



Designé par C. N. Vaugelas, Chevalier de l'Ordre de St. Louis, de l'Académie des Sciences, etc.

Gravé par B. C. Levesque, Graveur de S. M. le Roy, à Paris, le 1772.

FRONTISPICE DE L'ENCYCLOPEDIE.

## Illuminismo

Isabella Mattazzi

1. *Luci, lenti, rifrazioni: declinazioni ottiche di un paradigma settecentesco*

«Immagina un uomo nato cieco, e ormai adulto, che abbia appreso grazie al tatto a distinguere un cubo da una sfera, p. es. di avorio, pressappoco della stessa grandezza, così da poter dire, quando li sente al tatto, qual è il cubo, e quale la sfera. Supponi poi che il cubo e la sfera siano posti su un tavolo, e che il cieco recuperi la vista. La questione è se, servendosi della sola vista, e prima di toccarli, egli saprebbe adesso distinguerli e dire qual è la sfera, e quale il cubo»<sup>1</sup>.

Quando William Molyneux, nel 1688, sottopone a Locke l'ipotesi di un cieco dalla nascita a cui improvvisamente venga resa la vista, chiedendosi se a quel punto l'uomo sarebbe in grado di distinguere – senza averli mai visti prima e senza toccarli – una sfera da un cubo, immette sul bilanciere epistemologico della scienza della percezione quello che sarà uno dei pesi più importanti per gli equilibri del secolo a venire. Della questione, infatti, se ne occuperanno nel Settecento più o meno tutti, da Berkeley, a Leibniz, da La Mettrie a Voltaire, passando per Condillac, Diderot, Bonnet, Kant, contribuendo a formare, intorno al “problema di Molyneux”, un dibattito serrato su alcuni tra gli snodi teorici fondamentali per il secolo. Nell'immagine dell'“uomo nato cieco” posto di fronte a un cubo e una sfera convergono infatti l'indagine sulle possibilità e i limiti della conoscenza umana, la riflessione sull'origine delle idee così come la disputa sul rapporto tra sensazione, immagini e concetto, ma soprattutto emerge chiaramente come la vista possa farsi veicolo privilegiato, vera e propria cartina di tornasole per mostrare – in modo del tutto esemplare – le molteplici articolazioni del rapporto tra ragione e sensibilità, problema su cui si fonda, di fatto, il pensiero filosofico illuminista del sec. XVIII. All'interno della cultura settecentesca il paradigma visivo sembra godere di un'egemonia pressoché incontrastata. Nel momento in cui Diderot afferma nei suoi *Éléments de physiologie* (Elementi di fisiologia) che «quasi tutto si dica dell'occhio si può tranquillamente dire della

facoltà conoscitiva»<sup>2</sup>, o quando Jean Potocki scrive, durante il suo viaggio in Marocco del 1792, che l'intelletto non è altro che “una lente molata”<sup>3</sup> attraverso cui guardare il mondo, inseriscono di fatto la propria ipotesi ottica nel cuore di un dibattito perfettamente radicato nel tessuto del secolo, attribuendo agli occhi il primato gnoseologico sugli altri organi di senso attraverso l'equivalenza: vista = conoscenza = pensiero.

Non è un caso quindi che la parola stessa con cui il pensiero filosofico settecentesco definirà se stesso nel momento più alto della propria progettualità si articoli in tutte le sue varie declinazioni linguistiche (*Illuminismo* per l'Italia, *Lumières* per la Francia, *Aufklärung* per la Germania, *Enlightenment* per l'Inghilterra, *Prosvětenie* per la Russia, *Oświecenie* per la Polonia, *Ilustración* per la Spagna... secondo una precisa ed evidente metafora visiva. Alla domanda *Was ist die Aufklärung?* (Che cos'è l'Illuminismo?) posta da Johann Friedrich Zöllner nel 1783 sulla «Berlinische Monatsschrift», Christoph Martin Wieland risponde così: «Che cosa è l'Illuminismo? Lo sa chiunque mediante un paio di occhi sani ha imparato a riconoscere la differenza tra il chiaro e il buio, fra la luce e l'oscurità. Al buio o non si vede nulla, o almeno non si vede così nettamente da poter ben riconoscere gli oggetti e distinguerli l'uno dall'altro. Non appena viene portato un lume, le cose si chiariscono, diventano visibili e possono venir distinte. Vi si richiedono però due condizioni necessarie: 1) che vi sia luce sufficiente, e 2) che chi deve vedere non sia né cieco né itterico, né qualche altra circostanza gli impedisca di poter o voler vedere»<sup>4</sup>.

Gli Illuministi si rappresentano innanzitutto, e fin da subito, come i portatori di un nuovo modo di vedere (di conoscere). Se prima l'uomo era cieco, adesso una nuova vista (una nuova modalità speculativa) gli viene restituita. Se prima l'Europa era una stanza chiusa, immersa nelle tenebre dell'ignoranza e della superstizione, ora una quantità infinita di luci irrompe penetrandone gli anfratti, mostrando gli oggetti del mondo per come sono, definendone i contorni, le forme, la distanza tra loro, la giusta prospettiva rispetto all'osservatore. Il primo e il più evidente portato – iscritto nel nome stesso – del progetto illuminista sembra essere quindi un immenso sforzo di “delucidazione” (nel senso letterale del termine),

Frontispizio dell'Encyclopédie di Diderot e D'Alembert, incisione di Bonaventure-Louis Prévost da un disegno di Nicolas Cochin, 1772.

in grado di liberare il pensiero occidentale dai vincoli che fino ad allora ne avevano offuscato lo sguardo. L'Illuminismo, di fatto vero primo momento di autocoscienza teorica della modernità, si pone nei confronti della Storia come un elemento di rottura, come la necessità di una radicale revisione critica della tradizione, delle sue pratiche epistemologiche e discorsive all'interno di un decisivo mutamento di orizzonte. E tutto questo non più attraverso l'aiuto di una "luce sovranaturale", la luce della fede e della verità divina, ma attraverso la "luce naturale" del dato sensoriale, del potere della sensibilità, di un costante lavoro di mediazione tra esperienza e ragione. Una luce, quella "naturale", che del resto già Cartesio nel titolo stesso del suo dialogo postumo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (La ricerca della verità mediante il lume naturale) aveva definito come «una luce del tutto pura che, senza prendere in prestito aiuto alla religione o alla filosofia, determina le opinioni che ogni uomo deve avere nel momento in cui consideri qualsiasi oggetto possa toccare il suo pensiero»<sup>5</sup>. Se dunque dal punto di vista della propria autorappresentazione, l'Illuminismo vede se stesso attraverso una metafora ottica univoca e compatta a cui sembrano aderire, di fatto, tutte le culture e le letterature nazionali europee, a uno sguardo più attento questa immagine mostra però i segni di ben più di una incrinatura. Restando ancora per un istante sul termine stesso che definisce la cultura del Secolo dei Lumi – l'*Illuminismo*, appunto – possiamo vedere come le diverse declinazioni della parola non siano in realtà del tutto sovrapponibili. *Lumières*, *Aufklärung*, *Enlightenment*, *Prosveščenie*, *Oświecenie*, *Ilustración*, pur mantenendo tutte la centralità visiva dell'elemento luminoso all'interno del proprio corpo linguistico, non sono affatto sinonimi. La morfologia, i confini del loro significato non combaciano quasi mai gli uni con gli altri. Se l'Illuminismo italiano è forse, tra tutti, il termine più astratto, dal momento che si può declinare solo e soltanto all'interno di un precisa temperie storico-culturale (di fatto la parola italiana "Illuminismo" non può riferirsi ad altro che a ciò di cui stiamo trattando in questo specifico contesto), il suo corrispettivo d'oltralpe *Lumières* possiede invece un radicamento ben più profondo e concreto all'interno del tessuto linguistico da cui proviene. Le *Lumières*, sono

