



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

L'ECOLE
DES HAUTES
ETUDES EN
SCIENCES
SOCIALES

Sede Amministrativa: Università degli
Studi di Padova

Sede Consorziata:
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Dipartimento di Filosofia,
Sociologia, Pedagogia e Psicologia
Applicata

DOTTORATO DI RICERCA IN : FILOSOFIA

DOCTORAT - PHILOSOPHIE ET SCIENCES SOCIALES

CICLO XXVIII

DIDEROT E L'ENCYCLOPÉDIE: ANTROPOLOGIA, EDUCAZIONE, POLITICA

Direttore: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Coordinatore: Ch. mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore: Ch.mo Prof. Massimiliano Tomba

Supervisore: Ch.mo Prof. Bruno Karsenti

Dottoranda : Orsola Goisis

INDICE

INTRODUZIONE

I.	Brevi considerazioni sulla struttura del lavoro.....	8
II.	Perché Diderot.....	14
III.	Lumi e ombre: quale Diderot?.....	18
IV.	Un nuovo punto di partenza: quale <i>Encyclopédie</i> ?.....	22

PARTE PRIMA: UN PROGETTO ANTROPOLOGICO

Capitolo I: Fonti e non percorsi

1.1.	Fonti e non percorsi.....	25
1.2.	Diderot e la filosofia di Leibniz.....	34
1.3.	Deus sive materia: Diderot e la filosofia di Spinoza.....	55

Capitolo II: Philosophie ou Religion

2.1.	Dal teismo all'ateismo: la relazione come nuovo fondamento.....	78
2.2.	Tolleranza pratica, tolleranza interpretativa: dall' <i>Essai</i> all' <i>Encyclopédie</i>	91
2.3.	Chaque esprit a son telescope: il dubbio scettico nei <i>Pensées Philosophiques</i>	101
2.4.	“E ci ritrovammo in una notte profonda”: lo spinozismo nella <i>Promenade du sceptique</i>	108
2.5.	La lettre sur les aveugles : “cécité”, “aveuglement”	119

Capitolo III: Che cos'è un uomo?

3.1.	La voce “Animal”	125
------	------------------------	-----

- 3.2. Per una politica del “mostruoso”129
- 3.3. Dal Moi multiple al collettivo.....143

PARTE SECONDA: UN PROGETTO EDUCATIVO

Capitolo IV: Un’educazione per “ciechi”

- 4.1. Éclairé, Clairvoyant: verso una dialettica della conoscenza.....152
- 4.2. Alcune considerazioni sulla perfectibilité in Diderot.....155
- 4.3. La réfutation d’Helvétius.....169

Capitolo V: L’Encyclopédie come progetto educativo

- 5.1. La pedagogia nell’Encyclopédie : "Colleges"174
- 5.2. Éducation, Études.....186
- 5.3. L’Educazione nel Discours sur l’œconomie politique.....189
- 5.4. L’Encyclopédie, un’opera di educazione.....201

Capitolo VI: Un progetto sociale

- 6.1. Verso il Plan d’une Université : Mélanges pour Catherine II....212
- 6.2. Il Plan d’une Université pour le gouvernement de la Russie.....215
- 6.3. L’educazione femminile.....221

PARTE TERZA: UN PROGETTO POLITICO

Capitolo VII: La politica nell’Encyclopédie

- 7.1. Dal Puer Robustus al Raisonneur violent.....239
- 7.2. La voce Autorité politique: una maschera giuridica.....251
- 7.3. L’articolo “Droit naturel”.....258

7.4. Questione sociale e ideologia nell' <i>Encyclopédie</i>	261
7.5. Delle arti e dei mestieri: per una riqualificazione dei gestes ouvrieres”.....	268
Considerazioni conclusive.....	281
BIBLIOGRAFIA.....	291

INTRODUZIONE

I. Brevi considerazioni sulla struttura del lavoro

La ricerca verte sul rapporto fra la filosofia del primo Diderot e il progetto enciclopedico, e si propone di indagare il nesso fra dimensione antropologica e dimensione politica: quale sia, detto altrimenti il legame che intercorre fra un'epistemologia materialista, e dunque una nuova concezione dell'essere fisiologicamente e materialmente determinata, e la trasformazione socio-politica che l'*Encyclopédie* propone; una trasformazione che si concretizza per mezzo di relazioni intersecanti, sia di carattere teoretico e cognitivo (*renvois*), sia di carattere materiale (dall'organo all'organizzazione, lotta alle corporazioni, divisione del lavoro, solidarietà).

L'ipotesi che muove lo studio e che, forse, ne rappresenta l'aspetto più "originale", è l'individuazione della presenza di un ampissimo progetto educativo che permetterebbe di tenere insieme, nel pensiero del filosofo di Langres, piano antropologico e piano politico, dando loro un "senso compiuto" e impedendo di piombare nello sconforto che la asistematicità del procedere diderotiano talvolta suscita; tale progetto educativo sarebbe volto, parafrasando le *Tesi su Feuerbach*, ad "educare gli educatori", a fare di loro uomini *éclairés* in una prospettiva di *perfectibilité matérialisée*.

Così intesa l'*Encyclopédie* si svincola dall'interpretazione che la vuole una gigantesca impresa intellettuale, per divenire vera e propria

“prassi rivoluzionaria”, “pensée en action”, il simbolo del punto culminante di un ciclo organico che precede ogni rivoluzione.

Una prassi nemica dei sistemi, cui cuore pulsante è rappresentato dalla dimensione *relazionale* e *dialettica* a partire dalla quale è possibile scorgere nuovi fondamenti per il vivere sociale ed un’inedita prospettiva per pensare la politica.

Parte I: un progetto antropologico

Nella prima parte del lavoro si è tentato di ricostruire la genesi di alcuni nodi problematici che, pur risalendo al periodo preenciclopedico, costituiscono il punto di partenza teoretico dell’*Encyclopédie* stessa. In particolare ci si è sforzati di ricomporre non tanto le fonti, quanto i percorsi: Diderot, infatti, attinge a piene mani dalla filosofia stoica, dagli epicurei, da Leibnitz e, soprattutto da Spinoza, ma la sua rielaborazione è tale da fare dei concetti una sorta di contenitore pronto ad essere riempito di nuovo senso; si è ripercorso poi, cursoriamente, il passaggio tutt’altro che unilineare che conduce il *Philosophe* dal teismo al deismo e dal deismo all’ateismo. Un tale passaggio procede per anse e rotture, per numerose biforcazioni e cambiamenti di rotta: dal teismo “prudente” dell’*Essai sur le mérite et la vertu* al deismo e allo scetticismo conseguente dei *Pensées Philosophiques*, dalla determinante “irruzione dello spinozismo” nella *Promenade du sceptique* per giungere infine all’ateismo compiuto della *Lettre sur les aveugles*; è proprio attraverso quest’ultimo testo che Diderot approda ad un mutamento decisivo della sua filosofia, rimettendo totalmente in discussione tanto i principi teologici e cosmologici, quanto ogni teoria della conoscenza. La tabula rasa della *Lettre* richiama il filosofo al compito di ripensare i fondamenti

della virtù e morale da un punto di vista ateo¹; spinge al dovere di riconsiderare la possibilità d'esistenza di un "vincolo" capace di rispondere tanto al fine della società stessa, quello cioè, "d'être heureux", quanto alla necessità di garantire la tutela dalla violenza e da ogni usurpazione del potere.

Il "nuovo cieco" ha bisogno di conoscere per altre vie il mondo e i tratti della sua determinazione antropologica, ma anche di conoscersi nella complessa sua organizzazione fisiologica.

Ho analizzato a questo proposito la voce "ANIMAL" in cui è esposta la concezione originale della continuità degli esseri, del loro distinguersi per gradi di organizzazione e relazione con l'ambiente esterno; una natura, quella illustrata da Diderot, null'affatto perfetta, ma popolata da "errori di natura": l'uomo non è che il mostro della donna, la donna non è che il mostro dell'uomo; tutti gli esseri circolano gli uni dentro agli altri, sicché non vi è più individuo né è più possibile stabilire gerarchie su base naturale. La concezione del "nuovo vivente" comincia a "organizzarsi politicamente", generando continui scarti e devianze perfettamente naturali, perfettamente necessari; mostri fisici, mostri sociali, ibridi linguistici: questa è la realtà materiale a partire dalla quale, il filosofo di Langres, ripensa il vivere in società.

Parte II: un progetto educativo:

Nella seconda parte del lavoro, invece, si è cercato di mettere a fuoco il significato e i tratti fondamentali del progetto educativo che il progetto enciclopedico sott'intende. L'indagine dunque indugia su quale sia lo scarto ideologico, quel cono d'ombra che il dizionario, tanto nella

¹ Per la figura dell'ateo virtuoso cfr., M. E. Scribano, *Morale e religione fra Seicento e Settecento*, Loescher, Torino 1979.

sua struttura quanto nella sua azione *pratica* e *storica*, si propone di colmare e di illuminare.

L'uomo cieco che lo spinozismo, mediante la rottura dei vecchi dogmi, ha lasciato tremante nel buio e privo di adeguati strumenti di orientamento e comprensione, deve necessariamente spingersi alla ricerca di un nuovo linguaggio sul quale edificare una rinnovata teoria della conoscenza: l'urgenza del tempo, potremmo dire, appare essere l'istituzione di una nuova "grammatica per ciechi", un'inusitata sintassi per "mostri" (mostri morali (atei), mostri sociali (Rameau, *puer robustus*, *raisonneur violent*, le *philosophe-ouvrier*).

Dalla celebre *querelle* settecentesca attorno all'opera *L'Homme* d'Helvétius, emerge con forza la posizione originale di Diderot: l'educazione non è, per questo pensatore, "onnipotente", e l'uomo non si comporta come una *tabula rasa* sulla quale è possibile costruire ciò che si desidera; ne consegue che non è sufficiente educare al bene e alla patria² per avere uomini virtuosi. Occorre uno sforzo molto più ampio e radicale volto a "changer la façon commune de penser", a scardinare il linguaggio e renderlo ibrido, a valorizzare il momento euristico all'interno di un incessante lavoro dialettico. L'*Encyclopédie* assume su di sé tutta la complessità di questo compito, agendo su due piani: riconfigurando la sistematizzazione del sapere (piani di studio, riforma dell'università, comunicazione fra sapere teorico e sapere pratico) e spingendo, mediante la sua stessa struttura, ad uno sforzo interpretativo che conduce, di volta in volta, ad esiti differenti.

Nel mio lavoro, in particolare, ho cercato di sottolineare quale senso possa assumere, in questa prospettiva, il significante della

² Cfr. J. J. Rousseau, voce "ECONOMIE POLITIQUE".

“*perfectibilité*”: considerando il principio di continuità che in tutta l’antropologia di Diderot sussiste fra materiale e spirituale, fra movimento, pensiero e politica, si può agilmente dedurre come nella sua filosofia non sia possibile individuare nel corso della storia, una cesura netta fra il prima e il dopo, fra lo stato selvaggio e la civiltà: in Diderot nessuna causa esterna fa del progresso la conseguenza di un atteggiamento umano: quel che permette all’uomo di uscire dall’animalità e di prendere le distanze dalle altre specie è semplicemente, per il *Philosophe*, il diverso grado di organizzazione e l’“esercizio” incessante della dimensione relazionale.

La *perfectibilité* nella prospettiva diderotiana, ci sembra, rifugge tanto l’innatismo quanto il finalismo, in favore di un concetto naturalizzato, materializzato, che fa capo alle circostanze concrete. La *perfectibilité* è “ramenée au statut de réponse naturelle au milieu”.

Parte III: un progetto politico

Nell’ultima parte del lavoro cerco, infine, di muovermi lungo due traiettorie, proprio in ragione del fatto che, in quest’opera, il movimento è sempre duplice: ho cercato di analizzare “la politica nell’*Encyclopédie*” e l’“*Encyclopédie* come progetto politico”.

Per quanto concerne il primo aspetto evocato, mi sono concentrata sulle due più celebri voci politiche diderotiane: la voce “AUTORITÉ POLITIQUE”, il primo vero e proprio scritto politico del *Philosophe*, e l’articolo “DROIT NATUREL” del 1755: oltre alla polemica che tale articolo accese attorno al tema della “*société generale du genre humain*” in particolare con Rousseau nel *Second discours, Manuscrit de Genève*, l’articolo presenta anche un personaggio rimasto, fino a quel momento, inedito: si tratta del “*Raisonneur violent*”.

Già nella voce “HOBBISSME”, Diderot si era espresso in merito alla figura del “mechant” hobbesiano, definendola “sublime, ma non convincente”, non convincente in quanto già, in qualche modo, “superata”; il “*puer robustus*” hobbesiano, mosso da una forza sproporzionata rispetto alla sua ragione non è più un’immagine fedele dell’uomo dei lumi; il personaggio diderotiano, invece, si trova a metà fra l’ottimismo naturalista di Jean-Jacques e il pessimismo razionalista di Hobbes; la sua ragione non è affatto inadeguata, ed anzi appare dispiegata in tutta la sua potenza, ed è proprio di questa che il *raisonneur* si serve per giustificare la sua violenza; egli non è un uomo che non conosce la morale, è un uomo che conosce la morale e la rifiuta in ragione della sua realizzazione individuale, del suo “diritto alla felicità”, dei suoi bisogni e delle sue necessità. Come mai Diderot introduce questo personaggio? Il primo obiettivo polemico è la sua stessa filosofia, il che non ci stupisce affatto: abbiamo imparato a conoscere la funzione “dialogica” in Diderot, e il *raisonneur violent* altri non è che il “double” del *Philosophe* (Spector, 2016). Ma ve ne sono almeno altri due: il pericolo del materialismo “immorale” al quale La Mettrie aveva aperto la strada e, infine, il rischio, per Diderot da fuggire con ogni mezzo, dell’antropocentrismo e dell’individualismo; non è affatto una forzatura affermare che il pensatore di Langres percepisce tutti questi rischi in decisivo anticipo rispetto ai suoi contemporanei; si rende perfettamente conto di aver egli stesso contribuito a far crescere tali contraddizioni e per questo intraprende un dialogo feroce con la sua stessa filosofia. In tutto il tempo che segue, come sappiamo, Diderot cercherà di risolvere il problema dinnanzi al quale il *Raisonneur violent*, quell’uomo già rischiarato dalla ragione, pone dinnanzi alla filosofia e, soprattutto alla

filosofia politica; lo farà tentando incessantemente di fondare una “nuova morale” sull’*organizzazione* e sulla *relazione*; da qui l’intenzione che muove questa ricerca, d’indagare in che modo l’*Encyclopédie* si presti come dispositivo di costruzione di questi fondamenti, mettendo “organizzazione” e “relazione” alla base del suo funzionamento e del suo significato. Al tempo stesso la grande opera editoriale può essere letta come un vasto processo d’ideologizzazione del discorso politico, in quanto i rapporti arte-scienza-opinione, arti liberali-arti meccaniche, colgono uno scarto conoscitivo: le arti meccaniche, nel loro risolversi in una cooperazione sociale oggettiva e nella divisione del lavoro, si trasformano nel motore di produzione di questo scarto ideologico; il fine prettamente politico del Dizionario diviene, dunque, quello di far prendere coscienza ad ogni segmento della società della rilevanza sociale e politica della sua opera e di riqualificarlo linguisticamente. L’“artisan” svela la capacità di farsi artefice di quel momento di sintesi fra “thèorie” e “praxis”, a cui alludeva l’articolo “ECLAIRÉ”. Tale sintesi avviene, però, non già nell’attività di ogni singolo “ouvrier”, bensì nella loro “organizzazione complessiva”, in una “dimensione collettiva” e “comunitaria”, per mezzo della quale varie facoltà collaborano fra loro a partire dai singoli.

Il Dizionario, nella visione ancor meccanica del progresso e nell’alternanza ciclica di accumulazione e rivoluzione descritta nella voce *Encyclopédie*, doveva, nelle intenzioni del suo Direttore, svolgere esattamente questa funzione: preparare la base “materiale” alla rivoluzione.

II. Perché Diderot:

Giungere ad un'interpretazione definitiva di Diderot è una chimera, un'impresa dinnanzi alla quale la critica è destinata ad arretrare: in verità il *Philosophe* presenta molte facce diverse: il personaggio che si gode la vita, il lavoratore infaticabile sulle *planches* enciclopediche, il dissidente e perfino il libertino.

La sua *Correspondance* ci spalanca un mondo di salotti, aperti a letterati, pittori, diplomatici, medici, e anche attori teatrali. A differenza di Voltaire, che suggerisce o impone le sue opinioni, Diderot si adatta, si mimetizza, si maschera, manifestandosi, d'un tratto, come un improvvisatore geniale.

“Se l'uomo ha qualcosa di inquietante, la sua opera lo è ancora di più”³, presentandosi come una figura trigonometrica che contiene in sé sempre almeno due posizioni e una sintesi inattesa. Questa sua essenziale abiguità ha portato gli studiosi a forzarne il pensiero nel vano tentativo di sistematizzarlo: alcuni fanno di Diderot un abile retore, alla ricerca sempre dell'espressione più consona ed adeguata, altri vi individuano un anello di congiunzione fra lo spinozismo panteista e il materialismo, come Pierre Naville, che lo presenta, in un certo modo, come un inconsapevole precursore del marxismo⁴.

Se si volesse essere obiettivi si ammetterebbe che esistono, nel suo pensiero, diverse fasi, che ciascun interprete cerca di assolutizzare; da una religiosità perfino troppo timida, alle critiche più sarcastiche e brutali ai dogmi religiosi, analizzati nelle loro contraddizioni. Nell'opera

³ L'affermazione è di P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Slatkine Reprints, Genève 1979, p.555.

⁴ P. Naville, *Paul Thiry D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Paris, Gallimard 1943. Cfr. anche G. Filloux, *Diderot avant Marx*, Cahiers diderotiens, n.1, 1978.

del Filosofo di Langres, sembra che ciascun interprete difenda la sua causa: c'è dell'idealismo, del naturalismo, del materialismo, come anticipato, perfino anticipazioni del marxismo; quello che sembra unificare questa totalità ribollente, in cui non mancano precorriti positivisti, è l'impostazione umanista; c'è una certa unitarietà, ma vivente e in continua trasformazione, tenuta insieme proprio dalla personalità eclettica di Diderot.

Uomo duplice, Diderot, o forse con più aspetti e risvolti che due. Non è estraneo un certo aspetto ludico, una specie di ginnastica poetica dello spirito; Egli sogna e respinge l'unità, e s'impegna, ma anche gioca, con la filosofia, non nascondendo le sue antinomie. Lavora per una filosofia dell'avvenire, lavora per "il mondo congetturale della scienza a venire", e lo fa usando il "tono" del poeta e il "rigore" dello scienziato, attraversato com'è dallo scontro fra la cognizione del determinismo e l'aspirazione vitale alla libertà. Dunque, la filosofia è per Diderot una scienza positiva, almeno nelle aspirazioni, ma espressa in una mescolanza di saggezza, di speculazione rischiosa e, a tratti, di lirismo profetico.

Si procede attraverso alcune vistose contraddizioni, soprattutto nella continua tensione tra un'investigazione filosofica che sembra condurre al disincanto e la ribellione del cuore, che non approva le conclusioni dell'investigazione stessa.

A proposito del lirismo profetico di Diderot, non mancano accenti dedicati alla magnanima rivolta ideale di Vanini e di Giordano Bruno, che hanno sacrificato la loro vita come testimoni della verità; occorre richiamare sempre che lo stesso Diderot viveva tallonato dalla censura in seguito alle sue pubblicazioni e non mancavano, sulla sua opera, le

schede critiche del Clero e della polizia. In questo quadro di contraddizioni e oscillazioni dobbiamo collocare la delicata indagine del legame che intercorre fra l'opera di Diderot e il pensiero di Spinoza⁵, già coscienti del fatto che non giungeremo, probabilmente, ad una posizione certa: il nostro obiettivo è, in queste pagine, quello di rilevare la rilevanza di questo legame, senza dover per forza spingerci a postulare una continuità di pensiero fra i due autori. Desideriamo mettere in luce elementi di vicinanza e discontinuità, ribadire la concretezza di questo legame ed ipotizzarne le conseguenze pratiche, e questo è tutto.

A Diderot stava a cuore, soprattutto, la possibilità di procedere oltre il dualismo di Cartesio, ubbidendo al sogno dell'unità; questa linea anche di molti contemporanei; dal punto di vista metodico, sarebbe forse utile distinguere il contributo personale di Diderot dalla partecipazione al progetto enciclopedico: i contributi all'*Encyclopédie*, pur preziosi, si rivelano il frutto di un delicato bilanciamento in equilibrio fra prudenza astuta e audacia espressiva. Più significativa appare invece la sintesi fra questi contributi e gli scritti giovanili di Diderot; solo lette nelle loro reciproche implicazioni queste opere assumono concretezza teorica, e coerenza, seppur asistemica.

Diderot era convinto, per un alto sentire di sé, che i contemporanei non fossero in grado di assimilare la sua audacia speculativa, e dunque avanzava in parte celato: non dobbiamo però interpretare le sue prudenti reticenze con delle abiure e non dobbiamo altresì scambiare alcune contraddizioni di Diderot con una specie di anarchia intellettuale; tutto nel suo pensiero filosofico sembra convergere, piuttosto, verso una

⁵ Cfr. anche F. Burbage, N. Chouchan, *Spinozisme et matérialisme chez Diderot : à propos du rapport Diderot-Spinoza*, Spinoza au XVIII siècle, actes des journées d'études organisées les 6-13 decembre 1987, Sorbonne, pp.169-182.

necessità dialogica incessante, per la quale il filosofo stesso è chiamato a vestire i panni del suo “*double*”, dei suoi avversari; “ridicolo” deve apparire ogni pensiero per essere credibile; la filosofia stessa deve correre lungo il crinale della parodia per avvicinarsi, quanto più possibile, alla verità.

III. Lumi e ombre: quale Diderot?

“Ombre tragiche, tradizioni e sorrisi accademici si affollavano, cinquant’anni fa, attorno a chi, con crescente passione e interesse, andava leggendo gli scritti di Diderot e dei contemporanei amici e nemici dell’*Encyclopédie*”⁶.

Queste parole utilizzava Franco Venturi nella Premessa all’edizione italiana del suo *Jeunesse de Diderot* (1939); tale premessa conteneva, invero una chiara denuncia: le ombre tragiche al quale si riferiva erano quelle che avevano investito negli anni trenta i tentativi compiuti in Unione Sovietica e in Francia di innestare l’opera e il pensiero del filosofo di Langres sul marxismo dei fronti popolari. In particolare Venturi alludeva alla tragica sorte che toccò a I. K. Luppol, autore di *Diderot*, pubblicato in Francia dalle *Éditions sociales* del partito comunista nel 1924. Solo dopo il grande successo francese il testo fu pubblicato anche a Mosca e a Leningrado e venne pubblicato, infine a Città del Messico dieci anni dopo da Fondo de cultura económica, la più importante casa editrice dei repubblicani spagnoli in esilio. Quella che si consumò in Russia fu una vera e propria tragedia: la “tragedia del

⁶ F. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, Skira, Parigi 1936, Tr. It. *Giovinanza di Diderot*, Sellerio, 1988, p. 9.

materialismo russo del XVIII secolo” come recitava il titolo del saggio dedicato da Luppol a Radišcev, per ironia della sorte divenne la tragedia di Luppol stesso annientato nelle purghe staliniane.

Dall’omertà delle violenze russe Venturi passa all’eclatante appiattimento delle interpretazioni in Francia: Diderot diviene un “nuovo umanista”, per parafrasare il titolo di una celebre opera di Jean Thomas, neutralizzato, potremmo dire nel suo materialismo e nella sua originaria cifra politica. Nello scenario descritto l’opera di Venturi proponeva un’analisi delle premesse materialiste della giovinezza diderotiana che diverranno poi la base teorica dell’unica grande opera compiuta del pensatore di Langres: l’*Encyclopédie*; qualche anno più tardi, Jacques Proust impressionato dall’opera di Venturi scriverà: “Le livre de M. Venturi sur la Jeunesse de Diderot devait nécessairement avoir une suite”: nasce così *Diderot et l’Encyclopédie*⁷, un’opera monumentale ed importante; tuttavia, impegnato a risolvere problemi preliminari, quali la difficoltosa attribuzione della paternità delle voci e la ricostruzione del *milieu* sociale del tempo, il lavoro di Proust manca in parte l’obiettivo, ossia porre in relazione la propria opera con quella di Venturi, le premesse materialiste delle opere giovanili con l’impresa enciclopedica.

Questo lavoro, pur nell’obiettiva modestia dei suoi mezzi e dei suoi risultati, vorrebbe rispondere a questo “mancato appuntamento”, recuperando il filone interpretativo che più ha insistito sul materialismo dell’autore, quello che lega il già citato Luppol a Luc, Lefebvre, Naville, Filloux, nonché i moltissimi interpreti sovietici: tale filone, cessati gli entusiasmi marxisti, non ha trovato seguito in Francia e, in Italia non sembra mai essersi realmente affermato (l’opera di Venturi venne

⁷ J. Proust, *Diderot et l’Encyclopédie*, Albin Michel, Paris 1962, p. I.

pubblicata in Italia da Sellerio solo nel 1988, quando, ormai, una lettura materialista del *Philosophe* aveva perso qualsiasi attrattiva).

Poiché non è certo una lettura ideologica quella che si vuole proporre, né una ricostruzione che rimanga indissolubilmente legata ad un periodo storico a ben vedere oggi lontano, si è cercato il più possibile di integrare tali riferimenti con gli studi e la bibliografia più recente: se per quanto concerne l'ambito francese ed anglosassone il materiale certo non è mancato, assai più sorprendente è l'arresto che gli studi diderotiani hanno conosciuto in Italia a partire dagli anni Cinquanta. Con rare e preziose eccezioni, che ricorrono, a più riprese, nelle pagine di questa ricerca, appare desolante l'abbandono di ogni slancio interpretativo nei confronti di un autore che, nell'immaginario dei più, rappresenta oggi un letterato eclettico più che un filosofo e un credibile pensatore politico.

Quando viene considerato, egli è spesso inserito nel più vasto numero degli "alfieri dell'illuminismo", meno audace di Voltaire, meno acuto di Rousseau. Abbandonati i giudizi sommari, Diderot meriterebbe uno studio più approfondito proprio in ragione della singolarità del suo pensiero rispetto a quello dei suoi contemporanei; quel che ne determina la cifra originale è senza dubbio il suo materialismo, ma, ancora, egli non è un materialista fra i materialisti del secolo Diciottesimo, in quanto, un'analisi accorta del suo pensiero concorre a scagionarlo dai "limiti specifici" del materialismo francese che Marx ed Engels individuavano nei suoi caratteri metafisici e meccanicisti; la critica che vuole il materialismo francese del secolo XVIII incapace di "considerare il mondo come processo, come materia implicata in uno sviluppo storico", appare assolutamente fuori luogo per quanto concerne il pensatore di

Langres: già interpreti come Lefebvre e Naville hanno messo in luce l'ingenerosità di queste considerazioni nei confronti di Diderot. Quel che interessa invece, in questa sede, è rilevare come sia impossibile definire il materialismo diderotiano slegato dallo sviluppo storico: assistiamo piuttosto, probabilmente, al più alto punto di tensione fra teoria della conoscenza e intervento dell'esperienza, fra il determinismo ineluttabile della natura e la prospettiva di una libertà che si esprime solo nel collettivo, mediante la modificazione delle condizioni sociali e dunque dallo sviluppo storico dell'umanità. Cruciale appare dunque il ruolo dell'*Encyclopédie* come dispositivo di riqualificazione del linguaggio astratto a favore di un codice relazionale capace di fondere percezione e intuizione, natura fisiologica e organizzazione dei rapporti sociali.

L'impresa impossibile di raccogliere il sapere detenuto dall'umanità risponde ad un'esigenza di verità che pretende che il linguaggio, da astratto divenga lo specchio dei rapporti reali: Diderot scriveva, infatti, a Falconet:

“Rêvez-y bien, mon ami : quelques savants, quelques bons esprits s'instruisent par les écrits et dans les bibliothèques, rectifiant par la réflexion, la lecture et la conversation, le vice de leurs idées ; cependant, l'erreur reste et circule dans les rues, dans les temples, dans les maisons avec les imperfections de l'idiome ” .

L'intento educativo del grande Dizionario non può essere letto slegato da quest'urgenza di pervenire alla verità per mezzo di un processo di materializzazione del linguaggio e della conoscenza ; tale verità, lungi dall'essere data una volta per tutte, deve sempre essere messa a dura prova, in quanto: “le doute est le premier pas vers la science et la vérité;

celui qui ne discute rien ne s'assure de rien; celui qui ne doute de rien ne découvre rien; celui qui ne découvre rien est aveugle et reste aveugle”.

IV. Un nuovo punto di partenza : quale *Encyclopédie*

Il pensiero di Diderot viene spesso approcciato partendo dai due “estremi” di questo lavoro di tesi: la lettura più “scolastica” si sofferma sulla concezione antropologica; numerosi sono gli studi che sottolineano la vicinanza di Diderot al vitalismo, alla fisiologia e alle scienze moderne. Ma quest’approccio è destinato presto a trovarsi “imbrigliato” in una serie di contraddizioni e letture tendenziose che forzano la produzione diderotiana in una curiosa interpretazione postuma. Ecco che Diderot diviene allora un anticipatore delle teorie evoluzionistiche, un pre-positivista e via dicendo e vi è da credere che ancor più problemi rechino le interpretazioni che si concentrano sulla “natura dell’uomo” nella filosofia del pensatore di Langres.

Una via meno battuta ma altrettanto irta di insidie appare essere quella dell’analisi del pensiero politico. È letteralmente impossibile scorgere in Diderot i principi di una teoria politica compiuta: troppe le contraddizioni, troppi i condizionamenti esterni che agiscono irrimediabilmente sulla sua scrittura (censura, protezione); e presto si sarà tentati di “liquidare” la questione con giudizi, forse ingenerosi, come quello di Proust :“Diderot rimane indiscutibilmente un assolutista, almeno per tutto il tempo dell’*Encyclopédie*”.

Ho scelto in questo lavoro di individuare come “centrale” la questione dell’educazione, perché a ben vedere, è l’unico punto su cui Diderot “non ha mai cambiato idea”, considerandola dalle opere

giovanili alle opere del periodo russo un'urgente priorità; non solo: l'educazione, nella sua espressione dialogica, ha il merito di spiegare le incongruenze sia dell'antropologia che della politica, regalando a queste due dimensioni un senso compiuto. Se l'approccio a tali due dimensioni finisce inevitabilmente fra i rovi delle contraddizioni è perché non può essere altrimenti, pena, come si legge nella *Réfutation d'Helvétius*, l'aver uomini già piegati alla tirannia, in quanto quel che tiene sempre aperte e ridiscutibili le dimensioni dell'antropologia e della politica è proprio un'educazione dall'esito costantemente imprevedibile e che pone la relazione in quanto tale come fine ultimo.

Il lavoro, come si è detto, vorrebbe riprendere una “strada interrotta”, ma vuole ovviamente, volgere lo sguardo anche al dibattito attuale; e questo dibattito attuale, quando non ripiomba nelle interpretazioni di “scuola”, tende ad enfatizzare elementi originali e radicali: è quel che è avvenuto con il recente dibattito sui “lumi radicali” inaugurato dalla celebre opera di J. Israel⁸.

