



Università degli Studi di Trieste
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
Corso di Laurea in “Lingue e Letterature
Straniere”

Tesi di Laurea Triennale

**“L’Illuminismo e la Rivoluzione Francese
nell’interpretazione di Jonathan Israel: il
dibattito storiografico”**

Laureando

Noemi Mancuso

Matricola LE0400888

Relatore

prof. Cesare Vetter

Correlatore

Prof. Anna Zoppellari

Anno Accademico 2017/18

INDICE

Introduzione	
Résumé.....	
1. L'Illuminismo radicale	1
1.1. L'Illuminismo	1
1.2. La figura di Rousseau nell'interpretazione di Israel	3
1.3. Il dibattito storiografico.....	5
2. L'Illuminismo contestato.....	6
2.1. L'Illuminismo	6
2.2. L'Illuminismo in Italia	7
2.3. Il dibattito storiografico.....	8
3. L'Illuminismo democratico	11
3.1. L'Illuminismo	11
3.2. Rousseau e la rottura con gli enciclopedisti.....	11
3.3. Il dibattito storiografico.....	13
4. Idee rivoluzionarie.....	17
4.1. La Rivoluzione Francese.....	17
4.2. L'Illuminismo e la Rivoluzione Francese	18
4.3. Il dibattito storiografico.....	20
5. Una rivoluzione della mente.....	23
5.1. Viaggio all'interno del libro.....	23
5.2. Voltaire vs Spinoza: il dualismo filosofico alla base dell'Illuminismo	24
5.3. Il dibattito storiografico.....	26
6. Rousseau e d'holbach: cronaca di un litigio poco noto	29
6.1. Introduzione al barone d'Holbach.....	29
6.2. La filosofia d'holbachiana e il conflitto con Rousseau	30
6.3. Le implicazioni della filosofia anti-Thérésienne.....	33
Conclusione	34
Bibliografia	36

Introduzione

L'Illuminismo fu uno dei più importanti fenomeni della storia mondiale; influenzò numerosi pensatori e intellettuali; fu presentato, come lo stesso Kant affermò, come "l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole".

La Rivoluzione Francese è considerata uno degli avvenimenti più importanti della storia ed è ritenuta da molti "la nascita della modernità", nelle sue implicazioni sia positive che negative.

Questo elaborato ripercorre la produzione storiografica più significativa di Jonathan Israel, un importante studioso britannico a noi contemporaneo, che, negli ultimi due decenni, ha sparigliato le carte delle interpretazioni tradizionali proponendo in maniera inedita una dicotomia all'interno del movimento illuminista. Israel individua, infatti, due principali correnti all'interno dell'Illuminismo, in competizione tra loro e con le correnti anti-illuministiche: una componente radicale, totalmente ispirata dal filosofo olandese Spinoza, e una moderata o "mainstream", di cui individua come massimo esponente Voltaire. Israel propone una periodizzazione inedita dell'Illuminismo (dal 1650 al 1850) e una latitudine geografica inusuale, accreditandogli una diffusione planetaria. In questo quadro di ampio respiro Israel indica inoltre nell'Illuminismo radicale l'unica grande causa della Rivoluzione Francese.

Le ragioni che mi hanno spinto ad affrontare questo tema sono molteplici. Anzitutto, essendo una grande appassionata di letteratura, l'Illuminismo è sempre stato oggetto del mio studio, avendo tale fenomeno influenzato molti degli scrittori da me analizzati. Il mio interesse è stato, inoltre, incoraggiato dal dibattito che le idee innovative di Israel hanno suscitato e dalle critiche, soprattutto negative, che molti esperti in materia hanno mosso nei suoi confronti. Tale argomento mi ha permesso altresì di ripercorrere un periodo della storia francese e non solo, e di analizzarla sotto una luce totalmente differente da quella canonica, quale l'interpretazione di Israel. Altro oggetto della mia analisi è stata la figura di Rousseau, a cui Israel dà una particolare collocazione all'interno del panorama rivoluzionario.

In questo elaborato, ho cercato di descrivere i tratti più salienti delle tesi espresse da Jonathan Israel, mettendole a confronto con quanto ha, fino ad oggi, ricostruito la storiografia contemporanea. Un'analisi più approfondita riguarda sicuramente la figura di Rousseau, citato ed approfondito, ove possibile, in ciascun capitolo.

L'obiettivo di questa tesi è fornire, dunque, uno studio delle due componenti all'interno dell'Illuminismo e delle cause che secondo Israel stanno alla base dello scoppio della Rivoluzione Francese. Ho cercato inoltre di mettere a confronto le interpretazioni di Israel, fortemente controcorrente, con quelle suggerite dalla storiografia dominante e riproposte anche nei manuali scolastici.

La mia indagine è stata condotta sui principali libri scritti dallo storico britannico: in particolare, ho analizzato le opere della trilogia sull'Illuminismo (*Radical Enlightenment*, *Enlightenment Contested*, *Democratic Enlightenment*), *Revolutionary*

Ideas, A Revolution of the Mind e, infine, un capitolo di un'opera collettanea, in cui Israel analizza il rapporto tra Rousseau e d'Holbach. L'elaborato presenta anche l'analisi di numerose recensioni, che hanno animato il dibattito storiografico sulle tesi di Israel.

La tesi è articolata in sei capitoli. Per questioni di tempo e di spazio ho lasciato fuori dalla mia analisi *The Expanding Blaze. How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848*, un testo pubblicato da Israel nel 2017 e che analizza la rivoluzione americana e i suoi riflessi globali alla luce della contrapposizione tra illuminismo radicale (Thomas Jefferson, Thomas Paine) e illuminismo moderato (John Adams, Alexander Hamilton). Nel primo capitolo fornisco un'analisi generale del primo testo della trilogia Israeliana, *Radical Enlightenment* (2001), e delle due fazioni dell'Illuminismo, individuate da Israel, per poi passare alla sua interpretazione della figura di Rousseau, e infine concludere con le critiche avanzate al suddetto testo e alla replica da parte dell'autore. Il secondo capitolo tratta *Enlightenment Contested* (2006) e di conseguenza l'analisi del pensiero radicale nella prima metà del XVIII secolo, in particolare offre un'immagine dell'Illuminismo in Italia e dei suoi maggiori rappresentanti nel Paese; anche in questo caso l'ultima parte del capitolo si sofferma sul dibattito attorno a questo testo. Il terzo capitolo è incentrato sull'ultima opera della trilogia, *Democratic Enlightenment* (2011), in particolare si sofferma sulla fine del rapporto tra Rousseau e i philosophes, per poi passare alle inesattezze che i critici hanno individuato nell'opera. Il quarto capitolo fornisce invece una visione generale di *Revolutionary Ideas* (2014) opera che si presenta come la conclusione della trilogia sull'Illuminismo, fornendo un excursus del periodo rivoluzionario. Il quinto capitolo analizza *A Revolution of the mind* (2010) e offre uno sguardo alle implicazioni filosofiche che furono, secondo Israel, alla base dello scoppio della Rivoluzione Francese e al confronto che Israel fa tra Voltaire e Spinoza. Il sesto capitolo improntato, invece, sullo scritto *Rousseau and d'Holbach: The Revolutionary Implications of la philosophie anti-Thérésienne*, offre anzitutto un breve ritratto del barone d'Holbach, per poi approfondire le ragioni alla base della sua contesa con Rousseau.

Grazie a questo lavoro, ho potuto approfondire una voce discordante su una questione (l'Illuminismo) che sta al centro degli attuali dibattiti storiografici e che a livello di quantità di produzione scientifica negli ultimi decenni è seconda solo agli studi attinenti alla storia globale. Ho analizzato in prima persona i testi di Israel e alcune delle critiche più significative formulate nei confronti delle sue tesi, così da giungere a opinioni mie personali ma documentate, che esprimerò nelle conclusioni finali dell'elaborato.

Résumé

Le Siècle des Lumières a été un des phénomènes les plus importants de l'histoire mondiale. De la même façon, la Révolution Française aussi a joué un rôle fondamental, en constituant la naissance de la modernité.

Mon mémoire de fin d'études offre une analyse de la production la plus significative de l'historien anglais Jonathan Israel, qui a surpris les interprétations traditionnelles, en proposant un dualisme inédit à l'intérieur du mouvement des Lumières. Le but principal de ce travail est retracer ses thèses les plus significatives et les documenter, en les mettant en confrontation avec ce que l'historiographie contemporaine a reconstruit jusqu'à aujourd'hui.

L'historien y identifie une faction radicale, totalement influencée par le philosophe hollandais Spinoza, et une faction modérée ou "mainstream", dans laquelle il retrouve le majeur représentant dans la figure de Voltaire. Israel propose, en outre, une périodisation inédite du Siècle des Lumières, qu'il place entre 1650 et 1850, et qu'il associe au mouvement une diffusion mondiale.

Mon mémoire comprend six chapitres. Tous les chapitres présentent une partie conclusive qui propose le débat suscité par les thèses exprimées.

Le premier chapitre offre une analyse du texte *Radical Enlightenment* (2001), qui donne une description des deux factions des Lumières et une interprétation sans précédent à propos de Rousseau, qu'Israel place parmi les modérés.

Le deuxième chapitre tourne autour de *Enlightenment Contested* (2006) et donne une analyse du mouvement dans la première partie du XVIII^e siècle, de sa diffusion en Italie et de ses représentants principales.

Le troisième chapitre, centré sur *Democratic Enlightenment* (2011), se focalise sur les raisons qui ont déterminé la fin des rapports entre Rousseau et les philosophes, en soulignant leurs divergences de pensée.

Le quatrième, qui est basé sur l'analyse de *Revolutionary Ideas* (2014), texte qui fonctionne comme conclusion de la trilogie des Siècle des Lumières, propose un portrait de la période révolutionnaire.

Le cinquième chapitre offre une analyse de *A revolution of the mind* (2010) et des implications philosophiques, qui selon Israel, ont été à la base de la Révolution Française et donne aussi une description de la relation entre Spinoza et Voltaire.

Le sixième et dernier chapitre se centre sur le texte *Rousseau and d'Holbach: The Revolutionary Implications of la philosophie anti-Thérésienne*. On y présente d'abord une brève introduction au baron d'Holbach et ensuite propose les raisons de son querelle avec Rousseau.

Ce travail présente, donc, un approfondissement d'une voix discordante à propos du mouvement qui est au centre des débats historiographies actuel, en laissant une espace

considérable aux critiques que l'auteur a attirées, pour me donner, en conclusion, la possibilité de formuler mes propres considérations documentées, mais sûrement encore provisoires.

1. L'Illuminismo radicale

1.1. L'Illuminismo

Il primo libro della trilogia di Jonathan Israel si apre con una discussione del pensiero radicale nel Primo Illuminismo. Fino al Medioevo, afferma lo storico britannico, circolava una versione "cristianizzata" della filosofia aristotelica che si era imposta come interpretazione occidentale del mondo e del ruolo dell'uomo nel mondo. Dal 1650, invece, iniziò un processo di razionalizzazione e di secolarizzazione che portò a una messa in discussione di tutto ciò che era stato ereditato dal passato.¹ Il momento decisivo di questo sviluppo intellettuale si situa tra il 1700 e il 1750. L'illuminismo radicale si sviluppò, infatti, proprio nel giro di un secolo e culminò poi nelle opere di Diderot e La Mettrie, soprannominati "les nouveaux Spinosistes" da Diderot stesso.²

L'arena in cui si combatté la grande battaglia fra i due fronti dell'Illuminismo fu l'Europa (principalmente Francia ed Inghilterra): da una parte, la corrente radicale che esprime un totale rifiuto della religione e delle autorità religiose, un Illuminismo che si sviluppò soprattutto clandestinamente a causa della repressione da parte delle autorità politiche e religiose; dall'altra, un Illuminismo più moderato ("mainstream") nell'esprimere le proprie idee e nel suo riformismo politico e sociale, e, probabilmente per questa ragione, quello che apparve essere la tendenza più diffusa.

Il primo aspirava a conquistare l'ignoranza e la superstizione, stabilendo un ideale di tolleranza condiviso. Il secondo rifiutava ogni compromesso con il passato, la nozione di Creazione, così come veniva espressa nella visione Cristiana, ma anche la possibilità di miracoli e dell'intervento divino nella vita degli esseri umani. La visione radicale combinava, invece, una forte base scientifica a una qualche forma di deismo non-provvidenziale.³

Un posto d'eccezione nei passaggi che portarono all'affermazione di una nuova visione del mondo lo occupa il filosofo francese René Descartes, a cui è dedicata una sezione del volume di Israel. In breve, per Cartesio, la realtà è fatta di due sostanze: la *res cogitans*, ovvero la sostanza pensante che è il pensiero, l'ambito delle idee; la *res extensa*, cioè la sostanza estesa che è il mondo materiale, finito, determinato, entro il quale i corpi e gli oggetti occupano un certo spazio e vivono una certa temporalità: è cioè la sostanza oggettiva. Il mondo della *res extensa* risponde alle sole leggi della meccanica. Tutti i corpi (compreso il corpo umano) sono considerati dei meccanismi che possono essere riparati una volta conosciuti i motivi del "guasto".

Nel primo libro della trilogia che si conclude un decennio dopo, Israel afferma che i radicali naturalistici non esistevano effettivamente nelle frange del pensiero

¹ J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001, p.3.

² J. Israel, *Radical Enlightenment*, cit. , p. 6.

³ J. Israel, *Radical Enlightenment*, cit. , p. 10.

illuminista. In realtà, i radicali ebbero un ruolo estremamente importante nella creazione di una visione moderna del mondo.

Numerosi studi sull'Illuminismo hanno considerato il periodo come una questione di politiche nazionali. Considerandolo un evento europeo, lo hanno descritto come la proiezione dell'influenza di una singola nazione su molte altre. Alcuni studiosi mettono al centro di tale evento la Francia e, di conseguenza, pensatori come Montesquieu e Rousseau. Altri, ritengono, invece, che sia stato l'empirismo e il materialismo di filosofi inglesi, come Locke e Newton, a determinare la corrente del periodo. Israel coniuga le due visioni, riconoscendo sia l'importanza dei filosofi francesi che l'influenza del pensiero della scuola inglese. Tuttavia, vede nell'Illuminismo un fenomeno continentale, che assume diverse forme a seconda delle condizioni dei diversi Paesi che ne fecero l'esperienza. Nelle sue formulazioni più mature, come vedremo nei prossimi capitoli, Israel presenta l'Illuminismo come un fenomeno mondiale e propone una periodizzazione innovativa, che copre il periodo dal 1650 al 1850⁴.

