abbandonò mai: ma è evidente, a quell'altezza della sua carriera, il fastidio verso la cosiddetta storia senza problema. Le grandi stagioni dell'erudizione europea – *grosso modo* dall'umanesimo sino al positivismo – meritano naturalmente un'attenzione più simpatetica: il Convegno internazionale fiorentino dell'aprile 2022 ha opportunamente fatto il punto sullo stato degli studi in prospettiva europea. Impossibile in questa sede rendere giustizia a ogni voce – gli Atti annoverano una quarantina di saggi –, ma si proverà a restituire il senso dell'impresa, avvertendo che un compendio dei contenuti del Convegno fornisce, in chiusura di volume, Fabio Forner. Maria Pia Paoli, nell'Introduzione, ha bene in mente, con l'usare una metafora 'oceanica', quanto sia difficile muoversi nelle sterminate distese dell'erudizione, che potenzialmente riguarda ogni aspetto del sapere (dalle *res gestae* alla letteratura, dalla numismatica all'archeologia): Paoli inquadra il problema alla luce della discussione, tipicamente settecentesca, tra eredità umanistica e ragioni della nuova filosofia (diatriba in cui il grande Gibbon si propose come giudice e mediatore), e ricorda le novità apportate dal secolo dei lumi, con un'attenzione alle scoperte archeologiche, allo studio del paesaggio (la cosiddetta corografia), all'antropologia intesa nel senso più ampio del termine (per cui i nuovi mondi tendenzialmente assumono non minor dignità del mondo antico).

Vincenzo Fera e Amedeo Quondam (alla memoria di quest'ultimo il volume è dedicato) risalgono rispettivamente al primo umanesimo e all'eredità della scuola maurina. Fera individua nella figura di Poliziano, definito senz'altro «il primo dei filologi moderni», il punto di svolta nella nascita

di un metodo capace di interrogare e pubblicare i testi antichi, metodo applicabile a ogni campo della critica testuale; Quondam prende le mosse dall'*Iter Italicum* (1687) di Mabillon e Germain e guarda, volgendosi indietro, all'enciclopedismo cinque-secentesco in cui l'Italia ebbe una posizione di primato (alla carriera dell'umanista cinquecentesco Gian Vincenzo Pinelli e a una frazione del suo carteggio sono dedicate le pagine di Stefano Gulizia). Parte dall'età umanistica per approdare, in un agile profilo, al Settecento, anche il contributo di Paola Bianchi, consacrato all'erudizione militare, cioè agli scritti sull'arte della guerra, tema che da Petrarca a Garzoni, da Montecuccoli (in prima persona militare di mestiere) ad Algarotti fece parte del bagaglio culturale di molti scrittori italiani del passato.

Françoise Waquet, delineando un ritratto dell'erudito settecentesco («ni seul, ni impassible», scrive), sottolinea il nuovo ruolo assunto dalle accademie private, spesso all'avanguardia rispetto alle vecchie istituzioni universitarie; qualche riflessione di metodo, tra *global history* e storiografia locale, offre per conto suo Thomas Wallnig. Alessandra Tramontana ci conduce al tema della riscoperta della *Poetica* di Aristotele nel Cinquecento, con l'ampia eco che quel libro ebbe nel campo della critica letteraria; mentre Clementina Marsico affronta alcune importanti esperienze lessicografiche, soffermandosi in particolare sul *Dictionarium* latino del cinquecentesco Ambrogio Calepio (il famoso «calepino») e sulla grande impresa settecentesca promossa presso il Seminario di Padova da Egidio Forcellini. Tra storia della storiografia ed erudizione classica si muove il contributo di Ilaria Ottria, dedicato alla figura del gesuita Famiano Strada e del suo 'tacitiano' *De bello belgico* (1632-1647). Paolo Tinti rievoca lungo i secoli la storia di alcune biblioteche di famiglie illustri (la genovese dei Durazzo, la ferrarese dei Sardi, la bolognese dei Marsili); una simile trafila generazionale segue Alessandra Mita Ferraro lungo le collezioni antiquarie di Paolo Giovio (1483-1552), serbate e rinnovate dai suoi eredi, principalmente dal pronipote Giambattista (1748-1814); parallelamente, Chiara Reatti ragguaglia sulla ricchezza dell'archivio della famiglia Malvasia, una delle più illustri a Bologna tra Cinque e Ottocento (per lo storico dell'arte sono strumenti consueti la *Felsina pittrice*, 1678, e *Le pitture di Bologna*, 1686). Due studiosi tedeschi del Settecento, Andreas Erb e Julia Kurig, rievocano rispettivamente la modernizzazione in quel secolo delle accademie letterarie e scientifiche in Germania (con il progressivo abbandono del latino e l'uso prevalente del tedesco), e la figura di Christian Gottlob Heyne (1729-1812), esemplare nell'intraprendere, dalla cattedra di oratoria e di poesia all'Università di Gottinga, un percorso apparentemente opposto di rilan-