La discussione è giunta da poco ad un'ulteriore svolta con il testo *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the rights of Man to Robespierre*, 2014. L'illuminismo radicale sarebbe fondamentalmente quello rappresentato da D'Holbach, Diderot, Helvétius, da quegli autori, cioè, che trovavano in Spinoza il loro riferimento intellettuale, primi fra tutti i materialisti che collaborarono all'*Encyclopédie*. In questo ultimo testo, da più parti criticato, Israel porta avanti un lavoro già iniziato con *Una rivoluzione della mente*, segnalando perfetta contiguità fra “riferimenti intellettuali” e “scelte

⁸ J. Israel, *Les lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité*, 2005; e proseguito con vivaci repliche: Secrétan, Dragon, Bove, *Qu'est-ce que les lumières “radicales”?* 2007.

politiche”; sono le “idee radicali” a portare per Israel alla rivoluzione ed in questo processo di “ideologizzazione” l'*Encyclopédie* avrebbe detenuto un ruolo di *leadership*.

Nel mio lavoro ho cercato di sottolineare, quando possibile, la vicinanza “metateorica” che esiste fra Diderot e Spinoza, valorizzandone le originali rielaborazioni. E tuttavia, non sono affatto convinta che la vicinanza di Spinoza si riveli fondamentale solo in quanto “riferimento intellettuale”, così come sono poco persuasa che quella avviata con l'*Encyclopédie* sia una “rivoluzione della mente”.

Ho cercato, infatti, di approcciare l'*Encyclopédie* come un'opera materialista, non perchè contenga articoli e idee spiccatamente materialisti, ma in quanto opera volta all'educazione materialista del Terzo stato; *materialista* in quanto, annulla la distinzione fra “rivoluzione della mente” e “rivoluzione della società”, fra il “cambiare la maniera comune di pensare” e “cambiare le condizioni materiali, sociali e politiche” della Francia del secolo XVIII.

PARTE PRIMA: UN PROGETTO ANTROPOLOGICO

Capitolo I: Non fonti ma percorsi

1. 1. Non fonti ma percorsi

Avviare un lavoro di ricerca, tentando di mettere a fuoco quali siano stati i riferimenti filosofici su cui il materialismo del *Philosophe* si è nel corso degli anni strutturato, potrebbe costituire un'operazione utile a semplificare un pensiero complesso e inconsequente, ecletticamente dotto e garbatamente fraudolento come appare essere quello di Diderot; eppure un tale approccio rischia di risultare deformante, in qualche maniera, denaturante: il tentativo, infatti, di “mettere ordine” nella storia delle idee, la volontà di scorgere ad ogni costo una radice del pensiero, una sua costruzione coerente, se già di per sé costituisce una manovra di carattere “deduttivo” che non manca di mostrare i suoi limiti, ancor più rischia di esserlo dinnanzi al pensiero di un autore che ha fatto della lotta ai sistemi uno dei punti fermi della sua battaglia e che si muove lungo traiettorie “induttive”, ripercorse, casomai, infinite volte, al solo fine di saggiarne continuamente la validità.

La tentazione di incollare l'uno accanto all'altro i tasselli di una “storia della filosofia” e dunque di ricercare l'origine delle idee di Diderot e degli enciclopedisti, autore dopo autore, procedendo a ritroso, è forte. È forte soprattutto per il filosofo, come metteva in luce acutamente Franco Venturi, uno dei più scrupolosi interpreti italiani di Diderot: “i filosofi hanno la tentazione di rinavigare verso la sorgente.

Gli storici debbono dirci *come* il fiume si aprì la sua strada, in mezzo a quali ostacoli e difficoltà”⁹.

Non meno irta di ostacoli si presenta la via di coloro che ambiscono a ricondurre la sconnessa vicissitudine delle idee ai suoi esiti sociali e politici: si tratta di quell’errore che, volendo evitare l’approccio della “storia della filosofia”, finisce, infine, per tracciare una “filosofia della storia”. Gli studi su Diderot si son trovati spesse volte a fare i conti con questi due eccessi metodologici e questa ricerca non ha certo la pretesa di intervenire sul ciglio di crinali che in qualche modo appaiono perfino obbligati; ma se rimane una via, che si può perlomeno tentare, è quella di rendere subito manifesta la difficoltà di utilizzare “lenti neutre” e di rinunciare a fare di Diderot un discepolo di questi e quelli (Diderot discepolo di Leibniz, Diderot discepolo degli stoici e così via) o il precursore di qualche fenomeno sociale (Diderot padre dell’evoluzionismo e della scienza moderna, Diderot fautore del processo di decristianizzazione, amico del popolo e via dicendo).

Nel concreto, cercheremo di evocare gli autori a cui Diderot si appoggia, leggendoli però solo nel risultato, alle volte impreciso ed originale, della specifica lettura diderotiana; non tentando, cioè, di fare una “storia delle idee”, ma di guardare l’effetto che quelle idee hanno prodotto nella genesi filosofica del direttore dell’*Encyclopédie*; nel fare ciò siamo aiutati da una felice concomitanza: proprio Diderot è l’autore di tutte le voci relative alla storia della filosofia. Sempre attenti a prendere i giusti accorgimenti, trattandosi di un autore che ha fatto della simulazione e dissimulazione, del dialogo euristico e del paradosso il cuore stravagante della sua produzione, possiamo leggere una storia

⁹ F. Venturi, *Utopia e riforma nell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, p. 11.

della filosofia “già filtrata” dall’oggetto unico del nostro studio, ossia capire come l’idea viene costruita, scomposta, interpretata, utilizzata da Diderot stesso.

Pur con i suoi limiti evidenti, l’approccio diretto alle voci dell’*Encyclopédie* mette in parte al riparo da giudizi liquidatori e ipostatizzanti destinati a stroncare sul nascere qualsiasi tentativo di proiettare uno sguardo d’insieme, di tenere congiunti Diderot filosofo, Diderot scrittore, Diderot pensatore politico. “Diderot era spinozista”, “Diderot era Hobbesiano”, “Diderot era un amico del popolo”, “Diderot era senza ombra di dubbio un assolutista”, sono considerazioni che pur legittimate dall’analisi documentale e dall’indagine testuale, sembrano muoversi lungo il perimetro dell’autore, ignorando le relazioni che fra ciascuno dei lati del perimetro intercorrono.

E una tale urgenza non può essere lasciata cadere come “anti-specialistica” o para-letteraria: è l’autore stesso a chiederlo, ricorrendo così spesse volte a espressioni quali “*complexité*”, “*compliqué*”, “*le grand nombre des rapports*”: che ci si accosti alla natura, ad un oggetto della conoscenza o alla scienza sperimentale, più che camminare lungo il perimetro occorre l’audacia di incamminarsi lungo le ramificazioni, spesso cieche, del labirinto, per usare una metafora ricorrente tanto ne *L’interprétation de la nature*¹⁰ quanto nell’*Encyclopédie*¹¹, e seguire i percorsi fatti di rapporti, relazioni e, soprattutto, interpretazioni.

¹⁰ Cfr. P. Saint-Amand, *Diderot, Le labyrinthe de la relation*, VRIN, Paris 1984.

¹¹ Cfr. V. Le Ru, *L’ambivalence de l’idée de progrès dans le Discours préliminaire de l’Encyclopédie ou le labyrinthe de la raison*, «Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie», numéro 29 *Varia*, 2006. Si veda anche M. Spallanzani, *L’Arbre et le labyrinthe. Descartes selon l’ordre des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2009.

Si è esplicitato nell'introduzione come si sia scelto di orientarsi verso la ricomposizione di un preciso filone interpretativo, ossia quello marxista (Venturi in Italia, Lefebvre e Luc in Francia, Luppol in Russia), che tanto ha insistito sul materialismo diderotiano e la sua apertura alla dialettica; le ragioni di una tale scelta son da ricercarsi nel fatto che questa lettura c'è sembrata da subito la più convincente e quella più adeguata a tenere insieme i due volti dell'*Encyclopédie*: un progetto filosofico, un progetto sociale e politico; d'altra parte è quasi impossibile, forse nemmeno desiderabile, agire come “chercheurs impartiaux et sereins”¹², e, tuttavia, una lettura tutta piegata alla ricerca di punti di contatto con precedenti tradizioni risulta se non altro superflua, in quanto il suo materialismo, le sue tesi politiche e morali, la sua attenzione al tessuto sociale, fanno di Diderot un nostro autentico contemporaneo¹³: “chaque formation sociale ajoute à l'héritage des penseurs qui la précèdent, mais la priorité de ces penseurs reste un fait”¹⁴.

Tentiamo dunque di considerare come “fatti” le specificità di questo pensiero, tentando di non cedere alla tentazione di ricercare inutilmente sistematicità e coerenza; senza arrendersi dinnanzi alla considerazione che in Diderot l'analisi non è profonda ed argomentata come quella di molti suoi contemporanei; nemmeno lo studio delle fonti

¹² L'espressione si trova nell'introduzione di I. K. Luppol, *Diderot*, trad. du russe par V. e Y. Feldman, Éditions sociales internationales, Paris 1936, p. 19, e si riferisce a quegli studiosi- Bersot in Francia, Rosenkrantz in Germania e Morley in Inghilterra- che hanno tentato di “edulcorare” in Diderot materialismo ed ateismo, affascinati forse più dalla personalità del direttore che dalla sua filosofia. Luppol non è più generoso con quella tradizione che ha preteso di leggere Diderot come un idealista: Caro, *Diderot inédit*, 1879; Janet, *La philosophie de Diderot, le dernier mot d'un matérialiste*, 1881; Doumic, *Les manuscrits de Diderot*, 1902; Ducros, *Diderot*, 1894.

¹³ Cfr. Luppol, *Diderot*, op. cit., p. 21.

¹⁴ *Ivi*, p. 15.

–nonostante la vastissima cultura del *Philosophe* – è scevro di letture approssimative, interpretazioni fantasiose e di seconda mano, citazioni distratte ed imprecise. Forse tratti irriducibili del carattere scostante¹⁵ di quel *Philosophe* che “passò dieci anni interi abbandonato a se stesso, in compagnia ora buona, ora mediocre, per non dire cattiva, assorto nel lavoro, colto dal dolore, dal piacere, dalla noia, dal bisogno; spesso allegro e gaio, più spesso immerso nelle più amare riflessioni; non avendo altra risorsa che le scienze, che gli fruttavano l’ira di suo padre”¹⁶.

Muovendo non tanto dalle categorizzazioni a posteriori, ma, piuttosto, da come più volte Diderot definisce se stesso e il suo pensiero, si può a ragione parlare di “materialismo”, a patto di intendersi dapprima su cosa s’intenda, in maniera molto generale, con questo termine nel secolo XVIII; certo sacrificando le molteplici distinzioni che s’imporrebbero, si tenterà di mettere in luce gli aspetti innovativi che il *Philosophe* inserisce all’interno di quest’ampia cornice. Fra Diderot, Helvétius, La Mettrie e D’Holbach vi è certamente un terreno di dialogo condiviso¹⁷, circoscritto dal rifiuto del dualismo cartesiano e dall’accento

¹⁵ Brunetière si è espresso, nei confronti di Diderot, in una maniera che giudichiamo ingenerosa, e, tuttavia le sue parole riescono bene a dare un’idea dello smarrimento dinnanzi al quale le opere del *Philosophe* pongono sovente il loro lettore; si veda dunque *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle*, Hachette, Paris 1911, p. 217 : « Trop naturel, Diderot est diffus, désordonné, confus ; trop naturel, il est emphatique, orgueilleux et déclamatoire ; trop naturel, il est barbare en art, inepte en religion, vicieux en morale ».

¹⁶ M. Me de Vandeul, op. cit., pp. XXXII: riporta il passo P. Casini, *Diderot “Philosophe”*, Laterza, Bari, 1962, p. 25.

¹⁷ Sul materialismo francese si vedano: J.-C. Bourdin, *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*, Payot, 1996. P. Quintili, *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie autour de Diderot et de quelques autres*, Honoré Champion, Paris 2009. Ed inoltre si veda il più recente C. Duflo, *Lumières, Matérialisme et morale*, Presses Universitaires de la bibliothèque de la Sorbonne, 2016. Stupisce non vedere inserito Diderot in una trattazione tanto puntuale del materialismo del secolo Diciottesimo come quella proposta in S. Audidière, J. C. Bourdin, J.-M. Lardic, F. Markovitz, Y. C. Zarka, *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, puf, Paris 2006.

posto sul movimento di una materia sottomessa, in definitiva, a leggi di necessità. Ma è lo studio e l'interpretazione di questo movimento quel che distingue questi autori l'uno dall'altro, evidenziandone i tratti di originalità. Dall'universo in cui tutto è macchina ed *habitude* di La Mettrie e Helvétius al paradigma cosmologico diderotiano la distanza pare profondissima, in ragione dell'azione diretta delle conoscenze di chimica e fisica sulla filosofia di quest'ultimo, come abissale appare lo iato fra le diverse concezioni antropologiche, risultando, quella di Diderot, decisamente indirizzata dall'efficace sintesi fra “vitalismo”, “fisiologia”, “naturalismo”.

Pur consapevoli dei rischi di semplificazione che si celano dietro una tale operazione, possiamo schematicamente intenderci su cosa significhi essere «materialisti» nel secolo XVIII esimo: materialista è chi abbraccia un orizzonte epistemologico tendenzialmente monista, riconoscendo come sostanza unica la “materia”¹⁸; chi predilige, altresì, un “metodo di ricerca” in grado di cogliere il vivente nell'unità della sua sostanza. Questo metodo è, per il materialismo settecentesco, il metodo sperimentale, e diverrà, in Diderot, un metodo suddiviso in tre momenti: *observation, réflexion, expérience*¹⁹.

Nell'individuare in maniera schematica gli elementi comuni a questi autori ci appoggeremo alla classificazione di Quintili²⁰ che ci pare

¹⁸ La distinzione fra “monismo ontologico” e “monismo metodologico” è posta in modo chiaro da Paolo Quintili, *Diderot ou le matérialisme désenchanté. Philosophie biologique et épistémologie*, «Studi Filosofici» XXXV-2013, Bibliopolis, pp. 153-174.

¹⁹ Cfr., Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, p. 54, in *Ouvres philosophiques*, Garnier, Paris 1990.

²⁰ P. Quintili, *Diderot ou le matérialisme désenchanté. Philosophie biologique et épistémologie*, in «Studi filosofici», XXXVI, 2013, Bibliopolis, pp. 147-166. Come è possibile evincere dal titolo, il saggio richiama e si pone in «polemica» con la celebre lettura di E. De Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset, Paris 2001.

esaustiva senza perdersi in lunghi elenchi di eccezioni; egli individua nel materialismo del XVII-XVIII secolo tre ipotesi teoriche ricorrenti:

1) La prima è costituita dal “monisme méthodologique”, ossia quel metodo che deve essere in grado di spiegare tutti i fenomeni della realtà (sia essa fisica, materiale, formale, sostanziale) mediante il criterio unico messo a punto dalla filosofia della natura.

2) La seconda è costituita invece da un “monisme ontologique”, sarebbe a dire, dal tentativo di ricondurre i fenomeni della *res cogitans* all’ambito esplicativo della *res extensa*²¹ riportando tutto ad un’unica sostanza- unica *physis*. Nello specifico caso diderotiano, lo si vedrà nelle pagine seguenti, la sostanza unica viene ad essere la materia stessa (*Deus sive materia*).

3) La terza è il rifiuto delle cosiddette “cause finali”. Gli autori che vengono generalmente indicati come “materialisti” considerano legittime solo le cause “meccaniche” e quelle “efficienti”, in quanto rappresentano le uniche che si prestano alla verifica sperimentale. Nell’ipotesi di “abrogazione” delle cause finali importanza decisiva ebbe la comparsa di *Histoire naturelle générale et particulière* di Buffon (1749-1789)²²: in questo testo non solo si suggeriva una teoria dell’origine del mondo distante dall’ipotesi creazionista, ma richiamando l’antica immagine della scala degli esseri, la *scala naturae* appunto, evidenziava il ruolo dell’elemento temporale nella formazione e nello sviluppo degli esseri e nella relativa diversificazione delle specie, preparando il terreno –pur non approdandovi ancora- all’ipotesi epigenetica. Si noti che lo stesso tema temporale costituirà uno degli

²¹ *Ivi*, p. 155.

²² Ora in Bnf Gallica: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k975017> . Si veda anche J. Roger, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, Paris 1989,

argomenti fondamentali del matematico Saunderson nella *Lettre sur les aveugles* diderotiana:

“Je vous le cède sur l'état actuel de l'univers, pour obtenir de vous en revanche la liberté de penser ce qu'il me plaira de son ancien et premier état, sur lequel vous n'etez pas moins aveugle que moi. Vous n'avez point ici de témoins à m'opposer, et vos yeux ne sont d'aucune ressource. Imaginez donc, si vous voulez, que l'ordre qui vous frappe a toujours subsisté ; mais laissez-moi croire qu'il n'en est rien”²³.

4) La quarta ipotesi teorica consiste nel “corpuscolarismo”: ripreso in quantità variabili dalla filosofia antica e dall'atomismo secondo cui la materia è composta di piccoli corpi in movimento mossi da leggi meccaniche. Si vedrà, però, che anche per quanto riguarda la vicinanza all'atomismo il pensiero diderotiano si immetterà in sentieri singolari, dotando la materia di una forza intrinseca in grado di compiere il passaggio dall'inorganico all'organico, dall'inerte al vivente. Incrociando le letture di Buffon e Maupertuis, il filosofo di Langres si convince sempre più dell'insufficienza della lettura meccanicista, ai fini di render conto in modo esaustivo del complesso funzionamento di un essere vivente. Quando poi il suo rapporto con il barone d'Holbach diviene più stretto, i termini del loro interloquire si focalizzano sull'insoluta questione del passaggio di stato: “la matière peut-elle s'animaliser?”²⁴.

²³ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, *Œuvres*, I, Robert Laffont, Paris 1994, p. 167, 168.

²⁴ Cfr. Y. Belaval, *Études sur Diderot*, PUF Paris 2003, p.355.

L'originalità del materialismo diderotiano, come ha ben notato Y. Belaval²⁵, consiste nell'aver impiegato la tesi del dinamismo, baluardo degli idealisti, come base di un monismo materialista; egli è riuscito a coniugare, in una sola filosofia, organico e inorganico, cambiamento quantitativo descritto dalla meccanica e cambiamento qualitativo descritto dalla chimica.

Queste opzioni teoriche ne producono a cascata altre tre: l'ateismo e la violenta critica delle religioni rivelate. Il rifiuto dei valori morali dell'*ancien regime* in quanto intrisi di metafisica. Infine, l'affermazione dell'"unità materiale" della natura, e, di conseguenza, la naturalità dell'uomo.

Prendendo le mosse proprio da queste tre ultime opzioni teoriche approcciamo la produzione giovanile di Diderot, considerando le opere che traghettano alla maturità del progetto enciclopedico. Sarà possibile scorgere lo sviluppo del suo materialismo epistemologico, il dispiegarsi di una concezione atea, la radicalizzazione del suo scetticismo, lo slittamento dei contenuti di virtù e morale su nuovi fondamenti e, di conseguenza, il delinarsi di un'inedita concezione antropologica.

²⁵ *Ivi*, p.44.

1.2. Diderot e la filosofia di Leibniz

Diderot ammirava molto Leibniz, come testimonia l'articolo enciclopedico corrispondente. Un'ammirazione sincera che lo condurrà a comprendere il filosofo tedesco nel numero di coloro (Bayle, Descartes, Newton) che possono legittimamente intraprendere un credibile confronto, un duello virtuale, con i filosofi antichi. Lo inserisce, dunque, fra le personalità capaci di imprimere il proprio segno alla direzione del pensiero, di riorientarne il vettore.

Nell'indagare, però, quale sia il rapporto specifico che lega il *Philosophe* a Leibniz, vogliamo rimanere il più possibile fedeli ai nostri precedenti propositi: l'auspicio è quello di evitare di trattare Diderot da semplice lettore dei grandi pensatori che l'hanno preceduto. Com'è già stato ricordato, egli utilizza spesso, infatti, la filosofia antecedente senza riverenza, senza preoccuparsi, cioè, di mantenerne intatta la coerenza metodologica: dei concetti filosofici anteriori, Diderot fa alambicchi per distillare sempre nuove combinazioni; lo stesso Leibniz, nell'opera diderotiana, diviene una "machine à réflexion, comme le métier à bas est une machine à ourdissage"²⁶: il filosofo tedesco diviene, per Diderot, un dispositivo che, rinunciando all'interezza e all'organicità del suo pensiero, conduce alla produzione di considerazioni del tutto nuove; questa definizione però, cela anche un giudizio tagliente nei confronti tanto della personalità di Leibniz, quanto nei confronti dello "spirito dei sistemi": il filosofo tedesco è una "macchina per pensare" e pur rappresentando un'autorità ingombrante della filosofia, egli non corrisponde alla figura del "nuovo filosofo eclettico" descritto tanto nella

²⁶ Diderot, *Refutation d'Helvetius*, Oeuvres, I, p. 804.

voce “PHILOSOPHE” che nella voce “ECLETISME”; il filosofo eclettico non deve limitarsi ad essere, infatti, solo un pensatore profondo, egli dev’essere soprattutto un uomo che fa esperienza, che ben conosce le sensazioni tattili e che è in grado di rielaborarle. Ed è, infine, come si è detto, alla sistematicità del pensiero leibniziano che Diderot guarda con sospetto, all’implacabile perfezione del suo modello che veniva a configurarsi quasi come un epigono del proprio *esprit systématique*, aperto, contraddittorio, volutamente imperfetto.

Ammirazione e diffidenza: da qualsiasi prospettiva lo si analizzi, il rapporto fra i due filosofi è destinato a rimanere enigmatico.

Vi è chi, come Fauvergue nel suo *Diderot lecteur et interprète de Leibniz*²⁷, ha scorto una “convergenza metateorica” che rimane, comunque, difficile da verificare alla luce delle grandi distanze epistemologiche intercorrenti fra i due autori: una lettura che certo ha regalato molti elementi interpretativi preziosi per districarsi nell’antropologia diderotiana, ma che, al tempo stesso, rischia talvolta di sfiorare la “forzatura” e di scivolare nell’esegesi delle fonti; ma nemmeno il “verdetto” di Yvon Belaval, secondo cui “Diderot n’est pas leibnizien”²⁸ e secondo il quale egli si sarebbe semplicemente confrontato con “une influence indirecte, diffuse et confuse”, ci pare esaurire la spinosa questione. Belaval rende, in questo modo, il pensatore di Langres una “vittima” inconsapevole della “vulgata leibniziana” che aveva caratterizzato il secolo XVIII esimo.

Possiamo dunque affermare che una lettura equilibrata del rapporto che lega Diderot al filosofo tedesco si muove, probabilmente,

²⁷ C. Fauvergue, *Diderot lecteur et interprète de Leibniz*, Honoré Champion, Paris 2006.

²⁸ Y. Belaval, *Diderot lecteur de Leibniz ? Études leibniziennes*, Gallimard, Paris 1996, 244-263.

nel mezzo di queste due posizioni; il problema concerne, in modo più generale, la maniera in cui Diderot maneggia i testi di storia della filosofia: egli reinterpreta e trasforma gli elementi della tradizione secondo il suo quadro teorico di riferimento. Il dubbio in merito alla conoscenza diretta dei testi costituisce un aspetto che già rende difficoltosa l'analisi, esattamente come accadrà anche per i testi di Spinoza, sui quali ci si soffermerà nel paragrafo che segue; certamente la lettura di Leibniz è filtrata dal *Traité des Systèmes* di Condillac (1749)²⁹, e, sicuramente, dal *Dictionnaire historique et critique*³⁰ di Bayle (1696); vi è poi l'*Éloge de Leibniz* di Fontenelle (1716) e infine Brucker con la sua *Historia critica philosophiae* (1742)³¹.

Il fatto che il *Philosophe* orientasse la scrittura degli articoli enciclopedici per mezzo di queste fonti, non significa necessariamente che egli non avesse anche una conoscenza diretta delle opere: quasi sicuramente le *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), la *Monadologie* (1714) e l'*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) erano ben note al pensatore di Langres che dimostra, a più riprese, di farne un uso competente e puntuale.

Se Diderot guarda con tanta fascinazione al pensiero dello spiritualista Leibniz, è in ragione della sua necessità filosofica di superare dapprima il dualismo di Descartes, e in un secondo momento, come si vedrà, la filosofia di Spinoza; egli si propone di oltrepassare tanto la sostanza materiale inerte, quanto la sostanza universale, proponendo una originale sintesi: si tratta, da un lato, di pensare a come

²⁹ Ora in Bnf Gallica.

³⁰ A cura di A. J. Q. Beuchot, P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 16 Voll, Paris 1920.

³¹ Ora in Bnf Gallica.

rendere dinamica la materia, rendendo conto dei processi di trasformazione, dall'altro, di uscire dagli schemi di una natura geometrizzata nella quale la libertà umana rischia di trasformarsi in una parola vuota di senso³².

Solo il materialismo si rivela una via praticabile per operare questa sintesi fra la materia e il movimento, fra Cartesio e Leibniz. All'atomo materiale, sempre continuamente divisibile, il pensatore tedesco aveva opposto un atomo formale: la monade esistente ed indivisibile, capace di soddisfare il principio di *raison suffisante*, ponendosi, così, come fondamento ultimo delle cose. È la fine del dualismo e l'inizio dello spiritualismo: la sostanza diviene un principio agente e cessa d'essere puramente materiale. "Movimento" e "corpi" cartesiani vengono sostituiti dalle nozioni di "forza" e "massa" concepite da Leibniz: per quest'ultimo, com'è noto, non esistono più movimento e riposo, in quanto la monade è, in se stessa, principio di attività; in quanto "automa spirituale", essa costruisce la sua vita interiore per mezzo di percezioni e desideri diversi, che fanno sì che non esista una monade uguale ad un'altra.

Alla luce di una tale inversione epistemologica, l'universo dimora in uno stato di metamorfosi continua e le monadi si sviluppano e muoiono strette fra loro come anelli di una catena continua di esseri. Occorre ora vedere quale uso originale ha fatto il filosofo di Langres di questa monadologia, tenendo a mente quel che si è evidenziato nel paragrafo che precede, ossia il fatto che Diderot opera una sintesi fra Spinoza e Leibniz, e pur traendo da quest'ultimo la nozione di monade ed i principi del movimento, non manca di ritornare a Spinoza quando si

³² Cfr. *Lettre à Landois, 29 juin 1756*, Correspondance, Éditions de Minuit, Paris 1955, Vol.1, p.209.

tratti di discutere dell'idea di Dio; su questo punto, Diderot considera, infatti, il sistema leibniziano “in ritardo” su quello di Spinoza; la monade in Leibniz compare e scompare, si sviluppa e perisce, in balia delle cosiddette *cause finali*, e, muovendo così, dal causalismo alla teologia, la filosofia del pensatore tedesco attribuisce al mondo scelto da Dio il più alto grado di perfezione nel movimento circolare dell’ “armonia prestabilita”.

La filosofia diderotiana, invece, si propone come peculiare obiettivo la spiegazione del mondo attraverso la struttura materiale del mondo stesso, sarebbe a dire, l’obiettivo di mettere in luce la ragione sufficiente, non solo di ciascuna monade, ma dell’universo intero. Diderot fa suo, in questo modo, il punto di partenza di Maupertuis il quale, tentando di conciliare gli atomi di Epicuro e Gassendi con la filosofia di Leibniz, sembra compiere un primo e decisivo passo verso la trasformazione della monade in molecola fisica, in una rinnovata *entelechia*, che contenente già in sé attitudini ed inclinazioni; quelle stesse attitudini che Diderot definirà nei termini di “expressions de caractère” nella *Réfutation d’Helvétius*; l’elaborazione di Maupertuis segna per il suo pensiero come per quello dei suoi contemporanei un momento cruciale nel processo di materializzazione della monade. Se Leibniz cercava la perfetta unità, Diderot appariva interessato, piuttosto, a dare ragione delle combinazioni infinite e delle loro cause materiali; tutto già si trova in natura senza il bisogno di ricorrere tanto a principi quanto a fini. Per lo stesso motivo l’insensatezza del tentativo di rendere intellegibile un principio “inutile”, annulla, senza ricorrere a più elaborate speculazioni teoretiche, la distinzione cartesiana fra le due sostanze.

Nella *Lettre sur les aveugles* del 1749, il morente Saunderson si rivolgeva al reverendo Holmes con queste parole:

“S’il vous étonne, c’est peut-être parce que vous êtes dans l’habitude de traiter de prodige tout ce qui vous paraît au-dessus de vos forces [...] un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l’homme? Nous disons aussitôt “c’est l’ouvrage d’un Dieu”. Ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d’orgueil et un peu plus de philosophie? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu’il est, et n’employons pas à le couper la main d’un être qui devient ensuite pour nous un nouveau nœud plus indissoluble que le premier”.

In generale, il secolo in cui Diderot opera, il Settecento, è ritenuto un secolo antimetafisico, mentre si è soliti definire quello che l’ha preceduto, al contrario, come metafisico per eccellenza, in quanto dominato dai grandi sistemi.

Per la verità, l’*Encyclopédie* non si preoccupa di opporre metafisica ed esperienza, ma, piuttosto, di sintetizzarle: entro il quadro metafisico della necessità, si fa spazio la via sperimentale, nella convinzione che nessuna vera conoscenza sia possibile, senza l’ausilio dell’esperienza. Nella grande opera enciclopedica occorre interrogare tutti: il pittore, il poeta, il musicista e il geometra, in modo che essi diventino consapevoli e rendano conto della metafisica della propria arte. In tale stile dialogico, brilla la reminiscenza della gran lezione di Platone.

La metafisica residuale che nella filosofia diderotiana continua a svolgere un ruolo di primissimo piano, tuttavia non deve indulgere a considerazioni astratte, accontentandosi d’interpretare una realtà solo mentale, e non squadernata nell’universo. Vana infatti è la ricerca di quei

pensatori, primi fra tutti i newtoniani, che si spingono alla ricerca di una “causa” che non trovano, postulando la materia come omogenea. La metafisica smetterà d’abusare dell’astrazione allorché prenderà in considerazione le qualità individuali degli esseri, e quindi, a rapportarsi al cosmo in termini di perfetta continuità fisica e ontologica.

I tratti di una “nuova metafisica” materializzata Diderot li scorge nel *Essai sur la cosmologie* di Maupertuis; senza avvedersene, infatti, Maupertuis scivolerebbe nel panteismo e perfino nel materialismo. Egli, accettando come presupposto la regola di Leibniz secondo la quale tutto si trova in perfetta armonia nell’universo, come nell’organismo. Il sistema delle percezioni e il sistema della natura starebbero, fra loro, reciprocamente, come in un’armonia prestabilita.