letteralmente i "lumi", le "luci", oggetto estremamente forte, tangibile, materico quasi nell'evidenza luminosa del proprio corpo metaforico<sup>6</sup>. *Lumières* al plurale e non al singolare a indicare, all'interno della coppia "sineddochica" (lume = ragione/lumi = conoscenze), l'importanza accordata dal progetto illuminista francese al sapere pratico (le conoscenze) rispetto a quello semplicemente speculativo (la ragione). Come evidenzia Michel Delon: «la scelta di una pluralità di luci rispetto alla singolarità luminosa della ragione segna infatti il passaggio radicale da una prospettiva trascendente e verticale a una immanente, orizzontale del sapere»<sup>7</sup>. I *philosophes* francesi vedono nel proprio progetto una sorta di vera e propria *precettistica per la prassi*, uno strumento concettuale in grado di trasformare radicalmente la società e la vita degli uomini. Nel *Discours préliminaire* di D'Alembert per l'*Encyclopédie*, gli enciclopedisti si muovono in un labirinto di chiaroscuri, muniti del filo di Arianna della sola ragione e dell'esperienza. Varie e molteplici sono le luci del loro sguardo perché varie e molteplici sono le prospettive delle loro intelligenze (dal momento che l'*Encyclopédie* è per sua stessa natura un progetto multiplo e composito), ma soprattutto perché varie e molteplici possono essere le direzioni del loro "pensiero in azione", della loro *praxis*. In Germania e in Inghilterra la scelta cade invece su un sostantivo deverbale: *Enlightenment*<sup>8</sup> così come *Aufklärung*<sup>9</sup> significano letteralmente "l'atto di rischiarare", "il rischiaramento". Un processo quindi, più che un dato oggettuale. Un'azione (il gesto di far luce), più che un risultato (la luce stessa). Per quanto riguarda la Germania poi, è interessante sottolineare quanto il termine *klar* ("chiaro"), su cui si fonda di fatto la parola *Aufklärung*, mantenga nel suo uso settecentesco anche sfumature mistico-teosofiche mettendo così a nudo, fin nella superficie del proprio corpo linguistico, lo stretto e complesso rapporto di coesistenza che l'Illuminismo tedesco avrà con una corrente dalle forti aspirazioni religiose e irrazionalistiche come il Pietismo. Un discorso molto simile si potrebbe fare anche per la Polonia, dove molti tra i rappresentanti più illustri dell'epoca dei Lumi – Stanisław Konarski, Adam Naruszewicz, Ignacy Krasicki, Hugo Kołłątaj – appartengono alle alte gerarchie ecclesiastiche, e dove la parola

stessa *Oświecenie*-Illuminismo risulta leggibile sia come "rischiaramento" in senso rigorosamente razionale sia come "illuminazione" di carattere mistico-religioso. Ben lontani dall'utilizzare questo excursus linguistico come uno strumento di giudizio critico, è importante però sottolineare quanto l'idea di Illuminismo come di un movimento compatto e organico sia in realtà un concetto a posteriori e del tutto limitativo. Non esiste di fatto un solo Illuminismo, ma diversi sono gli "Illuminismi" che nel Settecento si trovano a convergere, sullo scacchiere europeo, intorno a temi e nodi comuni (l'idea di progresso, la critica contro ogni tipo di *croynance* e superstizione, le tendenze antimetafisiche, la concezione dinamica della natura, di un'unità nella varietà, di uno strutturale relativismo del sapere...). Come la parola stessa, migrando tra le diverse lingue, mostra ogni volta un profilo diverso, così le varie culture nazionali del sec. XVIII sembrano rispondere in maniera del tutto differente tra loro a una medesima e innegabile istanza di rinnovamento. Se l'Illuminismo sceglie davvero di porsi come una precettistica per la prassi, l'elaborazione teorica di questa precettistica dipende in modo determinante dall'*humus* politico ed economico in cui questa stessa prassi si trova a svilupparsi. La Germania economicamente in ginocchio, frantumata politicamente in mille pezzi dopo la pace di Vestfalia, la Francia patria di un potere monarchico apparentemente inossidabile e nello stesso tempo teatro del lento e progressivo venir meno della sua sacralità e del suo portato politico, la Russia di Caterina II sovrana illuminata e autocratica, l'Inghilterra eletta a modello di civiltà e di equilibrio politico nelle *Lettres anglaises* (Lettere inglesi) di Voltaire sono realtà del tutto diverse tra loro, così diverse da offrire condizioni di pensabilità stessa del reale a volte completamente agli antipodi. Del resto, anche all'interno di un unico territorio, di un'unica cultura nazionale, varie correnti filosofiche (platonismo, razionalismo, empirismo, newtonismo...) si trovano a coesistere per tutto il secolo in una complessità di rapporti, scambi, tensioni che non sembra mai risolversi in una possibile unitarietà. L'Illuminismo – in quanto insieme di trasformazioni sociali, istituzioni politiche, saperi, razionalizzazione di conoscenze e pratiche, mutazioni tecnologiche – non arriva mai a costituirsi in "sistema", non è mai al

servizio di un'unica filosofia dominante, ma sembra sempre rimanere un orizzonte da raggiungere, un principio a cui tendere all'interno di un preciso farsi storico e sociale. Le centinaia di luci che nel Settecento attraversano e rischiarano l'Europa sono le innumerevoli rifrazioni di un unico prisma le cui facce, se prese una ad una, non possono in alcun modo arrivare a restituire la totalità e la complessità dell'oggetto. La filosofia dell'Illuminismo in sintesi, come sottolinea Cassirer, «è e rimane una cosa diversa dall'insieme di ciò che hanno pensato e insegnato i suoi maggiori pensatori»<sup>10</sup>.

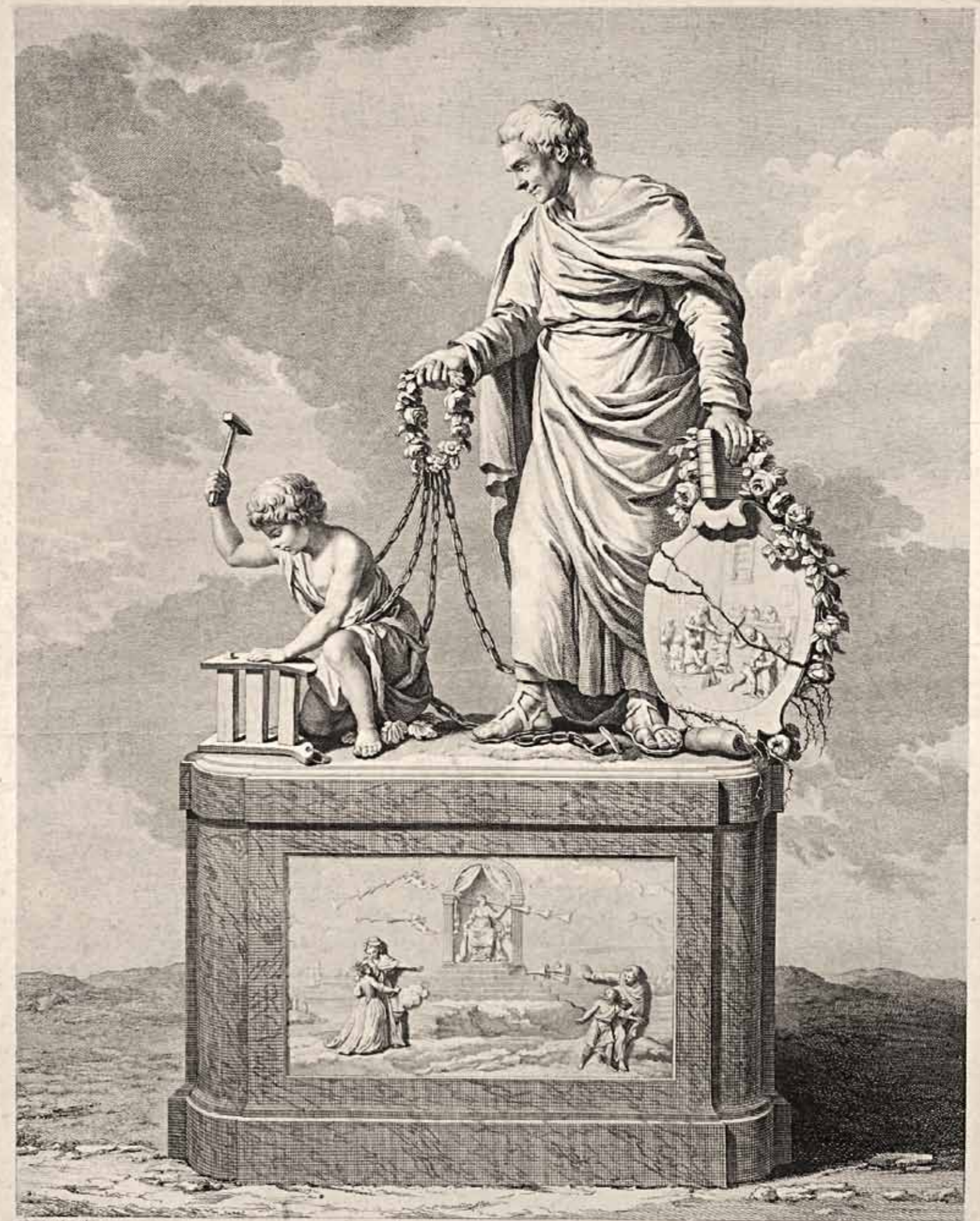
## 2. L'Illuminismo e la sua ricezione novecentesca: un problema di confini incerti