Lo storico inglese dà, inoltre, particolare importanza ai Paesi Bassi e due sono le ragioni della sua scelta: anzitutto, la Repubblica Olandese fu una delle due società europee più libere del periodo, insieme all'Inghilterra; in secondo luogo, il più grande radicale del XVII secolo, Spinoza, era olandese.

Spinoza fu una figura estremamente influente, che ebbe corrispondenze con Leibnitz e molti altri importanti intellettuali del tempo. Secondo Israel, "*Spinozisme*" è un termine che provocò lo stesso timore e le stesse reazioni nel XVII secolo che il comunismo provocò nel XX. Come appare nel volume, il radicalismo di Spinoza fu tanto teologico quanto politico. Inoltre, secondo Israel, Spinoza fu uno dei maggiori sostenitori della libertà di pensiero e di espressione del suo tempo.

L'approccio di Israel alla fazione radicale dei pensatori illuministi è certamente più tematico che cronologico. Partendo dall'analisi degli sviluppi che diedero impulso alla fase del radicalismo filosofico, passa poi alla nascita ed affermazione del cartesianesimo e della sua ricezione da parte dei governi in Europa centrale, in Scandinavia, nei paesi baltici e in quelli italiani. In seguito, propone una discussione di quelli che erano i "milieu" sociali del tempo e di quelli che furono i cambiamenti riguardanti le istituzioni sociali del tempo. Descrive, inoltre, la relativa emancipazione delle donne che caratterizzò l'inizio del periodo moderno.

Analizzando l'affermazione del radicalismo filosofico, Israel fa del caso di Spinoza una questione centrale. A tal proposito, descrive alcune delle figure politiche e religiose più rilevanti del tempo, molte delle quali avevano, appunto, particolari legami con Spinoza. Tra questi cita, ad esempio, il maestro di Spinoza Franciscus van den Enden. Lo storico inglese passa poi ad analizzare la diffusione delle idee di Spinoza in

⁴ Cfr. J. Israel, «"Radical Enlightenment" – Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Transatlantic Enlightenment (1650–1850) », *Diametros*, 40 (2014), pp. 73–98.

Europa: spesso le sue tesi erano pubblicate segretamente o circolanti in libri dai titoli falsi.

Israel posiziona le più grandi controversie in Europa che seguirono la morte di Spinoza nel contesto della nascita delle idee naturalistiche ed esamina la reazione nei confronti del radicalismo all'inizio del XVIII. In seguito, discute le modalità di diffusione dell'illuminismo radicale all'interno delle nazioni dell'Europa continentale e in Inghilterra dopo il 1750. Una parte molto interessante è quella relativa all'impatto che hanno avuto proprio in Italia. Israel menziona Gianbattista Vico, che generalmente è visto come una figura estremamente conservativa e anti-moderna, ma che, invece, nella sua visione è considerato non solo molto influenzato dalle idee dell'illuminismo, ma anche direttamente influenzato dai lavori di Spinoza.

Israel mostra anche la persuasiva influenza di Spinoza sul deismo inglese, sottolineando che le idee di Spinoza erano largamente discusse in Inghilterra ed evidenzia anche l'impatto di Spinoza su inglesi radicali del calibro di Toland, Collins e Mandeville.

Nell'ultima parte del volume, Israel si concentra, invece, sulle conseguenze dell'illuminismo radicale, con riferimento alla Rivoluzione Francese. Mentre molti storici vedono tale evento come il momento decisivo dell'inizio del mondo tardo-moderno, Israel afferma che le idee radicali delle metà del XVII secolo, aiutarono durante la metà del XVIII secolo a preparare la rivoluzione, ma che la rivoluzione in qualche modo, a sua volta, aiutò la propagazione di quelle idee.⁵ Inoltre, afferma anche che molti radicali furono eclissati dalla figura di Rousseau che derivò molte delle sue idee dai primi philosophes, ma che cominciò ad essere visto come il simbolo intellettuale della Rivoluzione.

1.2. La figura di Rousseau nell'interpretazione di Israel

Molti furono i pensatori che ebbero grande successo durante l'Illuminismo, ma mai nessuno venne invocato ed ebbe più seguito di Rousseau. Proprio il pensiero di Robespierre si ispirò alla sua nozione di "volontà generale" e molte cerimonie o eventi simbolici (durante e dopo la Rivoluzione Francese) invocarono il nome del filosofo e le sue idee.

Fondamentale è, secondo l'interpretazione di Israel, capire che Rousseau non propose una serie di nuovi concetti e approcci, ma che il suo pensiero prende origine da un lungo e quasi "ossessivo" dialogo con le idee radicali del passato, in molti casi filtrate dal pensiero del suo, un tempo, compagno Diderot.⁶

Due sono le opere che insieme esprimono la forma più matura del pensiero rousseauiano: l'*Émile* e il *Contrat social*. Proprio in quest'ultima opera, il filosofo definisce la nozione di "volonté générale", volontà generale: «Dico dunque che la sovranità, non essendo altro che l'esercizio della volontà generale, non può mai venire

⁵J. Israel, *Radical Enlightenment*, cit., p.714

⁶J. Israel, *Radical Enlightenment*, cit., p. 718.

alienata, e che il corpo sovrano, non essendo altro che un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso: si può trasmettere il potere, ma non la volontà».⁷ In entrambe le opere è espressa l'idea rousseauiana che la rifondazione della società consista in primo luogo nel rinnovamento dell'individuo. Il punto di partenza per Rousseau è che l'uomo debba vivere secondo natura. Solo dalla riscoperta della sua natura originaria potrà originarsi il cittadino che dovrà migliorare la società in cui si inserirà, in cui sarà possibile vivere in una condizione di uguaglianza e libertà simili a quelle dello "stato di natura". Per portare a termine tale processo, secondo Rousseau, occorre partire dal fanciullo, la cui educazione deve seguire lo sviluppo naturale. L'educazione naturale mira proprio a salvaguardare la spontaneità e l'autonomia della persona nella società, ma anche a ricondurre l'uomo all'unità originaria del proprio essere. La formazione dell'individuo rifletterà, dunque, l'evoluzione del genere umano, attraverso le facoltà sviluppate e l'uso della ragione, che Rousseau vede come una componente fondamentale di tutte le altre facoltà, ma che emerge per ultimo e con maggiori difficoltà.

Nella *Profession de Foi*, Rousseau esprime un totale rifiuto della tradizione, della Rivelazione e di tutte le autorità istituzionalizzate; considera lo scetticismo solo teorico poiché l'uomo ha una mente così organizzata che non può non credere a qualcosa. Rousseau ritiene che ci sia molto fuori posto in società, molto di superfluo, che è necessario estirpare. La chiave è il riconoscimento di una dualità di base, due principi divergenti nell'uomo, uno che lo spinge verso la ricerca di verità eterne, l'altro che lo trascina, invece, verso il più profondo di se stesso. Un punto fondamentale di divergenza dalla tradizione spinozista si crea nel momento in cui Rousseau afferma che l'uomo sia animato da una sostanza immateriale. Proprio la dottrina delle due sostanze nell'uomo porta Rousseau a pensare di aver trovato la chiave della natura umana e di conseguenza anche della politica. Afferma, inoltre, che una di queste due sostanze sia indissolubile e immortale, l'anima. Per questo si schiera a favore di una qualche forma di ricompensa e di punizione nell'aldilà e della qualità assoluta di bene e male. La nozione di volontà generale di Rousseau non è uguale a quella di Spinoza o di Diderot di bene comune. È una concezione molto più sviluppata che può realizzarsi soltanto nel contesto della società civile, non nello stato di natura.

Solitamente considerato uno degli uomini più radicali del suo tempo, viene visto da Israel come uno straordinario miscuglio di due diverse ed opposte tradizioni. Ciò che lo storico inglese ritiene particolarmente degno di nota nel pensiero di Rousseau è, infatti, la presenza di alcuni elementi che derivano dall'illuminismo radicale e di altri che sono propri invece della corrente dominante dell'Illuminismo. Dall'Illuminismo moderato, secondo Israel, il filosofo trae la sua enfasi sull'esistenza di un creatore, sull'immortalità dell'anima e sull'assoluta qualità di bene e male. Della corrente radicale, invece, abbraccerebbe il rifiuto della tradizione e dell'autorità, la

⁷ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, traduzione italiana di J. Bertolazzi, Feltrinelli editore, Milano, 2014, p. 92.

delegittimazione delle strutture sociali e politiche del tempo e, infine, il suo egualitarismo.

1.3. Il dibattito storiografico

Proprio per le sue valutazioni, in questo caso espresse nel suo primo volume, Israel è stato ed è tuttora molto criticato.

Anzitutto, è stato accusato di aver dipinto Rousseau come appartenente alla corrente moderata dell'Illuminismo. Per difendersi da tale accusa, lo storico britannico parte, allora, dal presupposto che il filosofo francese presenti numerose “straordinarie” contraddizioni, prima fra tutte la sua dottrina secondo cui la natura rende l'uomo felice e buono, ponendo la virtù dell'uomo naturale in opposizione alla costante corruzione della società.

Helena Rosenblatt ha accusato Israel di aver ignorato il radicalismo di Rousseau e di averlo considerato un “tradizionalista”.⁸ Dal canto suo, lo storico inglese afferma di aver invece definito “alcune” caratteristiche del pensiero di Rousseau appartenenti all'Illuminismo moderato e che nonostante ritenga il filosofo non totalmente “tradizionalista”, lo sia invece in particolari aree di moralità, soprattutto riguardo la questione dei generi, il matrimonio e la sessualità.⁹ Ammette lo storico: « she is right perhaps to say my formulation is insufficiently clear but has misunderstood what I am saying. I do not consider Rousseau a “traditional” thinker—on the contrary, he was strikingly original—but do claim he defended “traditional” moral notions, which is something quite different»¹⁰.

Particolarmente criticata, è anche l'affermazione di Israel secondo cui, a livello filosofico, sociale ed intellettuale, si sviluppò in Olanda tra gli ugonotti un sottostrato francofono tra il 1670 e il 1730, che rigettò le autorità religiose e l'assolutismo di Luigi XIV, facendo grande uso delle idee di Spinoza e Bayle.¹¹ Secondo lo studioso, però, molti sono stati i critici che non sono riusciti ad argomentare questa accusa, ma hanno fornito, invece, delle valutazioni inconsistenti.

Un'altra tesi, che ha ricevuto diverse critiche, è, infine, quella secondo cui l'Illuminismo Radicale sarebbe stato l'unica causa della Rivoluzione. A scanso di equivoci, precisa Israel, che non intendeva affermare che le idee radicali scatenarono i disordini, ma che sicuramente furono esse le basi su cui si fondarono i concetti portanti della Rivoluzione.

⁸ H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva: from the first discourse to the social contract, 1749-1762*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 190

⁹ J. Israel, « Rousseau, Diderot and the “Radical Enlightenment”: a reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker», *Journal of History of Ideas*, Volume 77, Number 4, October 2016, pp. 649-677: p. 656.

¹⁰ Ivi, p. 658.

¹¹ J. Israel, *Radical Enlightenment*, cit. , pp. 575-98, 684-703

L'Illuminismo contestato

1.4.L'Illuminismo

In *Enlightenment Contested*, Israel continua l'esplorazione dell'origine filosofica della modernità e discute principalmente l'Illuminismo Radicale della prima metà del XVIII secolo. Il libro si propone come il sequel di *Radical Enlightenment*, che invece copre sostanzialmente la seconda metà del XVII secolo.

Nella prima parte del suo nuovo testo, Israel esprime la sua difesa a favore dell'Illuminismo in quanto evento fondamentalmente “concettuale”, vale a dire come serie di discorsi nel campo della filosofia. L'argomento di studio dello storico non è l'Illuminismo in quanto movimento sociale e culturale, ma in quanto serie di dibattiti in politica, religione e nell'ambito dell'educazione che fiorirono nell'arena europea a partire da Bayle fino a Diderot.¹²

Israel tenta di dimostrare che le idee filosofiche hanno, almeno in parte, aiutato a forgiare la storia umana e, tra queste, cita una serie specifica di nozioni: tolleranza, libertà personale, democrazia, uguaglianza, libertà d'espressione e di pensiero.¹³

Per rispondere alle critiche, riscosse dal precedente testo, Israel inizia la sua opera con due capitoli introduttivi che trattano principalmente la questione relativa all'attribuzione di una forma di Spinozismo agli autori del XVIII secolo, che tradizionalmente non vengono considerati dei seguaci di Spinoza. Tra gli italiani, lo storico inglese, include anche Giambattista Vico.

Il libro è strutturato, come il suo prequel, attorno all'idea di tre gruppi intellettuali (Illuminismo Radicale, Illuminismo moderato e contro-illuminismo), definiti da una comunanza di valori e da intricate interconnessioni.

Enlightenment Contested va oltre *Radical Enlightenment* nella descrizione dei membri dell'Illuminismo moderato e nel voler mostrare al lettore che ci furono dei campi in cui l'Illuminismo moderato e quello Radicale condivisero degli elementi in comune; nonostante ciò, l'idea che il gruppo Radicale dominò sull'altro, espressa anche nel primo volume, rimane inalterata.

Gran parte di *Enlightenment Contested* si focalizza su un trattamento più dettagliato, rispetto a quanto espresso in *Radical Enlightenment*, della visione del gruppo radicale e di quello moderato nei diversi campi, quali la religione (parte 2), la politica (parte 3), l'educazione (parte 4) e il pensiero sociale (parte 5), nel periodo compreso fra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII, prima che nella parte 6 si concentri su uno studio molto dettagliato del pensiero illuminista francese nel primo XVIII secolo. Da notare è, soprattutto, il trattamento di temi solitamente trascurati, come l'attenzione ai dibattiti

¹²R. J. Mayhew, «Review», *The International History Review*, volume 30, number 1, 2008, pp. 121–123.