È attraverso la lettura critica di questi passaggi che Diderot approda alle fasi iniziali del suo materialismo: l’*inquietude* automatica della materia vivente, legata alla sensazione, è proposta dal pensatore di Langres, come una congettura suscettibile di rimpiazzare quella di Maupertuis e di meglio spiegare la formazione dell’organizzazione animale all’interno di una prospettiva materialista (p. 151). Sarebbero, infatti riscontrabili vari gradi nell’organizzazione della materia, e le molecole, dinamizzate dall’inquietudine, sarebbero dotate di una sensibilità latente, inerente alla materia stessa. L’insieme delle sensazioni costituirebbe un certo grado della sensibilità; una specie di *choc*, che non trova la sua ragione in un agente esterno, ma deve il suo procedere ad un impulso interno.

Diderot dunque, com’era solito fare, trasforma i concetti e, nello specifico, rielabora l’idea di *inquietudine*, ereditata dal Seicento, a partire da un rovesciamento dello stesso pensiero di Leibniz: l’*automate*

non è più, per Diderot, sostanza, come per Leibniz, ma è movimento, dinamismo.

Sullo sfondo, la possibilità del *panpsichismo*, cioè la visione di un mondo tutto animato, più abitato dalle qualità che strutturato in quantità. Anche le più piccole parti della materia sarebbero dotate di un certo grado di percezione, dotate di energia e di forza.

È però sul tema della “mostruosità” che il *Philosophe* sembra prendere le distanze da Maupertuis: postulando l’esistenza di un “ordine ordinario”, infallibile nella sua regolarità, Maupertuis diventa, agli occhi di Diderot, un pensatore “sistematico” per il quale ciascun corpo organizzato sarebbe una prova a posteriori e proporzionata all’universo intero della finalità divina e che non sembra escludere, ma anzi accordare rilevanza alle *cause finali*.³³

Queste considerazioni richiamano i problemi del meccanicismo cartesiano, che coesiste, nella sua radicalità, con una metafisica guidata dal principio divino. Dunque, il modello adottato da Maupertuis sarebbe quantitativo e discontinuo; per Maupertuis le percezioni elementari, studiando gli animali, cospirerebbero a formare una percezione unica e tale interazione fra le percezioni si estenderebbe necessariamente all’universo intero. In realtà Maupertuis sintetizza Leibniz con Newton, sfociando in una visione del mondo unilateralmente quantitativa³⁴.

³³ Si confronti l’articolo “CAUSES FINALES” di D’Alembert in cui si legge: “Mais q’il est dangereux de se servir des causes finales à priori pour trouver les lois des phénomènes ; il peut être utile, et il est au moins curieux de faire voir comment le principe des causes finales s’accorde avec les lois des phénomènes, pourvu qu’on ait commencé par déterminer ces lois d’après des principes de mécanique clairs et incontestables. C’est ce que M. de Maupertuis s’est proposé de faire à l’égard de la réfraction...”. Si confronti anche la voce “ACTION” sempre redatta da D’Alembert. Cfr. anche C. Fauvergue, *Diderot lecteur et interprète de Leibniz*, op. cit., p. 152.

³⁴ *Ivi*, p. 253.

La sua lettura, pur a ridosso dell'ateismo e del materialismo dei quali corre costantemente il "rischio", si distingue da quella diderotiana su un punto fondamentale: per Maupertuis infinito equivale ad eterno, mentre Diderot muove, con sempre maggiore coerenza, verso l'idea di un *ordine senza finalità*³⁵, un ordine privo dunque di qualsiasi finalità teologica, in un quadro risolutamente materialista e ateo.

Se la visione di Maupertuis si muove verso una visione discontinua della natura, legata al paradigma di Newton, Diderot corre verso l'idea di una finalità intrinseca alla materia, che s'appoggia sul principio di continuità, secondo il quale l'organismo è infinito, dotato di plasticità e dinamismo.

Nonostante il suo orizzonte metafisico, qui è Leibniz a venire in soccorso al filosofo di Langres: per Leibniz, infatti, la materia è abitata dalla "forza", ed è plastica od organica dappertutto, dotata di una struttura propria, ed organizzata per gradi diversi, e successivi, lungo il filo del tempo.

Diderot rende propria quest'idea di "forza plastica", presente tanto negli animali quanto negli umani, ma lo fa voltando lo sguardo agli allievi di Democrito e ad Hobbes; Democrito e Lucrezio, più che Epicuro, avrebbero, nel mondo antico, presentato un'idea di natura non meccanicista, ma *qualitativa ed energetica*.

Di tali dinamismi il Direttore dell'*Encyclopédie* sottolinea la dimensione individuale, non meno che collettiva. Come la monade è dotata di forza ed energia interna, così il "vivere insieme" di queste monadi costituirà una realtà in continua trasformazione e dotata di uno

³⁵ L'espressione si trova in E. Martin-Haag, *Diderot ou l'inquietude de la raison*, Ellipses, Paris, 1998, p. 44.

slancio alla socialità che scaturisce dall'interno e che incontra, al tempo stesso, l'impressione sensibile che proviene dall'esterno e, dunque, dall'esperienza. È interessante notare come dimensione individuale e dimensione collettiva nel pensiero di Diderot rimangano sempre strettamente collegate e come, dall'organismo individuale all'organizzazione sociale sia possibile riscontrare perfetta continuità; anche le fonti filosofiche su questo punto s'intrecciano in modo originale e fecondo: vi è, a livello della monade, nella sua struttura interna, l'azione dell'*entelechia* aristotelica; nella relazione con l'altro agisce la tensione oltrepassante del *nisus*, inteso ora secondo la lezione degli stoici ora mediante una reinterpretazione di Leibniz; vi è infine, certamente a livello della "société generale du genre humain" l'azione decisa del *conatus* spinoziano: la direzione d'essere della "mente conscia del proprio sforzo"³⁶ la società generale del genere umano si concretizza solamente in quel desiderio che è "appetito unito alla coscienza di sé".

È un *renversement* di Leibniz quello che Diderot opera: egli svolge una specie di trasposizione materialista del sistema delle monadi. Paradossalmente, la materializzazione delle monadi sembra comportare una spiritualizzazione della materia e dell'organismo, materia animata da forza, sensibilità ed appetito.

La percezione e l'istinto sono legati insieme e definiti come gradi dell'intelligenza a cui corrispondono, per analogia, i differenti stati dell'uomo³⁷. Per Diderot la vita e la dimensione incosciente appaiono legate: l'organizzazione spontanea della materia e l'educazione volta a "riorganizzare" questa stessa materia non appaiono come opzioni

³⁶ B. Spinoza, *Etica*, parte terza, prep.IX, Armando Editore, 2008, p.139

³⁷ Cfr. La voce "ECLAIRÉ, CLAIRVOYANT" che si analizzerà più nel dettaglio nella seconda parte di questo lavoro.

necessariamente alternative, ma permangono coesistenti in molteplici rapporti: quando l'individuo si distrae, continua a vivere, sorretto e guidato da un'inquietudine automatica, che non sarebbe altro che l'attualizzazione di una sensibilità oscura della materia; vi sarebbe un pensiero "infracosciente", una qualità quasi psichica, caratterizzante la materia. Il termine stesso "inquietudine" tiene legati il senso fisico e il senso psicologico, la crescente complessità della materia e la sua attività organizzativa guidata da un appetito cosciente di sé e dunque, in definitiva, anche razionale.

Si può quindi, affermare, sempre con una certa prudenza, che il pensatore di Langres proponga un'interpretazione materialista della monade di Leibniz, rileggendola ora attraverso la filosofia antica, ora attraverso le lenti di Spinoza.

Nell'articolo di "LEIBNIZIANISME" la monade è paragonata alla molecola sensibile di Hobbes, rispetto alla quale Diderot non riesce a scorgere rilevanti differenze: non riesce o non vuole, tutt'intento com'è a condurre Leibniz nelle file del materialismo:

«On peut, si l'on veut, donner le nom d'entéléchie à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection propre, une suffisance essentielle, elles sont elles-mêmes les causes de leurs actions internes. Ce sont comme des automates incorporels: quelle différence y a-t-il entre ces êtres et la molécule sensible d'Hobbes? Je ne l'entends pas. L'axiome suivant m'incline bien davantage à croire que c'est la même chose »

Se Diderot fa suo il concetto di *automate* non lo fa in virtù dell'accettazione di un puro e semplice meccanicismo, ed anzi, egli opta per un progetto piuttosto orientato al *vitalismo*. Il movimento di cui il

Philosophe parla non è un semplice spostamento di varie parti entro una materia omogenea: esistono, infatti, delle *differenze qualitative* fra le molecole, differenze spiegabili mediante l'eterogeneità della materia e tramite la complessità dell'organizzazione. In definitiva, nella filosofia di Leibniz Diderot scorge gli argomenti che gli permettono di risolvere il problema della formazione del vivente, in una chiave che si potrebbe definire "olistica", in cui elementi di fisiologia e anatomia integrano la visione statica e geometrizzata della natura proposta dal pensatore tedesco.

In particolare la *Monadologie* costituisce una fonte, indiretta ma influente, per il monismo materialista di Diderot che si configura come un *determinismo non lineare*, un determinismo cioè attento alla complessità dei mille fili che formano, nell'insieme, la trama della natura.

Il modello che Diderot assume è di tipo dinamico-combinatorio, dove si muovono delle "molecole sensibili", diverse dagli atomi, come concepiti dal mondo antico e dall'atomismo moderno. Leibniz, con la sua filosofia, ha spianato la strada per impostare le questioni dell'eterogeneità della materia, della distinzione fra materia morta e viva, fra sensibilità inerte ed attiva, non trascurando il problema dell'organizzazione e delle qualità che la animano.

Energia, forza e sensibilità permettono di comprendere più profondamente certe distinzioni fondamentali: fra vita inerte o virtuale, fra proprietà attiva e passiva; insomma, la natura, concepita da Diderot non permane allo stato "bruto", ma appare vivente, pulsante, una natura qualitativa e dinamica, animata da un succedersi continuo di forme

configurantesi in perpetuo cambiamento, a cagione degli ostacoli che questi dinamismi incontrano.³⁸

Esistono, per Diderot, un'infinità di elementi diversi nella natura e ciascuno di questi elementi possiede, per la sua singolarità, la sua forza particolare. Dunque, la concezione diderotiana dell'epigenesi è sì materialista, ma dinamica, sembrando che la vita, *in fluxu*, dipenda da un perpetuo squilibrio: la catena degli esseri è rappresentabile come una sequenza di modificazioni, suscettibile d'essere variata all'infinito. La materia si auto organizza a partire da movimenti di concatenazione e dispersione delle qualità o forze, che animano o alterano, e ciascuna *forma* transitoria dell'organizzazione si modella via via a partire dall'incessante fluire della vita.

La sensibilità, predicato fondamentale della vita, ma anche della materia, sembra concentrarsi nel cervello, e quest'organo, per gradi successivi, genera il pensiero, che, lungi dal rappresentare una dimensione metafisicamente diversa, si configura come un grado superiore, in grado di raffinare, purificare ed elevare la sensibilità.

“Tutta la materia sente, secondo me, o tende a sentire”: così ricapitola il Direttore dell'*Encyclopédie*, e lo sviluppo evocato indica diversi stati successivi della materia, per i quali la funzione specifica determina i vari organi, *attraverso un processo di differenziazione progressiva della sensibilità*. Si stabilisce quindi un'analogia tra la “forza” e la “sensibilità”, intese come due qualità essenziali della materia. Nella *Lettre sur les aveugles* Diderot sosterrà che nonostante la sensazione sia di per se stessa indivisibile, essa occupa uno spazio esteso, e questo spazio è composto di “piccole sensazioni”, di cui noi

³⁸ Cfr. Fauvergue, *Diderot*, op. cit., p. 171.

abbiamo una debole percezione; le sensazioni forti, per essere ritenute, hanno bisogno della memoria, ma delle piccole sensazioni si ha solo una “memoria fuggitiva”, di cui non rimane quasi traccia.

In definitiva, rispetto a Leibniz, D. mette in piedi un’originale teoria della conoscenza, capace di tener assieme la complessità dei fatti vitali e il dinamismo di quelli psicologici, facendo spazio alla dimensione dell’“incosciente” e cercando di cucire fra loro forza, vita e sensibilità, in un quadro dinamico e non meramente meccanicista.

Yvon Belaval ha messo bene in luce come la *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) di Leibniz abbia offerto al filosofo di Langres un *modello*; in quel testo Leibniz aveva illustrato l’invenzione dell’*intelletto combinatorio*, collegando quest’ultimo all’entusiasmo, per via di una radice in comune, e collocando l’invenzione, in un quadro di spiccato vitalismo;

D’altra parte in gioventù, approcciandosi all’*Essai sur le merit et la vertu*, Diderot aveva letto gli scritti sull’entusiasmo di Shaftesbury, ricavandone l’idea di una necessaria ed inedita “anatomia dell’anima”, e, proprio prendendo le mosse da Shaftesbury, egli svilupperà il tema dell’*inquiétude* che diverrà centrale nella sua analisi. L’anima, infatti, può permanere tanto in uno stato di tranquillità quanto essere scossa dal tumulto delle passioni, vi sarebbe, insomma, un movimento oscillatorio, uno squilibrio, un variare incessante della “fisiologia dell’anima”. In breve, quel che il filosofo di Langres vuol operare è una prima trasposizione, materialista e monista, del progetto di anatomia dell’anima, fino a lumeggiare l’organizzazione delle stesse funzioni intellettuali.

Nell'articolo "ANIMAL", del quale si tratterà più approfonditamente nelle pagine che seguono, il *Philosophe* prenderà una decisa posizione contro Buffon, il quale aveva sostenuto che gli umani intrattenessero certo dei rapporti comuni con la materia, ma possedessero, tuttavia, un ordine di pensiero piuttosto indipendente e del tutto caratteristico rispetto agli altri viventi. Per Diderot, al contrario, i rapporti materiali *condizionano realmente* la vita degli uomini, essendo essi stessi fatti di materia, e subendo dunque senza soluzione di continuità gli effetti dell'incessante trasformazione di quest'ultima. La forza di questo postulato materialista non può rivelarsi privo di conseguenze sulla teoria della conoscenza: il corpo animale diventa "un sistema di azioni e reazioni", dove le qualità della materia costituiscono delle "forze", configurandosi un certo numero di gradi differenti della sensibilità, gradi che determinano le funzioni specifiche, entro una complessità crescente di forme. A ciascuna forma d'organizzazione corrisponde un grado di sensibilità differente. Il grado minimo della sensibilità sarebbe rappresentato dal movimento automatico, quello massimo, dal pensiero "in relazione" e, dunque, dal giudizio.

In una parola, i movimenti di azione e reazione modificano e alterano il coordinamento delle molecole organiche: dalla sensibilità si ascende al pensiero, ultimo limite delle proprietà della materia. Fra il cervello e la materia, vi sono delle qualità in comune, a cominciare dalla sensibilità, costituendo dunque il pensiero un grado differenziale delle proprietà della materia (188).

Diderot quindi riformula il concetto leibniziano del "differenziale", ricavato da un modello matematico, e lo applica alla materia. Ne risulta così un *monismo radicale* capace di rovesciare

l'ontologia di Leibniz, per la quale percezione e movimento s'accordano fra di loro, nel quadro di una postulata armonia prestabilita.

Diderot, insomma, abbandona il principio metafisico di *perfezione* enunciato da Leibniz, e rivaluta il momento dell'*inquietude* come vero motore della *perfettibilità*: la perfettibilità si salda all'inquietudine in quanto un uomo insoddisfatto e materialmente in trasformazione si volge alla ricerca continua del nuovo e del meglio; in Diderot, la natura non è perfetta, ma perfettibile, perfettibile anche attraverso l'arte, l'ingegno e quegli artifici umani che l'*Encyclopedie* illustra con tanta ampiezza e meticolosità, e spinge a comprendere nei loro processi: sarebbe un errore considerare la natura come in sé sussistente e definitiva, priva di una relazione con gli stratagemmi dell'operosità umana; sotto un certo profilo, la natura è un essere in tutto ideale, sottoposta, attraverso gli esperimenti, a mille combinazioni artificiali³⁹. L'intuizione circa la perfettibilità del mondo è, per Diderot, il compito che spetta ai rarissimi uomini di genio: proprio il genio, con il suo assiduo progettare, rivolge il suo sguardo verso la natura, perfettibile attraverso il pensiero umano.

Ma se del genio è l'intuizione di questa possibilità, è l'umanità intera che occorre "educare" all'inquietudine, all'insoddisfazione, all'indignazione: l'uomo di genio incontrerà allora *l'homme clairvoyant* e quasi ultimo *l'homme éclairé*, e dalla loro *relazione*, dall'intreccio dei loro *linguaggi*, si produrrà di continuo quello scarto in grado di far progredire tanto il pensiero quanto l'industria umana. Per Martin-Haag, la prospettiva storica di Diderot fa apparire *l'infelicità inerente a tutte le esistenze umane*, e sottolinea come il cuore di questa infelicità consista nel non essere che un individuo, immerso nella finitezza, che non trova

³⁹ Fauvergue, *Diderot lecteur*, op. cit., p. 219.

misura nella relazione con l'infinito divino, ma nella sua relazione con la serie indefinita delle generazioni umane⁴⁰.

La perfettibilità della *natura* esige che essa sia coltivata, e a tale perfettibilità corrisponde il continuo esercizio della *ragione*, anch'essa perfettibile e quindi da coltivare (220): occorre dunque esercitare la ragione e verificarne la funzionalità, sul banco di prova dell'*esperienza*.

La ragione combina tutti i tipi delle idee o delle sensazioni e la perfettibilità risulta dalla supremazia della ragione, tratto distintivo dell'umanità. La sensazione è debole, senza l'appoggio della ragione, ma la ragione è cieca, senza le verifiche dell'*esperienza*. Sotto lo sguardo della ragione, i vari sensi si appoggiano reciprocamente, invece che perfezionarsi ciascuno per proprio conto. La tirannia eccessiva della sola sensazione conduce l'uomo a fissarsi su certi aspetti, senza aprirsi, attraverso uno sregolamento delle sensazioni, nella direzione di una conoscenza successiva. Così la ragione, più complessa che l'istinto animale, conduce l'uomo più innanzi, nel suo cammino di conoscenza.

Il progresso dell'uomo nella prospettiva diderotiana non possiede una direzione specifica e predeterminata: esso può condurre anche a dei disordini e a degli eccessi, quando, di fronte a certi fenomeni nuovi, intervenuti nella società, niente permette di decidere se siano apportatori di felicità, o di infelicità; anche la sensibilità esasperata, l'acuirsi del sentir vivamente, si presenta come un fenomeno ambivalente in grado di procurare i più delicati piaceri come le pene più tormentose; il piacere eccessivo, dal canto suo, si rovescia facilmente in un dolore intollerabile.

La rivalutazione dell'inquietudine stabilisce comunque un legame tra l'ordine biologico e il vissuto soggettivo. Il genio si singolarizza

⁴⁰E. Martin-Haag, *Le génie de Diderot, ou de l'indistinction première de l'esthétique*.

attraverso una malattia esistenziale che si spiega nella coscienza dei limiti della propria individualità, come l'uomo dicesse: "Je suis dans la chaîne générale, sans pouvoir ni la suivre ni la mener. Je suis un hors-d'œuvre, assez monstre pour coexister mal à l'aise, pas assez monstre pour être exterminé"⁴¹.

Ritorna il pensiero a Saunderson, e alla sua protesta: se uno è dominato da un *handicap*, cosa gliene importa dell'ordine metafisico? Con accenti che preannunciano l'esistenzialismo, D. insiste sull'ubiquità del *malheur* (223).

Il desiderio di perfezione che si annida nel genio è la malattia esistenziale per eccellenza, perché fa sentire la coscienza sempre inadeguata, tormentosamente lontana dall'ideale; è certo questa inquietudine smisurata il motore di ogni progresso, con l'agitazione che ispira, ma questa inquietudine rischia di essere frustrata, vana e piena di rischi. La malinconia può impadronirsi completamente del genio, ma anche dell'uomo comune, spingendolo ad un'erranza continua, togliendogli il gusto di ogni piacere ed esponendolo a un dolore continuo, intollerabile, caratterizzato da sensazioni troppo vive con, sullo sfondo, il senso incombente del suo destino, e dunque della morte.

Il genio, dunque, incarna la coscienza di un *destino tragico* duplice la caratteristica di tale destino tragico: il genio soffre perché è quello che è, racchiuso in un cammino solo individuale, ma soffre anche perché condannato ad essere ciò che non è, condannato a portare, in società, una maschera pesante. Sarà pure un destino sublime, ma rimane,

⁴¹ Lettera a Grimm del settembre 1768, citata in A. Ibrahim, *Diderot: un matérialisme écletique*, Vrin, Paris 2010, p.223.

in ogni caso, la sofferenza, con il solo riscatto della speranza che l'opera del genio resti "eterna", o comunque famosa nel tempo.

Jean Starobinski⁴² ha sottolineato la novità nell'interpretazione della follia fornita da Diderot nel *Neveu de Rameau*: il ritratto che il *Philosophe* offre della follia come "eccesso di normalità" appare straordinariamente lucido, così efficace da separare la drammaturgia greca e la psicologia moderna: *Neveu* rappresenta un momento privilegiato di uno spostamento generale rispetto alla tradizione. Il protagonista, figura del genio sventurato, incarna la follia, ma entro un mondo che fornisce la cornice dello spettacolo, un mondo insensato anch'esso. La messa in scena della follia nasconderebbe dunque una verità tragica: quella della società stessa.

Il *Neveu de Rameau* interpreta dunque, come in uno spettacolo, il sublime insito nella follia e non si spiega se la follia appartenga veramente alla sua natura di personaggio, o se essa non sia che il riflesso della follia simmetrica degli altri. Starobinski parla, a questo proposito, di "pulsione esteriorizzante" e collega tale pulsione al principio estetico del sublime, centrale in Diderot; sublime, e "ridicolo" è il personaggio diderotiano: egli rappresenta la follia che muove gli altri al riso, il frutto di una esasperata singolarità temperamentale. La natura gli ha dispensato delle buone qualità, ma anche delle cattive, che esterna senza ritegno. Giocando il ruolo di sublime imitatore della natura umana, egli spinge ogni uomo a riflettere sulla propria follia. Proprio come accadrà con il *Raisonneur violent*, introdotto dalla voce "DROIT NATUREL" il personaggio diderotiano invita a riflettere sul lato inconscio della società, sul risultato imprevedibile e, talvolta, terrificante, dell'incontro

⁴² J. Starobinski, *Trois fureurs*, Gallimard, Paris 1974.

fra “natura” e “ragione”, su quello che, ai nostri giorni, nei termini di Jung, si potrebbe definire “inconscio collettivo”. Il folle, il “mostro sociale”, diviene colui che non riesce ad adattarsi alla follia normativizzata della società stessa.

La *teatralità naturale del genio*, in particolare quella del *Neveu*, conduce a domandarsi se la follia non sia che una forma inconscia di saggezza, mediante la “coscienza parodistica”, la follia messa in scena da Diderot diviene lo specchio dell’inconscio collettivo, e rivela il vero ridicolo della vita, vale a dire la follia che permea le azioni e i discorsi degli uomini, sia che vengano incalzati da un interesse mal inteso, sia che vengano trascinati dall’eccesso delle passioni.

Dunque, l’idea diderotiana di una “saggezza satirica” rinnova la tematica antica della “commedia universale”, e la saggezza autentica, quella che permette, cioè, di “sopravvivere”, consisterebbe nel prendere il mondo per ciò che è davvero: un teatro. Come ha ben messo in luce Carlo Galli, quella che viene messa in scena da Diderot è già una “dialettica della ragione”, la follia dello “sragionare”: l’imbecillità, l’impertinenza, la civetteria, le piroette umane: tutto diverte, e, al tempo stesso, deve indignare.

Nella società che Diderot disegna non vi sono ruoli fissi: saggezza e follia sono la maschera l’una dell’altra.

Il genio rappresenta un’anormalità sociale, almeno quanto il “filosofo misantropo”, incarnato, per Diderot, da J. J. Rousseau: a più riprese, il pensatore di Langres sottolineerà quanto sia preferibile essere folle al fianco dei folli, piuttosto che saggi, ma del tutto soli.

Il mostro ed il folle sono investiti di un ruolo critico decisivo, essi devono *far scaturire la verità della società in cui vivono*, essi devono essere malati perché gli altri possano non esserlo più.

il *Neveu* rifiuta così, alla fine, ogni idea di perfettibilità intesa nei termini di “progresso”, e con essa, ogni eco rousseauiana: non è solo un paradosso, ma il culmine della filosofia l’affermazione, quasi il grido: “N’est-il pas vrai que je suis toujours le même”; egli scopre di essere diverso da quello che credeva e, al termine, rivela la verità su se stesso, la sua natura inquieta, cangiante e, al tempo stesso, rivela la vanità e l’infelicità che assediano ogni uomo.

La figura ambigua del genio, dunque, incarna tutta la disperazione dell’individualità, quella stessa individualità che Diderot comprende essere il punto drammatico di quella sintesi fra natura e ragione che egli stesso aveva contribuito a direzionare. Il *pathos* dell’individualità si concentra tutto in questo destino: diventare insensibili alla perfettibilità, qualità inerente alla natura, con il rischio di un oblio che nessun tentativo sembra poter risvegliare, una follia che sembra aver più a che fare con l’artificio sociale che con la natura: egli deve giocare il ruolo al quale la società, più che la natura, lo destina. Ma il rifiuto di diventare “altro” è ancora, per il genio, un modo di corrispondere al proprio destino, destino tragico in un senso materialista, dato che egli fa, in senso stretto, il contrario di ciò che la natura esige da lui.

Proprio come farà con il *Raisonneur violent*, Diderot utilizza i suoi personaggi per intraprendere un dialogo con gli stessi principi della sua filosofia: egli dubita radicalmente di quegli strumenti, che lui stesso aveva intravisto, più favorevoli, nella condizione umana, all’emancipazione e al cammino verso la perfettibilità: con il rischio di

rendere instabile e sfuggente il suo pensiero e di confondere i suoi lettori, egli passa questi strumenti, in maniera intransigente, al setaccio della dialettica.

1.3. “Deus sive materia”: Diderot e la filosofia di Spinoza

Nelle sue opere personali, come nell’*Encyclopédie*, Diderot “gioca” con la storia della filosofia, egli voleva, soprattutto, saggiare le questioni, attingendo a fonti diverse, reinterpretandole: Locke, Bayle, Condillac, Leibniz e anche Bacone, come punto di forza del pensiero sperimentale inglese. Da ciascuno, Diderot assume qualcosa: da uno l’ordine e il metodo, dall’altro il fenomenismo, da un altro ancora lo scetticismo. Quella di Diderot costituisce un tipo singolare di “nuova metafisica”, la scommessa di un pensiero capace non di smantellare, ma di coronare la scienza positiva⁴³. Leibniz e Spinoza come i due riferimenti fondamentali: egli cerca di rendere concreta e dinamica la sostanza troppo astratta di Spinoza, né approfondisce lo studio, la “vivifica”, la “remet sur ses pieds”, come scrive efficacemente Luppol proprio come Marx farà con la dialettica hegeliana; Diderot, si può dire, cerca di riportare alla luce quel nucleo razionale e pragmatico celato sotto un velo metafisico, riportando la monade “ses dessous dessous”, sulla sua base materiale.

Ma con la filosofia di Spinoza il legame è del tutto particolare, e l’entità di tale rapporto rimane di difficile indagine: non abbiamo testimonianza, infatti, se non data dalle somiglianze che è possibile rinvenire direttamente nei testi, di una conoscenza diretta degli scritti del

⁴³ Cfr. Vernière, op.cit., p. 559.

filosofo olandese, mentre certe ci paiono le letture mediate da Berkeley e Shaftesbury negli anni della giovinezza, nonché l'intermediazione di alcuni diffusi testi apologetici di Huet, Ditton, Abbadie. Non si può, inoltre, trascurare la presenza, del *Dizionario* di Bayle che si rivelerà fondamentale per la stesura dell'articolo "SPINOZISME" dell'*Encyclopédie*.

Il primo studio che evidenziò una vicinanza fra il pensiero diderotiano e quello del filosofo di Amsterdam fu quello di Lerminier⁴⁴: tale analisi però sembrava propendere per un incontro quasi accidentale e, fuor di dubbio, inconsapevole: "sans le savoir et sans préméditation Diderot se fit l'orateur du système dont Spinoza est le redacteur géometre". Per lungimirante che sia, tale lettura non sembra rendere giustizia ai due autori, specialmente quando ne fa due "panteisti": "Diderot fut aussi naturellement panthéiste que Spinoza, comme lui, il fit une confusion idéale du monde et de Dieu". In particolare questa definizione si rivela inadeguata se riferita al pensatore di Langres nel quale non compare, invero, una deificazione della natura, ma solo l'identificazione di quest'ultima con la sostanza materiale.⁴⁵

Diderot è dipinto come un panteista anche da Damiron⁴⁶ e da Callignon⁴⁷, anche se quest'ultimo si preoccupa di operare una prima distinzione fra il panteismo del secolo XVIII e quello del secolo precedente.

⁴⁴ J. L. E. Lerminier, *De l'influence de la philosophie du XVIII siècle sur la législation et sur la sociabilité du XIX siècle*, Bruxelles, 1834, p. 58-60.

⁴⁵ I. K. Luppel, *Diderot*, op. cit., p. 256.

⁴⁶ Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle*, Tomo I, Slatkine reprints, Genève 1967

⁴⁷ A. Collignon, *Diderot : sa vie, ses œuvres, sa correspondance*, Hérissé, Evreux 1985.

L'ipotesi materialista e monista più che il panteismo spingono Diderot più vicino, almeno "metateoricamente" al pensiero di Spinoza; nessun pensatore cristiano, secondo Diderot, infatti, avrebbe potuto soddisfare tale sogno di unità, essendo, a suo giudizio, la filosofia cristiana inevitabilmente dualista, incapace dunque d'integrare i progressi scientifici del suo tempo, riconciliando l'uomo con la natura.

Sulla strada di una nuova sintesi, Diderot viene avviato dal pensiero greco e dal suo ilozoismo (materia concepita come vivente, sensibile e dinamica di per sé, senza bisogno di un intervento esterno); ad avviare lungo questo cammino il *Philosophe* anche Giordano Bruno e la filosofia del Rinascimento, ma è un Giordano Bruno depurato dalle sue contraddizioni e già "letto" attraverso le lenti di Spinoza. L'*Etica* con la sua architettura rigorosamente logica, si erge, sempre di più come un modello, anche se le pagine del Direttore dell'*Encyclopédie* descrivono una natura meno geometricamente esatta di quella di Spinoza.

Si potrebbe dire che Diderot e Spinoza si configurano come i due poli di una relazione feconda, sebbene tale relazione sia stata spesse volte negata, minimizzata, altre volte, al contrario, esagerata : entro un'interpretazione equilibrata, si potrebbe parlare di un *neospinozismo*; attorno al 1750, la tematica spinoziana diventa centrale e nevralgica, superando la dialettica rigida dell'*Etica*, attraverso l'assunzione di quell'empirismo che Spinoza disprezzava; Diderot, in particolare, lotta su due fronti: per salvaguardare con vigore l'esperienza, e per difendere Spinoza dall'apologetica cristiana ortodossa.

Egli mira a mantenere l'unità di un quadro universale: unità della sostanza che sembra escludere Dio, o assimilarlo alla natura, ma

ricusando altresì la rigidità di un determinismo universale, che sembra rendere illusoria la speranza della libertà umana.