Una riflessione di questo genere fa emergere immediatamente un problema piuttosto spinoso. Di fronte a un panorama così frastagliato e articolato è possibile tracciare una carta ragionata del territorio? È possibile dare dei confini, dei limiti precisi – non solo teorici, ma anche concretamente temporali – a un organismo mutevole e metamorfico per sua stessa struttura? Quando "inizia", quando "finisce" l'Illuminismo? Sebbene sia del tutto evidente come, verso la metà del secolo, il progetto illuminista sia ormai nel pieno dispiegarsi della sua attuazione (solo per fare qualche esempio tra i tanti: del 1746 è *L'essai sur l'origine des connaissances humaines* [Saggio sull'origine delle conoscenze umane] di Condillac, attraverso cui l'empirismo inglese, e l'insegnamento di Locke in particolare, approderanno finalmente sul suolo continentale; del 1748 sono *L'homme machine* [L'uomo macchina] di La Mettrie e *L'esprit des lois* [Lo spirito delle leggi] di Montesquieu, rispettivamente la punta più estrema e materialista del pensiero illuminista e l'espressione più alta del suo relativismo politico per quanto riguarda l'analisi comparativa delle forme di governo; del 1750 è la pubblicazione, a firma di Diderot, dell'intero piano dell'opera dell'*Encyclopédie*), i suoi confini temporali rimangono del tutto incerti. Identificare un "padre" dell'Illuminismo – che sia un padre singolo come Newton o un padre plurale come gli enciclopedisti poco importa – sembra essere un'operazione estremamente complessa e dai risultati poco soddisfacenti, sia per la molteplicità

Il Pedagogo, monumento a Jean-Jacques Rousseau, sec. XVIII, incisione, Sèvres, Cité de la céramique.

delle personalità di rilievo presenti all'interno del secolo, sia per l'evidente difficoltà nel far coincidere l'Illuminismo con un singolo aspetto delle sue molteplici sfaccettature. Un discorso simile si potrebbe fare anche per quanto riguarda il termine ultimo, la "fine" della cultura illuminista. Buona parte della critica specialistica si è spesso chiesta se inglobare il periodo rivoluzionario all'interno dell'epoca dei Lumi o se lasciarlo al di fuori di un discorso filosofico che di fatto è nato e si è sviluppato all'interno di una struttura politica rigidamente conservatrice. Che la Rivoluzione francese sia stata salutata inizialmente da buona parte della comunità filosofica di fine Settecento come un avvenimento fecondo, una sorta di Illuminismo "dal basso" perfettamente in linea con l'idea di un rischiaramento come processo dinamico, come un *continuum* ininterrotto, è cosa nota. Sarà soltanto con la nuova ondata rivoluzionaria del 1792-93, e in particolar modo con l'esecuzione di Luigi XVI, che "un brivido di orrore", come scrive Kant, coglierà qualsiasi "anima che abbia la coscienza dei diritti dell'umanità"<sup>11</sup>, facendo recedere ogni simpatia europea per la soluzione rivoluzionaria. I filosofi dei Lumi, in realtà, per gran parte provenienti dai ceti nobiliari o borghesi, si sono quasi sempre dimostrati coerentemente favorevoli a un tipo di monarchia assoluta che consentisse un processo di riforma illuminato. Pur rifiutandosi di ammettere l'origine esclusivamente divina dell'autorità statale, hanno comunque per la maggior parte adottato una politica del compromesso, riconoscendo un "patto", un contratto all'origine dello Stato secondo cui il popolo avrebbe ceduto la sovranità al re (o alla repubblica) per meglio difendere le proprie garanzie individuali. Quando nel dicembre del 1783 Kant dà la sua personale risposta al quesito di Zöllner *Cos'è l'Illuminismo?*, mettendo a punto quella che diventerà in seguito la definizione più universalmente nota della filosofia dei Lumi («L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza! – è dunque il

motto dell'Illuminismo»)<sup>12</sup>, colloca il suo *sapere aude!*, la sua rivendicazione di una piena autonomia critica del soggetto, all'interno di un preciso compromesso storico. A poche pagine di distanza dalle righe iniziali dell'articolo, Kant distingue infatti un uso *pubblico* della ragione e un uso *privato*. Se uno studioso, un membro della società cosmopolitica, nel momento in cui si rivolge alla comunità astratta dei propri lettori – all'intera "umanità ragionevole" – dispone di un uso *pubblico* e libero della ragione, chiunque ricopra una carica civile (un soldato, un parroco, un funzionario) deve invece considerare l'uso della propria ragione come essenzialmente *privato*. In buona sostanza non può "disobbedire" dal momento che appartiene a un tutto armonico, singolo ingranaggio di una macchina il cui perfetto funzionamento dipende esclusivamente dal raggiungimento di un fine comune. "*Ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite!*" è in sintesi il motto kantiano alla luce di una liberazione sì dell'uomo dalle catene del proprio stato di minorità, ma nello stesso tempo di un inquadramento di questa stessa liberazione all'interno di una struttura sociale ancora fortemente gerarchica (e non a caso l'articolo kantiano termina di fatto con un lungo elogio di Federico II di Prussia, non più autocrate arbitrario ma premuroso garante del bene collettivo). Come abbiamo visto, la questione dei confini mobili dell'Illuminismo non sembra essere quindi un problema di semplice datazione storica, ma ancora una volta affonda le proprie radici sul terreno composito di una molteplicità di posizioni e intenti senza apparente possibilità di risoluzione. Fare dell'Illuminismo una corrente legata a un momento puntuale della storia del pensiero occidentale serve a coprire soltanto una minima parte della complessità teorica del suo portato. D'altra parte l'Illuminismo, visto nell'accezione più ampia del termine come "movimento di razionalizzazione", verrà letto da buona parte del Novecento come un atteggiamento, come un *habitus* mentale piuttosto che come pratica speculativa e discorsiva forzosamente e indissolubilmente legata a un preciso ambito storico-culturale. Nel 1935 esce in Francia quello che sarà uno dei testi fondamentali per la critica illuminista novecentesca: *La crisi della coscienza europea* di Paul Hazard<sup>13</sup>. In questo testo Hazard prospetta al lettore una forbice temporale di non più di



MONUMENT ERIGÉ A GENEVE A J.J. ROUSSEAU  
 Donné à Robert Ligoth, Leuyer Orghues par Jacques Argand  
 Citoyen de cette Ville  
 To Robert Ligoth, Esq. by James Argand  
 Citizen of that Town  
 Le monument est dédié à la mémoire de ce grand homme, et à la gloire de la République.  
 Le monument est dédié à la mémoire de ce grand homme, et à la gloire de la République.

trent'anni (dall'editto di Nantes del 1680 alla morte di Luigi XIV), escludendo di fatto dalla sua analisi ogni generazione successiva al 1715. Un libro sulla cultura dell'Illuminismo senza gli illuministi, dunque. Un libro sulle armoniche leggi della ragione, senza Voltaire, senza Diderot, senza le viti e i tiranti della macchina enciclopedica. Al di là di ogni periodizzazione storica, l'Illuminismo di Hazard è infatti soprattutto uno stato dell'anima, è il continuo fare e disfare di un pensiero mai stanco, mai appagato, del tutto insofferente alla prospettiva misurata di un equilibrio, alla stabilità di una forma chiusa in cui trovare finalmente quiete. Nel concetto di "crisi" come rottura dell'equilibrio, radicale messa in discussione e disgregazione di un pensiero univoco, Hazard individua quelli che, semplicemente in nuce nel pensiero di Spinoza, Bayle, Fénelon, diventeranno in seguito i punti di forza su cui fondare i paradigmi teorici del secolo dei Lumi. Come se attraverso la crisi, nel momento più violento della rottura con il passato (attraverso il progressivo smantellamento del concetto di *auctoritas* e il conseguente disarmo del vecchio arsenale del Classicismo), la cultura europea toccasse in realtà il punto più alto dell'affermazione di sé, rivelando al mondo la sua natura più profonda, quella natura che trova, appunto, nella coscienza critica la sua più alta realizzazione. L'Illuminismo diventa così un *gesto*, una postura interpretativa, una rivendicazione identitaria del tutto autonoma. Tolto il suo portato storico, rimane come puro atto di fede nella ragione e nei valori del libero pensiero. E non è un caso infatti che Hazard scriva il suo libro all'indomani della caduta della Repubblica di Weimar, così come non è un caso che Ernst Cassirer pubblichi *La filosofia dell'Illuminismo* (analisi dell'epoca dei Lumi in una prospettiva kantiana e liberale che avrà un'influenza decisiva sulla ricezione del sec. XVIII nel Novecento) nel 1932, esattamente un anno prima della nomina di Hitler a cancelliere del Reich. Rivolgere il proprio sguardo al Settecento – a un periodo rischiarato dai valori di un giudizio e una ragione in piena fioritura – nel preciso momento in cui questi stessi valori stanno per essere completamente spenti dalla lunga notte del nazionalsocialismo che sta calando sull'orizzonte europeo, significa di fatto utilizzare il proprio passato storico come puro strumento dialogico per interrogarsi sul presente. Uno stesso atteggiamento nei confronti della