¹³J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 56.

sulle politiche educative, l'atteggiamento nei confronti dell'Umanesimo Rinascimentale o dell'Antica Grecia.¹⁴ Oltre a questo, i capitoli 24 e 25 trattano, invece, di come l'Illuminismo Radicale riconsiderò l'Islam e l'Oriente.

Israel è, inoltre, chiaro nel sottolineare che al tempo era l'Illuminismo moderato a dominare la scena, ma che era nella corrente Radicale che si poteva trovare l'Illuminismo più coerente, quello che riuscì a forgiare il nucleo di valori attorno ai quali si svilupparono le moderne società occidentali.¹⁵

L'ultima sezione è strutturata come una sorta di narrativa avente lo scopo di mostrare come una versione dell'Illuminismo Radicale venne a dominare la vita intellettuale francese al tempo dell'Enciclopedia e Israel, anche se non esplicitamente, sembra trovare in questo il contesto intellettuale per lo scoppio della Rivoluzione Francese.

Molti sottolineano le virtù dell'approccio di Israel, che con tale volume ha sicuramente fatto colpo per la sua estensione spaziale e linguistica, e per la vastità dei suoi personaggi, che sono davvero numerosissimi. Israel non si limita, infatti, a citare soltanto intellettuali famosi dell'epoca.

Infine, molto interessante è anche il "postscript", in cui lo storico britannico elenca quelli che, a suo parere, sono i valori dell'Illuminismo: la ragione filosofica come criterio di verità, il rifiuto di agenti super-naturali (come la provvidenza divina), l'uguaglianza del genere umano, l'universalismo secolare dell'etica, la tolleranza e libertà di pensiero, la libertà personale, la libertà di espressione, politica e di stampa nella sfera pubblica, il repubblicanesimo democratico.¹⁶

1.5.L'Illuminismo in Italia

Un capitolo del testo è dedicato alla diffusione dell'Illuminismo nel nostro Paese. Afferma, lo storico britannico, che è soltanto con l'elezione di papa Benedetto XIV che l'Illuminismo moderato fa ufficialmente il suo ingresso in Italia.

Il nuovo pontefice, in effetti, operò in direzione di un'importante rinascita intellettuale. Le fila più liberali della chiesa adottarono ufficialmente il Newtonianismo e a questo si accompagnò una parziale riabilitazione delle idee galileiane. All'Inquisizione fu comandato di abbandonare ogni processo contro gli autori, in vita e non, a favore del moto della terra attorno al sole.

Secondo Israel, mentre il Newtonianismo sembra essere stato coltivato dagli intellettuali italiani già dai primi anni del XVIII secolo, Locke cominciò a suscitare interesse soltanto dopo la traduzione dei suoi testi (all'incirca a partire dal 1729).

¹⁴ J. Israel, *Enlightenment Contested*, cit., pp. 408-470.

¹⁵ J. Israel, *Enlightenment Contested*, cit., p. 10.

¹⁶ J. Israel, *Enlightenment Contested*, cit., p. 864.

Tra le città più importanti d'Italia, Firenze, all'epoca governata da Gian Gastone, dopo la morte del gran duca Cosimo III, divenne un importante centro di pubblicazione. L'ultimo dei Medici aveva, infatti, passato molto tempo in Germania, dove era entrato in contatto con i testi filosofici di Leibniz e Wolff. Israel lo definisce infatti "Prince of the Moderate Enlightenment", il quale introdusse varie misure di riforma, tra cui l'abolizione delle restrizioni sugli ebrei e della censura.¹⁷

Soltanto con l'elezione del nuovo pontefice nel 1740, però, si chiarirono i membri appartenenti all'Illuminismo moderato italiano. L'inquisizione fu obbligata a distinguere tra le idee di Locke, Bacon, Voltaire, ovvero quello che venne definito "good Enlightenment of English ideas" e il mondo intellettuale dell'empietà, della sedizione e del Deismo, che il papa decise di combattere.

L'Illuminismo moderato italiano cominciò così a consolidarsi e lo stesso fecero le figure che ad esso appartenevano. Una figura chiave è, per Israel, Antonio Genovesi, che condusse un vasto studio sulle principali correnti filosofiche in Europa a partire da Cartesio. Secondo lo storico britannico dai suoi libri emerge la sua preoccupazione che Newton e Locke non fossero barriere sufficienti a tenere lo Spinozismo e il materialismo al di fuori del Paese.

Nel contesto della campagna contro le idee Radicali, alcuni, con discrezione, misero in discussione la visione teologica della Chiesa, mentre altri espressero la condivisione di tali idee e per questo furono costretti a lasciare l'Italia per evitare la condanna da parte dell'Inquisizione. Radicati e Giannone, tra questi, espressero, in maniera molto diretta, il loro rifiuto dell'autorità ecclesiastica e denunciarono i privilegi economici della Chiesa.

Oltre a questi, lo storico inglese, include tra le fila radicali anche Giambattista Vico e Paolo Mattia Doria, i quali condivisero ben poche convinzioni con gli illuministi moderati, ma che d'altro canto Israel esclude possano essere definiti "anti-modern" poiché nel campo scientifico credevano nella "nuova scienza" e veneravano Galileo.¹⁸

1.6. Il dibattito storiografico

Enlightenment Contested racchiude audaci affermazioni. Proprio per questo, come all'incirca cinque anni prima era successo con *Radical Enlightenment*, ha riscosso numerose critiche, sia per i concetti che in esso sono espressi, ma anche per la metodologia con cui è stato redatto.

J.B. Shank ha recensito il nuovo testo della trilogia Israeliana, criticando principalmente il suo approccio positivista e empirico. A suo parere, il libro si presenta

¹⁷ J. Israel, *Enlightenment Contested*, cit., p. 514.

¹⁸ J. Israel, *Enlightenment Contested*, cit., p. 520.

più come una storia empirica di libri, autori e personaggi intellettuali che fecero l'Illuminismo più che come storia filosofica e intellettuale del movimento.¹⁹

Mentre il volume annuncia inizialmente il ritorno della storia intellettuale-filosofica, in realtà *Enlightenment Contested* offre un altro tipo di storia sociale delle idee, totalmente opposta a una concezione del sociale come elemento determinante del pensiero filosofico.

Anche una studiosa francese, di nome Marie-Frédérique Pellegrin, ha espresso diverse critiche. Pur elogiando lo storico per aver imposto in maniera così repentina una nuova categoria storiografica, cosa che non avviene molto di sovente, nella sua recensione evidenzia anche i punti dolenti del lavoro di Israel. Come sappiamo, lo storico inglese basa la sua nozione di Illuminismo Radicale su Spinoza. Proprio a tal riguardo, Pellegrin esprime la propria disapprovazione, sostenendo che Spinoza sia una figura molto più complessa di quanto appaia nell'interpretazione radicale di Israel, e non da meno siano i suoi scritti politici. Nel citarli, il critico sottolinea, in essi, l'assenza di una qualunque difesa a favore della democrazia, elemento che Israel considera essenziale nello spinozismo.²⁰

Come ho già detto, questo libro propone una serie di idee rivoluzionarie nella storiografia illuminista contemporanea. Anzitutto, il suo punto di partenza è la Repubblica Olandese, che tradizionalmente è considerata un porto transitorio di idee più che il centro delle idee dell'Illuminismo Radicale. In secondo luogo, Israel prende in considerazione un insieme di illuministi radicali totalmente innovativo, che esclude personaggi del calibro di Locke, Hume, Voltaire, e che invece accoglie, primo fra tutti, Baruch Spinoza e dopo di lui, Toland, Bayle, Diderot e molti altri ancora. Per Israel l'Illuminismo che conta, sia a livello storico che filosofico, non è quello moderato, ma quello radicale. Proprio per questo, è molto criticato dagli storici che pongono l'accento, ad esempio, sul progressismo dell'Illuminismo scozzese, ad esempio, mentre Israel ha enfatizzato, al contrario, il conservatorismo dei suoi rappresentanti, tra cui Hume.²¹ Infine, Israel vede l'Illuminismo radicale come un fenomeno transnazionale e lo considera lo step principale nella realizzazione della modernità.

Questi sono i punti che enfatizza il critico olandese Hanco Jurgens, che nella sua recensione avanza tre principali critiche. La prima riguarda il metodo di Israel, il cosiddetto approccio polemistico ("controversialist approach"), che il critico ritiene applicato in maniera sbilanciata, poiché conferisce troppa enfasi alla parte radicale e poca importanza ai rappresentanti dell'Illuminismo moderato. A tale critica, nella sua replica, Israel risponde che l'errore di molti storici, tra cui Jurgens, è proprio il seguente: << to envisage the Radical Enlightenment as a largely separate line of

¹⁹ J.B. Shank, «Review», *The American Historical Review*, volume 113, number 2, April 2008, pp. 441–444, www.jstor.org/stable/30222851.

²⁰ M. F. Pellegrin, «Compte rendu», *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger*, volume 200, nombre 2, 2010, pp. 261–262, www.jstor.org/stable/41100719.

²¹ H. Jürgens, "Contesting Enlightenment Contested. Some questions and remarks for Jonathan Israel", *De Achttiende Eeuw*, Volume 39, 2007, pp. 52–60: p. 53.
https://www.dbnl.org/tekst/_doc003200701_01/_doc003200701_01_0007.php

intellectual development which could effectively be segregated and then excised, suppressed, or marginalized, leaving the mainstream moderate Enlightenment to continue on its way broadly intact. But this was by no means the case.>>²²

La seconda critica, da parte di Jurgens, è quella secondo cui, trattando la Modernità come costituita da un nucleo ben definito di valori (supremazia della ragione, uguaglianza, democrazia, tolleranza) che hanno la pretesa di essere superiori agli altri, invariabili ed immutabili, lo storico britannico abbia incoraggiato una visione quasi leggendaria (unhistorical) della storia moderna. Dal canto suo, Israel precisa che il punto fondamentale sta nella differenza fra modernità, intesa filosoficamente come complesso di valori, e modernità, intesa come processo storico. Afferma:<<The two things are indeed completely different and do indeed need to be carefully separated in any worthwhile discussion of the Enlightenment.>>²³

Terza ed ultima critica da parte del critico olandese, è quella relativa alla scarsa utilità della proposta di Israel di basarsi su diversi tipi o famiglie dell'Illuminismo. La replica al riguardo da parte di Israel è molto concisa, proprio perché, come afferma lo storico, l'obiezione non è strutturata su forti argomentazioni. Per precisare le sue affermazioni, Israel cita la cospirazione in Cile contro l'impero spagnolo (della fine del XIX secolo) e la situazione in Germania dello stesso periodo, affermando semplicemente che questi avvenimenti furono ispirati dagli stessi testi (Rousseau, Voltaire) o almeno presero il via dalle stesse idee di base. Proprio questo è il legame sotteso fra le diverse famiglie dell'Illuminismo.

²² J. Israel, "Berichten uit de geleerde wereld: Replying to Hanco Jürgens", *De Achttiende Eeuw*, Volume 39, 2007, pp. 61-71: p.67.

https://www.dbnl.org/tekst/_doc003200701_01/_doc003200701_01_0008.php

²³ivi, p. 62.

2. L'Illuminismo democratico

2.1. L'Illuminismo

Democratic Enlightenment è il terzo volume della trilogia sull'Illuminismo di Jonathan Israel.

Come i due volumi precedenti, anche quest'ultimo testo ruota attorno al dualismo tra Illuminismo moderato e Illuminismo radicale.

La prima parte del libro tratta il conflitto che vide i "philosophes" dell'Enciclopedia da una parte e la chiesa cattolica e lo stato francese dall'altra. A tal riguardo, una sezione chiave è quella riguardante Rousseau. Israel si focalizza sulle ragioni che portarono Rousseau a distaccarsi dai suoi compagni e a rinnegare l'Illuminismo radicale. Israel vede, in questo senso, determinante le diverse visioni a proposito della nozione di virtù nel progressivo allontanamento tra Rousseau e il gruppo di Diderot. Per Rousseau, infatti, "virtue is a sentiment detached from self-interest"; per Diderot, d'Holbach e Helvétius la virtù nasce dalla ragione, piuttosto che dalla natura, ed è una costruzione sociale.²⁴

La seconda parte del testo si rivolge ai tentativi dell'Illuminismo di riformare l'Antico Regime e ai motivi per cui essi fallirono. Tra i tanti argomenti trattati, troviamo la filosofia di Hume e l'Illuminismo scozzese, il sorgere di un Illuminismo rivoluzionario in Italia e la situazione in Spagna.

La terza parte, invece, tratta le relazioni fra l'Europa e il mondo nel tardo XVIII secolo, con sguardo alla Rivoluzione Americana, all'Americana Latina, all'Asia, ai Paesi Balcanici.

La quarta parte si concentra sulla controversia riguardo a Spinoza nel tardo Illuminismo.

La quinta ed ultima parte, intitolata *Revolution*, tratta invece il radicalismo, la Rivoluzione francese e la rivolta a Ginevra, la repubblica Olandese e gli stati tedeschi.

2.2. Rousseau e la rottura con gli enciclopedisti

Il quarto capitolo di *Democratic Enlightenment* è dedicato alla fine del rapporto fra Rousseau e il circolo degli enciclopedisti. Per spiegare i motivi che portarono a tale conflitto, Israel spiega passo passo le diverse fasi che lo precedettero.

Inizia, trattando il rapporto con Diderot. Nel suo articolo *Économie politique*, Rousseau richiama l'articolo *Le droit naturel* di Diderot. Quest'ultimo fu il primo ad adottare il termine "volontà generale" come strumento del pensiero politico radicale e

²⁴ J. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2011, pp. 100-104.

anche Rousseau usò quest'espressione nella propria opera, conferendogli però un significato diverso.²⁵

Un punto di svolta nella vita di Rousseau fu il suo trasferimento dalla città di Parigi a Montmorency. Durante il suo soggiorno presso la residenza di Madame d'Épinay ebbe, infatti, la possibilità di scrivere, di meditare e fu proprio questo periodo a marcare una distanza incolmabile con gli altri pensatori. Già dal 1756, Rousseau abbandonò il gruppo, ma non aveva ancora definitivamente interrotto i rapporti con Diderot, da cui si distaccò gradualmente.