cio della tradizione umanistica (con una ripresa degli studi su Omero).

Di non minore interesse negli studi bio-bibliografici le esperienze municipali: di Pistoia dà conto Anna Agostini (nell'arco secolare che va da Francesco Bracciolini a Sebastiano Ciampi); Marzia Giuliani indaga l'ambiente milanese, mettendo in luce le figure di Girolamo Ghilini (con il suo fortunato *Teatro d'huomini letterati*, 1633) e del meno noto Bartolomeo Zucchi (autore dell'*Idea del segretario*, 1600). Alfonso Mirto segue, nello stesso Seicento, l'intreccio dei rapporti tra Roma e Firenze (emergono i profili di Cassiano dal Pozzo, Carlo Dati e Antonio Magliabechi); Chiara Bombardini studia in una delle capitali dell'erudizione di antico regime, Venezia, l'epistolario di Pietro Gradenigo (1695-1776), uomo politico insigne impegnato nel ricostruire la storia patria (come emerge dai carteggi con Zeno, Degli Agostini, Mazzuchelli); al senatore veneziano Girolamo Ascanio Molin (1738-1814), che fece in tempo a vedere il crollo della repubblica, e a riflettervi storicamente, sono dedicate le pagine di Arianna Candeago; sempre a Venezia Maria Adank studia la figura di Giustina Renier Michiel, animatrice di un salotto frequentato da Foscolo e da Canova, la quale, seppur non meriti forse il titolo di erudita, si fece tramite di dotte conversazioni e compilò per conto proprio una storia del carnevale veneziano. Con la figura, indagata da Gabriele Paolini, del classicista fiorentino Luigi Ciampolini, sodale di Tommaseo e storico delle rivolte greche contro i turchi, approdiamo al pieno Ottocento; in ambito cronologico simile si muovono le pagine di Christian Satto sui carteggi di Bettino Ricasoli, non solo eminente politico (fu due volte presidente del consiglio in età post-cavouriana) ma anche uomo di buoni studi.

Niccolò Guasti torna sulla singolare figura del gesuita valenciano Juan Andrés (1740-1817), dalla Spagna riparato in Italia, come molti confratelli, al momento dello scioglimento della Compagnia, autore, in italiano, di un vastissimo affresco di storia letteraria comparata (in anticipo dunque su un genere che si sarebbe affermato decenni dopo), dove si sforzò di conciliare dogma cattolico e nuova filosofia (Andrés è titolare anche di lettere di viaggio, indirizzate, in spagnolo, al fratello Carlo, ora disponibili in italiano). Facile immaginare quanto largamente sia stato percorso il campo della storiografia letteraria: Claudia Palmieri e Luca Milana interrogano il principe degli studi biografici settecenteschi, il già menzionato Giammaria Mazzuchelli, studiandone rispettivamente i carteggi con Andrea Alamanni (e gli accademici della Crusca), e il riflesso dei suoi interessi nella storia politica locale (cioè bresciana); Cristina Cappelletti si sofferma, nella vicina Bergamo, sulla figura di Pierantonio Serassi e sui suoi scritti tassiani; Claudia Tarallo