“Un jeune homme, au sortir de son cours de philosophie, est jeté dans un monde d’athées, de déistes, de sociniens, de spinozistes et d’autres impies; fort instruit des propriétés de la matière subtile et de la formation des tourbillons, connaissances merveilleuses qui lui deviennent parfaitement inutiles”.

Così scriveva Diderot nel *Discours préliminaire* dell’*Essai sur le mérite et la vertu*, mentre, nel gorgo delle polemiche contemporanee, vedeva scossi e rimessi radicalmente in discussione i fondamenti della sua religione e le dottrine del suo catechismo, presentandoci la situazione come un’esperienza di oscurità di “denudamento intellettuale”, dovuto all’incontro/scontro con il pensiero vivente del suo tempo.

Da questa temperie, la decisione di fornirsi di una educazione nuova e di una rifondazione generale dei valori, in un’età di straordinaria fermentazione intellettuale. C’è un intenso bisogno di verità in Diderot, che si accompagna all’abbandono del rassicurante schema cartesiano del mondo. Irrompono nuove letture filosofiche: non solamente Locke e Newton, ma anche i moralisti inglesi: Shaftesbury, Hutcheson, ma anche Tindal e Toland. Gli scritti di Bayle suggeriscono il tema dell’ateo virtuoso, che non rinuncia all’etica per il crollo della metafisica teologica; ma sono importanti anche le letture dei libertini, portatori di una singolare inquietudine intellettuale e di un’irrequietezza contestativa, in continua interrogazione e critica nei confronti della coscienza religiosa, che non reagisce più se non nella maniera di ricordare all’uomo la sua miseria.

Diderot, ancora nel 1745, distingue, ma ormai a fatica, il teismo dal deismo; con zelo minuzioso, cerca ancora di separare il deista dal sociniano, l'ateo dallo spinozista: ma per la prima volta, irrompe ed incombe, nella *Promenade du sceptique* lo spettro dello spinozismo⁴⁸.

Si tratta, all'inizio, quasi solo di una parola, amplificata dai libelli e dai giornali del tempo; se c'è stata, immediatamente, una lettura diretta di Spinoza, questa non ha lasciato, in Diderot che poche tracce. Ma la consecuzione si svolge inesorabilmente: dal deismo inglese alla filosofia spinoziana. Diderot sembra ignorare i tentativi di conciliare Leibnitz e Spinoza, conosce invece l'*Alcifrone* del prete anglicano Berkeley, che sfocia in una specie di immaterialismo a partire dall' *esse est percipi*.

Spinoza, dal 1745, influenza senza sosta gli scritti diderotiani, suggerendogli, come pericolo estremo, il rischio di una concezione antropomorfica di Dio; la figura dell'"ateo virtuoso" ricorda più Hobbes che Spinoza, per la verità. Hobbes sarebbe stato un buon cittadino, un buon figlio, un buon amico, anche se non credeva punto a Dio, mentre chi ammette l'esistenza di Dio può offenderlo con la sua vita: meglio dunque chi nega l'esistenza di Dio che chi l'ammette, conducendo poi una vita malvagia. Per qualche tempo ancora Diderot confonde Spinoza col dogmatismo dei razionalisti moderni, che assicurano essere la Divinità un vano fantasma, che ribadiscono che il vizio e la virtù sono dei pregiudizi e che l'immortalità dell'anima e i premi dopo la morte sono chimerici.

Gli accenti che Diderot usa nell'*Essai* descrivono quasi un'estasi nei confronti della natura: illustra i fremiti della contemplazione, e la vastità e bellezza della natura sembrano annientarlo, perdendosi quindi

⁴⁸ *La Promenade du sceptique, Œuvres*, I, Laffont, Paris 1994, p.120.

nell'immensità del cosmo, riprovando in tal modo una soddisfazione segreta a ritrovare, sotto il suo sguardo, la permeazione della Divinità. Ma non è attraverso l'esperienza mistica che Diderot affronta Spinoza, ma attraverso l'attitudine pragmatica: accostandosi al grande filosofo razionalista, preferisce adattarne le movenze speculative a forme più moderne, più insinuanti e prudenti, capaci di render giustizia all'istanza esperienziale.

Si assisteva ad una vera "alluvione spinozista", attorno alla metà del Settecento, una letteratura, in parte pubblica e in parte clandestina, che criticava la credulità e difendeva, accanitamente, le ragioni dell'incredulità. Una cultura più ispirata alla scienza sperimentale di M. Malpighi che agli schemi razionalistici del mondo, proposti da Cartesio

49

Confrontando i testi di Diderot e quelli di Spinoza, circa analoghe questioni, quel che balza agli occhi è la convergenza di alcune tematiche, per esempio quella dell'anti-antropomorfismo riguardo alla natura della Divinità; ma brilla anche la differenza, con le sottigliezze ontologiche di Spinoza e con la predominante istanza esperienziale in Diderot; in ogni caso, c'è in comune la convinzione, elaborata ed argomentata, secondo la quale la superstizione risulta più ingiuriosa nei confronti di Dio rispetto all'ateismo stesso.

Il Filosofo di Langres attacca due punti fermi dell'apologetica cristiana del tempo: i miracoli e l'integrità della Scrittura. I miracoli possono avere, sostiene Diderot, una spiegazione naturale, sono dei prodigi della natura che non abbiamo ancora gli strumenti per comprendere sino in fondo; sono prodigi che possono essere riprodotti

⁴⁹ Cfr. Vernière, *Spinoza*, op. cit., p. 564.

anche da saltimbanchi a cui non si deve prestar fede (Spinoza aveva lungamente discusso la taumaturgia, evidenziando piuttosto l'effetto "meraviglia" e negando che tali fenomeni infrangessero davvero le leggi della natura).

Ma ecco la differenza: per Spinoza gli antidoti alla credulità di fronte ai miracoli consistevano nella critica e nell'erudizione; ora, per Diderot, la critica si fa sempre più necessaria, ma si afferma, contro Spinoza, la vanità dell'erudizione.

Per quanto riguarda la Scrittura, anche qui era stato Spinoza ad "aprire la via", contenendo le sue opere una critica, minuziosa e coraggiosa, del testo biblico, ed anzi, oggi si sottolinea come Spinoza sia stato un precursore dell'accesso storico-critico alla Scrittura).

Diderot, si potrebbe dire, si preoccupa di dare seguito a questo cammino evidenziando come le vicende raccontate e gli Autori coinvolti non abbiano tutti la stessa natura, e rivelino gradi molto diversi di credibilità. Ma anche su questo fra Diderot e Spinoza emergono delle differenze: quel che preoccupa il *Philosophe* è il rapporto di mutuo sostegno tra potere civile e religione. Il rischio di turbare l'ordine pubblico sbarra l'accesso alle nuove conoscenze, rallentandone, o spegnendone, l'impatto sociale. È vano discutere con dei folli, sottolinea Diderot, e le sue considerazioni preludono all'articolo "CANON" dell'*Encyclopédie*.

In definitiva, non mancano ambiguità nell'interpretazione dei *Pensées philosophique* nei quali Diderot si definisce apertamente ancora cristiano⁵⁰, almeno a tratti, e la sua religione naturale si presenta come il terreno sul quale si innesta la Rivelazione. Ma al tempo stesso si

⁵⁰ Si veda il Preambolo, *Pensées Philosophiques, Oeuvres*, I, Laffont, Paris, 1994, p.19.

avvertono le orme di uno scetticismo, che sembra collegarsi a Bayle. E alcuni spunti critici contro la religione dominante possono essere inquadrati sia come echi di Montaigne, sia come echi di Spinoza.

Nella già citata *Promenade du sceptique*, pur non abbandonando del tutto la prudenza che lo ha spinto ad evitare di rendere pubbliche alcune critiche, Diderot si spinge in definitiva verso una vera e propria critica anticristiana, attenuata solo da qualche espressione allegorica. E per la prima volta si può cogliere l'imprimersi, indelebile, del sigillo spinozista.

In sintesi, da Rabelais a Toland, si svolge un incessante processo di radicalizzazione, che conduce dal teismo cristiano al deismo, più o meno naturalista, e, attraverso il fiume incandescente dello Spinozismo porta al materialismo e all'ateismo.

Come si vedrà più nel dettaglio nelle pagine che seguono, per mezzo di laboriose allegorie, Diderot contrappone tre tipi di vita: la vita religiosa, la vita filosofica e infine la vita mondana, e la sua predilezione si rivolge, senza esitazioni, ad un connubio/binomio fra la seconda e la terza forma d'esistenza. Tutte le sette filosofiche si affrontano, si mescolano e si urtano, come in un crogiolo ribollente, e lo spirito anticristiano sembra costituire il legame tra le varie posizioni in gioco; solo i continuatori di Cartesio paiono fuori gioco, arretrati sulla linea di un dogmatismo filosofico, divenuti nemici dei Lumi, dopo aver aperto a loro la strada.

Ma anche i Pirroniani, gli Scettici, se rifiutano la testimonianza dei sensi. Deisti e Spinozisti, in comune, tessono le lodi delle meraviglie naturali: il deista Filosseno e lo spinozista Oribaze gareggiano nel calore dei toni e nell'entusiasmo verso la natura, permeata dall'universale

presenza della Divinità, mentre l'uomo viene esaltato come partecipe alla vita della natura, pervasa di religiosità. Deisti, Spinozisti e atei hanno in comune la centralità della natura, ma l'ateo sottolinea, in modo specifico, l'organizzazione eterna della materia.

Franco Venturi ben evidenzia, in tal quadro, la posizione diderotiana: il *Philosophe* sente il fascino del determinismo rigoroso, che la scienza stessa sembra imporre, ma insieme vuol difendere l'entusiasmo che lo afferra, al cospetto di una natura che gli pare meravigliosa e straordinaria (non bisognerebbe abbandonarsi solo a una veduta interessata, ubbidendo a passioni basse, che non si addicono che agli schiavi).

In una parola, il cristianesimo tradizionale sembra fuori gioco, suggerendo la sequela del bene per paura dell'inferno, piuttosto che per l'amore di Dio. Fra i due estremi dell'ateo e del deista, lo spinozista sembra occupare una posizione intermedia, manifestandosi più radicale del deista nella sua critica all'antropomorfismo, ma insieme rifiutando quell'impovertimento del mondo che sembra attribuibile ad un ateismo conseguente⁵¹.

Dunque, nella presentazione di Diderot il deista e lo spinozista rivaleggiano nella descrizione delle meraviglie dell'universo: non senza

⁵¹ *teismo*: la posizione di tutti coloro che ammettono l'esistenza di un Dio, siano ebrei, cristiani e islamici ecc., abbraccianti un "credo" storico-positivo, sia i deisti; *deismo*: coloro che credono in un ente supremo, ordine del mondo, ma solo in questo Dio, rifiutando ogni "credo" storico-positivo, così come dichiara, ad esempio, Voltaire; *panteismo*: posizione di chi fa coincidere Dio con la natura, come gli Stoici antichi, Giordano Bruno e lo stesso Spinoza, che rappresenta il rapporto fra tutto ciò che esiste in termini rigorosamente geometrici; *ateismo*: posizione di chi nega l'esistenza di un Dio, comunque inteso, e dunque la sua presenza nel mondo, spesso associando tale rifiuto all'idea di una materia che si autoproduce ed organizza, dunque ponendo a fondamento dell'ateismo il *materialismo*. Diderot, in successione, percorre, anche con incertezze e ritorni, le seguenti fasi: dapprima, teista cristiano, poi deista, quindi panteista, per approdare infine ad un ateismo a sfondo materialista).

qualche enfasi, si dipinge l'occhio di Dio, che irradia il suo sguardo in tutto l'universo, liberandolo, con la sua luce, da ogni opacità; mediante un'antica via tradizionale, Diderot invita all'introspezione, ricordando come Dio è in tutti, essendo tutti in lui; la sua sostanza sarebbe unica, immensa e universale, e negli accenti del deista Filossene si possono cogliere echi di Fénelon; al che gli viene replicato che la sua immagine del divino è ancora troppo antropomorfa: un Dio che piange e che ride, che è triste e allegro, impassibile e sofferente, saggio e folle, temperante e sfrenato, e dunque pieno di contraddizioni. Quel che dunque mancherebbe ancora: i prodigi di una materia capace di organizzarsi da sé.

Un poco alla volta, il deismo, difeso da Filossene, si rivela per quel che è: un compromesso, per evitare le soluzioni più radicali, un compromesso rassicurante, ma abitato da contraddizioni, che sembrano renderlo assurdo. Così lo spinozismo diventerà l'ultima parola, quella più radicale e coerente, anche se il determinismo spinoziano tormenta Diderot, lo lascia insoddisfatto, in quanto pare volto a frustrare ogni libero impegno; d'altro canto, lo spinozismo sembra mantenere una presenza divina nel mondo, ma dona a questa presenza una spiegazione logica, mostrando una natura maestosamente ordinata. Per agire occorre esistere prima, e per esistere occorre aver radici nella natura o così sembra argomentare il Direttore dell'*Encyclopédie*.

Ma cosa attirava verso lo spinozismo Diderot? Un incontro, caratteristico, di rigore e di entusiasmo, proprio quella mescolanza indecifrabile e "inaspettata" che il *Philosophe* evidenzia nelle argomentazioni di Oribaze, il sostenitore, appunto, di Spinoza; dietro la

maschera di questo personaggio spunta, a poco a poco, l'impegno personale del pensatore di Langres.

Gli si contrappone Filosseno, il deista (con questo nome fittizio, si evocano almeno cinque personaggi dell'antichità, almeno tre poeti, e il nome significa: colui che accoglie benevolmente il forestiero, e che dunque è "ospitale"). Come ha ben evidenziato Vernière, spesso, nel tentativo di mettere in difficoltà Filosseno, si può scorgere l'intenzione di battere in breccia il deismo dello stesso Voltaire, in rapporti di collaborazione con il *Philosophe*, ma anche di rivalità. A volte, in Diderot, sulla necessità di chiarezza e sistematicità prevale l'intento di unire tutte le rivolte dell'intelligenza, in nome di un anticlericalismo che sfocia in un anticristianesimo.

Quando nella Promenade Diderot si riferisce all' *Etica* spinoziana, l'accento è posto sul dualismo, più che sull'unicità della sostanza; e quella del *Philosophe* appare sovente come un'interpretazione cartesiana di Spinoza, con la differenza che le argomentazioni di Spinoza manifestano una certa rigidità architettonica, mentre le esposizioni di Diderot rivelano una notevole fluidità dottrinale. Fra il deismo, che postula un Dio trascendente capace di spiegare l'ordine dell'universo e il materialismo ateo che si sforza di spiegare l'organizzazione della materia senza far ricorso a qualche causa esterna, Diderot appare quantomai turbato e affascinato dal Dio sconosciuto di Spinoza⁵².

Non mancano testimonianze di una certa accettazione intellettuale del panteismo, vero terreno d'intesa per i filosofi illuministi, guida tattica nella lotta ingaggiata contro l'etica cristiana. Negli anni 1747-49, per

⁵² Vernière, *Spinoza*, op. cit., p.567.

Diderot lo spinozismo appare come una “posizione d’attesa”, capace simultaneamente di soddisfare i suoi fervori e il suo spirito critico.

Nella *Lettre sur les aveugles*, il tono si fa drammatico di fronte alla cecità e alla morte di Saunderson. Diderot riprende il dialogo/scontro fra lo spinozista e il deista, rappresentato dal reverendo Gervaise Holmes. Questa volta, Diderot non accetta compromessi: le meraviglie della natura e l’ordine dell’universo fisico non hanno bisogno di *cause finali*. Il sostenitore del deismo scioglie, come di consueto, un vero inno a Dio, con toni lirici; ma Saunderson protesta la sua cecità e mostra come il mondo empirico sia fragile e precario; il personaggio di Saunderson segna una vera svolta, obbligando il filosofo a una maggiore prudenza nei suoi ragionamenti: il deista, come il cristiano, crederebbe di fondarsi su dei fatti, ma questi fatti possono essere rifiutati, o semplicemente ignorati, come nel caso di Saunderson. La cecità evoca la precarietà; l’ordine del mondo non è perfetto, possono darsi creature mostruose: cosa ha fatto il deista a Dio, per avere il dono prezioso della vista, e che cosa gli avrebbe fatto Saunderson, privo dello stesso dono?

Diderot gioca ancora con le idee, in una sorta di elevato diletterismo e l’ateismo manifesta un certo fascino, ma non legittimo, fino in fondo, l’entusiasmo verso la natura e il necessario senso morale.

Rimane dunque difficile accordare il senso di armonia che afferra Diderot nel contemplare il mondo con il determinismo universale che Spinoza illustra, ed arriverà, infatti, a scrivere a Voltaire: “Il sentimento di Saunderson non è il mio”, di fronte allo spettacolo del mondo, e di fronte alla bellezza dell’architettura sovrana del mondo; di fronte a un ordine così maestoso, risorge l’idea dell’intelligenza superiore del

Giardiniere che avrebbe disposto tutte le cose. Ma prevale il caso, o la necessità?

Per vero, il pensiero diderotiano non si piega al cospetto Voltaire, anzi riprende le sue argomentazioni: l'armonia prestabilita che coglie non sarebbe leibnitziana⁵³, ma spinozista, sarebbe quella di Oribaze, non quella di Filosseno, dunque, se Voltaire mantiene la figura di un Dio entro il quadro del mondo, Diderot illustra il tema centrale dell'Universo-Dio, anche se sembra cercare, attorno al 1750, una via intermedia fra il provvidenzialismo cristiano, negato, e l'ateismo, egualmente ricusato.

La lettera a Voltaire, ricordata sopra, rivela la prudenza del *Philosophe* che avanza semi nascosto, ma si manifestano anche le reticenze in relazione ad un maestro rispettato, ma competitivo. Alla prudenza e alle reticenze si possono aggiungere delle palpabili inquietudini sulla propria stessa posizione intellettuale, sospesa fra l'invocazione al Dio di Newton e la logica, via via trionfante, dell'ateismo, da cui sembra allontanarlo il rischio di congelamento di quell'entusiasmo che sembra la condizione stessa della vita interiore di Diderot.

In una parola, non mancano contraddizioni anche vistose e l'*Etica* di Spinoza non è una scialuppa di salvataggio, ma uno stimolo che sollecita l'interesse e la curiosità.

Spinoza è comunque importante, ma la sua architettura troppo rigida. Diderot e il suo portavoce Saunderson sono più interessati alla scienza sperimentale, in particolare a *l'Histoire naturelle di Buffon*; ne deriva una visione dinamica, di carattere evolutivo, anche se a volte un

⁵³ *Ivi*, 575

poco indeterminata, ed ogni simmetria e ogni ordine appaiono “passeggeri”.

Si ha l'impressione quasi che Diderot voglia superare lo spinozismo, riformare il senso medesimo della parola “natura” e, senza attendersi a dare una spiegazione logica, scrutare i misteri della sua organizzazione. Nei tre mesi trascorsi come prigioniero a Vincennes il *Philosophe* rimedita la dura lezione: la filosofia non è libera, e di questa lezione non si sbarazzerà lungo tutto il corso della redazione dell'*Encyclopédie*: le Voci da lui redatte, lungi dal chiarire completamente i rapporti di Diderot con la filosofia di Spinoza, vanno a complicarli pericolosamente.

Come ha sottolineato Vernière, *L'Encyclopédie* mostra alcuni numi tutelari: Bacone, Newton, Locke, a cui si aggiunge un dio morto: Cartesio, e un dio contestato: Leibniz. Spinoza entra poco in questo pantheon. Nelle tante Voci, si manifesta il “tempio dell'Ipotesi”; cioè si rivela un vero e proprio culto dell'esperienza, e Buffon, Condillac e altri creano, assieme, un singolare concerto, preceduto da una critica continua contro lo “spirito di sistema”, a cui si contrappone lo “spirito d'ipotesi e di congettura”.

Ora, proprio Spinoza sembra rappresentare, agli occhi degli Enciclopedisti, il trionfo di un'astrazione esasperata. Le sue costruzioni razionali sembrano manifestare una certa bellezza fragile, e Diderot più sensibile di altri all'estetica, ammira quella verità luminosa, sorgente di altre mille verità; i saggi osservatori di questa verità luminosa sarebbero Platone, Cartesio, Bacone e Leibnitz, mentre Spinoza non figura in questa serie. Solo un accorgimento di prudenza?

Per Diderot viene estenuandosi la tradizione biblica e si evidenzia la rottura fra il mondo moderno e il mondo biblico della Genesi. Nel trattare questa rottura, D. usa una critica veemente, a tratti violenta. Spinoza avrebbe scandalizzato l'Europa con una teologia che non avrebbe avuto per fondamento che l'autorità della sua parola.

Da Spinoza l'Enciclopedista sembra trarre i suoi spunti critici nei confronti dei profeti d'Israele, che avrebbero mentito, o si sarebbero sbagliati. Mosè non sarebbe, come sostenuto dai rabbini, lo scrittore del Pentateuco, ma il sostenitore di un Dio geloso e vendicativo. L'altro elemento che fa riflettere il pensatore di Langres è costituito dalle forti critiche spinoziane ai miracoli: violare l'ordine della natura è pericoloso e contraddittorio. Si distrugge, un poco alla volta, in qualche capitolo, tutta l'autorità dell'antica Scrittura, ridotta ad una compilazione di testi diversi, mal assemblati e digeriti. Spinoza è sì contro gli idoli, ma anche contro i profeti e i prodigi, e Diderot si colloca al suo seguito.

In alcuni articoli enciclopedici, però, Diderot cerca di salvaguardare l'ortodossia, anche per sfuggire alla censura, pur non negandosi a qualche spunto di veemente anticlericalismo; in qualche tratto, soprattutto ad opera di alcuni abati collaboratori, compaiono perfino degli spunti apologetici: basti citare l'articolo: "CHAOS", in cui si afferma che nessun sistema di fisica contraddice le verità primordiali della religione, contenute nella Bibbia. Le grandi critiche spinoziane sono aggirate, per evitare ogni urto troppo diretto. Allo stesso modo, nell'articolo "PROPHETE", si evita ogni riferimento a Spinoza, riferimento troppo pericoloso; Anche per quanto concerne i miracoli, Diderot si sforza, nell'*Encyclopédie*, di conciliare l'ordine del mondo e il miracolo di Giosuè a Gerico (Giosuè avrebbe fermato il sole). Il

miracolo sarebbe un avvenimento raro, che accade in conseguenza di qualche legge di natura che noi non conosciamo, visto che niente può turbare l'ordine delle cose e la ragione non si opporrebbe così a Dio, visto che le leggi di natura non sarebbero altro che i decreti di Dio stesso: i decreti di Dio non possono essere mutati, dunque i miracoli sarebbero impossibili.

Solo a tratti si rivela un'attitudine razionalista più incisiva, si svela un pensiero più profondo. Un abate, alla voce "CERTITUDE", insiste sul valore della testimonianza umana, svalutando le prove storiche della religione, fondamento dell'apologetica di quel tempo.

La critica di Diderot è a volte audace, a volte timida. Vuole anche lui, come Spinoza, demarcare in modo stringente i dominî rispettivi della ragione e della fede, ma non è netto come Spinoza, per il quale la ragione si muove sul terreno della verità, la fede sul terreno dell'obbedienza. Se si accetta la posizione di Spinoza, la ragione è il vero giudice competente, in quanto in grado di confermare, o meno, le decisioni prese dalla fede. Per Diderot, la ragione è quella che ci fa uomini, prima di essere cristiani, ma l'impero della ragione non è infinito come in Spinoza e Dio ci offre, come ancoraggio, il soccorso della rivelazione, nelle materie in cui le nostre facoltà naturali non potrebbero elevarsi al di sopra della probabilità.

Il *Philosophe*, più sottomesso all'esperienza, non sembra in grado di superare il probabilismo, rimanendo così più timido di Spinoza e continuando a considerare la fede come un mezzo di conoscenza, riguardante il dominio del possibile e del probabile.

D'altra parte, Diderot è meno sicuro di Spinoza anche nell'esegesi critica della Bibbia; la critica filologica gli viene in parte impedita dalle

scarse conoscenze della lingua ebraica, di cui sembra conoscere appena l'alfabeto. Critica la cronologia sacra, ma con minor nettezza di Spinoza, anche se introduce una certa conoscenza comparativa delle antiche culture cinesi e caldee.

Ma Diderot è più prudente, e attribuisce ad un abate questa stessa opinione, dando voce, nella critica, alla stessa tradizione ebraica, criticando gli errori dei copisti, l'alterazione dei testi, e arrivando alla conclusione che è illusorio conciliare le diverse fonti. A volte, la prudenza solleva i suoi veli, lo spirito critico trabocca e gli accenti del *Philosophe* assumono, brutalmente, la stessa incisività spinozista; si afferma così il valore dubbio della tradizione ebraica e le immense difficoltà della sua interpretazione.

Nel già citato articolo "CANON" il collegamento diventa più evidente, e riguarda la questione del metodo. È il Canone ebraico che viene rifiutato, e da esso discenderebbero i ventidue libri riconosciuti da S. Girolamo, ma quali siano i tempi degli scrittori sacri e quale ne sia la personalità, ciò sembra rimanere ignoto a Diderot, il quale sostiene che prima del tempo dei Maccabei non vi sarebbe stato alcun Canone dei libri sacri: la raccolta di tali libri sarebbe tardiva e, in ogni caso, la verità storica dovrebbe passare innanzi rispetto al prestigio di una falsa antichità.

Diderot ancora una volta esita davanti alle conclusioni radicali di Spinoza, ma ambedue criticano la teologia ebraica, i pericoli della teocrazia e infine una certa povertà del suo linguaggio. Ma un certo anti-giudaismo di Diderot simile a quello di Voltaire, sembra più legato agli scritti libertini, che circolavano clandestinamente, che a Spinoza.

Nell'*Encyclopédie*, quell'opera che tante difficoltà ed ostacoli aveva incontrato, il suo Direttore non poteva far proprie le tesi spinoziane negatrici del miracolo, o della conoscenza rivelata, ma appare certa la sua conoscenza del *Tractatus*: morale e scienza procedono in due direzioni diverse, e per ambedue la Bibbia insegna a render l'uomo migliore, senza pretendere di avviarlo sui sentieri difficili della fisica e della cosmogonia.

Diderot nell'*Encyclopédie* evita di parlare troppo di Spinoza, che aveva acquistato una rinomanza pericolosa; e preferisce invece affidare le questioni metafisiche ad alcuni abati liberali, con una certa conoscenza della teologia e della filosofia, ma nemici della superstizione.

La Voce "ATHÉES" si propone una lunga dissertazione contro le tesi di Bayle; la tesi dell'Abate Yvon è che l'ateismo sia un pericolo per la società, negando che esista un ateo virtuoso, anche per quel che riguardava il caso di Spinoza. L'esempio dei filosofi che, malgrado il loro ateismo, hanno vissuto moralmente bene, non proverebbe niente in rapporto all'influenza che l'ateismo può avere sui costumi, in particolare quando l'ateismo infetta il popolo, e non i dotti.

Lo stesso Yvon, nella voce "Athéisme", si pronuncia più incisivamente: l'ateo sarebbe colui che nega l'esistenza di un Dio autore del mondo, definizione che permette di affermare l'ateismo di Spinoza.

Yvon riassume Spinoza in cinque temi essenziali: l'eternità del mondo, l'impossibilità del miracolo, il determinismo universale, l'esclusione della libertà e, infine, della Provvidenza. Così lo zelante Abbé insiste sui pericoli morali e sociali di un tale sistema e, in nome del diritto naturale, rivendica la legittimità della repressione contro gli atei.

Nell'articolo "AME", L'Abbé si scatena, tentando di mostrare come dall'unicità della sostanza derivi la negazione della spiritualità dell'anima; memore di Telesio e di Campanella, Yvon attribuisce a Spinoza l'idea che l'anima universale abbia una natura ignea, cioè di fuoco e si attribuisce a Spinoza l'idea della metempsicosi, potendo il fuoco passare da un corpo ad un altro, ed essendo la morte come il ritorno della fiamma al suo principio. L'Abbé Yvon non tenta di confutare Spinoza, limitandosi ad un poco di Scolastica e di psicologia delle facoltà, con il fine di mantenere l'unità dello spirito e di minacciare le conseguenze dello spinozismo.

Da alcune semplificazioni, si comprende che l'Abate di buone intenzioni non ha una vera familiarità con l'opera di Spinoza, i suoi sembrano quaderni d'appunti, presi durante la scuola, non mancando alcune ricopie. Più che Spinoza, sembra conoscere alcuni testi libertini, circolati più o meno clandestinamente, come il Trattato dei tre impostori.

La prima linea degli abati, a cui venivano affidate le voci più esposte, di natura metafisica e teologica, crolla tra il 1753 e il 1755: l'Abbé De Prades, coinvolto in un affaire, abbandona la sua mediocre collaborazione, l'Abbé Yvon, accusato di plagio, finisce per riparare in Olanda e l'Abbé Mallet, quasi il teologo dell'*Encyclopédie*, muore improvvisamente nel 1755.

In seguito alla scomparsa dei tre Abati, e di altri collaboratori e mediatori, Diderot si vede costretto ad assumere, da solo, l'enorme carico di responsabilità, in particolare delle Voci che riguardano la filosofia e la storia della filosofia.

In breve, il filosofo di Langres evidenzia, nei suoi scritti sull'argomento, un'instancabile curiosità e un autentico talento di compilatore. Si sobbarca la lettura di opere voluminose, come gli scritti di Bayle e le storie generali dei dogmi e delle opinioni filosofiche, magari scritte in latino, da Autori oscuri e dimenticati, ma anche alquanto obiettivi, come Jacob Brucker.

A volte, il procedere è confuso e un poco dispersivo. Spinoza riveste il ruolo tradizionale del filosofo un po' diabolico, i cui stessi eccessi permettono un ritorno rassicurante alla legalità. La vasta cultura di Diderot, che spazia da Stratone di Lampsaco ai Cinesi e al Buddismo, mostra come tante intuizioni del mondo antico e del mondo orientale convergano, in ultima analisi, verso Spinoza. Parlando di Spinoza, Diderot lo paragona, spesso a Hobbes, ma ancor più a Giordano Bruno: se l'essenza divina è infinita, la volontà di Dio è la necessità stessa, e la libertà e la necessità coincidono, ripete assiduamente il *Philosophe*. Dunque, l'affermazione che la natura è Dio costituirebbe il cuore dello spinozismo, anticipato da Bruno. Ma Diderot si rivela anche attento critico di Spinoza, e nella voce *Chaos* difende le *cause finali* e la libertà di Dio, definendo "assurdità" le affermazioni di Spinoza.

Nell'articolo "LIBERTÉ" Diderot si lancia, ancora una volta, in un corpo a corpo con il suo stesso pensiero filosofico: sostiene che la libertà è necessaria per poter agire davvero moralmente, e Spinoza è assunto come prototipo del fatalismo moderno. Diderot non manca di combattere la negazione spinoziana della libertà, con notevole eloquenza. La libertà non sarebbe un'illusione, dettata dal senso interno, un'illusione simile a quella di un bambino, che non riflette su nulla. In ogni caso, si tratterebbe di un'illusione utile, anzi necessaria, dato che il

determinismo accumula dei veri disastri, in morale come in politica. L'esperienza proverebbe che l'esercizio dell'intelligenza stimola la capacità di reagire alle situazioni, orientando a scegliere; si aggiunga che lo spirito può opporsi alle sollecitazioni del corpo, allontanando così il paradigma umano da quello della macchina.