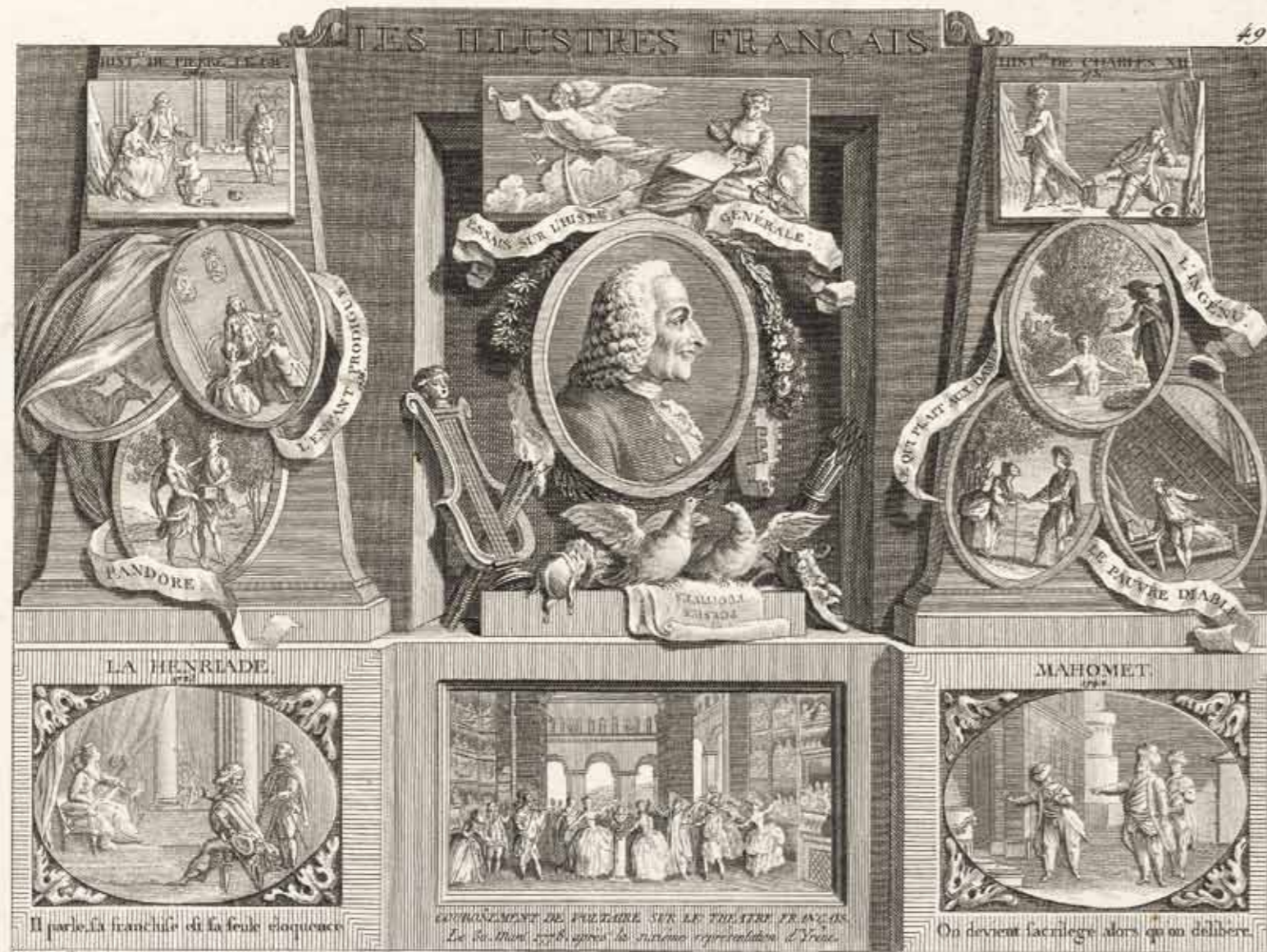
cultura dei Lumi si ritroverà, del resto, anche dopo la guerra con la pubblicazione nel 1947 (in realtà una prima stesura frammentaria del testo risale al 1942 e quindi ancora in pieno conflitto mondiale) della *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer<sup>14</sup> dove, ancora una volta, il concetto di *Aufklärung* esula dai propri confini spazio-temporali per farsi strumento ideologico, questa volta all'interno di un'indagine serrata dei rapporti complessi tra ragione e dominio. La spinta riformatrice (l'Illuminismo stesso), che avrebbe dovuto sciogliere l'uomo da uno stato di inconsapevolezza e di totale mancanza di autonomia rispetto alla natura, contiene secondo Adorno, in realtà, già in sé il destino del suo rovesciamento. Il rapporto scientifico di dominio dell'uomo sul reale si rivela, attraverso i secoli, come dominio dell'uomo sull'uomo, e più in generale come dominio della struttura sociale sulla coscienza, disinnescando del tutto la portata critica di quello stesso principio di autodeterminazione di cui prima aveva dotato il soggetto. Se la *ratio* illuminista crede di liberarsi dal legame di sudditanza nei confronti del reale rendendolo quantificabile e sottoponendolo a sfruttamento, in realtà la conoscenza scientifica viene asservita a una struttura economica e sociale borghese, caratterizzata come condizione di essenziale alienazione dell'uomo da sé e dalla natura. In sintesi, secondo la lezione della scuola di Francoforte, l'Illuminismo si risolve nel trionfo della razionalità tecnocratica e nel conseguente insediamento di un modello sociale totalitario. Al di là delle diverse posizioni fin qui osservate, emerge allora come il Novecento – con un percorso di cui faranno parte, pur con posizioni ed esiti del tutto differenti, anche Koselleck<sup>15</sup>, Habermas<sup>16</sup> e Foucault<sup>17</sup> – abbia letto l'Illuminismo soprattutto come un processo che ha costituito storicamente l'uomo moderno come soggetto e che porta l'uomo contemporaneo oggi a riconoscersi ancora una volta come soggetto. L'Illuminismo è un evento, o meglio un insieme di eventi che è difficile riassumere, ma che in ogni caso sembrano interpellarci in modo permanente. Il problema dell'Illuminismo, e delle sue possibili interpretazioni, si trova così a essere non più un problema di storia della filosofia, quanto un problema filosofico *tout court*, anzi uno tra i problemi fondativi più fecondi della filosofia moderna. Per quanto posticcio possa sembrare l'*intentio lectoris* della contemporaneità nei confronti del Settecento, per quanto possano

sembrare posticci i suoi fantasmi proiettivi (che siano il frutto di una dialettica negativa o del riconoscimento di comuni affinità elettive poco importa), di fatto non possiamo fare a meno di riconoscere al Secolo dei Lumi la capacità intrinseca di immescolare una continua tensione tra passato e presente, tra aspetti di evidente anacronismo ed elementi di improvvisa e inaspettata risonanza, che ancora oggi non sembra aver trovato il proprio punto di risoluzione.