s'interroga sulla grande impresa, in certo modo auto-celebrativa, delle *Vite degli Arcadi* promosse dal Custode dell'Accademia Giovanni Mario Crescimbeni. Al crocevia tra letteratura e scienza si muove con sicurezza il contributo di Rosa Necchi su P.M. Paciaudi, il collaboratore a Parma di Du Tillot e dei riformatori, e mentore a Torino del giovane Alfieri; interesse per la scienza (oltreché per le glorie patrie) nutrì l'abate padovano Giuseppe Gennari (1721-1800), il cui vivace epistolario illustra Massimo Galtarossa; Paola Baratter si volge, studiando il carteggio tra Girolamo Tartarotti e Francesco Rosmini, a questioni di carattere economico. Ovviamente molto citato nel volume il nome dell'indiscusso campione italiano dell'erudizione moderna, Lodovico Antonio Muratori, cui Matteo Al Kalak dedica un contributo specifico, incentrato sul carteggio tra Muratori e il gesuita genovese Girolamo Lagomarsini (dove si discute largamente del libro muratoriano sulle missioni gesuitiche in Paraguay, rivisitazione in chiave confessionale del mito del buon selvaggio). L'erudizione benedettina, che tanto contò nella formazione di Muratori, è al centro del contributo (nel profilo del toscano Placido Puccinelli, 1609-1685) di Luca Ceriotti.

Non sempre gli scrittori amano presentarsi col proprio nome scritto sul frontespizio, preferendo mantenere la visiera abbassata (per parafrasare la metafora barocca – *La visiera alzata* – argutamente coniata dal secentista Angelico Aprosio): al tema dell'anonimia e della pseudonimia dedica un ampio saggio Lodovica Braidà, concentrando sull'ottocentesco *Dizionario* di Gaetano Melzi (di fatto, erede del *Dictionnaire* del Barbier). Giacomo Casanova fu fecondissimo scrittore spesso anonimo, non però un erudito: Gianluca Simeoni ne recupera il profilo come traspare dal tardo carteggio con il bibliotecario praghese J.F. Opiz; tra i bibliotecari dell'Italia unita si muovono le pagine di Luca Bellingeri, che riscatta una classe di dotti che non furono (non sono) semplici funzionari o burocrati. Un contributo a due mani firmano Simone Marchesani e Roberta Napolitano, rievocando monsignor Luigi Breventani, uno storico bolognese di secondo Ottocento che si consacrò all'erudizione sacra (emerge tra l'altro il carteggio con il critico e archeologo Corrado Ricci). La storiografia artistica dell'età della Restaurazione (e oltre) è al centro del contributo di Erminia Irace, che ragguaglia sul fiorire ottocentesco degli studi su Raffaello e Perugino in Italia e fuori d'Italia; Giulio Vaccaro guarda invece al cosiddetto neomedievalismo letterario che prosperò più o meno negli stessi anni, tra purismo e nuova filologia.

Giova concludere soffermandoci sul tema, in parte ancora vergine, degli studi dedicati al mondo coloniale, che è al centro delle pagine di Jean Boutier e di Massi-

miliano Vaghi. Il primo rievoca le accademie nate nel Settecento nel Nuovo Mondo (principalmente in Brasile) e in India, tra vecchi cimenti letterari e nuove scienze morali e filosofiche; il secondo, basandosi su uno spoglio delle francesi «Archives des missions scientifiques et littéraires», dà conto dello svilupparsi degli studi orientalistici nel pieno Ottocento, tra acquisizioni scientifiche e 'imperialismo' culturale. Si tratta in entrambi in casi, a ben vedere, della migliore dimostrazione di come nessun impegno culturale ed erudito (anche il più apparentemente astratto) fosse estraneo al corso della grande storia sociale e politica.

Franco Arato
Università degli Studi di Torino

Book Reviews



Citation: Pessina, J. (2025). Lorenzo Benedetti, *I mercanti e l'arcivescovo. L'affermazione dei greci ortodossi a Livorno durante l'episcopato di Francesco Guidi (1734-1778)*, Edizioni ETS. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 301-302. doi: 10.36253/ds-16509

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

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.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

Lorenzo Benedetti, *I mercanti e l'arcivescovo. L'affermazione dei greci ortodossi a Livorno durante l'episcopato di Francesco Guidi (1734-1778)*, Edizioni ETS, Pisa 2023, 188 pp.