Lo Spinozismo sarebbe, alla fine, una dottrina barbara, tale da rovesciare ogni ordine, confondendo il vizio e la virtù, autorizzando perfino anche le infamie più mostruose, demolendo il pudore e tutti i rimorsi, degradando e sfigurando tutto quel che è caro al genere umano. Certo una retorica facile ma questa filosofia pratica della libertà non assume neppure le inquietudini più profonde di Voltaire e di altri illuministi. La conoscenza dell'autentico Spinoza rimane modesta, e le interpretazioni vengono filtrate dai commentatori cristiani. Diderot si accontenta così di una serenità mediocre?

L'articolo *Spinoza*, è un poco più personale; si tratta di poche pagine, più o meno copiate da Bayle, che criticano un ateismo sistematico, in continuazione con l'hylozoismo di Stratone e con le affermazioni stoiche sull'anima del mondo. D. tuffa il suo lettore nel gorgo rischioso dell'ateismo, notando che poche persone hanno aderito allo spinozismo, che pochi l'hanno studiato e che ancor meno sono quelli che lo hanno compreso. Cerca allora di ricostituire il vero piano, di sviluppare il filo conduttore dei suoi principi, pur definendo la filosofia di Spinoza come "incomprensibile", "enigma perpetuo". Cercando di entrare in quelle tenebre, evidenzia la falsità di alcune proposizioni iniziali, principi arbitrariamente posti, e denuncia l'abuso di termini equivoci e la presenza di contraddizioni palpabili. Ma le sue

interpretazioni, pur svolte brillantemente, sembrano in ritardo rispetto a sessant'anni di esegesi spinozista.

Per il *Philosophe* Spinoza è uno spirito menzognero, e la sua dottrina sarebbe una negazione della ragione: “Tutto ciò che è, è in Dio, e nulla senza Dio né esiste, né può essere concepito”: si configura una filosofia della piena immanenza, che può valere solo sul piano logico: tutte le credenze e tutte le superstizioni sarebbero valide, in quanto tutte particelle di materia, ma anche modificazioni del pensiero divino. Perché allora, si domanda Diderot, Spinoza scrive tanto e attacca i cristiani? Perché pretende di negare i miracoli? La natura, così divinizzata, sarebbe onnipotente, e potrebbe resuscitare i morti e così Spinoza deve credere a Lazzaro. Spinoza può attuare i suoi giochi concettuali perché usa un linguaggio equivoco, desunto da Cartesio, ma assumendo nuovi significati. Allora, quale vantaggio hanno i libertini nell'adottare una dottrina così speciosa? Essi sarebbero impressionati dall'uso della geometria, ma lo spinozismo sembra rallentare, con le sue definizioni oscure, la marcia della libertà, piuttosto che accelerarla.

Spinoza confonderebbe l'essenza e l'esistenza, l'esistenza necessaria di Dio e l'esistenza contingente delle creature, e su questo punto il *Philosophe* utilizza le critiche degli scolastici, del cartesiano Régis e perfino del gesuita Bullier. In conclusione, ciò che scaturisce da questa immensa logomachia: Spinoza esprime un mondo illusorio, oltre l'esperienza e fuori dal senso comune Diderot si rifiuta di discutere attorno a questi gradi metafisici dell'essere, ritenendoli manifestazione di una vana e barbara scolastica, negatrice dell'esperienza e, in particolare, della fisica a lui contemporanea. Porta l'argomento del movimento, che Spinoza sembra non valorizzare, arrivando a concludere che occorre un

primo motore, come animatore della materia e dunque come supporto della fisica. Diderot conclude che occorre ammettere una causa intelligente, aggiungendo che la materia e l'uomo sono sottomessi alla Provvidenza: ecco dunque lo scacco di Cartesio e il trionfo di Newton, con la discontinuità della materia; viene battuto in breccia l'universo del dogma spinozista: l'unità della sostanza, che diviene, per Diderot, una "mostruosità", perché non c'è niente di più lontano di tale dogma dallo spirito d'ipotesi.

Questa massa indigesta di argomentazioni è tuttavia messa in scena con una sapiente regia da Diderot: egli sembra un solido dottore della Sorbonne, e non certo un pensatore sovversivo. Commentando acutamente questo gioco di identità, nel 1941, André Gide scriverà: "Ma non è così facile essere atei"⁵⁴: la verità è che, nel suo articolo Diderot non si impegna tutto intero. Nella sua lunga critica, egli si mostra in ritardo, volontariamente, di almeno cinquant'anni, circa la questione che tratta. La sua intenzione è originale: vuole rompere la linea critica tracciata dagli apologisti, che vogliono identificare il libertinismo con lo spinozismo, e, al tempo stesso, vuol valorizzare il libertinage anche a scapito dello spinozismo. Spregiudicatamente, per far questo, arruola il sistema scolastico, già così invecchiato, e sembra riabilitare ciò a cui credeva debolmente, come la Provvidenza e le cause finali. Qualcuno ha pensato che i suoi articoli siano stati deformati dallo stampatore Le Breton, ma N. Torrey ha provato che l'articolo "SPINOZA" non ha subito alcun intervento. Si tratta allora di un disprezzo sincero nei confronti dello spinozismo? Lo spinozismo urtava Diderot per la sua rigidità logica, per la sua distanza dall'esperienza, e, certamente, il

⁵⁴ Citato da Vernière, *Spinoza*, op. cit., p. 594.

rifiuto del determinismo rimane, incontestabilmente, il punto decisivo della dottrina diderotiana.

Spinoza non conferirebbe un ruolo centrale al divenire del mondo, antepoendo il tema dell'unità della sostanza.

Sicuramente, c'è qualche abbaglio grossolano di Diderot nel giudicare, negli articoli dell'*Encyclopédie*, la filosofia spinoziana, ma si tratta proprio di equivoci grossolani, o di semplici giochi intellettuali, per rinforzare la sua polemica? Non manca certo l'erudizione e l'uso intelligente, anche a scopo comparativo, dell'intelligenza medesima.

E infine, capiamo bene: attorno al 1750, occorre una gran dose di prudenza: incombeva la revoca del privilegio, si profilava lo spettro della prigione, e dunque la filosofia doveva procedere esotericamente, sicché anche un'anodina dissertazione professorale poneva al riparo da polemiche e imposizioni.

Capitolo II : Religion ou philosophie

2.1. Teismo, deismo, ateismo : la relazione come nuovo fondamento

“Je ne demande rien dans ce monde ; car le cours des choses est nécessaire par lui-même, si tu n'es pas ; ou par ton décret, si tu es.

J'espère à tes récompenses dans l'autre monde, s'il y en a un, quoique tout ce que je fais dans celui-ci, je le fasse pour moi.

Si je suis le bien, c'est sans effort ; si je laisse le mal, c'est sans penser à toi.

Je ne pourrais m'empêcher d'aimer la vérité et la vertu, et de haïr le mensonge et le vice, quand je saurais que tu n'es pas, ou quand je croirais que tu es et que tu t'en offenses.

Mais voilà tel que je suis, portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire, ou, peut-être, ta créature”.

Questa preghiera, che secondo il racconto di Naigeon, venne data alle stampe con i *Pensées philosophiques*, riassume in poche righe i caratteri distintivi del pensiero antidogmatico di Diderot. Secondo le narrazioni del tempo egli non teneva particolarmente a fare proselitismo pubblico; per lui la questione di Dio assumeva un'importanza decisiva solo se letta accanto ai problemi della scienza in generale, della scienza dell'uomo e della scienza della società.

“Religion ou philosophie”: questo sembra divenire il duello inemendabile, dal quale potrà uscire un solo vincitore. Proprio nella voce “PHILOSOPHIE” dell'*Encyclopédie* Diderot definiva la filosofia “la science des possibles en tant que possibles”⁵⁵, la scienza, cioè, delle “ragioni sufficienti”; la filosofia si preoccupa di indagare la ragione che fa sì che si determini un “possibile” piuttosto che un altro “possibile”. Essa abbraccia la dimensione presente, quella passata e quella futura, fino alle astrazioni (quel che non è mai esistito e quel che mai esisterà).

Una tale scienza è dinamica al suo interno, essa è “une véritable *Encyclopédie*: tout est lié, tout en dépend”.

Per scalzare la metafisica religiosa, e sostituirla con una nuova concezione materialistica della società, occorre trovare un nuovo

⁵⁵ L'espressione è di Wolf

fondamento per la morale, e tale fondamento viene individuato, appunto, nella “relazione”.

I tre oggetti di questa nuova disciplina dinamica diverranno *Dieu*, *l'âme* e la *matière*, studiati da tre branche della filosofia speculativa: la *theologie naturelle*, la *psychologie* e la *phisyque*. A queste tre branche della filosofia speculativa ne corrispondono altrettante della filosofia pratica: culto, morale; politica. Ma di questa tripartizione Wolfiana, che più tardi diverrà l'oggetto della critica contenuta nella dialettica trascendentale di Kant⁵⁶, Diderot si è già sbarazzato, non tanto nell'*Encyclopédie*, nella quale come noto adopera prudenza, quanto nelle sue opere precedenti, prima fra tutte la *Lettre sur les aveugles*. La tripartizione “matière- physique- politique” diviene, invece, quella fondamentale, rispetto alla quale le altre due cominciano ad assumere la funzione di semplici “ipotesi di lavoro”, degli “accidenti della materia” stessa: Diderot, scrive Luppol “se met à reconnaitre à la psychologie rationnelle et à la theologie un droit de cité dans la philosophie⁵⁷”.

Il *Philosophe* aveva, di fatto, già messo in dubbio l'esistenza di Dio, mantenendo, della tripartizione, solo il termine centrale della filosofia speculativa, ossia, la “teologia naturale”; e ancora, la psicologia razionale diviene psicologia sperimentale, *l'âme* viene assorbito totalmente nel terzo oggetto, la *matière*, e, la sua “philosophie pratique”, ossia la morale, viene smantellata e ricostruita su nuovi fondamenti: la natura umana e le sue relazioni.

⁵⁶ E. Kant, *Critica della ragion pura* 1781.

⁵⁷ Luppol, *Diderot*, op. cit., p. 109.

La preghiera riportata in apertura è stata scritta attorno al 1753, quando cioè, il pensiero di Diderot aveva già compiuto un passaggio decisivo con la *Lettre sur les aveugles* del 1749; ma la sicurezza che gli permette di scrivere “Je ne pourrais m’empêcher d’aimer la vérité et la vertu, et de haïr le mensonge et le vice, quand je saurais que tu n’es pas, ou quand je croirais que tu es et que tu t’en offenses” non viene che da un difficile lavoro di ricerca di un fondamento ultimo, non imposto dall’alto, in grado di far perseguire la virtù e fuggire il vizio: “ni Dieu, ni maître”, amava ripetere Diderot, ma un principio orizzontale, o per meglio dire, intersecante e trasversale: la relazione.

Gli studiosi del pensiero del filosofo di Langres hanno frequentemente insistito sul complesso rapporto ch’egli intrattiene con la religione: costoro si sono soffermati, non solo sulla complessa ed inconseguente vicinanza del *Philosophe* alla Chiesa cattolica, ma anche sull’originale cammino personale e filosofico che lo condusse a così numerosi salti teoretici nel corso della sua esistenza⁵⁸.

Se oggi, infatti, tanto gli esperti quanto l’opinione comune sono soliti parlarne come di un pensatore ateo, l’esatta posizione di Diderot in merito alle più spinose controversie teologiche del tempo appare di difficile determinazione, se non altro, in quanto essa sembra subire continue metamorfosi, ambigui movimenti oscillatori, imprevedibili titubanze.

È a ben vedere il prezzo di un pensiero che fa dello “scepticisme le premier pas vers la vérité”⁵⁹: scetticismo, appunto, e non “incredulità”,

⁵⁸ Cfr. L’importante studio di A. Vartanian, *From deist to atheist, Diderot philosophical orientation 1746-1749*, Diderot Studies, 1949. Si veda inoltre lo studio di B. Baertschi, *L’atheisme de Diderot*, Revue philosophique de Louvain, Vol. 89, 1991, pp. 421-449.

⁵⁹ *Pensées Philosophiques*, n. 31, in Diderot, *Œuvres*, I, p. 28.

come Diderot affermerà, invece, in punto di morte⁶⁰, in quanto, lo scetticismo appare come un esercizio indipendente dal suo contenuto, è ciò che insegna a dubitare di tutto quello che si crede e, dunque, dell'incredulità stessa⁶¹.

A differenza di quanto accadde per pensatori come D'Alembert e D'Holbach, per Diderot, l'approdo a posizioni di radicale messa in discussione dell'esistenza di Dio, costituì tutt'altro che l'esito scontato e coerente delle trasformazioni politiche e sociali che andavano manifestandosi attorno a lui, quanto piuttosto, la fase ultima di un lento processo di "montaggio" e "disvelamento", non privo di risvolti dolorosi e di significative lacerazioni interiori; egli era cresciuto, infatti, all'interno di una famiglia cattolica in cui il padre di famiglia si proponeva ancora come portatore di un *ethos*⁶² popolare e tradizionale e che vedeva con sospetto l'eclettica inconcludenza del figlio. Una famiglia nella quale, ironia della sorte, molti erano i congiunti che avevano scelto la vita ecclesiastica. Diderot, dal canto suo, non solo si premurava di rassicurare la famiglia ed i censori dichiarandosi interno alla Chiesa mediante formule che, invero, somigliano più a istanze di *captatio benevolentiae*, come quella rinvenibile nei *Pensées* del 1746: "Je suis né dans l'Eglise catholique, apostolique et romaine; et je me soumetts de toute ma force à ses décisions", ma pensava seriamente a

⁶⁰ Lo riporta M. de Vandeul, figlia di Diderot in *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*, Assézat-Tourneux, Garnier: «La conversation s'engagea sur la philosophie et les différentes routes pour arriver à cette science; le premier pas, dit-il, vers la philosophie, c'est l'incrédulité. Ce mot est le dernier qu'il ait proféré devant moi; il était tard, je le quittai, j'espérais le revoir encore».

⁶¹ Cfr. *Pensées Philosophiques*, n. 30, *Œuvres*, I, p. 28.

⁶² Proprio la figura del padre, il rapporto difficile con il fratello, diverranno poi l'oggetto implicito del dramma borghese *Le père de famille*, scritto nel 1758.

seguire le orme del fratello abate⁶³, acconsentendo alla ricezione degli ordini minori.

Anche la sua prima educazione risentiva profondamente dell'intervento dei Gesuiti: egli, ammesso al Collegio nel 1723, seguì per cinque anni le classi umanistiche; la rigidità e la disciplina di quel metodo educativo segnarono profondamente l'animo del Direttore, che già scorgeva, nell'insegnamento tradizionale privo di "utile", lo strumento per forgiare menti "ortodosse" e "piegate alla tirannia": non a caso tornerà con forza, dalle pagine dell'*Encyclopédie* come dal *Plan d'une université*, sulla necessità di immaginare piani di studi alternativi, capaci di "donner de vues" e di formare cittadini *éclairés*: la critica ai vecchi sistemi di insegnamento e le proposte di riforma nell'educazione saranno considerate con maggior attenzione nella seconda parte di questo lavoro.

La Compagnia di Gesù, dal canto suo, aveva da tempo compreso come quel giovane, allora appena quindicenne, potesse, in ragione della sua vasta cultura e delle sue doti naturali, rappresentare una valida risorsa per l'Ordine; detenendo ancora ai tempi il monopolio sull'intero sistema d'istruzione secondaria, premeva dunque affinché egli proseguisse negli studi umanistici. Ancora oggi a Langres è conservata una pergamena in cui il Direttore del *Collège* frequentato da Diderot definisce il giovane filosofo "*ingeniosum adolescentem*"⁶⁴ in seguito al commento pubblico di un passo di Quinto Curzio e di Orazio, "*cum laude plausuque omnium*". Ancora, molti erano i premi ricevuti nella

⁶³ Cfr. M.me de Vandeul, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*, Assézat-Tourneux, I, p. XXIX.

⁶⁴ Come riporta A. M. Wilson, *Diderot: gli anni decisivi*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 25.

composizione di versi latini e le corone accademiche⁶⁵. Come è stato ben evidenziato da Paolo Casini, risulta veramente difficile comprendere il sentimento antireligioso del Diderot degli anni enciclopedici perdendo di vista questi dati biografici. Risulta difficile comprendere, cioè, il risentimento, la rabbia nonché l'ambivalenza del suo atteggiamento senza considerare l'esistenza di una profonda lacerazione della coscienza, un contrasto che affonda le radici nei tempi della giovinezza⁶⁶. L'approdo all'ateismo è, per il *Philosophe*, l'esito di un processo assai articolato di allontanamento dalla famiglia e dal paese natale, non a caso, decisivi saranno gli anni parigini che seguono il 1728; anche per il primo periodo trascorso nella capitale francese, la vicinanza alla teologia appare documentata, sebbene le informazioni si prestino al nostro sguardo in maniera frammentata ed imprecisa. Sarà lui stesso ad indicare la volontà di riprendere gli studi teologici presso la Sorbona fra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40.

Infine, tra il 1743 e il 1745, egli giungerà alla lettura e poi alla traduzione di *Enquire concerning virtue and merit* di Shaftesbury: questo testo giocherà un ruolo decisivo nella rimessa in discussione dei principi della sua prima educazione. Sono questi, infatti, gli anni in cui ogni riflessione sulla religione comincia a tessere imprescindibili relazioni con riflessioni di segno politico e sociale; più questo "nodo borromeo" stringe a sé i fili, più diviene oggetto di studio e interesse da parte di coloro che, non appartenendo né all'aristocrazia né al Clero, ne erano stati, fino a quel momento, esclusi; solo qualche anno più tardi, infatti, Diderot scriveva le celebri parole:

⁶⁵ Cfr. il racconto che Diderot stesso farà a Sophie Volland in D. Diderot, *Lettere a Sofia*, Bompiani, Milano, 1946.

⁶⁶ Cfr. P. Casini, *Diderot "philosophe"*, Laterza, Bari 1962, p.14.

“J’ai beau considérer les objets qui m’entourent, je n’en aperçois que deux qui méritent mon attention, et ce sont précisément les seuls dont vous me défendez de parler. Imposez moi le silence sur la religion et le gouvernement, et je n’aurai plus rien à dire”⁶⁷.

La speculazione comincia, per così dire, ad abbassarsi al piano del concreto e a modularsi lungo le sue molteplici direzioni.

I. K. Luppol suggerisce che il momento di passaggio dalla critica del pensiero alla critica politica, dinnanzi al quale si ritrovava la riflessione di Diderot, potrebbe essere spiegato con le stesse parole che Marx utilizzò a proposito della Germania del '48: “La critica del cielo diviene una critica della terra, la critica della religione una critica del diritto, la critica della teologia cattolica una critica del politico”⁶⁸.

Certo, la distinzione fra “cielo” e “terra” non è ancora così netta e definita, ma si rivela, passo dopo passo, l’intenzione di smascherare tanto le “le figure sacre dell’autoestranazione umana” (la religione), quanto quelle profane (le gouvernement).

Per inaugurare un simile percorso di riflessione, poche opere apparivano inedite nei contenuti e rivoluzionarie nei temi proposti, quanto l’opera di Shaftesbury. In questa, infatti, era possibile rinvenire *ante tempus* tutte le controversie della Francia, quasi di riflesso, dalla vicina Inghilterra: dalla questione dell’emancipazione della ragione, alle dispute sulla libertà, sul diritto alla felicità, sulla tolleranza.

⁶⁷ *Promenade du sceptique*, eOuvres I, 183-84.

⁶⁸ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, 1844.

Shaftesbury, d'altra parte, era ben conosciuto in Francia⁶⁹ ed egli, a sua volta, ben conosceva la letteratura francese, in particolare Cartesio, Fontenelle, Montaigne; Diderot aveva seguito da vicino il percorso più veloce degli autori anglosassoni, e sembrava, invero, guardare con più attenzione a questi che ai suoi conterranei francesi: è in Bacone, Hobbes, Locke, che il materialismo di Diderot affonda radici profonde, e non certamente nel materialismo di La Mettrie. Il materialismo francese, come è noto, non rappresenta una realtà unitaria, ma presenta piuttosto una grande complessità storica: il meccanicismo geometrico di matrice cartesiana sembrava a Diderot, lasciare aperte troppe questioni relative al libero arbitrio e alla morale, tanto che non esitava ad affermare che La Mettrie, e con lui il materialismo meccanicista, aveva trattato di un uomo in cui “la pudeur, la décence, la politesse, les vertus les plus légères, s’il en est de telles, sont attachées comme la feuille au rameau qu’on déshonore en l’en dépouillant”⁷⁰.

La scelta diderotiana di volgere lo sguardo verso l’Inghilterra, e, in particolare alle correnti empirista e sensualista, determinerà l’evoluzione del suo pensiero antropologico e politico. Come avevano ben messo in luce Marx e Engels: “Esistono due tendenze del materialismo francese: l’una trae origine da Descartes, l’altra da Locke. La seconda è, per eccellenza, un elemento della cultura francese e conduce direttamente al socialismo”. Diderot sembra prediligere questa seconda direzione e lo fa già negli anni della giovinezza, scegliendo di tradurre un autore, forse non particolarmente radicale, ma che gli permettesse di scorgere una “possibilità di conciliazione fra “morale”,

⁶⁹ D.B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, Chapel Hill, 1955.

⁷⁰ Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*,

“filosofia” e “religione”. Un “giusto mezzo” fra “religione” e “laicità”, che gli concedesse di riabilitare le passioni mediante indicazioni di “moderazione” e “buon senso”⁷¹.

Un obiettivo poco ambizioso, si potrebbe obiettare, per un filosofo come Diderot; eppure, le riflessioni che egli espone in lunghe note a piè di pagina e in un saggio introduttivo sembrano voler radicalizzare, portare all’estremo alcune posizioni dell’autore inglese.

È, insomma, già il Diderot maturo che scrive in queste pagine, già quasi deista, strenuo difensore della tolleranza. Ma è specialmente un passaggio a colpire il *Philosophe* e ad innescare un lento processo di rielaborazione che muterà in modo decisivo la sua prospettiva: “point de vertu sans religion; point de bonheur sans vertu”⁷² - si legge nelle prime pagine dell’opera di Shaftesbury, e tali parole ad un Diderot che, pur proclamandosi ancora all’interno della Chiesa di Roma, si avviava sempre più ad una rottura definitiva con la religione, non potevano che suggerire una perfetta interscambiabilità dei fattori “vertu”, “religion”, “bonheur”⁷³. Ma la virtù gli appare ancora, almeno fino a quel momento, inseparabile dalla conoscenza di Dio; la felicità umana, nella sua accezione temporale, non può considerarsi disgiuntamente dalla virtù. Questa posizione potrebbe sembrare ad una prima analisi, poco “coraggiosa”, orientata da una certa prudenza; eppure i tempi sembravano giunti per spingere la riflessione ad un grado più elevato di

⁷¹ Cfr., H. Lefebvre, *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, L’Arche éditeur, Paris 1983, p.56.

⁷² *Essai*, p. 10.

⁷³ Queste le parole precise del *Discours préliminaire à l’Essai sur le mérite et la vertu*: “Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, et que le bonheur temporel de l’homme est inséparable de la vertu. Point de vertu sans croire en Dieu ; point de bonheur sans vertu ”, pp. 5-10.

radicalità, verso un materialismo più netto e coraggioso; nel 1745, infatti, La Mettrie aveva pubblicato *Histoire naturelle de l'âme*, opera con la quale si affermava la dipendenza dell'animo e delle idee dalle sensazioni, si potrebbe dunque pensare che Diderot fosse ancora “indietro” nella riflessione quanto nel cammino che lo avrebbe condotto alla *Lettre sue les aveugles*. In realtà in queste pagine la riflessione di Diderot si trova già di fronte a queste grandi problematiche, ma le soluzioni che egli scorge ai problemi comuni di materialisti, atei e spinozisti, primi fra tutti, il problema relativo alla libertà e quello di un nuovo fondamento della morale, sembrano non persuaderlo del tutto. Sappiamo, infatti che, una volta superato quest'*impasse*, il materialismo di Diderot andrà ben oltre il meccanicismo dell'*Homme-machine*⁷⁴(1747) e il meccanicismo geometrico di Descartes, ma paga lo scotto di non voler rinunciare, per nulla al mondo, al “vivente” nella sua interezza, nella sua complessità e irregolarità. Pur non riuscendo ancora a liberarsi dunque della preoccupazione del fondamento della probità che non faccia scivolare l'ateismo nell'assenza di morale, a noi pare che già in questa introduzione il *Philosophe* compia un'operazione degna di attenzione già nel sottolineare come il primo termine, la conoscenza di Dio, sia posto quasi per necessità, in quanto, “l'athéisme laisse la probité sans appui. Il fait pis, il pousse indirectement à la dépravation”⁷⁵.

I. K. Luppol nel suo testo intitolato *Diderot*⁷⁶ si sofferma sull'interpretazione diderotiana di questo passo e propone di leggerlo in una maniera che definiremmo “palindromica”: i tre termini, cioè, possono essere letti da entrambi gli estremi senza vincolo di gerarchia;

⁷⁴ La Mettrie, *L'Homme-machine*, Bibliothèque Médiations, Denöel-Gonthier, Paris, 1981.

⁷⁵ *Essai*, note p. 96 volume Naigeon.

⁷⁶ I. K. Luppol, *Diderot*, p.115.

infatti, da qualunque termine si decida di partire, “religion, vertu e bonheur” paiono co-implicarsi vicendevolmente. La religione, certo, permane; il *Philosophe* parrebbe, in questa fase, ancora persuaso della sua necessità; eppure il palindromo suggerisce una forma di “spinozismo rovesciato”, che sembra identificare la religione con la felicità temporale, e fare della virtù un dispositivo autosufficiente che trae forza, non tanto dai suoi estremi, quanto dai nessi relazionali che tali estremi, come fibre nervose tessono fra loro e attorno a loro; su questo torneremo più avanti; per ora ci sembra sufficiente evidenziare come l’atteggiamento del *Philosophe* si faccia via via più critico, dialettico in senso stretto, mediante una prima distinzione (poi ripresa nel *systeme figuré*) fra “vera religione” e “superstizione”. La vera religione (che nel *systeme figuré* diverrà, appunto, la “religione naturale”) definita in queste pagine come quella “pratiquée avec un zèle éclairé⁷⁷” è, come si è detto, ancora necessaria, ma essa non va confusa con il fanatismo, con la superstizione e la barbarie, vili “spettri della religione vera”.

Ancora siamo lontani da una formulazione esplicita dell’indipendenza della virtù dalla religione e, dunque, dalla conoscenza di Dio, ma questa opzione appare comunque in controluce sullo sfondo della riflessione teoretica del pensatore di Langres; una prima rottura con il cattolicesimo ufficiale è già apprezzabile in queste righe; o, perlomeno, è rinvenibile una netta presa di distanza dal *modus operandi* della chiesa del tempo, dai pregiudizi, dal fanatismo, dal bigottismo. Diderot mantiene, nell’*Essai*, ancora viva l’apertura alla prospettiva

⁷⁷ Si noti che, come avremo modo di spiegare più diffusamente nella seconda parte di questo lavoro, nell’*Encyclopédie* il termine *éclairé* viene ad assumere un significato preciso, a differenza di *clairvoyant*, esso è attribuito tutto “umano”, in rottura con ogni metafisica.

teista⁷⁸ come fondamento di uno spirito religioso più autentico e ripulito dei suoi caratteri degenerati: “le fondement de toute religion, c’est le théisme”⁷⁹, scriverà nella *Préface*, ma non è possibile, tuttavia, non notare come il *Philosophe*, nel suo approccio dialettico, cammini sempre un passo avanti a se stesso: quando si definisce “membro della chiesa di Roma” egli è già, di fatto, un teista. Quando riconosce il suo teismo, cammina già a lunghi passi verso il deismo; quando, infine, si schiera dalla parte del deista nella *Promenade du sceptique* egli abbraccia già posizioni prossime all’ateismo.

All’ardire di porre il teismo come fondamento di ogni religione corrisponde la radicale messa in discussione della sopravvivenza della religione stessa come autonoma e sottratta alla conoscenza; allo stesso modo, la conoscenza di Dio si fonde con quell’intellegibilità della natura, delle sue molteplici forme, delle sue manifestazioni.

Il teismo di Shaftesbury e Diderot pone l’accento su quel “principe commun”, la ricerca della felicità, che riconduce automaticamente “bene” e “male” al loro carattere relativo. Lasciandosi alle spalle tanto la scelta ascetica della religione cristiana, quanto il vivere negli abissi del mare dei filosofi stoici, il direttore dell’*Encyclopédie* propone di raggiungere la “virtù” mediante la ricerca della felicità temporale, e di

⁷⁸ I termini «teismo» e «deismo» vengono utilizzati come sinonimi fino al secolo Diciannovesimo; Diderot riprende la distinzione da Shaftesbury, ma la distinzione più chiara la troviamo formulata in Kant: “Colui che ammette solo una teologia trascendentale viene detto deista, e teista invece colui che ammette anche una teologia naturale. Il primo concede che noi possiamo conoscere, con la nostra pura ragione, l’esistenza di un essere originario, ma ritiene che il concetto che ne abbiamo sia puramente trascendentale: che sia cioè soltanto di un essere, la cui realtà è totale, ma non ulteriormente determinabile. Il secondo sostiene che la ragione è in grado di determinare ulteriormente il suo oggetto in base all’analogia con la natura: e cioè di determinarlo come un essere, che in forza di intelletto e libertà contiene in sé il principio originario di tutte le altre cose”.

⁷⁹ *Essai sur le mérite et la vertu*, Epître ; *Œuvres*, t. I, p. 14.

raggiungere la felicità temporale mediante la vita in società, mediante, cioè, la vicinanza con i propri simili.

Non è il bene della comunità al quale si guarda, ma, piuttosto a quell'interesse personale che è legato, indissolubilmente, all'interesse generale: scriverà Diderot “la recherche de son bonheur par la contribution au bonheur d'autrui, telle est la vertu”.

Il passo successivo, sarà appunto quello relativo all'interrogazione su un uovo principio morale; se sia possibile, detto altrimenti, scindere morale e fede: è possibile, insomma, frammentare quel palindromo e privarlo di uno dei suoi termini? Alla lettura questo apparirebbe ancora sensato? È consentito pensare la virtù al di fuori dei confini della fede in Dio? Queste le domande che si affacciano appena nella riflessione diderotiana all'indomani della traduzione dell'*Essai*, e la risposta sembra poter essere affermativa se si considera, come faceva il *Philosophe*, la virtù come elemento relazionale, dialogico, e, in questo, squisitamente politico; se si considera la virtù come quella felicità terrena, non generale ma particolare, che per concretizzarsi necessita della collaborazione di tutti. Una virtù, potremmo dire, della vita pratica e dell'esperienza, che riesce a trovare in se stessa il suo “appoggio”:

“Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami et ne croyait point en Dieu. Les hommes ne sont pas conséquents : on offense un Dieu dont on admet l'existence ; on nie l'existence d'un Dieu dont on a bien mérité ; et s'il y avait a s'étonner, ce en serait pas d'un athée qui vit bien, mais d'un chrétien qui vit mal”⁸⁰.