Dopo il distacco pubblico, fra Rousseau e i suoi ex compagni seguì una guerra aperta, che cominciò a partire dalla *Lettre À M.D'alembert Sur Les Spectacles*.

Tra i tanti motivi della rottura, bisogna sicuramente ricordare la rivoluzione nella relazione tra i sessi che i suoi ex compagni proponevano e che Rousseau rifiutò, dichiarandosi sostenitore del tradizionale ruolo della donna.

Altra rottura fu quella con Voltaire. La loro faida pubblica cominciò contemporaneamente a quella con Diderot. Rousseau, in effetti, riteneva Voltaire responsabile della corruzione morale di Ginevra. Giocò un ruolo importante anche la mancanza di ammirazione a livello letterario, che fu tra l'altro vicendevole. Tra Rousseau e Voltaire il conflitto fu personale, politico e letterario, mentre quello con Diderot, d'Holbach e Helvétius fu ideologico oltre che personale.

La battaglia fra Rousseau e Helvétius e la sua coterie si sviluppò in quattro aree principali. Anzitutto riguardò la sua ribellione contro la ragione e la supremazia della filosofia; in secondo luogo, la sua critica al materialismo e all'ateismo; la frattura fra la sua e la concezione di Diderot riguardo la volontà generale; infine, la sua sfida contro il tentativo di Diderot di elevare le arti, poiché Rousseau riteneva, invece, che la natura fosse l'unica vera bellezza di cui l'arte era solo una debole perversione.

Un ulteriore punto di rottura fu, senza dubbio, l'affermazione di Rousseau secondo cui il Cristianesimo sarebbe incompatibile con il repubblicanesimo. Il circolo di Diderot sosteneva che la moralità non avesse niente a che fare con entità metafisiche, mentre secondo Rousseau la virtù è meglio nutrita in società primitive ed il pensiero radicale è segno del progresso dell'*esprit humain*, della conoscenza e della ragione.

Quando il progetto dell'Enciclopedia prese forma, Rousseau era molto vicino a Diderot, ma in seguito, adottò una posizione molto diversa rispetto ai suoi compagni, accusando le arti e le scienze di concorrere alla corruzione dell'uomo, e queste posizioni suscitarono grande disappunto, primo fra tutti, in d'Holbach.

Un altro conflitto nacque, infine, riguardo la questione della legislazione e il concetto di legislatore.

Il pensiero politico di Rousseau, d'altronde, rappresenta – secondo Israel - una strana commistione di Illuminismo radicale con componenti di deismo, settarismo, forte

²⁵ J. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., p. 93.

intolleranza nei riguardi della dimensione intellettuale, e con elementi che appartengono alla sua particolare concezione della volontà generale.

Rousseau ebbe grande seguito, diventò l'idolo del suo tempo, mentre Diderot ebbe, sicuramente, minori seguaci, pur avendo una certa importanza.²⁶

2.3. Il dibattito storiografico

Anche con questo terzo volume, Israel ha suscitato diverse controversie.

Molto interessante a questo proposito è un testo di Israel in cui lo storico prima di rispondere alle numerose critiche, spiega quali sono stati gli step, nel suo lavoro di ricerca e analisi, che lo hanno portato alle tesi espresse in *Democratic Enlightenment*.

L'autore afferma che la genesi del libro risale al 1992-4, quando cominciò ad esplorare le maggiori controversie intellettuali dell'età d'oro olandese. Tutti gli esperti concordano nell'affermare che lo scenario in cui si sviluppò l'Illuminismo fu caratterizzato da una battaglia riguardante l'autorità religiosa, ma anche il repubblicanesimo e le teorie di tolleranza che ne risultarono. Le opinioni divergono, invece, a proposito della presunta centralità dell'Inghilterra nel primo Illuminismo. Israel, infatti, sostiene, al contrario di molti, che l'Inghilterra giocò un ruolo molto marginale negli sviluppi olandesi nel periodo precedente al 1710.

Lo storico britannico inizia spiegando che il suo metodo di ricerca consistette prima nell'investigare principalmente nel campo della storia sociale dei dibattiti, con sguardo attento alle reazioni politiche, alle risoluzioni adottate dai governi o dalla Chiesa, agli articoli di giornale. In secondo luogo, analizzò la "letteratura filosofica clandestina" che emerse tra 1670 e il 1730 in Francia, ovvero un insieme di manoscritti proibiti che ebbero grande influenza nei circoli intellettuali in Francia, ma anche in Olanda, Germania e Italia. Fatto ciò, lo storico si focalizzò sulla battaglia attorno alla soppressione dell'*Enciclopedia*, ritenuta un pericolo politico e religioso.²⁷

Uno step fondamentale nel completamento di *Democratic Enlightenment*, secondo Israel, fu l'analisi di una tesi sostenuta dalla maggior parte degli esperti, secondo cui fu la filosofia moderna a causare lo scoppio della Rivoluzione Francese. A tal proposito, lo storico afferma che in realtà la Rivoluzione Francese vide tre distinte rivoluzioni. Ci fu un blocco rivoluzionario, caratterizzato da coloro i quali chiedevano un governo fondato sul modello inglese (monarchia costituzionale), tra cui Montesquieu e numerosi aristocratici che speravano di marginalizzare la tendenza repubblicana e democratica. Il secondo blocco fu quello dei democratici repubblicani, come Brissot, Condorcet, Lafayette, che si auspicavano di rimpiazzare l'Antico Regime con un'eguaglianza completamente laica, eliminando il dominio aristocratico, i suoi privilegi, ma anche l'autorità monarchica e quella religiosa; rifiutavano ogni

²⁶J. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., pp. 93-108.

²⁷J. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., pp. 56-90.

istituzione del passato, affermando che tutto doveva scaturire dal nuovo ordine sociale nato dalla Rivoluzione. Infine, ci fu il blocco populista formato da Marat, Robespierre, Saint-Just, che puntavano, invece, a creare una forte dittatura, che avrebbe eliminato i dissensi, ma anche la libertà di stampa e di espressione. Il Terrore fu, secondo Israel, esclusivamente opera di quest'ultima fazione.²⁸

Dopo aver spiegato il processo che portò alla pubblicazione di *Democratic Enlightenment*, Israel passa alle critiche avanzategli da Carolina Armenteros che, insieme ad altri critici, afferma che Israel abbia categorizzato i pensatori in un modello di Illuminismo prestabilito e critica, inoltre, la sua tesi riguardante l'esistenza di un triumvirato composto da Diderot, Helvétius e D'Holbach, affermando che in realtà questo fosse formato da «thinkers who (unlike Rousseau) were not primarily political thinkers, but also thinkers who were politically divided among themselves».²⁹ La Armenteros scrive che «Diderot wrote *Réfutation d'Helvétius*, a text reflecting on political matters, that goes curiously unmentioned in *Democratic Enlightenment*. Israel also offers no detailed and systematic analysis of the political thought of the triumvir beyond their common subversive attitudes and anti-Rousseauian precepts ». Lo storico britannico, nella sua replica, mostra, invece, che questo testo rifiuta soltanto elementi secondari (“secondary strands”) del materialismo di Helvétius e della teoria dell'educazione, che Diderot giudicò formulata in modo troppo approssimativo. In effetti, egli auspicava qualche rifinitura a tale teoria, ma sosteneva pienamente l'orientamento del suo pensiero crypto-repubblicano, ritenendo Helvétius un grande pensatore, molto più di Rousseau.³⁰

Israel esprime, inoltre, il suo totale accordo con la Armenteros, che afferma che la nozione di volontà generale di Rousseau sia molto vicina a quella di bene comune di Spinoza, ma pensa sia sbagliato ritenere che lo sia di più, rispetto a quella di Diderot e d'Holbach di volontà generale.

La Armenteros afferma che «Diderot may have approved of republics even less than “moderates” like Montesquieu: the *Voyage en Hollande* pointed to modern republics like Venice and the Netherlands as unviable alternatives to monarchies, both because they were corrupt and because the latter resembled a monarchy due to the Stadtholder's power», ma Israel ritiene che il critico abbia soltanto mal compreso le sue affermazioni ed sostiene, invece, che tutti i pensatori radicali abbiano disdegnato il *Rights Of Man*.

Un altro critico, di nome Harvey Chisick, ritiene che Israel veda Montesquieu come “difensore dell'Antico Regime”.³¹ In realtà, Israel risponde che l'*Esprit des Lois* di Montesquieu fu considerato molto sovversivo e Spinozista, all'epoca. Ciò nonostante, verso la fine del XVIII secolo, pur esercitando una grande influenza tra i riformatori

²⁸ J. Israel, *H-France Forum*, «A reply to four critics», volume 9, Number 5, winter 2014, pp. 77-82, <https://www.h-france.net/forum/forumvol9/Israel5.pdf>

²⁹ C. Armenteros, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2013, Number 2, pp. 26-40: p. 35, <https://www.h-france.net/forum/forumvol9/Israel2.pdf>

³⁰ J. Israel, *H-France Forum*, cit., pp. 77- 97: p. 83.

³¹ H. Chisick, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2013, Number 4, pp. 57-76: p. 61, <https://www.h-france.net/forum/forumvol9/Israel4.pdf>

moderati, Montesquieu fu spesso anche scelto dai reazionari aristocratici, ma anche dai proprietari di schiavi dei Caraibi come arma difensiva contro le idee radicali.³²

Secondo Chisick, lo storico britannico sostiene che fu il materialismo ad implicare una politica progressiva. D'altra parte, Israel afferma di essere stato mal interpretato e precisa, invece, che fu il materialismo a minare l'autorità religiosa, creando le basi indispensabili per l'emergere di una mentalità radicale. Il fatto che questa metafisica potesse fallire nel produrre una politica progressiva è, secondo Israel, ampiamente dimostrato non soltanto da La Mettrie ma anche da d'Alembert e Goethe, che fu un grande appassionato di Spinoza. Israel continua affermando che questa metafisica fu una preconditione necessaria, ma che la politica progressiva non era una conseguenza necessaria, il che è molto lontano da ciò che afferma.³³

Anche Baker ha avanzato diverse critiche. Ha anzitutto puntualizzato che il termine "rivoluzione" era usato in modo molto diverso nel XVIII secolo e, su questo, Israel si trova d'accordo con lo storico americano, che prosegue affermando, inoltre, che «Voltaire and some of the other moderate philosophes thought of their philosophical age as advancing a 'revolution,' understood in the sense of a great intellectual transformation with profound implications for the betterment of humanity »³⁴. Tra questi, Israel introduce anche Diderot e spiega che il suo obiettivo in *Democratic Enlightenment* è proprio quello di spiegare le caratteristiche intellettuali della tendenza rivoluzionaria che prese piede tra il 1770 e il 1780, approfondire la sua tesi secondo cui il sistema sociale preesistente di valori, leggi ed istituzioni non fosse valido, che l'Antico Regime fosse organizzato a danno di gran parte della popolazione e che per questo dovesse essere soppiantato da nuove istituzioni e nuove leggi. Secondo Israel è fondamentale analizzare il caso di Turgot e di Condorcet. Il primo tentò di implementare le riforme, ma fu bloccato, pur non sfidando con queste ultime la predominanza aristocratica; il secondo invece andò oltre questi confini. Per questo, Israel pone Turgot tra i moderati e Condorcet tra le fila radicali.³⁵

Nella sua recensione Baker si chiede se i valori che distrussero l'Antico Regime siano stati anche quelli che hanno plasmato i personaggi della Rivoluzione, che fu, in effetti, il risultato del collasso dell'antico ordine. Secondo Israel, molti fattori che determinarono la fine dell'Antico Regime non ebbero influenza sui rivoluzionari. Baker afferma, inoltre, che lo storico britannico in *Democratic enlightenment* ritenga che l'Illuminismo radicale sia stata la causa diretta della Rivoluzione. Dal canto suo, Israel ritiene che la lettura di Baker sia molto inaccurata, e in tutta risposta ribadisce: «What I maintain is that there were very many direct causes but only one "principal cause," which is somewhat different»

³² J. Israel, *H-France Forum*, cit., pp. 77- 97: p. 84.

³³ Idem.

³⁴ K. Baker, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2013, Number 3, pp. 41-56: p. 42, <https://www.h-france.net/forum/forumvol9/Israel3.pdf>

³⁵ J. Israel, *H-France Forum*, cit., pp. 77- 97: p. 86.

Baker afferma anche che Israel abbia incluso Mirabeau tra i radicali soltanto in virtù del fatto che la biblioteca di Mirabeau contenesse molti volumi di Spinoza. Israel smentisce, precisando di ritenere Mirabeau un radicale perché chiedeva l'eliminazione dei privilegi aristocratici, la distruzione dell'autorità religiosa e di introdurre invece la libertà d'espressione e di stampa, di confiscare i beni della chiesa, di riformare l'educazione e di fare di ebrei e altre minoranze cittadini eguali ai cattolici.³⁶

L'ultimo critico a cui Israel risponde è Johnson Kent Wright, che sottolinea che non sia stato lo storico inglese a coniare il termine "Radical Enlightenment". Israel spiega, in effetti, che il termine appare per la prima volta in tedesco alla fine del XIX secolo e si presenta principalmente negli studi di Leo Strauss su Spinoza. Dopo aver puntato sulla mancanza di originalità di Israel, Wright critica altresì la tesi di Israel secondo cui la frustrazione derivata dal collasso della riforma moderata abbia dato lo stimolo ai cambiamenti rivoluzionari.

Wright inoltre accusa Israel di ritenere che il fallimento dei moderati sia stato causato dalla mancanza di radicalismo.³⁷ Israel sostiene, invece, che l'illuminismo radicale ebbe parzialmente successo non perché fosse radicale, ma perché dopo il collasso del potere regale e di quello ecclesiastico, la Rivoluzione indebolì i conservatori, i moderati e l'autorità populista, dando così alle fila radicali la possibilità di emergere ed affermarsi.

³⁶ Ivi, p. 87.

³⁷J. K. Wright, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2014, Number 1, pp. 1-25, <https://www.h-france.net/forum/forumvol9/Israel1.pdf>

3. Idee rivoluzionarie

3.1. La Rivoluzione Francese

Revolutionary ideas si configura come una sintesi generale del periodo rivoluzionario, e allo stesso tempo è intimamente connesso alla trilogia sull'Illuminismo di Jonathan Israel.