### 3. Luoghi e forme dell'Illuminismo

*Un libro a forma di mondo: il progetto enciclopedico*  
Posto il problema della difficoltà di inquadramento del *corpus* illuminista come oggetto di studio, rimane però innegabile che all'interno del mare composito delle sue pratiche epistemologiche e discorsive esistano isole, punti di riferimento identitario forti ed estremamente caratterizzanti. Tra tutte, l'isola più visibile, l'approdo più saldo è costituito senza dubbio dal progetto enciclopedico, spesso identificato con l'Illuminismo stesso colto nella pienezza della sua progettualità pratica. Se infatti all'Inghilterra di Locke, Shafetsbury, Steele, Addison, Newton spetta il compito di aver fatto da modello, da prima spinta nella costruzione di quello che sarà l'impianto del pensiero illuminista nelle sue linee-guida, la Francia sarà di fatto l'ambiente privilegiato di crescita e rafforzamento di questo stesso impianto, attraverso il suo radicamento all'interno di un concreto scambio tra sapere e pratiche sociali. E se la *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* (Ciclopedia ovvero dizionario universale delle arti e delle scienze) di Ephraim Chambers del 1728 rappresenta il paradigma a cui inizialmente il disegno enciclopedico si sarebbe dovuto attenere (l'editore André Le Breton aveva pensato in un primo tempo a una semplice traduzione del testo inglese), è stato presto chiaro che il progetto francese – curato da Denis Diderot e Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert – avrebbe assunto una portata e uno spessore del tutto diversi<sup>18</sup>. Pubblicata tra il 1751 e il 1772, l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri), suddivisa in diciassette volumi di testo e undici

di tavole illustrative, contiene alla fine circa settantaquattromila articoli, ordinati alfabeticamente, su ogni genere di attività e di conoscenza umana. Alla stesura delle diverse voci partecipano praticamente tutte le personalità più significative delle *Lumières* francesi (oltre ai due stessi curatori, Rousseau, Voltaire, D'Holbach, Condillac, Dumarsais, Marmontel, Montesquieu, Helvetius, Turgot...) contribuendo a fare dell'*Encyclopédie* un vero e proprio strumento rivoluzionario per quanto riguarda la strutturazione e la diffusione del sapere moderno (oltre che un vero e proprio business editoriale)<sup>19</sup>. Bisogna però sottolineare quanto il progetto enciclopedico, per quanto rivoluzionario, non nasca in realtà dal nulla, ma si inserisca all'interno di un preciso mutamento di orizzonte in atto da quasi due secoli. Già Bacone, con la teorizzazione dell'Albero delle Scienze (a cui guarderà D'Alembert per il suo *Système figuré des connaissances humaines* [Sistema figurato delle scienze umane]), aveva opposto al sistema teologico medioevale una strutturazione fondamentalmente antropocentrica del sapere, con una classificazione delle scienze perfettamente corrispondente alla suddivisione delle facoltà umane (secondo una precisa equazione tra sapere e intelletto, la Storia era il corrispettivo della memoria, la Poesia dell'immaginazione, e la Filosofia della ragione). Nel progetto di riforma del sapere baconiano, inoltre, a una visione di sostanziale isolamento dello studioso chiuso nel proprio studiolo o in una cella monastica, veniva opposta la necessità di un sapere condiviso, nato dalla spinta collaborativa di una Repubblica delle Lettere collettiva e composita. Un sapere quindi non più confinato in un ambiente privato, singolo, ma elaborato, costruito, messo in discussione all'interno di una pluralità comunitaria di intelligenze. Un sapere non più statico, immutabile, ma in continuo divenire, continuamente sottoposto a verifiche, ampliamenti, mutamenti di prospettive. Su questa riflessione si inseriranno in seguito Gabriel Naudé (bibliotecario di Mazzarino) con il suo *Advis pour dresser une bibliothèque* (Istruzioni per allestire una biblioteca) del 1627, Leibniz con i suoi *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Nuovi saggi sull'intelletto umano), e soprattutto Pierre Bayle il cui *Dictionnaire historique et critique* (Dizionario storico-critico) del 1697, per la prima volta organizzato secondo



**MARIE FRANÇOIS AROUET DE VOLTAIRE.**

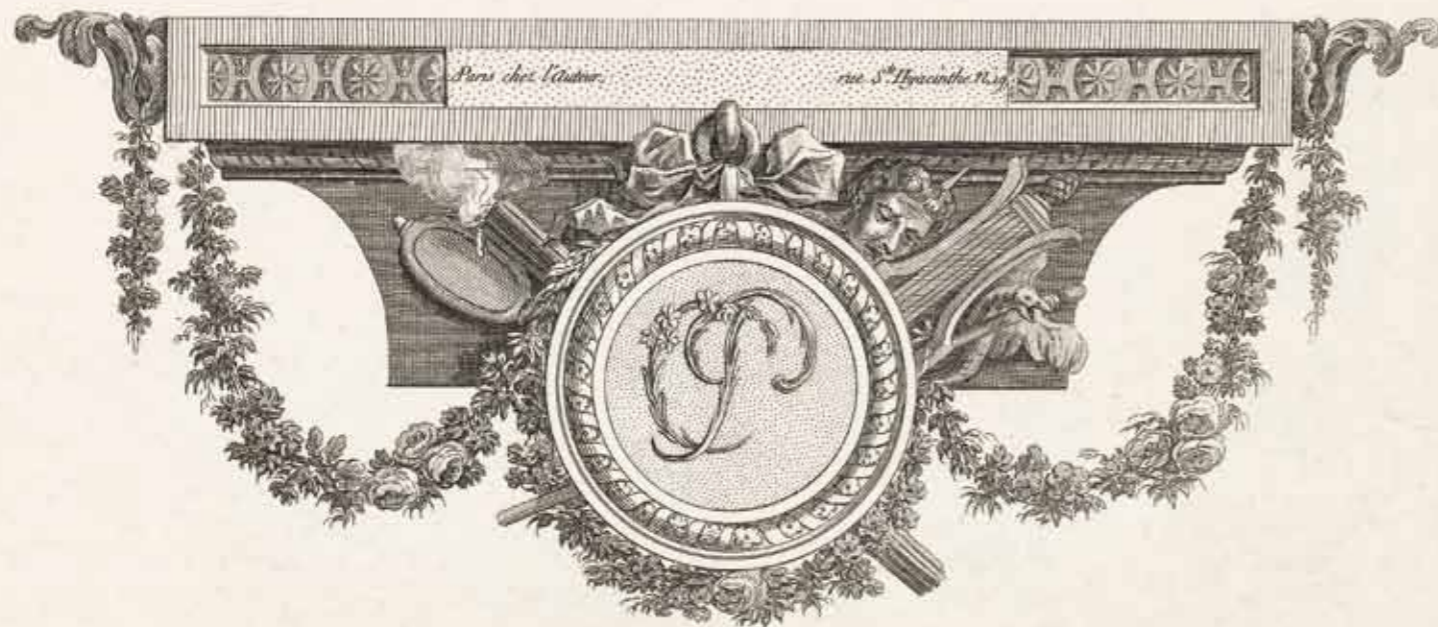
Gentilhomme Ordinaire de la Chambre du Roi, Chambellan du Roi de Prusse, des Académies de Paris, Rome, Florence, Londres &c.

Né à Paris le 20 Fevrier 1694, mort dans la même Ville le 30 Mai 1778

Il annonça dès ses premières années, la fécondité de son génie et l'activité de son imagination. « au sortir du berceau, (dit-il) je begayois des vers. » Quoique d'un tempérament fort délicat dans sa jeunesse, ses études furent brillantes, et il avoit à peine vingt ans l'orsqu'il composa sa Tragedie d'Œdipe. Avide de toutes sortes de gloire, il obtint des succès dans tous les genres. Son Poëme de La Henriade est rempli de beaux morceaux, de descriptions touchantes, et de portraits fortement dessinés. Ses Tragedies de Brutus, de Mahomet, de Zaire, d'Alzire, de Mérope, de Tancrède &c. lui assignent une place particulière parmi les premiers Poëtes Dramatiques. Voltaire s'est aussi exercé dans le genre Comique: s'il y trouva des Maîtres il n'eut point d'égaux pour les Pièces Fugitives: toutes celles de cet Ecrivain célèbre qui sont en grand nombre, sont pleines de grâces, de finesse et de légèreté. Masquant une philosophie profonde par des fictions ingénieuses, il a eu l'art d'intéresser plus que personne dans ses Comtes en prose. Enfin il avoit réussi à faire aimer la Satyre elle même, s'il est employé de

expressions plus modérées contre ceux qui avoient choqué ses opinions. Quant à ses Ouvrages sur l'Histoire, leur Style en est si séduisant qu'il seroit pardonnable quelques inexactitudes, si les agrimens de l'Esprit pouvoient remplacer la vérité. Voltaire tombé dans la disgrâce d'un grand Prince dont il avoit été l'ami, se retira d'abord à Genève, et ensuite à une Lieue de cette Ville dans un Désert qu'il fortifia. Ce fut dans cette retraite qu'il s'occupa du sort de Sirven et de la famille de Calas qu'il parvint à sauver de l'ignominie; et que les Hommes puissants, pour qui sa plume étoit devenue redoutable, s'empresserent de captiver son suffrage. Voltaire quitta le repos de Ferney pour venir jouir, dans la Ville qui l'avoit vu naître, des hommages dus à ses talens. Mais, peu de mois après son arrivée à Paris, il devint la victime de cette ambition indiscrete, et trouva la Mort au milieu des honneurs qu'il devoit venir chercher. Sous quelque point de vue qu'on considère cet Homme extraordinaire, il fera l'admiration de la Postérité et la gloire de la Littérature Française.