“Relativismo” e “relazione”, i due termini che diverranno, a poco a poco, fondamentali per la riflessione diderotiana, implicano anche un

⁸⁰ *Ivi*, p.58, nota 2.

importante sforzo ermeneutico. Se nulla è dato in maniera definitiva, poiché continuamente ridefinito attraverso rapporti con la totalità dell'universo, e bene e male, giusto e ingiusto non divengono che momenti relativi da considerarsi in base alle loro implicazioni al tutto, ogni "fanatismo" diviene insensato, e la "tolleranza" una diretta conseguenza.

È infatti proprio all'interno di questa traduzione che vediamo Diderot impegnato a difendere la libertà di pensiero, che diverrà poi il vero senso ultimo dell'impresa enciclopedica, e sostenere la lotta per la tolleranza che, oltre a snodarsi in molteplici voci del Dizionario diverrà il cuore della battaglia delle *Lumières*.

2.2. Tolleranza pratica, tolleranza interpretativa: dall'Essai sur le merite et le vertu all'Encyclopédie

*Lorsqu'un mortel atrabilaire,
nourri de superstition
a par cette affreuse chimère,
corrompu sa religion,
son âme alors est endurcie,
sa raison s'enfuit obscurcie,
rien n'a plus sur lui de pouvoir,
sa justice est folle et cruelle,
il est dénaturé par zèle,
et sacrilège par devoir
(Voltaire, La Henriade)*

“Rappelez-vous l’histoire de nos troubles civils, et vous verrez la moitié de la nation se baigner par piété dans le sang de l’autre moitié, et violer, pour soutenir la cause de Dieu, les premiers sentiments de l’humanité ; comme s’il fallait cesser d’être homme pour se montrer religieux”⁸¹ !

Queste parole, contenute nell'Essai, rappresentano, negli scritti diderotiani, una prima testimonianza d'insofferenza verso le furiose persecuzioni portate avanti dalla Chiesa e da un' inquisizione “barbara”, “fanatica” e “superstiziosa”. Dall'Essai ai volumi dell'Encyclopédie il tono di Diderot si fa più grave; di opera in opera, la denuncia si fa più severa.

Sono anni di particolare violenza: è il tempo in cui, solo per richiamare qualche episodio, l'appena diciannovenne Chevalier de la Barre veniva decapitato ad Abbeville per non essersi levato il cappello al passaggio di una processione il giorno della Fête de Dieu, nel 1765; il tempo in cui, fra il 1745 e il 1770 venivano impiccati otto pastori in

⁸¹ *Ivi*, p. 10.

seguito all'apparizione di una raccolta di notizie sullo stato civile dei protestanti in Francia, che oggi sappiamo essere, quasi sicuramente, opera di Condorcet. È l'epoca dei grandi affari giudiziari: *l'affaire Calas* e *l'affaire Sirvan*, dei quali Voltaire si fece primo portavoce. L'*Encyclopédie*, pur non esprimendosi mai esplicitamente su questi casi specifici, probabilmente per prudenza, forgia ugualmente, voce dopo voce, le armi da impiegare nella lotta a quella “passion féroce qui porte à haïr et à persécuter ceux qui sont dans l'erreur”⁸²: questa passione feroce è l'intolleranza. La tolleranza promossa invece dagli enciclopedisti appare intimamente legata alla nuova concezione del sapere basata sul presupposto della relativizzazione del “punto di vista”, essa scaturisce dall'idea che nessuno possa dirsi nel giusto senza aver prima verificato, empiricamente, la sua posizione. Come è noto, per rappresentare questo rinnovato sistema delle conoscenze gli enciclopedisti si erano serviti del cosiddetto *ystème figuré*, di quell' “albero della conoscenza” preso in prestito da Bacone e profondamente reinterpretato nei contenuti: le due prime grandi variazioni rispetto all'albero baconiano riguardavano proprio “gli oggetti più alti della ragione”; in particolare, salta all'occhio l'eliminazione della “*theologie sacrée*”, il punto più alto dell'albero baconiano, e la sua sostituzione con una “*métaphysique generale, ou ontologie ou science de l'etre en general, de la possibilité de l'existence, de la durée ecc*”; questa variazione che, peraltro, compromette non poco anche l'aspetto logico dello schema stesso, risponde all'esigenza di porre oggetti di studio direttamente in dialogo con la materialità del vivente fra gli elementi più alti del sistema.

⁸² Voce “INTOLÉRANCE”, Diderot.

Non paghi dell'audacia di questo primo gesto, gli enciclopedisti hanno voluto modificare anche le branche che si diramano a partire dalla "*science de Dieu*": Bacone prevedeva una sola diramazione, gli enciclopedisti prevedono addirittura due coppie: teologia naturale/teologia rivelata, divinazione/magia nera. Dalla prima coppia non si diramano, a loro volta, come ci si aspetterebbe, "religione naturale" e "religione rivelata", ma "religione" e "superstizione"; vi si legge, per l'esattezza, "religion, ou par abus superstition".

Se si legge, insomma, questo schema in orizzontale, ne risulterà che dalla teologia naturale deriva la vera religione, da quella rivelata la superstizione; il nesso "ou par abus" diviene allora lo "spartiacque" fra "vera religione" e "superstizione". Quando però si considerano taluni fra gli enciclopedisti (e Diderot certo figura in questo gruppo ristretto), occorre esser cauti nel parlare di "superstizione", in quanto la religione cattolica rappresenta già per loro, in quanto tale, una forma di "eccesso", di "abuso" della vera religione.

Nella voce "SUPERSTITION" firmata da Jaucourt possiamo leggere: "Superstition: tout excès de la religion [...] un culte de religion, faux et mal dirigé, plein de vaines terreurs, contraire à la raison et aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême".

La superstizione, in questa voce, viene definita ancora come un "pouvoir magique" che si serve di spettri e visioni per piegare il nostro animo. È ancora lei, la superstizione, che ha stabilito l'esistenza di "giorni di fortuna" e "giorni di sfortuna" ed i "tratti invincibili dell'amore e dell'odio". Nessuno è al sicuro, poiché la superstizione è in grado di sconvolgere anche le menti più sane, di offuscare la ragione più

fervida: proprio come un “tyran despotique” è capace di rovesciare imperi, di distruggere i *moeurs*, di sospendere le leggi.

Essa rappresenta, afferma l'enciclopedista Jaucourt, il più grande flagello dell'umanità, ma è pur sempre ancora qualcosa di statico che, in azione, prende il nome di “fanatismo”.

La voce “FANATISME” è firmata da Deleyre; il fanatismo viene definito, appunto, come “superstition mise en action”, uno zelo cieco ed appassionato che nasce da opinioni superstiziose e induce a commettere azioni ingiuste, ridicole e crudeli, non solo senza rimorso, ma perfino con una sorta di gioia e consolazione. Vi si leggerà ancora che il fanatismo è l'effetto di una falsa coscienza che assoggetta la religione a capricci dell'immaginazione e alle sregolatezze proprie delle passioni. Proprio come Voltaire parlava del fanatismo nei termini di una “malattia”, l'*Encyclopédie* ne parla come di un “morbo” del quale è possibile individuare cause, sintomi e terapia; fra le cause del fanatismo vi sono la natura dei dogmi contrari alla ragione, l'atrocità di una morale che, nel suo tormento, spinge continuamente l'uomo a desiderare la morte; ma quale società è, si chiede l'*Encyclopédie*, quella composta da individui esasperati che anelano ogni istante alla loro morte? E, infine, la confusione in merito ai doveri: idee capricciose sono divenute precetti, e lievi omissioni delitti; l'animo schiacciato sotto il fardello dei propri doveri morali non è più in grado di distinguere i suoi compiti verso la società ed il suo prossimo.

I fanatici sono spesso tetri e malinconici, in quanto è difficile fantasticare sui principi senza trarne le più terribili conseguenze; i pensieri caratteristici del fanatico saranno “La mia patria è il cielo, la beatitudine è riservata ai poveri, l'inferno è per i ricchi. Volete dunque

ch'io coltivi il commercio e le arti? Si può essere contemporaneamente cristiano e Cesare? Beati coloro che piangono e soffrono, che dunque il mio cammino sia irto di rovi”. Altri sono visionari e pseudoprofeti, così convinti delle proprie chimere fantastiche da non essere più in grado di trattenerle in se stessi.

Come si cura il fanatismo? L'articolo indica tre vie percorribili: la prima consiste nel rendere dispotica la religione, ammettendo un unico modo di pensare. Il secondo è rendere indipendente il monarca e far sì che in uno Stato vi sia un unico capo. L'ultima via, quelle che l'enciclopedista sembra suggerire è quella di rendere libero il popolo: il sovrano, infatti, dovrebbe avere tutto l'interesse ad arginare il fanatismo in vista della sopravvivenza del suo regno. Ed ecco, dunque, che la tolleranza comincia a tingersi di quel connotato pratico da cui scaturirà il principio di “tolérance pratique”, riferibile al più ampio criterio dell'utile che scandisce le voci enciclopediche. Secondo il principio del “male minore” e non quello della “libertà di pensiero” viene introdotta la possibilità dell'ateismo: “abbiate compassione di coloro che si dolgono di non essere persuasi, il fanatismo ha fatto ben più male al mondo che l'irreligione”. A ben vedere, i non religiosi desiderano solamente liberarsi da un giogo, mentre i fanatici desiderano mettere a ferro e fuoco tutta la terra.

Troviamo infine la celebre voce “TOLÉRANCE” redatta da Romilly, nella quale ancora una volta si ribadisce che la tolleranza deve scaturire prima di tutto dall'ammissione dei limiti del nostro giudizio e sull'insufficienza della nostra ragione; il nostro punto di vista, come insegna la più severa lezione dello scetticismo, non è che un punto di vista fra molti altri. Questa a sua volta si rivela la più efficace

argomentazione contro l'intolleranza: il vero, in una prospettiva scettica, non è autoevidente e non è possibile dunque biasimare, perseguire, punire, chi, in buona fede, prenda il falso per il vero. Poiché si è nell'errore dell'intelletto solo quando vi ci partecipa il cuore, e non è dato agli uomini di poter scrutare i cuori, non è possibile accusare un altro uomo di essere in errore. Il carattere relativo di ogni punto di vista non è ancora un motivo sufficiente per essere tolleranti; si tratterebbe ancora, infatti, di una "tolleranza speculativa", che non dà indicazioni sul comportamento pratico attraverso il quale essa si concretizza: "Non vogliamo parlare qui dei precisi limiti della tolleranza, ne fare distinzione fra la caritatevole sopportazione che la ragione e l'umanità reclamano a favore di chi sbaglia, e quella colpevole indifferenza, che ci fa collocare sullo stesso piano tutte le opinioni degli uomini. Noi sosteniamo la "tolleranza pratica" e non quella speculativa; e ben si capisce quale differenza intercorra tra il tollerare una religione e l'approvarla".

La posizione personale di Diderot nei confronti della tolleranza subirà profondi cambi di rotta: se nell'*Essai* e nelle voci enciclopediche essa compariva ancora come il più prezioso tesoro da difendere in quanto corollario della libertà di pensiero ed espressione, nelle opere più tarde appare come un' "arma a doppio taglio" dalla quale è bene difendersi : "La tolérance n'est jamais que le système du persécuté, système qu'il abandonne aussitôt qu'il devient assez fort pour être persécuteur", arriverà a scrivere in *Memoires pour Catherine II*, non al riparo da echi hobbesiani. Diderot sembrerebbe suggerire che la natura umana non è di per se stessa tollerante, ma non di meno essa ama la verità e la verità pretende di esaminare, di verificare. Specialmente in seguito all'

imprigionamento a Vincennes, la questione della tolleranza si lega a doppio filo con il problema della censura; com'è noto, la pubblicazione dell'*Encyclopédie* venne sospesa per ben due volte: nel 1752 e nel 1759 e fu proprio in seguito a tali pressioni che il collega D'Alembert decise di abbandonare l'impresa. Diderot invece, discretamente sostenuto dal responsabile della censura reale, riuscì a far avanzare la stampa fino al 1772. In seguito alla pubblicazione di opere sulfuree come la *Thérese philosophe*, *Les bijoux indiscrets*, *La promenade du sceptique*, il nome di Diderot diviene il simbolo della letteratura licenziosa e clandestina; il compito che il *Philosophe* assume su di sé è quello di portare alla luce tutto quello che è messo a tacere e che viene percepito dal potere come un pericolo.

Nella *Lettre sur le commerce de la librairie*, egli evidenzia tutto il carattere paradossale della censura: nel momento stesso in cui tenta di costringere al silenzio una voce e di soffocarla, le regala invece pubblicità. Come ripreso nella voce "CASUISTE", le critiche e la censure sono destinate a fare un danno maggiore di quello che avrebbero fatto dei pesanti volumi polverosi destinati a rimanere relegati nelle tenebre di qualche biblioteca monastica.

La censura, insomma, nell'atto stesso di denunciare pubblicamente, attira l'attenzione dei lettori ed incrementa la circolazione clandestina dell'opera proibita; così è avvenuto per *Lettres Persanes*, per *L'Esprit de lois*, per l'*Emile* e per *De l'Esprit* d'Helvétius.

Inoltre, Diderot avverte: la pubblicazione clandestina non porterà profitto allo Stato in cui la pubblicazione è vietata, ma permetterà ad altri Stati di arricchirsi in modo illecito; la libertà di stampa e di pensiero,

ancor prima d'essere diritti inalienabili, sono sorgenti di “utile politico” e “utile economico”.

Tanto nella sua pratica di scrittore quanto in quella di editore, Diderot mette al lavoro una delle sue tante “strategie”, rendendo continuamente pubbliche le censure di cui sono state oggetto le sue opere, ottenendo così, non solo l'interesse ardente dei lettori, ma anche un profondo mutamento nell'atteggiamento di questi ultimi: chi sfoglia l'opera “proibita” si fa accorto e si assume la responsabilità di trarre da sé le proprie conclusioni. Ciò considerato, il tema della tolleranza, sia nell'*Encyclopédie* che nelle altre opere diderotiane, diviene di fondamentale importanza in quanto investe sia la libertà di chi scrive che la libertà di chi interpreta.

“Io oserei proporre alla Sorbona un progetto ben degno di lei, sarebbe quello di fornirci un'edizione dei nostri pensatori eterodossi più celebri, corredati da una contestazione, da una réfutation pagina per pagina”: vi è sempre ironia nelle parole di Diderot, ma il suggerimento concreto è quello di realizzare un'esposizione critica delle idee, attraverso la quale il lettore possa orientarsi e costruirsi, mediante l'esperienza, una sua verità. Non è sufficiente fare una “bonne ouvrage” -leggeremo nella voce “BIBLE”, ma occorre anche “donner des vues”, regalare visuali, prospettive. Ecco dunque che la questione della tolleranza investe interamente quella dell'*interpretazione*: l'uomo, nel progetto enciclopedico, è posto al centro dell'universo (voce *Encyclopédie*, Diderot) in quanto interprete della natura ed il fine dell'opera diviene quello di “donner des vues”, regalare punti di vista differenti; in questo senso ogni individuo, al presente della sua osservazione, è al centro dell'universo di senso che ha disegnato attorno

a lui. L'affermazione della “tolleranza interpretativa” implica che ogni individuo sia al tempo stesso *garante* e *responsabile* del proprio punto di vista⁸³.

2.3 Chaque esprit a son telescope: il dubbio scettico nei *Pensées Philosophiques* (1746)

I *Pensées Philosophiques*, scritti nel 1746, segnano un ulteriore passaggio decisivo: nati come “commento a margine” dei suoi studi su Shaftesbury, essi traducono le idee e le correnti filosofiche provenienti dall’Inghilterra: empirismo, utilitarismo, deismo. In questo scritto, però, il *Philosophe*, che già mostrava di non aver timore a sostenere le proprie idee anche a costo di prendere le distanze da Shaftesbury, conquista anche un’indipendenza metodologica, cominciando a tratteggiare una propria originale cifra stilistica: i *Pensées* infatti, nella loro costruzione frammentaria, nella loro struttura aforistica, si servono già, per procedere, del “dialogo euristico”, di quella forma letteraria, cara al futuro direttore dell’*Encyclopédie*, che chiama le idee ad un confronto serrato, quasi mai risolutorio, mediante il quale ogni credenza è spogliata del suo velo opaco di verosimiglianza, per giungere, quanto più possibile vicini alla verità. Sarà dunque vano il tentativo di individuare con chiarezza la posizione di Diderot, anche se possiamo ben intuire che egli stia, in queste pagine, abbandonando il teismo dell’*Essai*, e camminando a lunghi passi verso il deismo, che si stia allontanando da Shaftesbury per avventurarsi fra gli scritti di John Toland (1669-1772): pur

⁸³ Cfr. C. Vincent, *Diderot en quête d'éthique*, Classiques Garnier, Paris 2014, p. 397.

considerando quest'ultimo e Matthew Tindal, entrambi “giunti” in Francia attraverso la letteratura clandestina, “de mauvais protestants et écrivains⁸⁴”, Diderot sembra impaziente di approfondire la possibilità di pensare ad un “ateismo virtuoso”, dislocando la morale dalle sue vecchie fondamenta per ricostruirla su nuove basi⁸⁵.

I *Pensées* sono ancor oggi una delle opere diderotiane meno studiate e meno comprese, proprio perché questi frammenti non mettono in luce “una” posizione, ma le “molte” possibili, ed, inoltre, essi appaiono come abbozzati, privi di appendici e di note introduttive⁸⁶, almeno fino alla ripubblicazione e alle addizioni di Naigeon.

Diderot vi si esprime come un “deista tradizionale”, pur non temendo un serrato corpo a corpo con l’ateismo, e riconoscendo, infine, nello scetticismo, il punto più prossimo alla verità; il titolo si pone subito in dialogo, ovviamente polemico, con i *Pensées* di Pascal, citati più volte all’interno dell’opera. Quanto al termine “Philosophiques”, esso comincia ad acquisire, in quest’epoca, un ben preciso significato politico e simbolico, rappresentando un intero movimento in via di creazione⁸⁷.

Diderot già nei *Pensées* insiste sulle posizioni finalistiche proprie del deismo che diverranno poi l’obiettivo da superare nella *Promenade*

⁸⁴ Cfr. L. R. Cru, *Diderot as a disciple of English Thought*, New York 1913, p. 128 e L. Crocker, *John Toland et le matérialisme de Diderot*, «Revue d’Histoire Littéraire de la France» 53^e Année, N. 3, 1953, pp ; 289-295.

E. Cassirer in *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, trad. It., *La filosofia dell’illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1936, circo-scrive l’influenza di Toland su Diderot al solo *Christianity not mysterious*, mentre ci permettiamo di sottolineare il ruolo che la quinta delle *Letters to Serena* del 1704 ebbe in particolare in *Le Rêve de D’Alembert* e nei *Pensées sur la matière et le mouvement*. Cfr. anche l’edizione critica di P. Vernière, Diderot, *Le Rêve de D’Alembert*, Didier (T.L.F.) Paris, 1951, p.5.

⁸⁵ Si veda M. E. Scribano, *Morale e religione fra Seicento e Settecento*, Loescher, Torino 1979; M. L. Lussu, *Diderot nel dibattito sull’ateo virtuoso*, in Aa. Vv., a. c. di G. Solinas, *Ricerche sul pensiero del secolo XVIII*, CUEC, Cagliari 1987, pp. 159-212. Per finire si veda F. Crispini, *L’etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli Editore, Roma 2000.

⁸⁶ Lo ricorda F. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, Slatkine Reprints, Genève 1967, p. 72.

⁸⁷ Cfr. R. Niklaus, *Pensées philosophiques*, Librairie Droz, Genève 1950, p. VII.

du sceptique, dimostrando al tempo stesso di esserne prossimo e in procinto di prenderne le distanze. A partire dagli anni quaranta del Settecento, infatti, accanto alla natura matematizzata e geometrizzata si faceva velocemente spazio una teologia della natura organica, intesa come interazione di tutte le sue componenti⁸⁸.

Non quindi un finalismo che riguarda esclusivamente il singolo vivente e il suo “*dessin*”, ma un finalismo che è il punto di arrivo di un processo di coordinazione di tutti gli organi, organismi, individui. Se dunque, in questi frammenti, Diderot si definisce ancora teista, ed in effetti le sue posizioni appaiono ancora assai prossime a quelle di Shaftesbury, si tratta, se non altro, un teismo di carattere particolare, che rifugge ogni metafisica e che sottopone ogni considerazione alla prova delle recenti scoperte scientifiche.

Un deista che si definisce teista, ma che, con sempre più forza, suggerisce che solo lo scettico è davvero vicino alla verità. Sembra che questo *Philosophe* giochi a confondere, ma come si è detto, è esattamente questo il segno distintivo della sua filosofia: un avvicinarsi di demolizione e costruzione.

L’opera si apre con l’esaltazione del ruolo delle passioni: le passioni denigrate, demonizzate, divengono, per Diderot, le sole che “*puissent élever l’ame aux grandes choses*”⁸⁹, e cui mortificazione può cagionare il fallimento di ogni prestazione umana, avvilendo anche uomini straordinari.

Le passioni forti, le passioni accese, “educate” all’armonia, bilanciate e senza eccessi sono, per Diderot, il motore di ogni

⁸⁸ Cfr. Paolo Casini, *Diderot “Philosophe”*, Laterza, Bari 1962, p.110-111.

⁸⁹ *Pensée*, n. 1, *Œuvres*, I, p. 19.

costruzione umana e ogni potere che pretenda la loro neutralizzazione rischia di generare irrimediabili danni: “c’est le comble de la folie que de se proposer la ruine des passions. Le beau projet que celui d’un devot qui se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir, et qui finirait par devenir un vrai monstre, s’il réussissait !”. In queste poche righe si rivela il Diderot più sincero e appassionato, che proprio in ragione del suo materialismo *in fieri*, non teme di lanciarsi nell’apologetica del sensualismo: egli elogia le passioni come continuerà a fare per tutta la sua vita: si preoccuperà, com’è noto, di celebrare la ragione come i suoi contemporanei, ma non cesserà mai, nemmeno nelle opere tarde, d’esser fedele a queste righe. Come ha scritto Venturi:

“Il pourra, toute sa vie, continuer à parler de la raison avec la même bonne foi que Voltaire ou tout autre philosophie des lumières; il pourra reprendre plus tard le problème de la passion dans l’art pour le résoudre par un éloge au calme du génie opposé à la passion qui lui est inférieure d’un degré, cela n’entamera jamais le noyau essentiel de ce magnifique éloge des passions qu’il a fait au début de sa vie de “philosophe”⁹⁰.

Diderot ci mostra, in queste pagine, come possano rivelarsi pericolosi il fanatismo, l’ascetismo la superstizione: egli si scaglia contro i devoti mettendo in luce l’irrazionalità dei “miracoli”; pur dichiarando all’inizio dell’opera “J’écris de Dieu”, la sua posizione si fa sempre più critica e demistificatoria, e alla prima intenzione sembra far eco l’affermazione contenuta nel Pensiero 26: “On nous parle trop tôt de

⁹⁰ Venturi, *Jeunesse*, op. cit. p. 81.

Dieu; autre défaut: on n'insiste pas assez sur sa présence"⁹¹; gli uomini, secondo il filosofo di Langres, hanno relegato la divinità in un santuario, dimenticando invece che Dio si manifesta dappertutto e in tutte le cose; si inscena dunque, come Diderot farà moltissime volte nelle sue opere più tarde, un dialogo fra devoto, deista e ateo, nonostante "le déiste seul peut faire tête à l'athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination"⁹². Un Dio frutto d'immaginazione quello della tradizione cristiana, che lungi dall'essere "pieno di bontà", sembra invece provare piacere "à se baigner dans les larmes"⁹³.

Il Dio del Diderot deista che si esprime in questi frammenti, non è invece né troppo buono, né troppo crudele, in quanto la vera giustizia dimora nel mezzo; ma a ben vedere è assai difficile credere in un Dio che non si teme per la sua crudeltà e non si rincorre per la sua misericordia: ed è qui che Diderot sembra ammettere, mediante ragioni che sembrano rispondere al semplice buon senso, che "la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne" e che, dunque, "la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme"⁹⁴.

Il *Philosophe* segnalerà poi, i "confini", invero molto mobili, che esistono fra atei, deisti e scettici. Il deista è certo dell'esistenza di un dio e dell'immortalità dell'anima, pur non ammettendo la rivelazione. L'ateo nega queste tre cose, lo scettico appare indeciso; ma nemmeno tutti gli atei si equivalgono, scriverà Diderot: vi sono i "veri atei" (coloro che affermano che Dio non esiste, e che lo pensano), gli "atei scettici" disposti a decidere delle questioni "a testa o croce", e infine, i

⁹¹ Diderot, *Pensées philosophiques*, *Œuvres*, I, p. 27.

⁹² *Ivi*, p. 21.

⁹³ *Ivi*, p. 20.

⁹⁴ *Ivi*, p. 21. L'espressione è però di Plutarco, si veda *De la superstition*, p. 10.

“fanfaroni”. Fra queste tre tipologie il giovane Diderot sembra ancora non voler trovare posto: “je déteste les fanfarons, ils sont faux, je plains les vrais Athées, toute consolation me semble morte pour eux; et je prie Dieu pour les Sceptiques, ils manquent de lumières”. Fra tutte le posizioni presentate, però, è agli scettici che egli sembra avvicinarsi di più, attraverso una paradossale preghiera affinché Dio rischiarì le loro menti. È evidente come, in queste pagine, Dio sia già la natura stessa, e che “les lumières” di cui costoro mancano sono la capacità di divenire “scettici conseguenti”, sarebbe a dire, capaci di fare, del “dubbio” un punto di partenza e non di approdo.

Non basta cioè fondare la propria visione del mondo su un “peut être, e ridurre il tutto ad un relativismo cieco quanto la credulità: colui infatti, che dubita solo perché non conosce le ragioni che lo spingerebbero a credere è un semplice ignorante. Il vero scettico è invece colui che si spinge alla ricerca di *tutte le ragioni*.

“Le scepticisme ne convient pas à tout le monde. Il suppose un examen profond et désintéressé [...] Le vrai sceptique a compté et pesé les raisons. Mais ce n'est pas une petite affaire que de peser des raisonnements. Qui de nous en connaît exactement la valeur? Qu'on apporte cent preuves de la même vérité, aucune ne manquera de partisans. Chaque esprit a son télescope”⁹⁵.

Gli uomini infatti si dividono sul valore intrinseco, com'è possibile che trovino un accordo una volta relativizzato ogni punto di vista? Il problema sollevato in queste righe da Diderot non è solo riferibile alla disquisizione sulla religione, ma è a ben vedere l'introduzione della *vexata quaestio* della ricerca di un nuovo

⁹⁵ *Ivi*, p. 26.

fondamento su cui ergere la virtù e attorno al quale costituire la società. Se ne parlerà dunque più diffusamente nella terza e ultima parte di questo lavoro quando si tratterà di comprendere come, posto che il fine di una società per Diderot è “le bonheur”, come molteplici desideri di felicità possano ricomporsi e convivere, quali possano essere le forme politiche, quali le istituzioni e i vincoli più adatti a questo fine.

Per ora il *Philosophe* si limita a raccomandare prudenza e moderazione, prudenza e moderazione da utilizzarsi come armi radicali: quel che a prima vista può sembrare un paradosso, nasconde il vero cardine del pensiero critico: moderare la temerarietà delle nostre affermazioni quando queste ci paiono troppo chiare e dogmatiche; avere il coraggio di prendere tutte le parti, questo esercizio è già per se stesso un esercizio di verità.

Lo “spettacolo della natura”, il funzionamento sbalorditivo della sua macchina perfetta rimangono ancora le ragioni che ancorano il *Philosophe* di Langres a posizioni teiste, ma, lo si vedrà successivamente, proprio questo “presupposto ontologico” sarà messo in discussione nella *Lettre sur les aveugles* attraverso le parole del cieco Saunderson:

“Consideréz, monsieur Holmes, combien il faut que j’aie confiance en votre parole et dans celle de Newton. Je ne vois rien, cependant j’admets en tout un ordre admirable ; mais je compte que vous n’en exigerez pas d’avantage. Je vous le cède sur l’état actuel de l’univers, pour obtenir de vous en revanche la liberté de penser ce qu’il me plaira de son ancien et premier état, sur lequel vous n’etes pas moins aveugle que moi. [...]Si je n’ai rien à vous objecter sur la condition présente des choses, je puis de moins vous interroger sur leur condition passée. Je puis vous demander, par exemple, qui vous a dit à vous, à Leibniz, à Clarke et à Newton, que

dans les premiers instants de la formation des animaux, les uns n'étaient pas sans tête et les autres sans pieds ? Je puis vous soutenir que ceux-ci n'avaient point d'estomac, et ceux-là point d'intestins ; que tels à qui un estomac, un palais et des dents semblaient promettre de la durée, ont cessé par quelque vice du cœur ou des poumons ; que les monstres se sont anéantis successivement ; que toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu'il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction importante, et qui pouvaient subsister par elles-mêmes et se perpétuer"⁹⁶.

2.4. “E ci ritrovammo in una notte profonda”: lo spinozismo nella *Promenade du sceptique*.

Nel 1747 Diderot scrive un altro testo destinato a segnare un passaggio decisivo all'interno del suo pensiero: si tratta de *La Promenade du sceptique ou les allées*. La vicenda, che si articola come una narrazione, si svolge all'interno di un grande giardino; è Cléobule a narrare la storia di cui è stato egli stesso testimone, e Ariste l'ascoltatore attento al quale sarà chiesto, come al lettore, di prendere posizione, di costruirsi un punto di vista. La lunga passeggiata di Cléobule si snoda lungo tre viali: il viale delle spine (*allée des épines*), il viale dei fiori (*allée des fleurs*) e il viale dei castagni (*allée des marronniers*). Prima di incamminarsi lungo i viali -racconta- tutti gli uomini vengono arruolati in un “misterioso esercito”, muniti di una benda da tenere sempre ben stretta sugli occhi e di una veste bianca da conservare il più possibile senza macchia.

⁹⁶ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Œuvres, Gallimard, Parigi 1951, p.840- 841.

Chiaro è subito il riferimento all'introduzione all'interno della Chiesa cattolica mediante il battesimo (*vitae spiritualis ianua*), alla fede nella sua accezione dogmatica, rappresentata dalla benda, al perdono del peccato originale con la rigenerazione e il rinnovamento che ne conseguono, e al compito di mantenersi senza macchia richiamato dalla veste candida.

Può essere interessante da subito notare come i tre viali rappresentino la natura dialettica dell'umanità, aspetto radicalizzato dal fatto che i sentieri sono fra loro “comunicanti”, non sarà infatti difficile vedere “Ces béats se promènent et édifient le jour dans l'allées des épines, et passent la nuit sans scandale dans celle des fleurs”⁹⁷: il viale dei fiori è il luogo dei piaceri temporali, dell'ozio, del gioco d'azzardo; dei banchetti, delle feste e del denaro; ma anche quello in cui “le génie”, “l'original” si esprime senza restrizioni. Anche i poeti e i filosofi che normalmente abitano il viale dei castagni, non di rado si ritrovano in quello dei fiori per dar sfogo ai loro pensieri più arditi e alle loro composizioni più taglienti: è il caso di Voltaire, citato implicitamente nelle parole “c'est je crois, dans l'allée des fleurs, entre le champagne et le tokaj que l'*Épître à Uranie*⁹⁸ prit naissance”.