Come Israel stesso ha affermato, centrale nel libro è la tesi secondo cui due ideologie rivoluzionarie che riflettevano le due tendenze dell'illuminismo si siano contese il dominio e lo sviluppo della Rivoluzione dal 1788 all'agosto del 1792. La fazione vincente, ovvero i democratici repubblicani, sarebbero stati sfidati e marginalizzati da una terza rivoluzione, una fazione altamente intollerante e populista.

La prima metà del libro consiste in un tentativo di spiegare come i monarchici guidati da Mounier e Lally-Tollendal, si siano dimostrati incapaci di consolidare la Rivoluzione che dominavano in maniera molto precaria dal 1790 al 1792 sulla base di una monarchia costituzionale.

Il percorso che lo storico britannico intende tracciare inizia dalla "Rivoluzione della stampa", prosegue con la convocazione degli stati generali e la loro successiva proclamazione in assemblea nazionale, giunge poi alla proclamazione dei Diritti dell'uomo, il conflitto con la chiesa, la rivoluzione dei foggianti, per poi soffermarsi sull'estate del 1792.

Analizzando i diversi periodi arriva alla stesura della prima costituzione democratica, alla dittatura di Robespierre e gli anni del Terrore, Termidoro, e infine al dilagare della Rivoluzione in Olanda e in Italia, per poi concludere con la fase finale della Rivoluzione.

Nel capitolo ottavo, Israel si sofferma sulla rivoluzione in Italia. Il 1796 fu un anno molto importante per il nostro paese, l'anno in cui l'Italia dell'Antico regime si disgregò. Napoleone, accompagnato dalla nuova Guardia Nazionale Milanese entrò a Milano. Poco dopo il suo ingresso, i patrioti italiani organizzarono una sorta di branca locale dei giacobini, appoggiati anche da un giornale locale che prese il nome di *Giornale della Società degli amici della libertà e dell'uguaglianza*. Nel maggio 1796, Napoleone proclamò una nuova era, ordinando a tutti i comuni della Lombardia di sottomettersi ai principi della Rivoluzione e alle sue leggi, senza alcuna riserva. Tutta la Lombardia acconsentì, tranne Pavia che resistette. La città fu, allora, occupata e saccheggiata; alberi della pace furono eretti, l'autorità religiosa fu nettamente limitata, l'aristocrazia e i suoi privilegi aboliti. Gli intellettuali e gli scrittori più importanti d'Italia furono profondamente turbati dalla Rivoluzione e alcuni furono irreversibilmente disillusi dalla Rivoluzione, anche prima dell'arrivo di Napoleone.

A un certo punto, nel capitolo, Israel tratta anche della Rivoluzione napoletana del 1799, che è considerata la più sventurata delle esperienze giacobine italiane,

mostrando anche che gli artefici di quella rivoluzione furono degli autentici “philosophes”.³⁸

Secondo lo storico britannico fu l’Illuminismo, e non l’opinione pubblica e la lotta di classe, il vero sprone della Rivoluzione in Italia.

3.2.L’Illuminismo e la Rivoluzione Francese

La Rivoluzione Francese secondo Israel fu costituita da tre diverse rivoluzioni: una rivoluzione democratica e repubblicana, una illuminista moderata e monarchica costituzionale che invocava Montesquieu e il modello britannico come criteri di legittimazione, e, infine, una populista dispotica che presagiva il moderno fascismo. Ovvio è, secondo lo storico, che altri movimenti sociali, come le sollevazioni contadine e il movimento dei sanculotti, ebbero grande impatto sulla società nei primi passi verso la Rivoluzione, ma pur essendo stati questi ultimi molto importanti, non furono però movimenti rivoluzionari nel senso di aver tentato di trasformare la società, le sue leggi e le sue istituzioni; essi non furono pianificati per raggiungere una piena trasformazione della società, come fecero, invece, le tre principali ideologie.

La prima, la rivoluzione democratico-repubblicana, la più importante a partire dal 1788 in poi, fu la “vera rivoluzione”. Israel ammette che le cause della rivoluzione francese furono molteplici (economiche, culturali, politiche), ma aggiunge anche che esse non sono da considerarsi cause primarie, poiché il fattore che determinò lo scoppio della Rivoluzione Francese fu l’Illuminismo radicale

La Rivoluzione Francese fu diversa da tutte le rivoluzioni che la precedettero e rimane ancora oggi fondamentale molto più di successive rivoluzioni come, per esempio, la Rivoluzione Russa. La ragione di ciò risiede nella speciale relazione della Rivoluzione con l’Illuminismo, e in particolare con la componente radicale di quest’ultimo. Esso fu, in effetti, il primo tentativo di stabilire una modernità laica, basata sui diritti umani e orientata al bene sociale.

Israel fa riferimento a Benjamin Constant, il quale dopo essersi stabilito a Parigi, pubblicò un’opera intitolata *De la force du gouvernement actuel*, in cui affermava che la catastrofe di Robespierre e del Terrore era stata determinata principalmente dalla reazione anti-illuminista e illiberale che permeava il giacobinismo montagnardo. Constant ritiene che la reazione ai valori della Rivoluzione da parte di Robespierre e Saint-Just furono una vera e propria demolizione della Rivoluzione e si configurarono come una violenta forma di contro-Illuminismo e anti-intellettualismo, ostile alla libertà di pensiero, alle libertà individuali e al diritto di critica. Robespierre fu considerato, da molti, la contraddizione della Rivoluzione, l’antitesi dell’Illuminismo. Come disse Roederer, il Terrore fu una vera e propria Contro-Rivoluzione. Soltanto le fazioni di Brissot e di Danton-Desmoulins, secondo l’autore svizzero, furono autentici

³⁸ J. Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History Of The French Revolution From The Rights Of Man To Robespierre*, Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 635-668

repubblicani democratici e proprio questi ultimi resistettero in tutti i modi a Robespierre e Saint-Just, alla repressione e al Terrore e, per questo, ne furono le vittime principali. Il Terrore cominciò, infatti, proprio con la sconfitta dei brissottini. Questo richiamarsi ai giudizi di Constant per avvalorare le proprie tesi è parte integrante della metodologia di Israel, da lui stesso definita «controversialist method /controversialist methodology». In tutti i suoi lavori Israel evoca i giudizi dei contemporanei sui fatti da lui di volta in volta trattati.³⁹ Tra i fattori che militarono contro la democrazia e la Rivoluzione negli anni 1795-9 e che aprirono la strada al dispotismo di Napoleone, ci fu il disprezzo della filosofia moderna che sosteneva l'uguaglianza, i diritti umani e la democrazia repubblicana. L'ironia, secondo lo storico britannico, è che il pubblico si rivoltò contro l'Illuminismo perché esso era identificato dalla maggioranza come la principale causa della Rivoluzione, che, per opera della Montagna, aveva acquisito una connotazione negativa. Il fatto che la filosofia radicale avesse causato e plasmato la rivoluzione sembrò essere, a molti, la prova incontestabile che fosse stato l'Illuminismo a generare la tirannia di Robespierre e il Terrore.

Inoltre, gran parte dell'oscurantismo storiografico che ha contribuito a tramandare una visione scorretta della Rivoluzione fu determinato, secondo Israel, dalla comune credenza, prevalsa fino ad oggi, che la Francia rivoluzionaria dal giugno 1791 fosse in grande maggioranza monarchica e tradizionale. Gli storici lo hanno supposto sulla base della scorretta convinzione che la grande maggioranza della società pensasse in termini tradizionali. In realtà, a parere di Israel, tra i fautori degli opuscoli più incisivi e rivoluzionari degli anni 1788-89, ma anche dei giornali che sostenevano la Rivoluzione, e dei grandi sviluppi politici, la tendenza dominante fu a partire dal 1788 in poi, non tanto monarchica, quanto democratico-repubblicana. Ufficialmente, la Rivoluzione divenne repubblicana solo nel settembre 1792, ma il pensiero politico degli attori principali dell'autentica Rivoluzione, quella per i diritti umani, l'uguaglianza e la libera espressione furono ininterrottamente ed uniformemente repubblicani.

I filosofi radicali vedevano la società del loro tempo come intrinsecamente oppressiva e corrotta. Allo stesso tempo, desideravano screditare e delegittimare la costituzione e i sistemi legali sulla base della loro dipendenza da una autorità che affondava le sue radici sulla religione, sulla tradizione e sui valori aristocratici. L'Illuminismo radicale e i rivoluzionari democratici, per questo, rifiutarono totalmente le leggi della società e l'ineguaglianza istituzionalizzata e questo incluse inevitabilmente il rifiuto dell'autorità religiosa.

Per tutte queste ragioni, l'Illuminismo radicale fu in maniera incontrovertibile- per Israel- l'unica grande causa della Rivoluzione Francese. Esso fu la sola causa principale che politicamente, filosoficamente, e razionalmente ispirò e preparò la leadership della “vera Rivoluzione”. Poté farlo in quanto da solo offrì un complesso di

³⁹ J. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., p.32.

J. Israel, *Enlightenment Contested*, cit., pp. 12-26.

J. Israel, *A revolution of the mind*, cit., p.228.

valori sufficientemente universali, laici, ed egualitari che misero in moto le forze di una forte emancipazione basata su ragione, libertà di pensiero e democrazia.⁴⁰

3.3. Il dibattito storiografico

Israel sostiene che diversi storici hanno tentato quello che lui stesso ha definito “a scathing demolition” della sua ricerca sulla Rivoluzione Francese.

Due critici anglosassoni hanno avanzato diverse accuse. La prima è Lynn Hunt, che ha demolito l’opera di Israel con una recensione dal titolo molto esaustivo: “Louis XVI Wasn't Killed by Ideas”.⁴¹

Il secondo è David Bell, il quale ha ritenuto le tesi di Israel totalmente inaccettabili perché prendono le parti di una sola fetta degli attori della Rivoluzione.⁴² Il critico ritiene che Israel abbia un punto di vista totalmente di parte, ma lo storico britannico smentisce queste affermazione alla luce di quelle da lui ritenute «considerable evidence, drawn substantially from Jacobin sources, that Robespierre was never a sincere republican or democrat, and that the “incorruptible,” as he was called, was thoroughly corrupt politically. Robespierre’s choice of police chiefs, Paris mayors, and other key operators of the levers of power, all notorious for their ruthlessness (see pp. 294–295, 410, 420–426, 510–512, 580–581, 586–589 of my book), is just one among several cogent proofs.»⁴³

Oltre a loro, il critico Jeremy Popkin ha affermato di aver colto numerose inesattezze nel lavoro di Israel. Anzitutto, ritiene che la grande quantità di fonti che lo storico inglese ha utilizzato sia “deceptive”, ingannevole, ma dal suo canto, Israel si giustifica, precisando che il suo obiettivo non era quello di analizzare testi famosi, come l’*Esquisse* di Condorcet, ma di usare una gamma eccezionalmente ampia di testi, che includesse anche varie pubblicazioni e opuscoli generalmente trascurati, in modo da comprendere come i diversi rami dell’Illuminismo contribuirono a plasmare gli eventi della Rivoluzione.

Lo storico britannico sostiene anche che, al contrario di quanto affermato da Popkin, il libro non neghi che il centro francese stesse lottando per maggiore libertà e tolleranza, e per minore dispotismo. A tal proposito, Popkin, secondo Israel, avrebbe frainteso il suo postulato di un illuminismo moderato e uno radicale, associando solo a quest’ultimo la lotta per la libertà e ai primi la difesa dello status quo. In realtà, gli illuministi moderati, eredi di Montesquieu e Voltaire, erano anche loro rivoluzionari. Ricorda Israel che mentre i democratici radicali chiedevano una stampa totalmente

⁴⁰ J. Israel, *Revolutionary Ideas*, cit., pp. 695-706

⁴¹ L. Hunt, « Louis XVI Wasn't Killed by Ideas », *The New Republic*, 2014
<https://newrepublic.com/article/118044/revolutionary-ideas-jonathan-israel-reviewed>

⁴² D. Bell, « A Very Different French Revolution », *The New York Review of Books*, 2014
<https://www.nybooks.com/articles/2014/07/10/very-different-french-revolution/>

⁴³ J. Israel, «The French Revolution: An Exchange », *The New York Review of Books*, 2014
<https://www.nybooks.com/articles/2014/10/09/french-revolution-exchange/>

libera, i moderati si auguravano delle restrizioni, sostenendo comunque una stampa più libera rispetto a quella in vigore all'epoca, mentre i Montagnardi, negavano totalmente la libertà di stampa o di altri mezzi di comunicazione.⁴⁴

Popkin suppone, inoltre: «Although the new constitution hammered out by the National Assembly created a constitutional monarchy, Israel has no doubt that “the ‘radical’ wing of the revolutionary leadership was already uncompromisingly republican by 1788” (p. 24), a proposition for which he provides no evidence.»⁴⁵ Israel, smentendo, sostiene, invece, che molti sono gli storici d'accordo nell'affermare che ci furono ben pochi “repubblicani” dichiarati in Francia nel 1789, e che lui abbia solo ribadito questo postulato. Evidenza, inoltre, di aver fornito molti riferimenti testuali, all'interno del suo libro, per dimostrare che dal 1788-9, in parte sotto lo stimolo della Rivoluzione Americana, molti tra gli illuministi radicali importanti erano già fermamente devoti “repubblicani”. Proprio nella sua replica a Popkin, lo storico riassume alcune delle prove che ha fornito.

Nella sua recensione, Popkin accusa Israel di non aver neanche definito cos'è per lui il Repubblicanesimo, cosa che crea molta confusione nel lettore. Anche in questo caso, Israel lo smentisce dicendo che ci sono molti passaggi in cui il Repubblicanesimo viene definito come devozione alla democrazia e ai valori umani, uguali e universali.

Altra accusa di Popkin è la seguente: «So obvious does the wisdom of the revolutionaries' principles appear to Israel that he does not even bother to explain them.» A tal proposito, lo storico britannico accusa, invece, Popkin di aver ignorato che i principi propri del repubblicanesimo democratico sono sistematicamente analizzati e spiegati non soltanto rispetto ai re, all'aristocrazia e alla religione, ma anche rispetto all'educazione, alle minoranze religiose, ai diritti delle donne e all'emancipazione della gente di colore.