A . P . D . R .



*Illuminismo*

un ordine alfabetico, costituisce di fatto il modello più illustre per tutti i dizionari e le enciclopedie settecentesche. Come il *Dizionario* di Bayle, anche l'*Encyclopédie* opererà per un'organizzazione delle voci secondo un ordine alfabetico, dichiarando così, fin nelle radici della propria struttura, la volontà dei suoi due curatori di una massima diffusione del sapere (dal momento che una consultazione per ordine alfabetico è estremamente facile e rapida), così come la necessità che questo stesso sapere non debba soggiacere ad alcuna struttura gerarchica (dal momento che l'ordine alfabetico è per sua natura un ordine convenzionale, indipendente dal contenuto degli articoli). A questa precisa scelta ordinatrice però Diderot e D'Alembert affiancheranno un sistema complesso di rinvii tra una voce e l'altra così da fare dell'*Encyclopédie* una vera e propria opera-rete, o opera-mappa, percorribile in ogni direzione e senza soluzione di continuità («Tre cose formano l'ordine enciclopedico: il nome della Scienza a cui appartiene l'articolo; il rango di questa Scienza all'interno dell'Albero; il legame dell'articolo con altri articoli appartenenti alla stessa Scienza o a una Scienza diversa, legame indicato dai rinvii oppure facilmente individuabile attraverso i termini tecnici via via spiegati in ordine alfabetico»<sup>20</sup>). Viene a realizzarsi così, concretamente, uno tra i capisaldi teorici più significativi del pensiero illuminista che vede nella creazione di un'opinione pubblica<sup>21</sup> più ampia possibile e nel suo accesso al maggior numero di conoscenze possibili l'elemento fondativo su cui costruire il progresso e la felicità del genere umano. L'idea di felicità settecentesca, teorizzata con una certa sistematicità da Montesquieu nelle sue *Pensées diverses* e poi ripresa lungo tutto il secolo, è un'idea infatti del tutto "sociale", indissolubilmente legata a quel concetto di *civilisation*<sup>22</sup> che proprio nel Settecento nasce e si sviluppa all'interno di un pensiero politico sempre più rivolto verso una collettività di individui piuttosto che verso una struttura gerarchica di gestione e organizzazione del potere. La rivendicazione illuminista di un diritto alla felicità segna infatti la decisa rottura con una tradizione che fino ad allora aveva identificato, come valori superiori a cui conformarsi, la salvezza dell'anima o la fedeltà al sovrano. Prima di essere il fedele di un preciso credo religioso o il suddito di un qualsiasi potere

monarchico, l'essere umano è innanzitutto il membro di un organismo sociale. L'idea di felicità si inserisce quindi, come scrive Michel Delon, all'interno di un progressivo trascolorare e mutare di segno dei valori morali – che da un'idea dominante di trascendenza arrivano alla rivendicazione sempre più forte di una necessaria immanenza (la Felicità in sintesi si oppone alla Salvezza) – e di un visibile cambio di prospettiva nei confronti di una società non più considerata in termini di dinastie e gerarchie, ma in termini di individui e di collettività<sup>23</sup>. Mutuando il concetto dal razionalismo cartesiano che vede nel sapere e nella diffusione delle conoscenze il primo motore del progresso del genere umano, l'*Encyclopédie* si pone quindi come un vero e proprio organismo virtuoso, una macchina di produzione di felicità e benessere sociale ancor prima che un semplice strumento di consultazione a uso del singolo.

*Un mondo pieno di libri: la pubblicistica e la diffusione del sapere nell'Europa dei Lumi*

Che poi di fatto l'*Encyclopédie* conti un numero non maggiore di 4000 abbonati e costituisca sì uno strumento validissimo di diffusione del sapere, ma di una diffusione prevalentemente interessata a un pubblico borghese e fondamentalmente urbano (dal momento che nelle campagne l'analfabetismo è ancora ben lontano dall'essere un problema minore, con una lieve flessione dei dati per quanto riguarda i paesi protestanti grazie alla Bibbia come testo di lettura popolare) è un elemento che non scalfisce minimamente l'evidenza di un vero e proprio decollo dell'atto di lettura all'interno del secolo. Il numero di persone capaci di decifrare un testo scritto (e di firmare con il proprio nome un qualsiasi documento) si trova quasi a raddoppiare tra 1700 e 1800. Il numero di testi stampati, la proporzione di libri in francese (invece che in latino) e di libri in formato tascabile (invece che nello scomodo formato in-folio), il numero di periodici a disposizione del pubblico presentano una curva di crescita impressionante soprattutto a partire dal 1750<sup>24</sup>. Di fatto, il sec. XVIII appare, nelle accademie, nelle università, nei teatri, nelle logge massoniche, nei salotti, nei caffè, come il periodo della piena affermazione di un'opinione pubblica (il termine si profilerà appunto in quegli anni) sempre più cosciente di sé e delle proprie capacità critiche.

Clément-Pierre Marillier e Nicolas Ponce, Voltaire, vignetta rappresentante il coronamento di Voltaire il 30 marzo 1778 dopo la rappresentazione d'Irène, sec. XVIII, stampa, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

È da sottolineare però come, almeno per la Francia, la diffusione della pubblicistica non abbia in realtà alcun rapporto di filiazione diretto con l'Illuminismo nel senso più stretto del termine. I *philosophes* collaborano poco con il «Mercure de France», con «L'Année littéraire» o con la «Correspondance littéraire» di Grimm e Meister, utilizzando come strumento di divulgazione privilegiato le enciclopedie, i dizionari, i *pamphlet* e spesso mostrando un atteggiamento di aperta ostilità nei confronti delle pubblicazioni periodiche. Stampa e filosofi francesi perseguono lo stesso scopo (trasformare la società attraverso la diffusione delle conoscenze), ma su due strade parallele, con pochissime occasioni di incontro. Per quanto riguarda realtà nazionali – come ad esempio quella italiana – meno articolate da un punto di vista delle forme di produzione letteraria e filosofica è indubbio però che la stampa periodica costituisca una forte risorsa e un punto di concreto sviluppo delle idee illuministe. L'Illuminismo italiano si concentra essenzialmente intorno a due poli<sup>25</sup>: quello napoletano (in particolare con la scuola economica di Antonio Genovesi) e quello milanese dove, tra il 1764 e il 1766, la creazione del periodico «Il Caffè», nato nell'ambiente dell'Accademia dei Pugni e diretto dai fratelli Pietro e Alessandro Verri, segna il passaggio della stampa periodica italiana dalla forma del giornale erudito (come ancora poteva essere il contemporaneo «Novelle letterarie» diretto da Giovanni Lami) a quella del giornale di opinione, non più rivolto a “uomini di lettere”, ma a un pubblico più vasto e militante. All'interno della prospettiva estremamente pragmatica dell'ambiente del Caffè – molto attento ai risvolti concreti dell'insegnamento d'oltralpe – nasceranno di fatto le pubblicazioni più significative dei Lumi italiani, dalle *Meditazioni sulla felicità* di Pietro Verri (con la sua prospettiva di un'etica laica e utilitaristica) a *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria, testo fondativo – con la sua teorizzazione del concetto di prevenzione del delitto, e della pena come strumento di difesa sociale – di quello che sarà, in buona sostanza, il pensiero giuridico moderno.