Occorrerà ora soffermarsi sui singoli viali: il primo, quello delle spine, è abitato da gente pia, essa tiene la spessa benda ben stretta sugli occhi. Nel viale delle spine gli abitanti si muovono aiutati da bastoni a causa della loro cecità, e qualora le vesti candide vengano macchiate, sono disponibili, in cambio di denaro, pezzi di sapone (indulgenze). Nel

⁹⁷ Diderot, *La promenade du sceptique*, *Œuvres*, I, p. 85.

⁹⁸ *Épître à Uranie* è un'opera giovanile di Voltaire, assai irriverente e considerata il primo manifesto del deismo voltairiano: composta nel 1720 verrà pubblicata solo nel 1772 con il titolo di *Le Pour et le Contre*. Cfr. anche F. M. C. Deschamps, *La religion défendue: poëme contre l'Épître à Uranie*, 1733, ora in Bnf Gallica.

descrivere questo viale e le rigide regole che vi regnano, Diderot indugia a lungo sul “*code*”, l’insieme delle leggi che il “Principe” ha emanato, ma che di fatto non è che il frutto di interpretazioni: esso appare come un mosaico realizzato da operai diversi che hanno aggiunto, pezzo dopo pezzo, frammenti di loro gusto. A giudicare il codice, per il narratore, dovrà essere il lettore stesso “tu jujeres s’il était bon”.

Il codice si compone di due volumi, uno più antico e uno recente; il *Philosophe* sta parlando, ovviamente, del Vecchio e del Nuovo Testamento: dal vecchio codice infatti si passa al nuovo codice mediante una riforma del “figlio del Principe”; si procede in una critica serrata ai grandi dogmi della chiesa cattolica: il primo mistero presentato come assurdo, è il *mistero trinitario*: “il voulait par exemple, que quand on aurait les yeux bien couverts, on vit, clair comme le jours, que le prince son père, lui et un troisième personnage qui était en même temps son frère et son fils, étaient si parfaitement confondus qu’ils ne faisaient qu’un seul et même tout”⁹⁹; segue un accenno al *mistero eucaristico*, che ha provocato tanto spargimento di sangue e molte divisioni all’interno del “regno”; Diderot in queste pagine si esprime in maniera francamente blasfema, conducendo l’allegoria a sfociare nell’assurdo; è in effetti proprio il suo fine quello di far emergere l’irrazionalità ed il carattere quasi “grottesco” della religione rivelata:

“Ils découvrirent, je ne sais comment, que leur maître avait le secret de s’envelopper sous une mie de pain, et de se faire avaler tout entière, dans un même instant, par un million de ses amis, sans causer à aucun d’eux la moindre indigestion, quoiqu’il eût

⁹⁹ Diderot, *Promenade*, *Œuvres*, I, p. 93.

réellement cinq pieds six pouces de hauteur, et ils ordonnèrent que le souper serait converti en un déjeuner qui se ferait à sec”¹⁰⁰.

La terza e ultima questione teologica affrontata è quella relativa alla *grazia* : il Principe (Dio) avrebbe dotato alcuni uomini di una “canna invisibile” capace di guidarli; anche su questo punto, però, i seguaci del Principe si sono presto divisi fra coloro che erano convinti che senza il sostegno di questo bastone non fosse possibile fare un passo, e altri persuasi invece del fatto che buone gambe sono tutto quel che occorre per orientarsi nella vita¹⁰¹. Il dibattito sulla grazia avrebbe, secondo il *Philosophe*, origine da un “grand traité des cannes composé par un ancien professeur de rhétorique (Agostino¹⁰²) pour servir de commentaire à un chapitre du vendeur de marée sur l’importance des béquilles”¹⁰³ (Paolo da Tarso, *Romani* 5, 15-20).

Molti studiosi hanno messo in luce come gli episodi narrati si svolgano solamente nel viale dei castagni: esso rappresenta il luogo abitato dai filosofi¹⁰⁴; qui pensatori di ogni genere si confrontano in un clima pacifico e disteso e il soggiorno appare “tranquillo”. Nel viale dei castagni molti hanno già rimosso la benda che portavano sugli occhi e camminano senza bastone, in quanto man mano che si procede il terreno

¹⁰⁰ *Ivi*, p.93.

¹⁰¹ Ci si riferisce ovviamente alla controversia aperta da Lutero e dallo scisma protestante (*sola gratia*).

¹⁰² Il curatore delle opere complete Laffont, Laurent Versini rimanda al *Traité sur la grace (De gratia et libero arbitrio)*, noi crediamo plausibile anche il riferimento a *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos*.

¹⁰³ Il curatore delle opere complete Laffont, Laurent Versini, segnala giustamente un errore di Diderot, che individua in Pietro (Vendeur de marée) e non in Paolo (Cordonnier ex-gentilhomme) il riferimento di Agostino per quanto concerne la dottrina della grazia; egli segnala inoltre come passo di riferimento Rm, 5, 15-20.

¹⁰⁴ Cfr. Mariafranca Spallanzani, *Figures de philosophes dans l’œuvre de Diderot*, «Recherches sur Diderot et l’Encyclopédie», numero 26, Diderot, philosophie, matérialisme, en ligne le 04 aout 2007.

si fa sempre più sabbioso e si rischia di venirne inghiottiti. In apertura si narra un episodio che verrà poi ripreso in conclusione: secondo il consueto stile diderotiano, viene riportato un dialogo fra un abitante del viale delle spine e Atheos, uno dei filosofi che popolano il viale dei castagni: quest'ultimo che, come appare evidente dal nome, si fa il portavoce di posizioni prossime all'ateismo, esordisce urlando "Non, il n'y a point de prince; rien ne démontre évidemment son existence!"¹⁰⁵.

A questa prima affermazione l'abitante del viale delle spine cerca di convincere Atheos dell'assurdità delle sue dichiarazioni, sottolineando, per contro, come il suo procedere sia motivato dalla speranza di "gagner beaucoup", di raggiungere quella magnifica ricompensa che consiste nel vedere il Principe, "à le voir encore; à le voir sans cesse et à être toujours aussi émerveillé que si on le voyait pour la première fois"¹⁰⁶, nonché dal tentativo di non sprofondare nella disperazione che implicherebbe un'esistenza senza Dio:

"Comment oses-tu mettre en doute et même nier l'existence du Prince? [...] Je cherche, il est vrai, un trésor que je n'ai jamais vu; mais où vas-tu, toi? À l'anéantissement; belle fin! Tu n'as nul motif d'espérance"¹⁰⁷.

Nel dialogo fra i due non si fronteggiano solo posizioni diverse in merito alla religione, vi è presente altresì il duello filosofico fra il Descartes delle *Méditations* e Spinoza¹⁰⁸; ma è quando Atheos nomina "l'amor proprio" che il pio comincia a percuotersi con il cilicio, mostrandosi sconfitto e spaventato dinnanzi alle parole dell'avversario;

¹⁰⁵ Diderot, *Promenade*, *Œuvres*, I, p. 109.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 112.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem* paragrafi 25-27-28.

egli si rende conto che le ragioni migliori scivolano verso il suo interlocutore e gridando si allontana, ma in via provvisoria come si vedrà: egli, infatti, ricomparirà, drammaticamente, in chiusura dell'opera. Abbandonato lo scenario di questo primo episodio, Diderot comincia a descrivere la variegata composizione degli abitanti del viale dei castagni: vi si trovano pironniani, deisti, atei, seguaci di Spinoza e gli "egotistes" discepoli di Berkeley. Una prima questione da chiarire, scriverà l'autore, è "de savoir si cette partie de l'armée fait un corps et peut former une société", questa è almeno la domanda esplicitata, ma non può sfuggire la presenza, sullo sfondo, del quesito formulato da Bayle nei *Pensées diverses sur la comete* (1682). Tanto più in seguito alla traduzione dell'*Essai sur le merite et la vertu*, sappiamo che Diderot era già da qualche anno alla ricerca di una soluzione al problema del fondamento della morale al di fuori della religione e, proprio come Bayle analizzava la moralità dei filosofi del passato come Epicuro, Diderot, come poco prima ricordato, citava la figura di Hobbes, un onesto cittadino nonostante l'incredulità.

Per rispondere ad una tale questione la vicenda della *Promenade* ci mostra il confronto fra varie correnti filosofiche. Il lettore potrà risultarne disorientato, in effetti Diderot sembra mettere in evidenza la forza e la debolezza di tutte le posizioni, evitando, almeno apparentemente, di prendere partito.

Il primo gruppo è quello degli scettici pironniani, scettici però, inconseguenti, un gruppo fondato da "gens qui vous disent nettement, qu'il n'y a ne ni alée, ni arbres, ni voyageurs, que tout ce qu'on voit pourrait bien etre quelque chose, et pourrait bien aussi n'etre rien". Costoro sono dotati di una spada a due lame con cui sono soliti attaccare

tutti, compresi i loro compagni. Il loro primo “capitano” (Pirrone di Elide) “il marchait en tous sens, quelquefois la tête en bas, souvent à reculons, qu’il allait se heurter rudement contre les passants et les arbres”.

Il secondo gruppo è formato dagli ammutinati del primo gruppo : essi sono convinti, a differenza dei primi, che vi sia tanto il viale quanto gli alberi, ma considerano ridicola l’idea dell’esistenza di un regimento, il principe non è per loro che una “chimere”, e la benda venga tenuta sugli occhi solo per timore della punizione.

Il terzo gruppo è composto da uomini che credono nell’esistenza della guarnigione e che sono certi che il loro Principe si sia preoccupato di non lasciarli senza lumi; ragione per la quale un tale Principe va rispettato, ma non in modo cieco, per semplice timore della punizione. Essi si sottomettono volentieri alle leggi della società, conoscono e coltivano la virtù, rifuggono il crimine, ma nonostante le loro buone qualità, da tempo non sono più benaccetti nel viale delle spine, e questo perché essi si rifiutano di portare la benda sugli occhi. Essi sono convinti che “due buoni occhi” siano sufficienti per camminare rettamente e non si accontentano di sapere che il codice è “buono” in quanto emanazione del principe, essi pretendono di essere persuasi “par de solides raisons”; d’altra parte, il loro sovrano è “trop juste pour désapprouver leur curiosité”. Questo terzo gruppo rappresenta, lo si sarà intuito, i deisti, gruppo al quale, nel 1747, anno di stesura della *Promenade*, il *Philosophe* di Langres pare ancora riconoscersi.

Vi è poi un ultimo gruppo, quello rappresentato dagli spinozisti panteisti, che sembrerebbero, in un primo momento, venir liquidati velocemente dal pensatore di *Langres*: scriverà solo che per loro “l’allée

est pratiquée sur le dos de notre monarque”, e definirà quest’ipotesi “absurde”. Per questi filosofi il Principe fa parte del mondo visibile, quest’ultimo è tutt’uno con l’Universo e gli uomini non sono che parti di questo corpo. Di Spinoza, il loro comandante, Diderot scrive solo che era “une espèce de partisan qui fit de fréquentes incursions, et jeta souvent l’alarme dans l’allée des épines”. Si possono incontrare infine, personaggi ancor più singolari, quelli che Diderot definisce “egotistes” e che è possibile identificare con gli idealisti seguaci di Berkley e i solipsisti; ultimi si incontrano i “fanfaroni” e gli edonisti.

Ancora un dialogo anima il viale dei castagni: quello fra il Deista e Athéos in merito allo spettacolo della natura; il primo adduce le ragioni proprie del finalismo: “Voyez-vous, l’éclat de ces astres, la course toujours régulière des uns, la constante immobilité des autres, les secours respectifs qu’ils s’entredonnent, l’utilité dont ils sont à notre globe?”¹⁰⁹. Attraverso queste parole il deista vuole sottolineare, contro Athéos, come si riveli ingrato il voler attribuire il perfetto funzionamento del creato al caso. Sollevato il vero problema del finalismo, il suo essere cioè intrinsecamente antropocentrico, e la nostra pretesa di poterci avvicinare al mondo come ad un oggetto finito ed intellegibile, Diderot prova ad utilizzare in questo affronto dialettico le ragioni di un finalismo meccanicista: non è detto che l’ordine degli uomini non sia il caos per la natura e l’unica risorsa attraverso la quale possiamo stabilire quale sia la “logica” che si nasconde dietro il perfetto funzionamento della macchina è l’osservazione ripetuta che diverrà poi la premessa della scienza moderna. La natura decide da sé il suo ordine, ma questo “disegno” non

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 114.

è più del tutto imperscrutabile, esso può divenire oggetto di studio e di analisi.

Si tratta dunque di un deismo che scivola pericolosamente verso il panteismo, anche se ancora è meglio definirlo, più prudentemente, un “finalismo olistico”¹¹⁰, frutto quasi inevitabile della “vulgata” leibniziana che aveva caratterizzato la prima metà del secolo Diciottesimo:

“Vous condamnez la position de ce fleuve et de ces montagnes, parce qu’elles vous gênent actuellement; mais êtes-vous seul dans l’univers ? Avez-vous pesé tous les rapports de ces deux objets avec le bien du système général?”¹¹¹.

Va da sé che anche questa forma di finalismo naturalizzato, pur avvicinandosi al “deus sive natura”, rimane ancorato ad un principio ordinatore che è quello del “disegno” divino, e questo rappresenta “l’ultimo” elemento che tiene Diderot legato ad una posizione deista, quasi timoroso di sovvertire quest’ultimo robusto principio: se il principio del mondo non è il disegno divino infatti, in che cosa tale principio può consistere e quale può divenirne il nuovo fondamento? Lo si vedrà nelle pagine che seguono, ben presto tale principio verrà sostituito nella proposta diderotiana, dall’ “organizzazione” e, di conseguenza, dalla “relazione”.

L’organizzazione della materia subentrerà da lì a poco, al “*dessin*” deista, ma in queste pagine non ancora, non del tutto; occorrerà senza dubbio attendere la *Lettre sur les aveugles* per poter apprezzare il balzo teoretico effettuato dal *Philosophe*. Per ora costui preferisce affidare al dialogo euristico e alla dialettica del ragionamento la segnalazione dell’alternativa, e solo allo spettatore, e dunque al lettore, è dato scorgere la costruzione del giudizio critico che si fa concreto nelle parole

¹¹⁰ Cfr. Duflo, *Diderot philosophe*, op. cit. p. 75

¹¹¹ *Promenade, Oeuvre*, I, p. 116.

pronunciate dal deista: “Peut être il avait raison, mais que la vraisemblance était de mon côté”.

Si dispiega ancora una volta la dialettica fra verità e verosimiglianza, fra ragione e persuasione; manca ancora il momento della sintesi e, di conseguenza, il dialogo fra Ateo e Deista parrebbe chiudersi in posizione di perfetto equilibrio. Ma ecco che, quando il dialogo pare terminato, fa irruzione Oribaze, quel bizzarro panteista al quale, sia l'autore che i protagonisti sembravano non aver dato alcun credito; in lui sono presenti al tempo stesso due personaggi: se infatti, nella prima parte del racconto egli si esprime in maniera quasi metafisica, incarnando una forma di spinozismo antico, in conclusione, egli parlerà la lingua dello spinozismo moderno: tale differenza ricalca perfettamente la distinzione proposta nella voce *Spinoziste* dell'*Encycopédie*, redatta, non a caso, da Diderot.

Oribaze si trasforma *in itinere*. Intervenendo la prima volta dirà infatti:

“L'être intelligent, selon lui, n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi, il n'y a aucun raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc de son aveu et de mon raisonnement, que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, que ces deux substances composent l'univers, et que l'univers est Dieu”¹¹².

Messo però, ancora una volta in ridicolo dai compagni che sottolineavano la sua tendenza a divinizzare ogni cosa, dalle mosche alle farfalle, la sua risposta diverrà più radicale:

¹¹² *Ivi*, p.119.

“je ne divinise rien. Si vous m’entendez un peu vous verrez, au contraire, que je travaille à bannir du monde la présomption, la mensonge et les dieux”.

Ecco il nostro *Philosophe*. Ecco compiuto lo sforzo di sintesi fra le due precedenti posizioni e il loro superamento. In seguito a queste parole, l’equilibrio conquistato dai due non potrà più essere lo stesso. Non vi è più spazio per le repliche, in quanto la risposta giunge dalla natura stessa: “à peine eut-il commencé que le ciel s’obscurcit; un nuage épais nous déroba le spectacle de la nature, et nous nous trouvâmes dans une nuit profonde”.¹¹³

Proprio quei filosofi che per primi avevano rimosso dai loro occhi la benda si trovano all’improvviso immersi nelle tenebre. Privati dello spettacolo della natura, del bagliore manifesto della sua compiutezza, si sono scoperti nuovamente ciechi. Si tratta però di una cecità insolita in quanto si accompagna ad una acquisita consapevolezza: coscienti del loro stato di minorità, toccherà loro la stessa sorte del Saunderson della *Lettre*, costretto a sperimentare, a poco a poco, un’ignota strategia di conoscenza del mondo.

Dopo Spinoza, sembra suggerire Diderot, il modo di intendere il rapporto con la natura, con i propri simili e, in definitiva, con le proprie convinzioni, non potrà più essere lo stesso. Questa presa di coscienza di per sé non è, tuttavia, sufficiente, ed anzi, scaraventa verso un ancor più profondo senso d’inquietudine e smarrimento dove abitano nuovi interrogativi e nuove controversie: quale conoscenza? Quale fondamento per la virtù? Quale sostegno per la probità? Quale vincolo alla base del vivere sociale? Le nuove tenebre trascinano verso questioni assai ampie

¹¹³ *Ivi*, p.120.

alle quali il *Philosophe* non smetterà di guardare negli anni successivi, sforzandosi di afferrare quel laccio robusto capace di tenere insieme nuova concezione del vivente, morale, educazione e politica.

Lo smarrimento di questo laccio e con esso la rinuncia a questa tortuosa ricerca ha come conseguenza l'abbandonarsi al "dramma del buio", questa volta ancor più violento ed angosciante perché originatosi come plesso rovesciato della ragione; la *Promenade du sceptique* si chiude infatti con un episodio che da da pensare: Athéos tornato a casa, trova la sua dimora distrutta, la moglie rapita, i figli innocenti barbaramente sgozzati. Si sospetta che l'autore di questi gesti scellerati altri non sia che il pio abitante del viale delle spine al quale egli aveva tentato di "aprire gli occhi". L'"aveugle", spinto a dubitare e a rimuovere la benda dai suoi occhi, era stato "conseguente". Rifiutati i fondamenti della "vecchia morale" egli ha agito mosso da una cecità di carattere nuovo, in quanto "l'athéisme laisse la probité sans appui", almeno quanto la ragione privata della ricerca di un nuovo fondamento per la virtù rischia di tradursi presto nella sua eclissi.

2.5. La lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient

*O vous qui êtes si prudents,
si réservés, qui usez de tant de ruses et de stratagèmes...
vous craignez le sort de ce jeune et célèbre savant,
à qui un aveugle a suffi pour éclairer l'univers,
et conduire son auteur à Vincennes...
La Mettrie*

1749: un anno decisivo per la Francia; il malcontento per il trattato di Aix-la-Chapelle, calamità e fame, privano gradualmente il governo del consenso pubblico. Piovono le accuse e si accendono le dispute. Con

il 1749 s'inaugura quello che A. M. Wilson definisce il “dominio dell'opinione pubblica”¹¹⁴: le idee appaiono improvvisamente come veri e propri strumenti istitutori e gli uomini di lettere come il vero esercito incaricato di difendere e rafforzare questo dominio; arresti e confische si susseguono al solo scopo, dunque, di scoraggiare la diffusione delle idee più radicali.

Ben quarant'anni prima dello scoppio della Rivoluzione francese, comincia a diffondersi la necessità di un mutamento profondo: “La gente non parla d'altro che del bisogno urgente di una rivoluzione a causa delle cattive condizioni cui il governo viene internamente a trovarsi”¹¹⁵-scriverà il marchese d'Argenson nello stesso anno.

Proprio il 1749 è l'anno scelto da Diderot per pubblicare la *Lettere sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, un testo che aumentò di molto la sua fama, ma che gli costò anche la reclusione a Vincennes a causa dell'audacia delle ipotesi avanzate. Il testo si distingue per l'accuratezza delle informazioni scientifiche e mediche ed evidenzia un'approfondita conoscenza de *La Dioptrique* di Descartes e degli scritti di Condillac e Berkeley.

Si racconta che lo spunto per la scrittura fosse giunto da un'operazione effettuata a Parigi, da un medico prussiano, su una donna cieca. Diderot aveva chiesto di poter partecipare personalmente, di poter, in particolar modo, essere presente nel momento in cui la donna avrebbe lasciato cadere la benda e avrebbe gettato il primo sguardo sul mondo. Un tale privilegio non gli venne concesso, ma l'interesse per il singolare rapporto che lega la mancanza della vista alla conoscenza, non si esaurì

¹¹⁴ A. M. Wilson, *Diderot: gli anni decisivi*, Feltrinelli, Milano, 1971, p.102.

¹¹⁵ D'Argenson, VI, 403.

davanti a quel rifiuto, e continuò, a lungo, a porgli all'attenzione scomodi interrogativi.

Nella *Lettre* si raccontano le storie di due ciechi dalla nascita, il cieco di Puiseaux, che Diderot conosceva personalmente, e il matematico Nicholas Saunderson; l'opera si chiude poi con la narrazione di un terzo episodio riferito alla questione posta a Locke da William Molyneux relativa al rapporto fra empirismo e idee innate nei ciechi dalla nascita.

Ci si soffermerà in questa sede in particolare sul secondo episodio, forse il più noto, sicuramente il più ricco di conseguenze ed implicazioni filosofiche e teologiche: Saunderson è un famoso matematico, autore di un'opera *The elements of Algebra in ten books*, che Diderot mostra di conoscere alla perfezione. Un uomo straordinariamente dotato, che, nonostante la menomazione, era solito tenere lezioni pubbliche a Cambridge, e il successo era strepitoso; egli- scrive Diderot- "parlava ai suoi allievi come se anche loro fossero stati privati della vista". La cosa curiosa è che Saunderson era molto famoso anche per le sue lezioni di ottica, durante le quali pronunciava straordinari discorsi sulla riflessione della luce e sui colori.

L'esempio di quest'illustre cieco testimonia, secondo Diderot, il fatto che il tatto può divenire più delicato della vista, se perfezionato mediante l'esercizio. In questo testo l'Autore sviluppa una nuova concezione del mondo e dell'uomo, nonché una nuova teoria della conoscenza, e, specialmente nel racconto dell'episodio della morte di Saunderson, egli avvicina uno degli aspetti più profondi e problematici del rapporto fra natura e religione, quello relativo, cioè, alla struttura finalistica del mondo, già affrontato nella *Promenade*.

Saunderson sta morendo: al suo capezzale si trova un pastore protestante, il reverendo Holmes, il quale intraprende con il moribondo una disquisizione sull'esistenza di Dio. Le "prove dell'esistenza di Dio" portate dal reverendo Holmes sono fondamentalmente queste: l'esistenza di Dio è provata dalla meraviglia della natura, dallo spettacolo che circonda gli uomini e che non può che essere l'opera di una divinità; la risposta di Saunderson, nella sua apparente semplicità, è destinata a mutare la prospettiva gnoseologica e antropologica del tempo:

"Eh signore, lasciate là tutto questo bello spettacolo che non è mai stato fatto per me! Io sono stato condannato a passare la mia vita fra le tenebre; voi mi citate dei prodigi ch'io non percepisco affatto e che non costituiscono una prova che per voi e per coloro che *vedono*, come voi. Se voi volete ch'io creda in Dio, occorrerà che voi mi concediate di *toccarlo*"¹¹⁶.

Saunderson rappresenta l'ateo che con le sue parole fa scivolare il "velo teologico" scoprendo una natura materiale che pretende che si faccia esperienza di lei in maniere differenti. In particolare diviene il "tatto" il mezzo privilegiato della nuova "teoria della conoscenza", che non si "accontenta" di ciò che appare, ma desidera relativizzare, mettere in discussione, scorgere nuovi punti di vista. Saunderson incarna lo "scettico" che però non si limita a dichiarare l'irrilevanza dell'una e dell'altra posizione in nome del relativismo; egli è uno scetticismo "conseguente", che al dubbio accompagna la proposta di una "dialettica del tatto".

¹¹⁶ Cfr. Eb. 11, 1-3: "La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si *vedono*. Per mezzo di questa fede gli antichi ricevettero buona testimonianza. Per fede noi sappiamo che i mondi furono formati dalla parola di Dio, sì che da cose non visibili ha preso origine quel che non si vede".

Il reverendo Holmes infatti non si dà per vinto e propone al matematico di valutare l'ipotesi dell'esistenza di Dio per mezzo, appunto, del tatto, mediante la percezione dell'armonia del suo corpo e del meccanismo perfetto che lo muove. Ma anche qui la risposta di Saunderson, privo della vista, porta alla luce altre spinose questioni:

“Guardatemi bene, reverendo Holmes, io non ho gli occhi, cosa abbiamo fatto a Dio, voi e io, l'uno per possedere quest'organo e l'altro per esserne privo?”. Una prima considerazione che la replica del matematico sembra avanzare, riguarda uno dei problemi fondamentali della teologia: quella che appare in queste righe, in tutta la sua profondità, è, infatti, la questione della teodicea, la domanda scomoda del come si conciliano la perfezione del creato e la malattia, un Dio misericordioso e la sofferenza. Come giustificare il male, le sue manifestazioni, la disuguaglianze naturali, le ingiustizie? E come comprendere la cifra della giustizia divina, slegata dal meccanismo della colpa, ed accettare la sofferenza di innocenti? Innocenti, in quanto Saunderson è cieco dalla nascita, egli non è un semplice malato, ma un “mostro di natura”.

Quest'ultima ci pare un'altra questione decisiva: Diderot inserisce nel testo un'interrogazione relativa alla “giustificazione” dei mostri di natura: accade infatti che, per accidente, appaiano dei mostri “naturali” e “necessari”. La filosofia, ancor prima della religione, deve far i conti con questo dato di fatto. La “mostruosità” non è devianza, ma parte della “regolarità”, ed è “lo statuto ontologico” del mostruoso ad imporsi come oggetto di riflessione. L'errore di natura è il semplice esito, per Diderot, di una diversa organizzazione della materia.

Il cieco rappresenta l'ateo e, più in generale, il nuovo "philosophe écletique", colui che non si accontenta di una visione chiara, dogmatica, univoca della realtà. Il cieco è il pensiero dialettico stesso che procede per alternative, nel buio: tutto è rapportato alle estremità sensibilissime delle sue dita, mediante una "nuova" via per la conoscenza; le sue dita però a lungo andare sapranno vedere ancor meglio degli occhi, poiché sapranno cogliere negli oggetti che incontreranno un'essenza di verità: il cieco è colui che "percorrendo con le dita il retro di una moneta, potrebbe dirvi se essa è vera o è falsa". Il tatto se esercitato può divenire più fine e più acuto della vista, e allo stesso modo, il pensiero, esercitato, può lanciarsi ben oltre le proprie convinzioni dogmatiche.

Il vero filosofo- scriverà Diderot- "deve meditare il suo soggetto nell'oscurità o, per parlare il linguaggio dei poeti, deve "strapparsi gli occhi" per conoscere più profondamente come bisogna guardare".

Capitolo III: Che cos'è un uomo?

3.1. “Aucun vide dans la chaîne”: per una nuova classificazione degli esseri a partire dalla voce « ANIMAL».

Rinchiuso a Vincennes Diderot leggeva *Histoire Naturelle* di Buffon, e, nonostante le note del *Philosophe* siano scomparse nel nulla, sappiamo come egli avesse sfogliato e commentato quelle pagine grazie alla presenza quasi letterale di alcuni passi dell'opera nell'articolo enciclopedico “ANIMAL”. L'articolo si apre proponendo un quesito assai dibattuto alla metà del secolo XVIII:

“Qu'est - ce que l'animal? Voilà une de ces questions dont on est d'autant plus embarrassé, qu'on a plus de philosophie et plus de connaissance de l'histoire naturelle. Si l'on parcourt toutes les propriétés connues de l'animal, on n'en trouvera aucune qui ne manque à quelqu' être auquel on est forcé de donner le nom d'animal, ou qui n'appartienne à un autre auquel on ne peut accorder ce nom. L'univers est une seule et unique machine, où tout est lié, et où les êtres s'élevent au - dessus ou s'abaissent au - dessous les uns des autres, par des degrés imperceptibles, en sorte qu'il n'y ait aucun vide dans la chaîne, et que le ruban coloré du célèbre Père Castel Jésuite, où de nuance en nuance on passe du blanc au noir sans s'en apercevoir, soit une image véritable des progrès de la nature ”.

Il passo riprende quasi testualmente il primo capitolo di Buffon, *Histoire des Animaux*, e ripropone l'immagine tipicamente settecentesca della “catena degli esseri”¹¹⁷. Ma il *Philosophe* non rinuncia ad inserire

¹¹⁷ La “scala naturae” diviene nel XXVIII secolo terreno di dibattito anche fra i Philosophes. Si veda A. O. Lovejoy, W. James, *The great chain of being: a study of the history of an idea*, Harvard University Press, e L. Duprey, *L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet*, “Dix-huitième siècle” 1/2011 (n° 43), p. 617-637

all'interno della citazione piccole modifiche in grado di stravolgere il testo originario; l'elemento innovativo, l'aggiunta diderotiana all'interno della diffusa teoria della gradazione degli esseri consiste nell'espressione "en sorte qu'il n'y ait aucun vide dans la chaîne": è vero, esistono diversi gradi dell'essere, ma fra questi gradi non vi è gerarchia, ma perfetta continuità, proprio come il nastro colorato del Padre gesuita Castel¹¹⁸ e la sua scala cromatica, la catena si snoda senza che si percepisca alcun passaggio d'essere in essere, come una sorta di movimento continuo, un flusso perpetuo. Se infatti, distinguere un animale da un vegetale può rivelarsi un'operazione abbastanza elementare per animali di cui abbiamo esperienza diretta, come un cane o un cavallo, potrebbe rivelarsi assai più complicata per specie di cui non sappiamo quasi nulla¹¹⁹.

L'esempio che Diderot riporta, e che si profilò come un vero "caso" di rilevanza internazionale alla metà del Settecento, è quello relativo alla problematica classificazione del "polipo d'acqua dolce"¹²⁰. Incredibile a credersi forse, ma su questo essere singolare furono scritti molti libri e versati fiumi d'inchiostro: un interesse veicolato da due ragioni: il polipo d'acqua dolce presentava caratteristiche comuni sia all'animale che al vegetale, esso si collocava, per così dire, di traverso

¹¹⁸ Père Castel, inventore del clavicembalo oculare, è citato a più volte nelle opere di Diderot: cfr. P. Quintili, *La temporalizzazione della "chaîne des etres". Natura e storia in Diderot*, in a cura di L. Bianchi, *Natura e storia*, Atti del Convegno Napoli 5-7 Dicembre 2002, Liguori Editore, pp. 137-154, in particolare p. 141.