Popkin disapprova altresì il suo trattamento di alcuni personaggi noti della Rivoluzione. In primo luogo quello di Marat e Robespierre affermando che lo storico inglese abbia sostenuto che «Robespierre completely dominated the revolutionary government» .

Popkin accusa anche Israel di aver ripetuto solamente le accuse fatte, all'epoca, da Louvet al suo acerrimo nemico Robespierre, ma Israel spiega: «I use Louvet only as an engaged onlooker highlighting the vote-rigging and other dictatorial practices described in Robespierre's own writings and in his clearly documented actions. There is abundant evidence to prove Robespierre's concerted effort to exclude all electoral candidates in Paris not approved by the Jacobins during the national elections of September 1792, some of it from his own texts, conversations and speeches»⁴⁶.

⁴⁴ J. Israel, *H-France Review*, Volume 15, May 2015, Number 67, pp.1-14: p.3,
file:///C:/Users/Standard/Downloads/vol15no67israelresponse.pdf

⁴⁵ J. D. Popkin, «Review», *H-France Review*, Volume 15, May 2015, Number 66, pp. 1-8: p.2
file:///C:/Users/Standard/Downloads/vol15no66popkin.pdf

⁴⁶ J. Israel, «Review», *H-France Review*, cit., p.6.

Altro personaggio di cui il critico disapprova il trattamento è Brissot, a suo parere glorificato da Israel. Non riconoscendogli alcuna glorificazione, lo storico chiarisce che l'unico motivo per cui ha dato maggiore rilievo a Brissot rispetto che a Robespierre è la grande quantità di testi che il girondino ha scritto a proposito di repubblicanesimo, diritti umani, emancipazione dei neri, diritti degli ebrei e libertà di stampa.

Infine, Popkin, contesta il rapporto tra Condorcet e Brissot, che Popkin ritiene legati soltanto dall'alleanza con il re nel 1792 per spingere così la Francia ad entrare in guerra contro l'Austria. Israel sostiene, al contrario, che i due siano stati alleati per gran parte della loro carriera rivoluzionaria e che si siano trovati d'accordo a proposito di numerosi argomenti.

Un altro punto in questione è il populismo di Robespierre. Popkin ritiene che Israel abbia insinuato che Robespierre puntasse alla dittatura sin dall'inizio. Israel riferisce, dal suo canto, che Marat scrisse a proposito della necessità di una dittatura già nel 1791, e che Robespierre cominciò a mostrare tendenze dispotiche già dal 1792, da settembre nello specifico. Popkin asserisce «Robespierre certainly makes a most peculiar “populist.” He never mixed with the common people, and he had no talent as a rabble-rouser», ma Israel risponde: «What I chiefly contend is that it was central to Robespierre's ideology to parade Rousseau's exaltation of the ordinary man as a way of celebrating the “purity of the ordinary,” elevating the common person above the intellectualism of the philosophes and locating moral legitimacy in the common people. Combined with intolerance of dissent and his alliance with Marat and the Hébertistes, Robespierre turned his debased Rousseauist ideology into a powerful CounterEnlightenment mass movement with a resounding authoritarian ring to it furthered by stress on the oneness of how truly ordinary people supposedly thought and a ban on all dissent and criticism. Popkin, though, again skirts wholly around my argument.»

In conclusione, nella sua replica, Israel afferma, inoltre, di non temere particolarmente la cosiddetta “critica negativa” e ne spiega i motivi: ritiene che possa soltanto tentare di demolire *Revolutionary Ideas*, marginalizzando il suo argomento centrale e che Popkin sia ignaro del fatto che numerose pubblicazioni, di recente, hanno confermato il dualismo Illuminista, considerandolo la chiave per comprendere l'era rivoluzionaria. In ultimo, predice la sconfitta della “critica negativa”, ritenendo quella positiva molto più forte ed esperta nelle aree di contesa.

4. Una rivoluzione della mente

4.1. Viaggio all'interno del libro

A Revolution Of The Mind è il tentativo di portare alla luce, in un testo di dimensioni ridotte, le tesi che Jonathan Israel, in modo molto più dettagliato, aveva espresso all'interno dei suoi primi tre volumi gargantueschi.

Il testo, organizzato come la trilogia non in ordine cronologico, bensì per nuclei tematici, è permeato da un forte spirito critico da parte del suo autore nei confronti dei suoi colleghi storici: già dai primi capitoli, Israel li accusa di essersi rivelati incapaci di riconoscere la vera influenza che l'Illuminismo radicale ebbe nel plasmare i valori, la mentalità e le istituzioni della società moderna.⁴⁷

Il titolo dell'opera è, inoltre, indicativo del fatto che Israel veda nella "rivoluzione della mente" attuata dagli illuministi radicali l'origine intellettuale delle rivoluzioni in Francia e in America, e, di conseguenza, l'origine della democrazia moderna.

Il primo capitolo si sofferma sulla nozione di progresso. Come spiega lo storico, Descartes, Spinoza, Hobbes e Bayle avevano progettato una riforma delle idee, che inizialmente fu puramente teorica, e per gli ultimi due filosofi anche decisamente poco realista. Verso la fine del XVIII secolo avvenne un profondo mutamento e si comprese che quella rivoluzione avesse la possibilità di divenire qualcosa di reale: già dal 1760, secondo Israel, anche i più cinici ne furono convinti. Per gli illuministi, tale idea di progresso si realizzò, dal principio, a livello filosofico, per mezzo della cosiddetta "rivoluzione della mente", che in seguito assunse anche una dimensione politica, sociale e tecnologica. Il concetto di progresso, per Israel, è stato spesso quasi ignorato dagli storici del passato, ma fu un concetto che ebbe mille sfaccettature. Come per quasi tutte le diverse materie di discussione, alle due fazioni dell'Illuminismo si accompagnarono due diverse concezioni del progresso: da una parte, i radicali, con la loro visione democratica, materialista e deterministica, dall'altra, i moderati, annunciarono una visione provvidenziale, che perorava l'ordine aristocratico-monarchico della società.

Il secondo capitolo analizza il ruolo, e l'importanza, dell'Illuminismo radicale nel processo verso l'affermazione della democrazia. Per lo storico britannico, la rivoluzione della mente, attuata dagli illuministi, si è dimostrata la fase più importante nell'ascesa della democrazia e nella lotta per la libertà individuale.

Il terzo capitolo ruota attorno al problema dell'uguaglianza e alla nascita dell'economia (intesa come scienza economica). Il concetto di uguaglianza fu alla base della filosofia radicale sin dal principio: tale importanza fu sicuramente legata all'influenza degli scritti di Spinoza e Bayle, ma anche della letteratura filosofica clandestina, e del principio secondo cui la possibilità di raggiungere la felicità debba

⁴⁷ J. Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2010, p. 12.

essere distribuita equamente tra gli uomini. Inoltre, Israel riconosce, invece, ai moderati il merito di aver fatto emergere la classica economia di libero mercato, scienza che, però, fu oggetto di sospetto e opposizione da parte del blocco radicale.

Il quarto capitolo si focalizza sulla critica alla guerra e sulla ricerca di una “pace perpetua” da parte degli illuministi. Tutte le guerre che all’origine non hanno la difesa personale, per gli illuministi, non hanno alcuna giustificazione. Per questo, ovviamente, gli illuministi, accusarono e presero le distanze dalla monarchia e dalla chiesa, ritenendole responsabili delle guerre tra i diversi stati europei, in difesa di un ordine che preservando l’interesse di principi, nobili e clero, creava rivalità e odio tra le nazioni.

Il quinto capitolo analizza e mette a confronto le divergenze fra radicali e moderati a proposito del concetto di morale. Per i radicali, la morale aveva un carattere universale e non era influenzata dalla religione. I moderati, invece, non accettavano l’esclusione della religione dalla sfera morale.

Il sesto capitolo approfondisce un’altra dicotomia, quella tra il sistema filosofico che trae origine da Spinoza, adottato dai radicali, e la filosofia propria dall’illuminismo mainstream, di cui Israel individua come maggiore esponente Voltaire.

L’ultimo capitolo racchiude le conclusioni del lavoro di Israel. Ancora una volta, lo storico sottolinea l’importanza dell’illuminismo radicale nello scoppio della Rivoluzione Francese e nel processo verso la società moderna, con delle affermazioni, in realtà, successivamente espresse nelle conclusioni di *Revolutionary Ideas*, testo che ho analizzato nel capitolo precedente.

4.2. Voltaire vs Spinoza: il dualismo filosofico alla base dell’Illuminismo

Come già detto nei precedenti capitoli, la dicotomia tra Illuminismo radicale e moderato è per Israel nient’altro che il riflesso di uno scontro tra due diversi sistemi filosofici.⁴⁸

Sin dal principio, la filosofia è stata offuscata da antipatie e conflitti personali; i filosofi radicali condannarono questo spirito di competizione tra le fazioni, già presente nelle scuole filosofiche in Grecia; il vero spirito filosofico o “la saine philosophie”, per loro, condanna l’eccessivo zelo e tutti i dibattiti finalizzati soltanto a oscurare e contraddire gli altri.

Diderot e d’Holbach, attraverso le loro ricerche storiografiche e il lavoro come primi teorici della filosofia moderna pre-rivoluzionaria, sintetizzarono l’intera tradizione radicale, riconoscendo un debito considerevole in particolare a Spinoza, Bayle, Boulainvilliers, Boulanger, Helvétius.

⁴⁸ J. Israel, *A Revolution of the Mind*, cit., pp. 199-217.

Entrambi ritenevano che i primi passi verso l'Illuminismo radicale fossero stati mossi dai pensatori dell'Antica Grecia, ma allo stesso tempo, precisarono che non ci fosse, a livello morale, politico e filosofico, un diretto antecedente né nell'antica Grecia, né nel periodo medievale, alle idee, espresse tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII secolo.

Infatti, nonostante sia evidente il ruolo dei greci nello sviluppo della scienza e della filosofia, i filosofi illuministi negarono che i propri risultati derivassero da innate caratteristiche etniche, o, appunto, dal mondo greco. Il grande onore di aver avvicinato l'uomo alla filosofia non è da attribuire ai greci, ma piuttosto, secondo d'Holbach, è degli egizi e dei fenici, da cui i greci ricevettero le prime nozioni a proposito di natura e morale.

Le idee radicali accentuarono l'unicità dell'umanità, l'uguaglianza morale tra tutti gli uomini, e il carattere universale della condizione umana. Di conseguenza, i filosofi dell'illuminismo radicale si discostarono da Voltaire e dalla sua filosofia deista. Tanto più gli uomini si avvicinarono all'illuminismo, maggiormente compresero il loro legame con gli altri. Nella nuova filosofia, l'uomo rimane debole nella misura in cui è irrazionale e inconsapevole del suo legame con la comunità.

Il vero significato della "rivoluzione della mente" che precedette la vera "rivoluzione di fatto", era già chiaro agli intellettuali, secondo Israel, a partire dal 1770, soprattutto alla luce degli scritti del periodo, in particolare *l'Histoire philosophique* di Raynal, alla cui stesura partecipa in larga misura Diderot e che attinge alcuni spunti anche dalle opere di d'Holbach.

Da grande esponente dei moderati, nei suoi testi, Voltaire si scaglia proprio contro le idee di Diderot e d'Holbach, che il filosofo riteneva, insieme al sistema spinozista, la base del materialismo ateo. Secondo Voltaire, Spinoza aveva commesso un grande errore nell'affermare che la natura sia creatrice di se stessa, spingendosi ad implicazioni anche biologiche, che invece venivano contraddette dalla dottrina della creazione divina e della stabilità delle specie.

Come lo stesso Voltaire affermò, la battaglia tra le due fazioni dell'illuminismo fu, certo, filosofica, ma divenne anche sociale, morale e politica. Proprio per questo, alla luce della battaglia di Diderot e d'Holbach contro tutti i valori comunemente accettati, Voltaire non poté più permettersi, a suo dire, di essere associato a loro. La rivoluzione che progettavano di attuare era una totale messa in discussione di tutti i valori, dunque molto lontana dalla rivoluzione che invece si era proposto Voltaire.

A questo punto, la frattura all'interno del circolo illuminista divenne chiara a tutti gli intellettuali dell'epoca. Ovviamente ci furono degli esempi di collaborazioni tra rivali, come nel caso di Condorcet e Turgot. Quest'ultimo infatti aveva aderito a una visione newtoniana e lockiana dell'universo, detestava le idee di Diderot, Helvétius, e d'Holbach. Condorcet analizzò le riflessioni dell'amico, e molto spesso espresse il suo disaccordo. Nonostante ciò, secondo Israel, i due rimasero legati da una grande amicizia per gran parte della loro carriera rivoluzionaria.

4.3. Il dibattito storiografico

Dan Edelstein, che ha recensito il libro di Israel, ritiene che la teoria di Israel riguardo al dualismo tra Illuminismo radicale ed Illuminismo moderato riveli diversi segni di debolezza strutturale. Lo storico britannico evidenzia che le idee di uguaglianza, laicità e di diritti umani formarono una sorta di nucleo coerente nel pensiero materialista di un Diderot o di un D'Holbach, ma poi arriva, alla conclusione, secondo il critico del tutto infondata, che tali idee non possano esistere in altre teorie, ugualmente coerenti.⁴⁹

Voltaire, che per Israel è il più importante rappresentante dell'Illuminismo mainstream, potrebbe essersi opposto al materialismo di d'Holbach e aver favorito la monarchia, ma non fu, secondo Edelstein, incapace di «portray[ing] society as it had evolved as inherently defective, oppressive, and systematically unjust, and hence wrongly organized for the purpose of advancing human happiness.»⁵⁰ Il critico sostiene, al contrario, che Voltaire attaccò incessantemente l'ingiustizia delle corti francesi, criticò l'intolleranza religiosa nella sua opera intitolata *L'ingenu*, e si domandò come la felicità umana potesse essere possibile su questa terra in *Zadig*.