Il libro di Lorenzo Benedetti affronta il problema dei rapporti tra il potere politico, le autorità religiose e le comunità acattoliche nel contesto dell'Italia del Settecento. Com'è noto, si tratta di un periodo particolare per la storia delle relazioni tra Stato e Chiesa in Italia dal momento che il primo cercava di rivendicare maggiori giurisdizioni in campo religioso, mentre la seconda si adoperava per mantenere inalterate le proprie prerogative. Era tra le pieghe di tale competizione che le comunità acattoliche agivano per ritagliarsi maggiori spazi in ambito religioso.

L'autore prende in esame il caso di studio della comunità dei greci ortodossi residenti a Livorno: una comunità spesso in competizione con i greci cattolici per il controllo degli spazi devozionali. I greci cattolici, appoggiati sia dal potere politico sia da quello religioso, miravano infatti a mantenere l'esclusività sui luoghi di culto in città. I greci ortodossi, invece, in costante ascesa demografica tanto da raggiungere un numero significativo all'inizio Settecento, avanzavano diverse rivendicazioni come quella di avere una chiesa dove poter seguire le messe secondo i propri riti. La situazione cambiò quando Francesco Guidi fu arcivescovo di Pisa in quanto, complice il passaggio del Granducato di Toscana dai Medici ai Lorena, Firenze si distinse per un atteggiamento più conciliante nei confronti dei greci ortodossi, arrivando a fare loro importanti concessioni. Pertanto, Benedetti ha scelto di indagare questo periodo perché permette di capire la trasformazione dei rapporti all'interno del gruppo dei greci di Livorno tra gli ortodossi e i cattolici, nonché di osservare l'evoluzione delle relazioni dei primi con Firenze e Pisa. Il libro è organizzato in due capitoli, un epilogo ed è arricchito da un'interessante appendice documentaria in cui l'autore ha trascritto alcune lettere da lui ritenute significative.

Il primo capitolo (*I greci nell'arcidiocesi di Pisa nel Settecento*, pp. 19-61) è una sintesi generale che serve a inquadrare storicamente l'oggetto della ricerca e la presenza greca a Livorno fino alla nomina di Francesco Guidi come arcivescovo di Pisa. Sebbene ci fossero in Toscana un numero rilevante di greci fin dalla metà del Cinquecento – quando furono attratti da Cosimo I de' Medici che necessitava di maestranze esperte per lavorare alla costruzione della flotta –, la loro presenza nella città labronica divenne notevole a seguito della promulgazione delle leggi livornine. A dimostrazione di ciò, già nel 1601, il granduca di Toscana Ferdinando I de' Medici concesse ai greci la facoltà di erigere a Livorno una propria chiesa che fosse intitolata alla Santissima Annunziata (terminata nel 1605 e consacrata l'anno seguente) perché quella usata allora (San Iacopo in Acquaviva) era ritenuta troppo piccola ed

eccessivamente distante dal centro urbano. Per tutto il Seicento, il gruppo dei greci cattolici, sostenuto da Firenze e dai vari arcivescovi di Pisa, limitava l'autonomia religiosa degli ortodossi, che potevano frequentare la chiesa della Santissima Annunziata, assistendo alle messe di rito greco-cattolico.