*Navi, selvaggi, naufraghi: il viaggio come esperienza percettiva*

Se – come abbiamo visto – all'interno del sec. XVIII si verifica una crescita esponenziale della produzione culturale, a questa crescita sembra

accompagnarsi con altrettanta evidenza l'idea di un mondo in fermento, in continua espansione, attraversato da idee mobili, porose, in perenne scambio e collisione tra loro. I *philosophes* viaggiano, travalicano i confini nazionali, contribuendo con il loro spostamento attraverso le capitali europee a una trasmissione relativamente rapida del sapere, e soprattutto alla diffusione, o meglio, alla riformulazione dell'idea del viaggio come di una vera e propria dimensione vivente del pensiero<sup>26</sup>. Del resto il pensiero settecentesco è per sua stessa natura un concetto mobile. A partire dal diario di George Berkley preso da incanto davanti alle Alpi coperte di ghiaccio, fino alle riflessioni di Louis Antoine de Bougainville imbarcato sulla fregata del re *La Boudeuse*, passando per i vagabondaggi di Jacques le fataliste e il suo padrone intorno alle possibilità espressive della forma-romanzo, il viaggio rappresenta uno dei temi certamente più amati dalla scrittura illuminista. La modificazione dello spazio, la metamorfosi continua della natura sotto lo sguardo di un osservatore in marcia sono le caratteristiche di quella nuova sensibilità che, a partire dagli ultimi anni del *Grand Siècle* (come già aveva ben individuato Hazard), sembra allargare il proprio orizzonte geografico, politico e scientifico fino a considerare il mondo come il luogo delle molteplici declinazioni di un reale destinato a non essere mai uguale a se stesso. La massiccia espansione commerciale di Francia, Inghilterra e Russia, nel corso del secolo, con la progressiva esplorazione e invasione del Pacifico e la crescita esponenziale dei porti di scalo in India, Africa e America centrale, contribuiscono alla formazione dell'idea di un mondo sempre più “compatto” e accessibile. Come scrive Edmund Burke nel 1777: «in un attimo ci si è aperta davanti agli occhi, almeno in termini potenziali, la grande mappa dell'umanità»<sup>27</sup>. Se la cultura classicista seicentesca è ancora una cultura statica, imprigionata nella perfezione di un ordine immutabile degli eventi, l'Europa dei Lumi conosce un allentamento progressivo delle proprie frontiere epistemologiche e geografiche. Il tema del *voyage* racchiude, del resto, tra i suoi confini tutti gli elementi costitutivi del progetto illuminista: l'idea di una relatività del discorso, una filosofia del gusto suscettibile di comprendere e di assimilare una categoria estetica del tutto nuova come il Sublime, l'esperienza dell'Altro in quanto dato strutturante di una nuova morale

e di un nuovo ordine pubblico, e infine il primato della sensibilità nel processo di formazione del pensiero, il riconoscimento della conoscenza sensibile come presupposto della struttura labirintica dell'esistenza. Attraverso il viaggio, l'uomo mima, con la sua gestualità erratica, il percorso quotidiano e continuo dell'esperienza. In una parola, viaggiando prende coscienza della propria macchina percettiva direttamente in azione. Come il pensiero organizza quei dati del reale emersi, grazie agli organi di senso, dal mare indistinto di un universo altrimenti non toccato da alcuna luce, così il viaggiatore coglie e differenzia solo quegli elementi del mondo che la casualità del destino arriva a fargli incontrare sul suo cammino. Esattamente come la sua coscienza, anche il viaggiatore si muove all'interno di una realtà buia, ignota perché parziale, rischiarata solo per brevi tratti dalla luce circoscritta della sensazione. Viaggio della conoscenza e viaggio geografico, dunque, sembrano appartenere a una stessa struttura funzionale. E non è un caso allora che un così vasto spazio nella produzione letterario-scientifica del secolo sia stato riservato a una scrittura sotto forma di lettere o di diari redatti negli angoli più remoti del mondo. Dal *Journal du voyage fait par orde du roi à l'Equateur* (Diario del viaggio all'Equatore fatto per ordine del re) di Charles Marie de La Condamine del 1751 al *Voyage à Rodrigue* (Viaggio a Rodrigue) dell'astronomo Alexandre-Guy Pingré del 1761-62, dal *Voyage autour du monde* (Viaggio intorno al mondo) di Bougainville del 1771 fino alle numerose lettere dal Marocco, dalla Turchia, dall'Egitto, di Jean Potocki, il viaggio, forse per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, diventa un elemento non solo di esplorazione e conoscenza del mondo esteriore, ma un vero strumento di osservazione dei limiti, dei confini, delle contraddizioni stesse di colui che di questo mondo è il diretto osservatore.

*Intus et in cute: strategie narrative dell'identità settecentesca*

La diffusione del romanzo nel Settecento si modella essenzialmente in rapporto alle grandi piazze editoriali europee – Londra, L'Aia, Amsterdam, Lipsia, Francoforte e Ginevra. Un territorio a cui afferiscono principalmente tre grandi aree linguistiche: la Francia di Marivaux, Prévost, Rousseau, l'Inghilterra di Defoe, Fielding, Richardson, Sterne e la

Germania di Wieland e Goethe. Al di fuori di queste tre aree (con la sola eccezione di Potocki per quanto riguarda la Polonia) la narrativa finzionale, e il romanzo in particolare, rimangono un elemento minore, poco esplorato<sup>28</sup>. Mentre da un punto di vista geografico, la produzione letteraria illuminista appare quindi estremamente compatta e ordinata, in una prospettiva di generi e forme narrative, questo stesso insieme si apre invece su un universo del tutto disomogeneo e composito. Spesso identificata con il romanzo-filosofico (e in particolare con la triade voltairiana *Zadig*, *Micromégas*, *Candide* e per certi versi con *Le neveu de Rameau* [Il nipote di Rameau] di Diderot), la “letteratura illuminista” conosce in realtà una quantità molteplice di forme, rivelandosi come un prodotto ideale, o meglio, ancora una volta come un orizzonte a cui tendere all'interno di una realtà costituita dall'oggettiva dispersione e compresenza di una quantità innumerevole di elementi eterogenei. Dal romanzo epico-pedagogico inaugurato da Fénelon (di fatto il suo *Télémaque* del 1699 è il testo letterario che avrà nel Settecento il maggior numero di lettori) al *roman-mémoires* (che diventerà il genere letterario dominante in Francia con Marivaux e Prévost), dall'antiromanzo di Sterne e Diderot al *Novel* inglese (con Defoe, Richardson, Fielding), fino alla nascita del *Bildungsroman* con Goethe, il prisma illuminista europeo sembra rifrangersi in un numero infinito di sfaccettature. Considerando inoltre il peso che avrà, sulla cultura del secolo, l'immenso *corpus* frammentario e variamente articolato del “racconto” (suddiviso in racconti libertini, racconti orientali, racconti utopici, *contes de fées*) si può facilmente comprendere come l'Illuminismo filosofico dell'*Encyclopédie* e degli *essais* sia soltanto un aspetto tra i tanti di un'identità culturale europea ancora in piena formazione. Se i diari di viaggio e i resoconti delle esplorazioni geografiche appartengono a una modalità di sguardo che potremmo comunque chiamare ancora “oggettiva” – dal momento che il fine ultimo di questo tipo di scrittura è di fatto l'osservazione empirica del dato di realtà – sembra comunque innegabile che il Settecento, da un punto di vista strettamente letterario, conosca un evidente interesse verso le diverse forme di rappresentazione dell'identità soggettiva<sup>29</sup>. Che si tratti di una presa di parola

diretta da parte di colui che narra (come farà Rousseau nelle *Confessions*), o che si tratti di una voce mediata, nascosta dietro il volto fittizio del personaggio, nel sec. XVIII si assiste di fatto a una vera e propria colonizzazione da parte dell'Io delle modalità espressive offerte da quasi tutti i generi romanzeschi. «Je conte mon histoire» dirà la Marianne di Marivaux fin da subito al proprio lettore: Io racconto la mia storia e me ne assumo piena responsabilità. A dimostrazione di questa precisa volontà di analisi è sufficiente osservare il grandissimo successo che avrà la forma epistolare per tutto l'arco del secolo. Con intenti ed esiti diversi, le *Lettres persanes* (Lettere persiane) di Montesquieu, *Clarissa* di Richardson, la *Nouvelle Héloïse* (La nuova Eloisa) di Rousseau, *Les liaisons dangereuses* (Le relazioni pericolose) di Laclos sono solo alcune tra le punte più alte di un genere che conosce una diffusione estremamente capillare a livello europeo. Il *roman par lettres* consente, per sua stessa struttura, l'uso diretto dell'“io” e nello stesso tempo la molteplicità delle voci, permettendo così al narratore di delegare la propria identità all'interno di una precisa strategia di messa in intreccio dell'interiorità. Una strategia per certi versi simile – in una prospettiva di unificazione di una molteplicità di elementi sotto il concetto univoco di identità soggettiva – si può ritrovare in quell'altro genere-blockbuster settecentesco che di fatto è il *roman-mémoires*. Mentre ancora a inizio secolo, con i trenta volumi dei *Mémoires* di Saint-Simon, la memorialistica sembra seguire la sua declinazione classica, con la narrazione aneddotica della vita di personaggi storici di alto rilievo, questo tipo di scrittura si trova ben presto a mutare completamente di segno. I *Mémoires d'un homme de qualité* (Memorie ed avventure di un uomo di qualità) di Prévost, *La vie de Marianne* (La vita di Marianna) di Marivaux sono memorie fittizie di personaggi comuni, il loro Io coincide con quello del lettore in un gioco articolato di identificazioni e rispecchiamenti che probabilmente ha contribuito in larga parte al successo del genere. Se nel romanzo epistolare il tempo è una realtà puntuale, contemporanea, costretta all'infinito presente della lettera nel momento del suo stesso farsi, in questo caso si istituisce invece una nozione di tempo individuale, di un tempo non più oggettivo, ma percettivo (legato al ricordo e alla ricostruzione