Secondo il critico, ignorando tendenze culturali di maggiore spessore e focalizzandosi esclusivamente sui libri, Israel offre una visione molto limitata. Il suo capitolo iniziale sulla laicizzazione del progresso bypassa la “querelle des anciens et des modernes” durante la quale questo stesso concetto di progresso divenne accettato, un secolo prima rispetto alla datazione di Israel. Edelstein cita anche l'abate Pluche che, nella sua opera *Spectacle de la nature*, aveva affermato che tutti gli uomini perseguono la felicità: questo per dimostrare che nessuna adesione alla dottrina di Spinoza era necessaria per credere che “the desire of happiness is common to all men”. Israel, per lui, dimostra anche grande ignoranza riguardo alla tradizione dei diritti naturali, nel suo libro: non fu assolutamente un'affermazione dei radicali che i diritti naturali dovessero essere preservati in società, ma già Locke e i suoi seguaci moderati lo avevano proposto.

Il materiale presentato nel nuovo libro riguarda principalmente l'ambizioso tentativo di Israel di collegare l'illuminismo radicale con le rivoluzioni del tardo XVIII secolo. Israel, secondo il critico, spazza via, però, l'ultimo secolo di storiografia, ritenendola totalmente inadeguata e assolutamente fallimentare per aver mancato la vera rivoluzione, quella che Israel definisce “la rivoluzione della mente”. Secondo Israel «the revolutionary wave in the transatlantic world stemmed chiefly from a general shift in perceptions, ideas, and attitudes”. Conclude affermando che i libri causano le rivoluzioni e si spinge oltre sostenendo che “without referring to Radical Enlightenment nothing about the French Revolution makes the slightest sense or can even begin to be provisionally explained”.⁵¹

⁴⁹ D. Edelstein, «Review», *Journal of Modern History*, 83, number 1, 2011, pp. 143-45.

⁵⁰ J. Israel, *A Revolution of the Mind*, cit., p. 14.

⁵¹ J. Israel, *A Revolution of the Mind*, cit., p. 37.

Il critico ritiene che le tesi di Israel siano meno originali di quanto si possa pensare: come ammette l'autore stesso in *Enlightenment Contested*, esse hanno origine in storici controrivoluzionari come l'abate Barruel. Per lui è ancor più deludente il fatto che il lettore sia esposto a una lettura della storia della Rivoluzione che tende nettamente a destra. Israel ignora, per la critica, ovvie contraddizioni nelle sue stesse tesi: ad esempio, dipinge *l'Histoire philosophique* di Raynal come “the single most devastating intellectual assault on existing structures of authority and conventional thinking”, ma dimentica di menzionare che Raynal denunciò l'intero processo rivoluzionario nel 1791- ben prima rispetto al Terrore.

Israel non tenta neanche di mostrare come, quando, ed attraverso chi l'Illuminismo radicale portò a eventi realmente rivoluzionari. Il suo argomento si poggia principalmente su un falso sillogismo: gli scrittori radicali volevano cambiare la società; i rivoluzionari cambiarono la società; dunque, i rivoluzionari furono ispirati dai radicali. Ma Edelstein afferma che la storia intellettuale non è un gioco in cui bisogna collegare i puntini. Non ci fu sentimento antimonarchico significativo nel 1789, perché al contrario, tutte le speranze puntavano sul re. Fu soltanto dopo la fuga del re che ebbe epilogo drammatico nel 1791 che il repubblicanesimo divenne un'opzione plausibile per la Francia.

Per Edelstein, non sono i libri a causare le rivoluzioni, ma, per molti aspetti, le rivoluzioni sono causate dalle rivoluzioni.⁵²

Anche John Heard ha recensito l'opera di Israel, che, a suo parere, è riuscito nell'intento di dimostrare che l'Illuminismo radicale sia stato alla base della Rivoluzione francese, ma che si è spinto troppo oltre nel creare un legame tra le iniziali sollevazioni e i principi sociali, politici e laici dell'età moderna.⁵³

Israel dipinge l'Illuminismo e la successiva storia mondiale come una grande battaglia intellettuale che ebbe pratiche conseguenze, immagine che il critico non approva.

Mentre gli storici prima di lui hanno negato l'idea secondo cui “books cause revolutions”, Israel mostra come le visioni radicali sulla natura dell'universo e sul ruolo dell'uomo nell'universo, ebbero conseguenze decisive nelle politiche internazionali, trasformando mentalità predominanti in questioni sociali, religiose ed economiche. Il trattamento dei diversi concetti è per Heard imparziale, al contrario di Edelstein che lo riteneva totalmente unilaterale, ma appare chiaro che Israel abbia spiccate simpatie per una delle fazioni.

Anche Margaret Jacob ha trovato diverse inesattezze nel libro di Israel. Anzitutto accusa lo storico di aver sottovalutato il ruolo degli anglo-americani, che nella visione di Israel non diedero alcun contributo nel processo di liberazione delle menti e di affermazione della democrazia. Queste idee sono nate nelle menti di Hobbes, Bayle e soprattutto di Spinoza, che furono seguiti dai francesi agli inizi del XVIII secolo.

⁵² D. Edelstein, «Review», cit., p. 145.

⁵³ J. Heard, «Review», *Policy Magazine*, Volume 26, Number 3, Spring 2010, pp 63-64.

Dunque, per Israel, le rivoluzioni del XVIII secolo devono in realtà le loro basi intellettuali alla tradizione radicale.⁵⁴

Nella sua recensione, altro punto in questione è il trattamento di d'Holbach dipinto anzitutto come un filosofo totalmente ispirato da Spinoza, ma anche come apertamente egualitario, democratico e anti-coloniale. Per la Jacob, le testimonianze storiche hanno dimostrato tutt'altro: mentre Israel lo definisce un repubblicano democratico, in realtà d'Holbach fu un liberale, secondo Margaret Jacob « almost utopian monarchist ».

Nonostante le diverse critiche ricevute da *A revolution of the mind*, Israel non ha ancora pubblicato, almeno ufficialmente, una sua replica.

⁵⁴ M. Jacob, «Spinoza got it», *London Review of Books*, Volume 34, Number 2, November 2012, pp. 26-27,
<https://www.lrb.co.uk/v34/n21/margaret-jacob/spinoza-got-it>

5. Rousseau e d'holbach: cronaca di un litigio poco noto

5.1. Introduzione al barone d'Holbach

Prima di passare al vero e proprio argomento centrale dell'intero capitolo, ritengo necessario dare una breve immagine del barone d'Holbach. Mentre attorno a Rousseau, altro attore principale del capitolo, aleggia un'aura di fama e notorietà, il barone, invece, pur essendo considerato dai suoi stessi contemporanei uno degli uomini più eruditi del tempo e pur avendo destato grande scandalo con le sue pubblicazioni, è stato molto spesso accantonato.

Delle numerose opere che il barone ha scritto, soltanto alcune sono state tradotte in altre lingue; i manuali storici e filosofici trattano la sua figura in maniera molto sbrigativa e lo etichettano come un materialista molto eclettico preoccupato soltanto di criticare e disprezzare la religione cristiana. Il suo nome e il suo ruolo sono, come direbbero in francese, "plongés dans l'oubli".

Analizzando la totalità del corpus d'holbachiano (libri sul materialismo, contro la religione, lettere, traduzioni ecc.), lo storico francese Alain Sandrier ha tentato di ricostruire le motivazioni di questa grave dimenticanza nella storia della filosofia.⁵⁵

Per Sandrier, la prima motivazione è di tipo filosofico-religioso: la laicizzazione degli spiriti, per cui il barone stesso aveva lottato, si rivoltò contro i suoi stessi sostenitori, apparendo un argomento privo di persuasione e pericolosità. A questo, secondo il francese, bisogna aggiungere, inoltre, che la Rivoluzione Francese sancì la vittoria del fronte deista, costringendo l'ateismo che era riuscito, soltanto con il barone, a venire allo scoperto a tornare nel silenzio.

La seconda causa è, invece, letteraria: le opere del barone sono, ancora oggi, considerate letture molto difficili, noiose, ripetitive. Sicuramente, la pesantezza dei suoi concetti e il suo dogmatismo, non diedero grande impulso alla diffusione delle sue opere in era moderna.

Di questo "noto sconosciuto", diversi sono, però, gli aspetti importanti che bisognerebbe ricordare, a cominciare dalla sua biografia.

D'Holbach nasce ad Edesheim nel Palatinato, da una famiglia di modesti borghesi. Dei genitori non si hanno notizie dettagliate, ma sappiamo che per la sua educazione e il suo avvenire fu decisivo lo zio materno, Franz Adam von Holbach, il quale, emigrato in Francia ed arricchitosi, aveva acquisito il titolo di barone, che, alla sua morte, lasciò al nipote, insieme a un'imponente eredità che gli assicurò un importante avvenire in Francia.

⁵⁵ A. Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach, conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la moitié du XVIII siècle*, Honoré Champion, Paris, 2004, pp. 13-17.

Il giovane barone si formò all'Università di Leida. L'ambiente olandese, protestante ma all'epoca, abbastanza tollerante, ebbe grande influenza sul suo futuro da illuminista e materialista. In Olanda, apprese l'inglese e perfezionò la conoscenza del francese, lingua che finì per utilizzare abitualmente. L'inglese gli fu sicuramente utile per ampliare il raggio delle sue letture, permettendogli di venire a conoscenza di molti testi inglesi, come quelli di Thomas Hobbes e dei deisti inglesi.

Dopo gli studi presso l'Università di Leida, trascorse il resto della sua vita in Francia. Divenne così amico di Denis Diderot e fu uno dei maggiori collaboratori dell'*Encyclopédie*, alla quale contribuì, per gran parte in modo anonimo. Inizialmente, vi si impegnò nella redazione di voci dedicate alla chimica, alla mineralogia e alla geologia.

Il barone fu sicuramente un importante *maître d'hôtel* della filosofia. Egli aprì le porte della sua casa in rue Saint-Roch e cominciò a ricevere gli intellettuali più importanti dell'epoca all'interno del suo salotto.

A seguito della pubblicazione dell'opera di Helvétius *De l'esprit*, per reagire ai numerosi attacchi che ne conseguirono ai philosophes, d'Holbach decise allora di utilizzare il suo salotto, ormai fra i più vivaci dell'epoca, secondo una duplice strategia. Da un lato, continuò a presentarlo come un punto di incontro, in cui diplomatici e intellettuali dell'epoca potevano confrontarsi e discutere. Dall'altro, si dedicò alle pubblicazioni clandestine che permettevano di esprimere senza censure il proprio pensiero in tutta chiarezza ed onestà. Promosse, dunque, la pubblicazione di testi anonimi o sotto pseudonimi: spesso attribuì quei testi, usando una falsa indicazione di tempo e luogo di edizione, ad autori già defunti da tempo.

L'anonimato implicò, però, un sacrificio della propria fama: di molte opere di d'Holbach si è saputo solo dopo la sua morte e di altre si continua a discutere se siano realmente sue o se redatte invece dai suoi collaboratori, che costituivano la cosiddetta "coterie d'Holbach".

Il barone morì nel 1789, non potendo vivere la Rivoluzione, all'età di 66 anni.

Fu uno scrittore molto prolifico e nonostante il suo contributo sia stato spesso anonimo, fu uno dei grandi ispiratori della Rivoluzione Francese; ammirevole fu anche il suo impegno rispetto alla futura proclamazione dei diritti dell'uomo.

5.2. La filosofia d'holbachiana e il conflitto con Rousseau

La relazione tra Rousseau e d'Holbach è sempre stata trattata come un episodio minore, una sorta di sfortunato alterco fra due importanti figure dell'Illuminismo.

Israel, invece, presenta un'immagine diversa dello scontro tra i due, ponendolo nel contesto della lotta tra due diverse ideologie illuministe all'interno di un quadro più ampio come quello della Rivoluzione Francese.⁵⁶

Come ben sappiamo, sul tema della religione, il pensiero illuminista sviluppa diverse opinioni. Nello specifico, troviamo una forte divergenza tra coloro i quali, come Voltaire, prendono una posizione deista ed anticlericale, ma non antireligiosa, preferendo il cosiddetto "compromesso deista" ed altri, che invece radicalizzando la loro posizione, chiedevano il rifiuto del compromesso deista, che separava Dio dall'uomo e dal mondo materiale, in favore di una visione monista dell'uomo come "essere puramente fisico". Tra gli esponenti di quest'ultima tendenza, oltre a Diderot e Helvétius, si colloca d'Holbach.

Secondo d'Holbach, l'idea di Dio, è costruita sul modello umano del monarca assoluto. È fonte d'infelicità. *Il buon senso* si apre con le seguenti affermazioni: «C'è un vasto impero dominato da un monarca la cui condotta è particolarmente adatta a confondere le idee dei suoi sudditi. Egli vuole essere conosciuto, amato, rispettato, obbedito; ma non si fa mai vedere, e tutto contribuisce a rendere incerta l'immagine che ci si potrebbe fare di lui. I popoli sottomessi al suo potere hanno, sul carattere e sulle leggi di questo sovrano invisibile, soltanto le idee che ad essi comunicano i suoi ministri. Costoro, tuttavia, ammettono di non avere neanche essi alcuna idea del loro signore [...] Questo impero è il mondo; il monarca è Dio; i suoi ministri sono i preti; i suoi sudditi sono gli uomini»⁵⁷.

D'Holbach non pensa che l'uomo sia per natura religioso e che l'idea di Dio sia innata. Per lui il concetto di Dio è un concetto impossibile.

«Se Dio è un essere infinito, non può esserci, né in questo mondo né in un altro, alcuna proporzione fra l'uomo e il suo Dio; quindi la nozione di Dio non entrerà mai nell'intelletto umano. Nell'ipotesi di una vita futura in cui l'uomo avrà maggiori capacità intellettive che in questa, l'infinità di Dio costituirà sempre una tale distanza fra la sua idea e la mente finita dell'uomo, che questi non potrà concepirlo nel cielo più di quanto lo concepisca sulla terra»⁵⁸.

Nel 1770, il barone d'Holbach pubblica, a questo proposito, una delle sue opere più importanti: *Système de la nature*, che è considerata la più forte e diretta affermazione del materialismo, monismo filosofico e ateismo dell'illuminismo

⁵⁶J. Israel, «Rousseau and d'Holbach: The Revolutionary Implications of la philosophie anti-Thérésienne», in H. Rosenblatt & P. Schweigert (Eds.), *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 149-174.