Il secondo capitolo (*I greci non uniti nei rapporti con l'autorità diocesana*, pp. 63-133) è il cuore della ricerca ed è incentrato sul conseguimento, da parte dei greci ortodossi, di spazi religiosi a Livorno nel pieno Settecento. Il periodo durante il quale Francesco Guidi fu arcivescovo di Pisa (1734-1778) fu una fase di ridefinizione nei rapporti tra la comunità dei greci ortodossi e la Chiesa. Sebbene il Guidi governasse la propria diocesi collaborando costantemente con le autorità granducali, si adoperava comunque in difesa del cattolicesimo e contro la diffusione di luoghi di culto per gli acattolici. Le posizioni dell'arcivescovo erano destinate a divergere con quelle dei granduchi lorenese. Fin da quando presero il potere, i Lorena progettavano di rilanciare il porto di Livorno allo scopo di riportarlo al centro dei traffici mediterranei. L'occasione si presentò a seguito delle paci raggiunte, tra il 1747 e il 1749, sia con le Reggenze Barbaresche sia con l'Impero Ottomano, in quanto si aprì una fase durante la quale sarebbe stato possibile commerciare con maggiore facilità nel bacino del Mediterraneo (specie quello orientale). In tale contesto, i greci ortodossi seppero agire al meglio per ritagliarsi i propri spazi religiosi a Livorno. Costoro, infatti, avevano un ruolo importante nella gestione dei traffici commerciali verso sia il Levante sia il Nord Africa. Così, essi fecero leva sul fatto che maggiori concessioni in ambito religioso avrebbero sicuramente incentivato l'arrivo a Livorno di mercanti della loro nazione provenienti dal Levante. Tutto ciò favorì l'approvazione, da parte delle autorità lorenese, di molte delle richieste avanzate dai greci ortodossi in campo religioso. Nel 1757, il granduca di Toscana Francesco Stefano concesse agli ortodossi la facoltà di erigere a Livorno una propria chiesa intitolata alla Santissima Trinità. Nel 1773, poi, i greci ortodossi ottennero la possibilità di costruire un proprio cimitero, sancendo di fatto la conclusione di un lungo percorso per ottenere un riconoscimento in ambito religioso.

Nell'Epilogo (*Il cammino della comunità alla fine del secolo*, pp. 135-138), l'autore segue i momenti fondamentali della storia della comunità negli anni successivi, il più importante dei quali fu l'istituzione di una confraternita religiosa dedicata alla Santissima Trinità, che sarebbe servita «a tutela dei propri interessi» e che avrebbe permesso ai suoi membri di «amministrare tramite essa la chiesa greco-ortodossa» (p. 135). Nel corso dell'Ottocento, poi, i greci ortodossi spostarono il centro

delle loro attività dall'ambito mercantile a quelli commerciale, finanziario e produttivo. Sempre in quel periodo, essi «spesso si assimilarono agli italiani» (p. 137), determinando quindi una progressiva disgregazione della comunità; una disgregazione che ha comunque lasciato un'importante eredità culturale tutt'oggi presente nella città labronica.

Si tratta senza dubbio di un libro in cui l'autore affronta un tema di grande interesse, gettando nuova luce sulla storia di una delle principali comunità acattoliche di Livorno.

Jacopo Pessina
Università di Pisa

DICIOTTESIMO SECOLO

SISSD

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

DOSSIER: *PHILOSOPHY OF THE SENSUS COMMUNIS. THE PUBLIC, THE INDIVIDUAL, THE CULTURAL PRACTICES*, Edited by Andrea Gatti

Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi
Elio Franzini

Vicende del "senso comune" nella filosofia britannica del XVIII secolo
Eugenio Lecaldano

Sensus communis and Critical Judgment in Eighteenth-Century Theories of Taste
Andrea Gatti

Shaftesbury and *Sensus Communis* – An Unfinished Project
Anthony Pollock

The Sensus Communis and Religion in John Hughes' *The Siege of Damascus* (1720)
David Alvarez

Common Sense, the Common Reader, and Human Nature: David Hume's «kind of Unity»
Rosamaria Loretelli

Scottish Common Sense Philosophy: Twelve Theses
Douglas McDermid

Sensatezza del mondo e dimensione pratica del senso comune in Kant
Antonino Falduto

RESEARCH FORUM: *L'ATELIER DE LA NATURE. PRODUCTION DES SAVOIRS MATÉRIELS, PRODUCTION MATÉRIELLE DES SAVOIRS*

What the 'Workshops of Nature' should represent in the Eighteenth century
Corinna Guerra, Marie-Aline Thébaud-Sorger

Lumières alpines et sciences de la montagne: le cas du Mont-Blanc, 1740-1820
René Sigrist

«Lire dans les cassures»: the production of knowledge in Faujas de Saint-Fond's *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay* (1778)
David McCallam

Techniques mimétiques et productions volcaniques. L'art du pinceau, les sciences de la nature et la question de l'imitation dans les beaux-arts
Émilie Beck Satiello

SAGGI

Imagining the Enlightenment: triumph or exploration? The frontispiece of the *Encyclopédie* and other programmatic images
Daniel Fulda