del reale attraverso la memoria), di fatto fondativa dell'identità stessa del personaggio. Con le *Confessions*, pubblicate postume fra il 1792 e il 1789 – nel momento in cui Rousseau prende per la prima volta la parola non più come personaggio fittizio, ma come identità critica reale – questo tentativo di unificazione e di fondazione dell'Io attraverso il ricordo sembra raggiungere il suo termine ultimo e più alto. Nel momento in cui gli enciclopedisti definiscono la giustizia, la moralità nei termini degli effetti benefici del nostro comportamento nei confronti di una comunità di individui, Rousseau sceglie di rifondarle invece sul valore unico della coscienza interiore, facendo dell'esperienza della propria identità una sostanza autonoma e non più un *habitus* relazionale. Con questo gesto dichiaratamente polemico, con la precisa scelta di rivolgere il suo sguardo verso un'interiorità non immediatamente spendibile all'interno di una progettualità relazionale, Rousseau crea così, di fatto, una torsione e un ulteriore potenziamento del paradigma visivo illuminista. Mentre per tutto il secolo il cieco di Molyneux aveva avuto a che fare con cubi e sfere, ora si tratta di saper riconoscere – ancora una volta di saper *mettere in luce* – i precisi contorni, le sfere e i cubi di una nuova cultura dell'interiorità. Anche di fronte alle espressioni più squisitamente letterarie del secolo, le *Lumières* si confermano quindi, ancora una volta, come un concetto plurale e soprattutto pluridirezionale. Contrariamente a una sua immagine superficiale di razionalità dogmatica e universalista, l'Illuminismo – nella realtà pragmatica del suo stesso farsi – sembra aver conosciuto, coltivato e teorizzato la molteplicità e l'eterogeneità come elementi primi del proprio portato progettuale. Se la luce del suo prisma è di fatto il paradigma su cui si è andata costruendo l'identità culturale europea, questa luce è stata prodotta non solo da superfici polite e lucide come specchi, ma anche da incrinature, minuscole crepe, materiale composito e ibrido forse ancora più rappresentativo di quella che è oggi davvero la nostra idea di modernità.

Note:

- <sup>1</sup> W. Molyneux, cit. in S. Parigi, *Teoria e storia del problema di Molyneux*, in «Laboratorio dell'ISPF», n. 1, 2004, pp. 1-14, p. 4.
- <sup>2</sup> D. Diderot, *Eléments de physiologie* (1774-82), Paris 2001, p. 85 (la traduzione è mia).
- <sup>3</sup> J. Potocki, *Voyage dans l'Empire de Maroc fait en l'année 1791* (1792), in Id., *Œuvres*, F. Rosset, D. Triaire (a c. di), Louvain 2004.
- <sup>4</sup> C.M. Wieland, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1783), in I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?*, tr. it. Roma 1991, pp. 57-63, p. 57.
- <sup>5</sup> Il titolo completo è R. Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle qui à elle seule et sans le secours de la religion et de la philosophie détermine les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui ne pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites*.
- <sup>6</sup> Su questo specifico argomento cfr. R. Mortier, *Clartés et ombres au siècle des Lumières. Etudes sur le XVIII siècle littéraire*, Genève 1969; J. Roger, *La Lumière et les Lumières*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», XX, 1968, pp. 167-77.
- <sup>7</sup> M. Delon, *Lumières (Représentation des)*, in Id. (a c. di), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris 2010, pp. 758-62, p. 759 (la traduzione è mia).
- <sup>8</sup> Per un primo e generale approccio all'Illuminismo inglese si rimanda a R. Porter, *The Enlightenment in National Context*, Cambridge 1982; Id., *English Society in the Eighteenth Century*, London 1982; D. Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, New Haven-London 1990.
- <sup>9</sup> Per un primo e generale approccio all'Illuminismo tedesco si rimanda a P. Pütz, *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt 1991; H. Stuke, *Aufklärung*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a c. di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972, vol. I, pp. 243-342.
- <sup>10</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932), tr. it. Firenze 1973, p. 13.
- <sup>11</sup> I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in I. Kant, *Stato di diritto e società civile*, tr. it. Roma 1982, p. 275.
- <sup>12</sup> I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1783), in Id., *Che cos'è l'Illuminismo?* cit., p. 17.
- <sup>13</sup> P. Hazard, *La crisi della coscienza europea* (1935), tr. it. Torino 2007.
- <sup>14</sup> Th. Adorno, M. Horkheimer, *La dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. Torino 1966.
- <sup>15</sup> R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese* (1959), tr. it. Bologna 1972.
- <sup>16</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it. Roma-Bari 1971.
- <sup>17</sup> M. Foucault, *Qu'est ce-que les Lumières?*, in Id., *Dits et écrits*, Paris 1994, vol. IV, pp. 562-78.
- <sup>18</sup> Per un primo e rapido sguardo sul progetto enciclopedico francese cfr. A. Becq (a c. di), *L'encyclopédisme*, Paris 1991; B. Didier, *Alphabet et raison*,

Paris 1996; M. Pinault Sorensen, *Encyclopédie* in Delon (a c. di), *Dictionnaire européen des Lumières* cit., pp. 452-57; J. Proust, *L'Encyclopédie*, Paris 1965; R. Schoer (a c. di), *Tous les savoirs du monde. Encyclopédies et bibliothèques*, Paris 1996; M. Pinault, *L'Encyclopédie*, Paris 1993; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino 1967.

<sup>19</sup> Cfr. R. Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge 1987.

<sup>20</sup> D. Diderot, *Discours préliminaire*, in D. Diderot, J.R. D'Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 18 voll., Parma 1970-80, vol. XIII, pp. xviii-xix.

<sup>21</sup> Cfr. K.M. Baker, *Public Opinion as Political Invention*, in Id., *Inventing the French Revolution*, Cambridge 1989.

<sup>22</sup> Su questo specifico tema cfr. J. Starobinski, *Le remède dans le mal*, Paris 1989.

<sup>23</sup> Cfr. M. Delon, *Bonheur* in Delon (a c. di), *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., pp. 190-91; R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises du XVIII siècle*, Paris 1960.

<sup>24</sup> Cfr. R. Chartier, H.-J. Martin, *Histoire de l'édition française*, Paris 1984; R. Darnton, *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII siècle*, Paris 1991; R. Darnton, D. Roche (a c. di), *Revolution in Print: the Press in France 1775-1800*, Berkeley 1989.

<sup>25</sup> Sull'Illuminismo italiano in particolare cfr. D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento. Crisi, trasformazioni, lumi*, Roma-Bari 1986; V. Ferrone, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli 1982; Id., *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari 1989; F. Venturi, *Settecento riformatore*, Torino 1969-90.

<sup>26</sup> Su questo specifico tema cfr. E. Franzini, *L'estetica del Settecento*, Bologna 1995.

<sup>27</sup> T.W. Copeland (a c. di), *The Correspondence of Edmund Burke*, Chicago 1958, vol. III, p. 350 (la traduzione è mia).

<sup>28</sup> A questo proposito si confronti H. Coulet, *Le roman jusqu'à la Révolution*, Paris 1968; E. Leborgne, *Roman*, in Delon (a c. di), *Dictionnaire européen des Lumières* cit., pp. 1091-96.

<sup>29</sup> Su questo specifico tema: R. Demoris, *Le roman à la première personne*, Paris 1975; J. Rousset, *Narcisse romancier: essai sur la première personne dans le roman*, Paris 1973.