⁵⁷ H.P.T. d'Holbach, *Il buon senso* (1772), p. 4:

<http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/HolbachBuonSenso.pdf>

⁵⁸H.P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, cit., p. 7:

<http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/HolbachBuonSenso.pdf>

Rousseau, al contrario di d'Holbach, accettò il compromesso deista, ma soltanto rispetto alla natura e non rispetto alla società, che il filosofo riteneva vivesse in catene. Tale presa di posizione creò una sorta di triangolo tra radicali, moderati e Rousseau.

Sappiamo che la relazione tra Rousseau e d'Holbach iniziò per opera di Diderot, che mise i due filosofi in contatto e che, a contesa iniziata, si impegnò personalmente affinché vi si ponesse un freno.

Oltre alle differenti opinioni in materia religiosa, altro motivo di screzio fra i due fu la diversa concezione della volontà generale. Entrambi i filosofi utilizzarono il termine *volonté générale*, ma con sostanziali differenze. Per d'Holbach, la volontà generale è intesa come un qualcosa di universale che fornisce un codice, a sua volta universale, di moralità per l'intera umanità; per Rousseau, la nozione di volontà generale poteva variare da individuo a individuo, la sua concezione era particolarista e meno universale. Le due concezioni ovviamente entrarono in conflitto l'un l'altra.

Nel 1773, d'Holbach pubblica un'altra opera, intitolata *Politique naturelle* che riafferma il suo postulato di universalità dei diritti umani: tutte le leggi non democratiche, ovvero "non al servizio del bene comune" e non nell'interesse dell'intera società, sono rinnegate dalla ragione ("by reason"). Questa dottrina è stata sostenuta anche da Diderot, Raynal, Helvétius, Condorcet. Per tutti questi pensatori politici, tutte le leggi che non operano nell'interesse della maggioranza sono irragionevoli e non possono incarnare o proteggere, nessun diritto. Esse sono il prodotto della tirannia e della violenza, e devono sempre essere rifiutate dalla società. La forza può essere usata legittimamente per difendere i diritti, ma solo quando questi sono conformi all'uguaglianza e alla giustizia. Avendo gli uomini il dovere di godere dei propri diritti di natura, i diritti del popolo sono inalienabili ed eterni. Le società possono adottare leggi variabili, ma tutte le leggi devono essere conformi al principio di uguaglianza, che è invariabile.⁵⁹

Sicuramente, altra motivazione alla base del loro alterco fu la collisione tra due concezioni di uguaglianza totalmente incompatibili tra loro. Nei suoi tre principali libri in materia politica, d'Holbach sottolinea una concezione di diritti e uguaglianza che rafforza la libertà e lo stato individuale. Al contrario, il pensiero di Rousseau tende a una mobilitazione della collettività al fine di rendere lo stato più efficiente come forza equalizzatrice.

La battaglia filosofica tra Rousseau e d'Holbach ebbe inizio e procedette silenziosamente, senza scontri e dibattiti pubblici. Questa mancanza di discussione esplicita sicuramente contribuì a mantenere il loro litigio nell'ombra, e a mettere in luce altri famosi alterchi della storia filosofica, i cui protagonisti si confrontarono, invece, a gran voce.

⁵⁹ J. Israel, «Rousseau and d'Holbach», cit., p. 156.

5.3. Le implicazioni della filosofia anti-Thérésienne

Nonostante le, già citate, evidenti differenze di pensiero, secondo d'Holbach, la guerra di Rousseau ai philosophes fu principalmente un gesto di ritorsione contro la "philosophie anti-Thérésienne" dei suoi ex compagni ed amici. I philosophes, infatti, espressero il loro disappunto per la relazione di Rousseau con la sua compagna, Thérèse Levasseur, che era ai loro occhi soltanto una "stupida e volgare lavandaia". Israel recepisce questa chiave di lettura suggerita da d'Holbach e vede nel rapporto di Rousseau con Thérèse Levasseur una manifestazione di quel gusto per l'ordinario e di quel rifiuto delle élites che contraddistinguono a suo avviso l'impostazione rousseauiana e che – tramite Rousseau – confluiranno nel populismo di Robespierre.

Thérèse era una serva che lavorava presso l'hotel Saint-Quentin, che Rousseau conobbe attorno al 1745 e da cui fu immediatamente attratto, come egli stesso affermò, per la sua modesta, la sua timidezza e il suo bisogno di protezione. All'inizio della loro frequentazione, Rousseau affermò spesso che la loro fosse una relazione di convenienza, riferendosi alla donna come "il supplemento di cui avevo bisogno".⁶⁰ Nonostante la sua infedeltà, ricambiata anche dalla donna, che suoleva chiamare "tante" in presenza dei suoi amici, la loro relazione rimase solida per il resto delle loro vite e vide la nascita di cinque figli, che furono affidati all'educazione pubblica.

Dalle *Confessioni* di Rousseau, sappiamo che Thérèse aveva grossi limiti: non conosceva bene la matematica, non imparò mai a leggere bene, non sapeva leggere l'orologio né ricordare l'ordine dei mesi del calendario, non riusciva a contare il denaro. Lo scrittore la descrive come una donna al limite del ritardo mentale, di cui non esita a prendersi gioco davanti ai suoi amici. È quasi un'ironia della sorte che il primo grande pedagogista della storia non seppe insegnare alla sua compagna gli esercizi più elementari.

Rousseau ammette che inizialmente avrebbe voluto istruirla, ma presto comprese che sarebbe stato soltanto uno spreco di energie. Durante il loro soggiorno in Inghilterra, la donna acquisì la fama di essere una donna- secondo Hume- volgare, attaccabrighe e contafrottole.

Israel ritiene che nonostante la loro relazione fosse iniziata molto prima che Rousseau si unisse al circolo di d'Holbach, il suo legame con la donna sicuramente andò ad aggravare il rapporto sempre più litigioso con d'Holbach e ricorda che secondo Pierre-Louis Ginguené (un autore di pamphlets, che scrive nel periodo della rivoluzione francese) fu proprio il disprezzo aristocratico dell'ordinario che contribuì a fornire ai philosophes minor seguito e a presentare Rousseau come una delle icone più importanti della Rivoluzione.⁶¹

⁶⁰ J. J. Rousseau, *Confessioni*, trad. a cura di A. Roquette, KKIEN publishing international, 2014, p. 172.

⁶¹ J. Israel, «Rousseau and d'Holbach», cit., p. 166.

Conclusione

Il presente lavoro di tesi è nato con lo scopo di verificare la validità della produzione storiografica di Jonathan Israel, che si è distinto nel panorama storiografico dell'ultimo ventennio, proponendo interpretazioni molto originali. Compito della tesi è stato individuare tali interpretazioni nelle opere più significative dell'autore e documentarle, mettendole a confronto con il quadro storiografico mainstream.

L'elaborato ha tentato di rispondere a numerosi quesiti: è davvero possibile individuare all'interno del movimento illuminista due differenti componenti che, esprimendo idee e valori in netta contrapposizione tra loro, si siano contese il panorama intellettuale tra il XVII e il XIX secolo? All'interno di quale delle due componenti si colloca la figura di Rousseau? È stato l'illuminismo radicale a porre le basi filosofiche e morali della Rivoluzione Francese?

La mia ricerca ha, anzitutto, evidenziato le caratteristiche delle due componenti individuate da Israel. La corrente radicale, sviluppatasi in larga misura clandestinamente a partire da Spinoza dalla metà del XVII secolo fino alla metà del XVIII secolo fino a emergere in piena luce nella seconda metà del Settecento, rifiutava ogni compromesso, prendendo le distanze dalla religione e dalle autorità politiche e religiose. La corrente moderata, invece, originatasi da John Locke e destinata a diventare la corrente mainstream, esprimeva maggiore tolleranza, ed esponeva il proprio riformismo in maniera più attenuata.

La tesi si è soffermata sulla figura di Rousseau, che secondo Israel presenta elementi sia dell'illuminismo radicale che dell'illuminismo moderato, con tratti anche esplicitamente anti-illuministici. Collocazione ambigua, fortemente criticata da molti storici che, al contrario, ritengono Rousseau una delle personalità più importanti tra i pensatori radicali.

Ad analisi ultimata, la rappresentazione della figura di Rousseau, proposta da Israel, mi sembra piuttosto distorta, poiché, pur menzionando le caratteristiche radicali del suo pensiero, essa tende a mettere soprattutto in evidenza gli elementi che lo accomunano alla componente moderata. Rousseau è certamente una delle figure maggiormente complesse della storia intellettuale francese, ma certamente gran parte delle idee da lui sostenute furono di natura più radicale, che moderata.

Si è inoltre voluto evidenziare l'individuazione da parte di Israel dell'illuminismo radicale come unico contesto intellettuale e come unica grande causa della Rivoluzione Francese. Dopo aver analizzato numerose recensioni al proposito e alla luce del percorso di studi che ho seguito nel mio curriculum universitario, mi sento di poter affermare che la spiegazione monocausale proposta da Israel non mi convince. Diverse sono state le cause della Rivoluzione. Tra queste, le idee radicali meritano sicuramente un posto di rilievo, ma – come suggeriscono alcuni autori – forse non sono i libri a causare le rivoluzioni. Si può più plausibilmente ipotizzare che le menti degli attori principali del periodo rivoluzionario siano state nutrite anche ma non soltanto dalle

idee radicali e che quest'ultime abbiano avuto, al contrario, grande diffusione, proprio grazie alla spinta rivoluzionaria.

Si è messo in luce, inoltre, un'altra tesi molto innovativa di Israel: la diffusione planetaria dell'Illuminismo dal 1650 al 1848. Israel individua come luogo di nascita dell'Illuminismo la repubblica olandese del XVII secolo e indica in Spinoza la fonte primaria di tutto l'illuminismo radicale. L'insistenza di Israel su Spinoza come ispiratore principale dell'illuminismo radicale e del moderno pensiero democratico ha sollevato molte perplessità e molte critiche, che ho esaminato in questo mio elaborato e che in larga misura mi sento di condividere. Non mi convince in particolare l'accreditamento che Israel fa a Spinoza di un'impostazione già pienamente e compiutamente democratica.

In virtù di quanto preso in esame, sono giunta alla conclusione che Israel abbia dato un contributo notevole alla storiografia contemporanea. Pur esponendo le proprie tesi in maniera fortemente argomentata e documentata, la sua posizione, a mio parere, si rivela però decisamente partigiana: in tutte le sue opere è possibile intravedere una sua netta propensione verso la fazione radicale dell'Illuminismo, che comporta a volte una torsione faziosa della pur ampia e ricca documentazione presentata.

Il presente studio incrocia la proposta totalmente innovativa di Jonathan Israel con le mie personali conoscenze pregresse in materia di storia e di filosofia. Le conclusioni, espresse in questa sede, sono inevitabilmente provvisorie, data l'ampiezza del quadro coperto dalla produzione storiografica di Israel.

Pur avendo analizzato numerosi testi e fonti, e pur essendo giunta alle opinioni personali qui espresse, gli spunti che tale tesi mi ha fornito sono solamente il viatico per ulteriori analisi e ricerche, finalizzate alla formulazione di affermazioni più consapevoli e forse anche più corrette.

Bibliografia

A. Opere di Jonathan Israel:

Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2010.

Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: an Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2014.

Jonathan Israel, *The Expanding Blaze: How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2017.

J. Israel, «Rousseau and d'Holbach: The Revolutionary Implications of la philosophie anti-Thérésienne», in H. Rosenblatt & P. Schweigert (Eds.), *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

B. Dibattiti storiografici:

Carolina Armenteros, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2013, Number 2.

Keith Baker, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2013, Number 3.

David Bell, «A Very Different French Revolution», *The New York Review of Books*, 2014

Harvey Chisick, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2013, Number 4.

Dan Edelstein, «Review», *Journal of Modern History*, 83, number 1, 2011, pp. 143-45.

Lynn Hunt, «Louis XVI Wasn't Killed by Ideas », *The New Republic*, 2014.

John Heard, «Review», *Policy Magazine*, Volume 26, Number 3, Spring 2010, pp. 63-64.

Jonathan Israel, «Rousseau, Diderot and the “Radical Enlightenment”: a reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker», *Journal of History of Ideas*, Volume 77, Number 4, October 2016, pp. 649-677.

Jonathan Israel, «The French Revolution: An Exchange », *The New York Review of Books*, 2014.

Jonathan Israel, *H-France Review*, Volume 15, May 2015, Number 67.

Jonathan Israel, “Berichten uit de geleerde wereld: Replying to Hanco Jürgens”, *De Achttiende Eeuw*, Volume 39, 2007.

Jonathan Israel, *H-France Forum*, «A reply to four critics», volume 9, Number 5, winter 2014.

Margaret Jacob, «Spinoza got it», *London Review of Books*, Volume 34, Number 2, November 2012, pp. 26-27.

Hendriks Jürgens, “Contesting Enlightenment Contested. Some questions and remarks for Jonathan Israel”, *De Achttiende Eeuw*, Volume 39, 2007, pp. 52-60.

Robert John Mayhew, «Review», *The International History Review*, volume 30, number 1, 2008, pp. 121–123.

Jeremy D. Popkin, «Review», *H-France Review*, Volume 15, May 2015, Number 66.

Marie-Frederique, Pellegrin, «Compte rendu», *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger*, volume 200, nombre 2, 2010, pp. 261–262

Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva: from the first discourse to the social contract, 1749-1762*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Jean-Jacques Rousseau, *Confessioni*, trad. a cura di A. Roquette, KKIEN publishing international, 2014.

Alain Sandrier, *Le style philosophique du baron d’Holbach, conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la moitié du XVIII siècle*, Honoré Champion, Paris, 2004.

John Bennett Shank, «Review», *The American Historical Review*, volume 113, number 2, April 2008, pp. 441–444.

John Kirtland Wright, *H-France Forum*, Volume 9, Issue 1, Winter 2014, Number 1.

Sitografia

Paul Henry Thiry d’Holbach, *Il buon senso* (1772).

<http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/HolbachBuonSenso.pdf>

www.jstor.org

www.h-france.net