Jean Ehrard e la storia delle idee
Rolando Minuti

Looking for a «Patriot King»: Scholar of the «Science of Politics»: The English Translation of Jacques-Joseph Duguet's *Institution d'un Prince* in the Walpole Era
Aris Della Fontana

Jean Barré de Saint-Venant et les Lumières caribéennes. Colonisation nouvelle, économie politique et modernisation à Saint-Domingue (1776-1802)
Giulio Talini

Le proprietà estetiche e la natura linguistico-cognitiva della sopravvenienza estetica. *A ritroso*: da Jerrold Levinson a Thomas Reid
Maurizio Maione

Rivoluzionari di frontiera: stranieri e patrioti a Nizza (1792-1794)
Tazio Morandini

Le Charlatan comme Contre-Identité du Philosophe au XVIIIème Siècle
Danilo Bilate

«M'accusez-vous encore d'aimer la petite politique et les demi-partis». An unpublished letter from Louis-Philippe de Ségur to Prince Potemkin
Chiara Lerede

La Compagnia di Gesù di Napoli e i suoi queruli vassalli: le controversie feudali a Latronico alla vigilia dell'espulsione dal Regno
Martina Gargiulo

NOTE E DISCUSSIONI

Generazioni rivoluzionarie ed Età delle rivoluzioni. Note e riflessioni intorno a un recente studio
Giacomo Carmagnini

La strada per l'utopia è la nostra strada maestra?
Giuseppina D'Antuono

Gli studi sul XVIII secolo in Giappone: situazione attuale e prospettive future. Riflessioni dal 46° Congresso nazionale della Società Giapponese di Studi sul Settecento
Sayano Osaki

CRONACHE

Conference report: *Naigeon and the Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, 28th March 2025, All Souls College, University of Oxford
Holly Rowe

RECENSIONI

Carlo Borghero, *Mitologie cartesiane*, Le Lettere 2023
Gianluca Mori

Francesca Antonelli, *Scrivere e sperimentare. Marie-Anne Paulze-Lavoisier, segretaria della "Nuova chimica" (1771-1836)*, Roma 2022
Francesco Baldanzi

Chiara Lo Giudice, *Tiepolo restituito. Affreschi di Giambattista e Giandomenico Tiepolo coinvolti nei due conflitti mondiali*, Genova 2023
Ilaria Serati

Matteo Marcheschi, *Storie naturali delle rovine nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Roma 2023
Sabrina Consolati

Exciting News! Event, Narration and Impact from Past to Present, edited by Brendan Dooley, Alexander S. Wilkinson, Brill, Leiden/Boston, 2024, IX-XX, 462 pp.
Miriam Campopiano

Amalia Collisani, *La musica di Jean-Jacques Rousseau*, Neoclassica, Roma 2024, 258 pp.
Lucio Tufano

Jacques-André Naigeon e Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Il militare filosofo. Obiezioni sulla religione rivolte a Padre Malebranche*, edizione curata e tradotta da Mario Cosenza, Mimesis, Milano-Udine 2023, 290 pp.
Elena Giorza

David Armando, *La repubblica in collegio. Gli scolopi a Roma tra Lumi e Rivoluzione*, Napoli 2023
Maurizio Sangalli

Ernst Cassirer, *I problemi istitutivi dell'estetica moderna*, a cura di G. Matteucci, Meltemi, Milano 2024
Gianni De Nittis

Sine ira et studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali a cura di Francesco Luzzini, Mimesis, Milano-Udine 2024
Paolo Rurale

Gabriella Desideri, *Napoli e Amsterdam: relazioni, negoziazioni e traffici nel XVIII secolo*, FedOA Press - Federico II University Press, Napoli 2024, 222 pp.
Alida Clemente

Le stagioni dell'erudizione e le generazioni degli eruditi. Una storia europea (secoli XV-XIX), a cura di Jean Boutier, Fabio Forner, Maria Pia Paoli, Paolo Tinti, Corrado Viola, Clueb, Bologna 2024, XII-828 pp.
Franco Arato

Lorenzo Benedetti, *I mercanti e l'arcivescovo. L'affermazione dei greci ortodossi a Livorno durante l'episcopato di Francesco Guidi (1734-1778)*, Pisa 2023
Jacopo Pessina