¹¹⁹ Cfr. Ibrahim Annie, *Diderot et les métaphores de l'animal : pour un antisépécisme ?*, «Dix-huitième siècle», 1/2010 (n° 42), p. 83-98

¹²⁰ M. Spangler, *Science, philosophie et littérature : le polype de Diderot*, « Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie », n°23, 1997. pp. 89-107. E si veda inoltre A. Vartanian, *Trembley's Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-Century French Materialism*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 11, No. 3, pp. 259-286.

nella classificazione, occupava quello “spazio vuoto” fra gli anelli della catena. Ma non era tutto, se tagliato, il polipo d’acqua dolce, appariva, secondo gli studi di A. Trembley, capace di “ricrearsi” molteplici volte a partire dalle sue parti. L’idea che la materia dunque, fosse da sé in grado di riprodursi era un’ipotesi dinnanzi alla quale sarebbe fuggita tremebonda anche la più salda metafisica.

Ma egli si spinge decisamente oltre Buffon, mediante la soppressione della barriera fra materia bruta e materia vivente: “on peut dire qu’il y a des mineraux moins morts que d’autres”, ma non è tutto, egli annulla anche la distanza fra “uomo che pensa e animale che non pensa”. Ne deriva dunque che tutta la natura procede per sfumature impercettibili, dal minerale più o meno morto all’uomo di genio¹²¹.

L’enunciato di una “dynamique matérielle”, cioè l’idea che sia possibile concepire un passaggio dalla materia insensibile alla materia sensibile, dal legno al corpo vivente, per analogia agli enunciati della dinamica leibniziana sul rapporto fra la forza morta e la forza viva, è uno degli aspetti più innovativi del materialismo diderotiano.

L’audacia non si arresta, e un nuovo “colpo” viene sferrato alle precedenti concezioni antropologiche: se non è possibile individuare spazi vuoti fra gli anelli della catena, se non è possibile distinguere con precisione nemmeno esseri animati e essere inanimati, che cos’è dunque un uomo? Una volta “fatto a pezzi” il criterio gerarchico che la *scala naturae* sottointendeva, dove si colloca l’umano? Buffon sembrava suggerire che ciò che distingueva l’uomo dalle altre specie fosse il sentimento, inteso come la capacità di fare esperienza sensibile; a

¹²¹Cfr. J. Roger, *Les sciences de la vie, dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Albin Michel, Paris 1963, p. 600.

Diderot questa risposta non pare convincente, in quanto in natura si danno casi in cui una tale possibilità risulta compromessa in modo decisivo; uomini che perdono uno, due, tre sensi, (il caso dell'aveugle della lettera rimane l'esempio più alto), ma forse cessano per questo di essere uomini? La replica di Diderot appare indirizzata altrove: l'uomo è un animale fra gli altri animali; qual che lo rende "perfettibile" e che fa sì che egli non compia sempre lo stesso lavoro, è il maggior numero di *relazioni* che egli intrattiene con l'ambiente che lo circonda e con i propri simili; tali relazioni gli permettono di istituire un "linguaggio comune" e, mediante quest'ultimo, di associare idee, avanzando così verso una *perfectibilité matérialisée*, fatta cioè di sensazioni, incontri con gli oggetti, relazioni linguistiche, corporee, in qualche misura "cosmologiche". Di qui non proviene alcuna superiorità della specie umana rispetto alle altre specie, in quanto:

"Mais il ne faut point perdre de vûe que le nombre de ces rapports varie à l'infini, qu'il est moindre dans le polype que dans l'huître, dans l'huître moindre que dans le singe; et les végétaux par leur développement, par leur figure, par leur accroissement et par leurs différentes parties, ont aussi un plus grand nombre de rapports avec les objets extérieurs, que n'en ont les minéraux ou les pierres, qui n'ont aucune sorte de vie ou de mouvement".

Queste prime riflessioni troveranno poi un ulteriore sviluppo nel *Rêve de d'Alembert*, dove alla specifica capacità di tessere relazioni dell'uomo, Diderot affiancherà il ruolo centrale dell'organo di sintesi, il cervello, al quale "tutti i sensi son tenuti a fare rapp

3.2. Per una politica del mostruoso

Il personaggio di Saunderson, nel descrivere le sue deformità, introduce la questione tutta Settecentesca del “mostruoso”¹²².

Per mezzo dell’ “errore di natura”, Diderot stesso sembra ridurre in frantumi quella cornice deista che aveva accompagnato tanto la scrittura dei *Pensées* che la scrittura della *Promenade*; quell’ “ordine della natura”, quel funzionamento perfetto che caratterizzavano in ultima istanza la prova dell’ esistenza di Dio, si trovano ora a fare i conti con una problematica che il *Philosophe* non mancherà, nel corso degli anni seguenti, di analizzare da un punto di vista fisico, morale e politico. In natura anche l’ imperfetto è perfetto in quanto necessario, come troviamo ribadito nella voce enciclopedica “IMPARFAIT : “en Botanique, des plantes imparfaites, et très improprement appelées ainsi, car il n’y a rien d’ imparfait dans la nature, pas même les monstres. Tout y est enchainé, et le monstre y est un effet aussi nécessaire que l’ animal parfait”¹²³.

Il tema della mostruosità non è certo nuovo, se ne discute ampiamente attorno agli anni quaranta del XVIII secolo, quel che risulta nuovo è il fatto, piuttosto, che Diderot non si allinei ai suoi contemporanei nella costruzione di una teratologia scientifica, non propone, cioè, una classificazione dei mostri; e, tuttavia, la vicinanza con Bordeu, Barthez e la scuola vitalista di Montpellier fornisce

¹²² Cfr. A. Ibrahim, *Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot*, «Dix-huitième siècle», Année 1983, Vol. 15, n.1, pp. 311-327.

¹²³ Diderot, voce « IMPARFAIT » ; cfr. Anche la voce « PARFAIT », sempre di Diderot : “Il n’y a rien de *parfait* dans l’ art. Il n’y a rien d’ imparfait dans la nature ; tout ce qui est nécessaire dans toutes ses parties est *parfait*. L’ impossibilité d’ atteindre à la perfection, ne nous dispense pas d’ y viser”.

all'opera diderotiana una base teorica e sperimentale di riferimento mediante la quale il *Philosophe* si rivela capace di tenere insieme la questione del “mostro fisico”(mostruosità determinata cioè da fattori anatomici e fisiologici) con quella del “mostro sociale” (quali saranno il “Raisonneur violent” nella voce “DROIT NATUREL” dell'*Encyclopédie* e Rameau per i salotti parigini).

Il “mostro” Saunderson, addirittura, incarna entrambi i generi di “mostruosità”: egli è nato cieco, ed è ateo, il mostro fisico ha generato anche un mostro sociale; egli ha fatto della sua anomalia un'eccezione in grado di far saltare qualsiasi regola, qualsiasi norma, qualsiasi teoria della conoscenza.

L'attenzione che il *Philosophe* concede ai personaggi “dei margini” rappresenta ben di più di una scelta in linea con le “tendenze letterarie e speculative” del suo tempo. Come scrive Hélène Chabut: “Diderot attire notre attention sur la différence, les écarts, plutôt que sur l'unité d'une pensée dogmatique”¹²⁴. Ma se lo fa è necessario chiedersi quale sia il significato, in relazione al contenuto della *Lettre* stessa, in quanto, per Diderot, la menomazione fisica riconduce sempre ad una questione morale, o meglio, ad una rimessa in questione della morale. Ne è prova il fatto che, nell'*Encyclopédie*, la voce “AVEUGLE”, redatta dal co-direttore D'Alembert, sembra non lasciare dubbi: vi si fa un distinguo infatti fra “*aveuglement*” e “*cecité*”, dove il primo termine indica una cecità figuratamente intesa, che investe la dimensione morale, “*cecité*” invece, indica la condizione fisica; ora, non vi è motivo

¹²⁴ H. Chabut, *Denis Diderot, Extravagance et génialité*, Amsterdam 1998, p. 52. Si confronti anche A. Curran, *Diderot's revisionism: blindness and Enlightenment in the Lettre sur les aveugles*, in « SVEC » 2001, 01 Voltaire Foundation, Oxford, pp. 58- 79.

di pensare che una simile distinzione non tenesse conto della –fin lì- più celebre opera del Direttore; Saunderson è un cieco, un non vedente inteso in senso fisico, ma non vi è dubbio che egli rappresenti, al tempo stesso, il soggetto trascendentale di un rovesciamento di carattere morale.

Diderot, dunque, produce i “suoi mostri” con specifici intenti, più precisamente con il proposito di far collassare in un sol gesto, per mezzo della menomazione del protagonista, sistemi di carattere fisico e morale.

La cecità, ancora una volta, è trattata da Diderot dialetticamente: da una parte una cecità come mancanza, come deficienza, traslato nel morale, una cecità che è il risultato di una dogmatica stringente, dall'altra, la cecità intesa “positivamente”, come punto di partenza per una diversa percezione dell'universo, dei legami sociali e dei vincoli morali. Per comprendere meglio proponiamo di confrontare il “cieco” pio, che dimora nel sentiero delle spine nella prima parte della *Promenade du sceptique*, e il cieco- nato Saunderson della *Lettre sur les aveugles*. La prima differenza che si noterà è, senza dubbio, lapalissiana: il primo non è un “mostro”, e anzi, corrisponde perfettamente all'idea di “ordine”; la sua cecità è dovuta alla benda che porta sugli occhi e che nessuno, se non la sua cieca obbedienza, gli impone; Saunderson, invece, non può pensare di modificare la sua situazione, egli è già, per così dire, estraneo a quell' “ordine”, lo ha già lacerato con la sua sola esistenza. Eppure il pio che, al termine della *Promenade*, si libera dalla benda non ha raggiunto la stessa serenità del cieco morente della *Lettre*, al punto che, come è noto, sarà il probabile

autore dello sgozzamento dei figli di Ateo. Egli, che non aveva mai visto la luce, non regge l'accecante peso della verità.

Perché allora Saunderson, che pure non ha mai visto la luce, arriva a mettere in discussione la realtà senza frenesie, senza eccessi, senza dolorose rotture? La risposta si trova probabilmente nelle ultime parole del Saunderson morente: “Si je vous suis cher, ne m’enviez pas en mourant la consolation de n’avoir jamais affligé personne [...] O Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de moi!”¹²⁵, e, specularmente, nell’espressione contenuta nell’*Essai* “L’atheisme laisse la probité sans appui. Il fait pis, il pousse indirectement à la dépravation”¹²⁶: fra l’*Essai*, la *Promenade* e la *Lettre* si consuma una svolta decisiva; Diderot non ha più paura di cercare un fondamento, per la virtù, al di fuori della fede. Una tale virtù, però, non si raggiunge tutto d’un colpo, ma sarà il risultato di un laborioso esercizio dei “sensi restanti”, il frutto di un processo educativo del quale l’*Encyclopédie* rappresenta quel progetto concreto che mette in moto il rapporto dialettico fra ragione e tatto, fra materia e linguaggio.

Devianza, genio, scarto, divengono nel vocabolario del filosofo di Langres sinonimi; l’errore ed i sentieri sbarrati rappresentano inediti valori pedagogici, gli unici in grado di orientare nel lungo processo di perfezionamento, e, in questo senso, la redazione della *Lettre* rappresenta l’attimo in cui si verifica un vero e proprio spostamento del vero: un ordine viene destabilizzato e uno nuovo dev’essere ricostruito; la cecità rappresenta il momento della pura negatività, dell’inversione, in cui il mostruoso diviene manifestazione del disordine che abita il

¹²⁵ *Lettre sur les aveugles*, *Œuvres*, I, p. 169.

¹²⁶ Shaftesbury, *Essai sur le mérite et la vertu*, A. Belin 1818 p. 49.

cosmo, di quell'irregolarità della creazione dovuta al continuo avvicinarsi della materia che spinge a dubitare di ogni causa finalistica: “Qu'est ce-que ce monde? Un composé sujet à des révolutions qui toutes indiquent une tendance continuelle à la destruction”.

Nessuna teratologia, né la semplice registrazione di anomalie; la priorità di Diderot sembra essere quella di comprendere quali siano le possibilità diverse che le anomalie comportano. Il cieco Saunderson riesce a volgere a suo favore la sua menomazione, per mezzo della creazione di un doppio registro linguistico che ricorda da vicino quello che diverrà il linguaggio ibrido dell'impresa enciclopedica; il cieco della *Lettre* si serve di una lingua che è al tempo stesso denotativa e figurativa, egli colma la lacuna dei suoi sensi mediante la commistione di due linguaggi, divaricando così l'orizzonte espressivo e moltiplicando le relazioni. L'immagine metaforica e l'universo dei solidi che tratteggia il passaggio delle dita mettono in comunicazione l'immaginazione e il tatto, proprio come l'*Encyclopédie* tenta di mettere in contatto le associazioni libere dell'intelletto con la lingua riqualificata dei *gestes ouvrières*, inaugurando, per così dire, una “dialettica del tatto”. Al di là di ogni metafisica, Saunderson riesce a “séparer par la pensée les qualités sensibles des corps”, rielaborando le informazioni ricevute attraverso gli originali percorsi conoscitivi dell’“imperfetto”. Così intesa, la nuova lingua dei ciechi si fa strumento volto a scuotere le esitazioni che caratterizzano “una storia spesso in ritardo sulla natura”.¹²⁷

¹²⁷ P. Saint-Amand, *Diderot le labyrinthe de la relation*, VRIN, Paris 1948.

È proprio dalla “teratologia”¹²⁸ a ben vedere, dunque, che Diderot vuole mettere in guardia, da qualsiasi processo di sistematizzazione univoca delle eccezioni. Il mostruoso è, per Diderot, proprio quel che non può essere sistematizzato in quanto imprevedibile variazione pur sempre interna all’ordine della natura.

La diffidenza verso la creazione di una scienza chiusa e coerente non compromette però la possibilità di uno studio approfondito, concepito come un enorme ingranaggio capace di proporre sempre nuove sintesi: così funziona, infatti, *Le Rêve de D’Alembert* nel quale le figure del mostruoso si susseguono fra malformazioni, costituzioni contro natura e figure chimeriche.

Così funziona, a nostro parere, anche l’*Encyclopedie*, attraverso la quale il direttore non mira tanto a creare differenziazione e classificazione (a fare cioè un buon Dizionario), ma a proporre una “dinamica delle idee” capace di mettere in luce le “variazioni” continue, intese come l’imprevedibile esito del momento euristico scaturente dalle connessioni delle diverse voci. Una tale dinamica agisce al tempo stesso sulla dimensione sociale, per mezzo di processi di “ibridazione”: essa lavora alla creazione di uomini *éclairés* esito dell’incontro della conoscenza filosofica e del sapere pratico dell’*atelier*, del confronto fra una *société des gens de lettres* e una *société ouvrière*. Un tale meccanismo imperfetto, in quanto mai concluso, ha, come meglio apparirà nella *Réfutation d’Helvétius*, anche lo scopo di far sì che l’*habitude* e l’educazione non confluiscono nella prospettiva di un pensiero unico e già dato e nella formazione di individui strutturalmente

¹²⁸ Cfr., G. Barroux, *Quelle tératologie dans Le rêve de d’Alembert*, «Recherches sur Diderot et l’Encyclopédie», n.34, Avril, 2003.

piegati alla tirannia; scriveva acutamente Th. W. Adorno in *Dialettica Negativa*:

“A ragione d’Alembert, dalla vetta dell’illuminismo, distinse tra *esprit de système* e *esprit systématique* e il metodo dell’*Encyclopédie* ne tiene conto. Per *l’esprit systématique* non parla solo il movimento banale di un collegamento, che però si cristallizza meglio nello scollegato; non solo il soddisfare l’avidità dei burocrati di pigiare tutto nelle loro categorie. La forma del sistema è adeguata al mondo, il cui contenuto si sottrae all’egemonia del pensiero; unità e univocità sono al tempo stesso la proiezione obliqua di una condizione pacificata, non più antagonista, sulle coordinate del pensiero dispotico, repressivo. La doppiezza della sistematicità filosofica non lascia altra scelta che quella di trasferire nell’aperta determinazione dei singoli momenti la forza del pensiero sprigionata un tempo dai sistemi”¹²⁹.

La filosofia, così come concepita dal Direttore dell’*Encyclopédie*, deve divenire proprio lo strumento volto, non a piegare la ragione e la volontà, ma piuttosto, a rischiararle, a scuoterle in un esercizio continuo.

Come ha ben colto Adorno, l’*Encyclopédie* non teme di presentarsi come un’opera disorganica ed incoerente, a tratti perfino contraddittoria; allo stesso modo, il suo Direttore non ha paura di

¹²⁹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 24-25. Adorno si riferisce al “Discours préliminaire” dell’*Encyclopédie* redatto da D’Alembert; il passo commentato è il seguente: “En effet, plus on diminue le nombre des principes d'une science, plus on leur donne d'étendue; puisque l'objet d'une science étant nécessairement déterminé, les principes appliqués à cet objet seront d'autant plus féconds qu'ils seront en plus petit nombre. Cette réduction, qui les rend d'ailleurs plus faciles à saisir, constitue le véritable esprit systématique, qu'il faut bien se garder de prendre pour l'esprit de système avec lequel il ne se rencontre pas toujours”. E ancora: “Cependant la philosophie, en songeant à plaire, paraît n'avoir pas oublié qu'elle est principalement faite pour instruire; c'est par cette raison que le goût des systèmes, plus propre à flatter l'imagination qu'à éclairer la raison, est aujourd'hui presque absolument banni des bons ouvrages. Un de nos meilleurs philosophes semble lui avoir porté les derniers coups” (Condillac)

produrre, anche mediante il suo stile letterario, continue negazioni, inedite variazioni, inattese concatenazioni¹³⁰. L'inversione organica propria del mostruoso si tramuta in inversione linguistica, in vera e propria "mostruosità letteraria"¹³¹. Tanto la potenza insita nello "scarto" quanto lo stile convulso e frammentario, si traducono in un gesto di decentramento del paradigma del vero: le verità sparse sulla faccia della terra, creature delle più diverse scuole filosofiche, non hanno più molto da dire, se non grazie ad un'opera di riapertura costante della loro struttura portante. La filosofia eclettica che Diderot promuove nelle pagine dell'*Encyclopédie* rappresenta proprio il dispositivo volto a tale decentramento; vi si legge infatti:

“L'éclectique est un philosophe qui foulant aux piés le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjuge la foule des esprits, ose penser de lui - même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison; et de toutes les philosophies, qu'il a analysées sans égard et sans partialité, s'en faire une particulière et domestique qui lui appartienne: je dis une philosophie particulière et domestique, parce que l'ambition de l'éclectique est moins d'être le précepteur du genre humain, que son disciple; de réformer les autres, que de se réformer lui - même; de connaître la vérité, que de l'enseigner”.

Il filosofo eclettico si caratterizza per una doppia opposizione: egli si oppone al sincretismo, e quindi al dogmatismo come

¹³⁰ Ne *Le Rêve de D'Alembert* Diderot descrive così il procedere del pensiero: “C'est ainsi qu'une première idée en rappelle une seconde, ces deux-là une troisième et ainsi de suite, sans qu'on puisse fixer le limite des idées réveillées, enchaînées du philosophe qui s'écoute dans le silence et l'obscurité”.

¹³¹ Cfr., A. Ibrahim, *Diderot*, VRIN, Paris 2010, pp. 74-83.

attaccamento servile ad un sistema di pensiero e, al tempo stesso, si pone in antitesi rispetto allo scetticismo inconsequente che pretende di assestarsi su un punto di perfetto equilibrio; uno scetticismo che predica la sostanziale equivalenza di ogni posizione e spinge verso il baratro del nichilismo teorico, verso un'indifferenza esistenziale aggravata, in termini fisiologici, da un'indifferenza "vitale", priva di ogni appetito, di ogni slancio.

La posizione diderotiana si assesta piuttosto su uno scetticismo conseguente, che dunque dubita, nega, ma è capace di relazioni. Uno scetticismo che mette insieme le fonti filosofiche, servendosi di termini come "Energheia, *Entelechia*, *Tónos*, *Nisus*, *Conatus*", rielaborandole, stravolgendole, applicandovi i nuovi principi della dinamica. L'*inquiétude* di matrice leibniziana che dimora in ogni uomo, in quanto materia, è ciò che spinge alla negazione continua in vista del suo superamento; in questo insolito intreccio dimora la specificità della "*perfectibilité*"¹³² diderotiana, nelle "*libido appetendi, dominandi et sciendi*", nelle loro dinamiche fisiche e materiali.

¹³² Cfr. la voce "PERFECTIONNER": corriger ses défauts, avancer vers la perfection ; rendre moins imparfait. On se *perfectionne* soi - même ; on *perfectionne* un ouvrage. L'homme est composé de deux organes principaux ; la tête organe de la raison, le cœur, expression sous laquelle on comprend tous les organes des passions ; l'estomac, le foie, les intestins. La tête dans l'état de nature, n'influerait presque en rien sur nos déterminations. C'est le cœur qui en est le principe ; le cœur d'après lequel, l'homme animal ferait tout. C'est l'art qui a *perfectionné* l'organe de la raison ; tout ce qu'il est dans ses opérations est artificiel ; nous n'avons pas eu le même empire sur le cœur ; c'est un organe opiniâtre, sourd, violent, passionné, aveugle. Il est resté, en dépit de nos efforts, ce que nature l'a fait ; dur ou sensible, faible ou indomptable, pusillanime ou téméraire. L'organe de la raison est comme un précepteur attentif, qui le prêche sans cesse ; lui, semblable à un enfant, il crie sans cesse ; il fatigue son précepteur qui finit par l'abandonner à son penchant. Le précepteur est éloquent, l'enfant au contraire n'a qu'un mot qu'il répète sans se lasser, c'est oui ou non. Il vient un temps où l'organe de la raison, après s'être épuisé en beaux discours, & instruit par expérience de l'inutilité de son éloquence, se moque lui - même de ses efforts ; parce qu'il sait qu'après toutes ses remontrances, il n'en sera pourtant que ce qu'il plaira au petit despote qui est- là. C'est lui qui dit impérieusement, car tel est notre bon plaisir. C'est un long travail que celui de se *perfectionner* soi - même.

Abbiamo insistito sul linguaggio del mostruoso che anima la *Lettre* e che muove il progetto enciclopedico poiché siamo convinti che in questi testi sia possibile individuare chiaramente il tentativo di delineare un nuovo fondamento per quella morale che l'incursione dello "spinozista" Oribaze, nella *Promenade*, aveva lasciato orfana; la proposta dialettica sembra infatti esaurirsi o, meglio, tradursi in completa negatività¹³³ già in *Le neveu de Rameau*, dove si consuma, senza esagerazioni, la parabola dell'illuminismo e la concretizzazione dello spettro della seconda natura: il *neveu* è "le nouvel aveugle", che non avendo elaborato una nuova strategia di conoscenza, un nuovo linguaggio, ha assunto su di sé la negazione di ogni principio morale, ogni vincolo sociale, pura apparenza senza radici né futuro: "moi, je suis sans conséquences"- giungerà ad affermare il personaggio diderotiano. Mediante il dialogo, ancora una volta, Diderot opera un decentramento del vero, proprio come nel colloquio fra Saunderson e Holmes e fra l'ateo e il deista nella *Promenade*.

Al decentramento, proprio dell'atteggiamento scettico, deve però seguire l'intervento del "terzo", l'agente della sintesi.

Così, ne *Le neveu de Rameau* il dialogo fra "Lui" e "Moi" si trasforma nell'analisi dei rapporti di potere che attraversano la società, nel dialogo fra "Bertin", "le neveu" e "le philosophe". L'autore diviene egli stesso una "pedina" del gioco sociale, la terza, capace di far irruzione nell'apparente simmetria dialogica¹³⁴.

¹³³ Cfr. C. Thérien, *Les lumières et la dialectique. De Hegel à Adorno et Horkheimer*, in «Revue Philosophiques de Louvain», Année 2003, Vol. 101, n. 4, pp. 568-592.

¹³⁴ Cfr. J. D'Hondt, *Diderot-Raison, Philosophie et Dialectique suivi du Neveu de Rameau*, L'Harmattan, Paris 2012.

Rameau si comporta come la versione “estetizzata” dei mostri politici di Diderot: il *Puer robustus* e il *Raisonneur violent* della voce “DROIT NATUREL”, con quest’ultimo, però, egli condivide l’educazione borghese, la sua totale sussunzione. Rameau mostra con “coraggio” cieco la sua negatività, pur non riuscendo, in alcun modo, a pensare al di fuori di sé, a concepire “l’altro”. Diderot attraverso il suo “eroe”, proprio come fa Sade con la sua opera, mette in scena l’intelletto senza guida, “il soggetto borghese liberato dalla tutela”¹³⁵.

Rameau assume disperatamente su di sé la totalità negativa invertita come natura, ed il suo mondo, opera d’arte del soggetto alienato, può essere salvato solo a condizione del suo completo rovesciamento¹³⁶. Rovesciamento che ha come unica via un linguaggio totalmente invertito che, se da un lato si comporta da funzione ideologica a servizio della negatività totale, dall’altro si configura come unico strumento di smascheramento di un mondo interamente informato dallo spirito.

Scriva Carlo Galli:

“A nostro avviso, l’importanza del Nipote di Rameau, e le sue reali difficoltà d’interpretazione, sono nell’estrema e coerente volontà di esprimere la dialettica materiale attraverso la dialettica del linguaggio, concludendo nella scoperta alienata della cultura”¹³⁷.

¹³⁵ L’espressione si trova in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, p. 92.

¹³⁶ Cfr. May Spangler, *Les monstres textuels dans le transformisme de Diderot*, «Diderot Studies», Vol. 29, Droz, Genève, 2003, pp. 137-160.

¹³⁷ C. Galli, *Totalità culturale e dialettica dell’illuminismo nel Nipote di Rameau*, in «La Cultura» n. 3-4, 1975, pp.74-94; si veda in particolare p.76. Sul rapporto fra dialettica e corpo del linguaggio confronta quel che scrive Adorno in *Dialettica Negativa*, op. cit., p. 53: “La diffamazione di Cicerone, persino l’antipatia di Hegel verso Diderot, testimoniano il risentimento di coloro ai quali le necessità della vita tolgono la libertà di elevarsi e che considerano peccaminoso il corpo del linguaggio. Nella dialettica, contrariamente alla veduta volgare, il momento retorico prende partito

Fatti a pezzi il linguaggio, le classificazioni, i sistemi, viene quasi naturale domandarsi quale sorte spetti all'uomo, quale sia lo spazio di una pretesa individualità e dei diritti ad essa connessi, ma nel *Rêve de d'Alembert* Diderot si esprimerà con parole che non lasciano alcun dubbio:

“Tout change sans cesse... L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général... Et qu'est-ce qu'il y a d'étonnant à cela ?... Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... tout est en un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme; tout minéral est plus ou moins plante; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature... toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, plus ou moins eau, plus ou moins air, plus ou moins feu; plus ou moins d'un règne ou d'un autre, donc rien n'est de l'essence d'un être particulier. Non, sans doute, puisqu'il n'y a aucune qualité dont aucun autre être ne soit participant... et que c'est le rapport plus ou moins grand de cette qualité qui nous la fait attribuer à un être exclusivement à un autre. Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes! laissez là vos individus!¹³⁸”

Un tale modo di esprimersi nasconde risvolti importantissimi, non solo nel semplice modo d'intendere il vivente, ma anche nella maniera di concepire le relazioni con il mondo e con i propri simili. Da queste relazioni scaturiscono diversi criteri mediante i quali stabilire i vincoli attorno ai quali strutturare il vivere sociale, ridiscutendo l'esclusione e l'inclusione all'interno di spazi politici, sulla base di

per il contenuto”.

¹³⁸ Diderot, *Le rêve de D'Alembert*, *Œuvres*, I, p. 636.

fattori “naturali”. Affermare che tutti gli esseri circolano gli uni dentro gli altri equivale ad asserire che, attenendosi al diritto naturale, risulta irrealizzabile tanto una classificazione degli esseri stessi, quanto una loro gerarchizzazione.

Appare evidente come tali presupposti epistemologici implicino anche il fatto che ogni privilegio ed ogni differenza stabilita dal diritto positivo, vengano a costituirsi come forzature del diritto naturale e rappresentino, dunque, illegittime usurpazioni. Non si tratta affatto di una questione banale in un’epoca in cui ancora era diffusa l’ipotesi che uomo e donna fossero diversi “per essenza”: Diderot, come spesso è riportato, fa dire a Mme de Lepinasse “l’homme n’est peut-être que le monstre de la femme, ou la femme le monstre de l’homme”¹³⁹. L’interdipendenza, complementarità e ibridazione fra uomo e donna sono temi già presenti negli articoli enciclopedici *Homme* e *Mariage*, nei quali si sottolinea come tali differenze siano al più di carattere topologico, vere e proprie “inversioni” anatomiche che riguardano esclusivamente l’aspetto formale. Ci stiamo riferendo a scritti che si collocano fra il 1750 e il 1760, con la consapevolezza che le donne costituiranno la prima grande categoria esclusa dalla *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* del 1789, e fin troppo nota è la sorte che toccò a Olympe de Gouges, ghigliottinata nel 1793 per aver scritto “la femme naît libre et demeure égale à l’homme en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l’utilité commune”¹⁴⁰.

¹³⁹ *Ivi*, 645.

¹⁴⁰ Article 1 de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791, ora in Gallica Bnf. Trad. It. Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina, Caravan, Roma 2012.

“Ogni essere circola dentro gli altri”: se a rigore non è possibile nemmeno stabilire quale sia il confine che separa una specie dall’altra, è relativamente semplice capire quale potesse essere, per Diderot, il senso d’istituti come la schiavitù, che basavano le loro ragioni sull’inferiorità fisica e morale delle popolazioni asservite: nell’opera di Raynal *Histoire des deux Indes*, Diderot distingue i “selvaggi autoctoni” dai “barbari colonizzatori”, sottolineando come l’essere “selvaggio” rappresenti un parametro socio-geografico e non naturale. L’essere barbari, nel desiderio di potere e ricchezza, è, invece, a ben vedere, la più naturale fra le attitudini umane. Ma anche su questo tema già si era espressa l’*Encyclopédie* mediante la voce “ESCLAVAGE” scritta da Jaucourt:

“Après avoir parcouru l’histoire de l’*eclavage*, depuis son origine jusqu’à nos jours, nous allons prouver qu’il blesse la liberté de l’homme, qu’il est contraire au droit naturel et civil, qu’il choque les formes des meilleurs gouvernements [...] Tous les hommes naissent libres ; dans le commencement ils n’avoient qu’un nom, qu’une condition : la nature les avait fait tous égaux”.

La voce in questione, in cui la schiavitù viene presentata come un istituto fondato sulla forza e contrario alla natura, risale al 1755: gli schiavi saranno altri grandi esclusi dalla *Déclaration* del 1789, la schiavitù in Francia sarà abolita solo nel 1794, per essere, per altro, ripristinata già nel 1802. Diderot e i suoi parlavano già di abolizionismo in nome di un’uguaglianza che non corrisponde solo ad un principio teorico, ma che affonda le sue radici nelle nuove discipline scientifiche e nella realtà fisiologica dell’uomo.

3.3. Dal moi-multiple al collettivo

La “crisi” della filosofia cartesiana, acellerata dall’opera di Newton, ha provocato un appassionato ritorno al dibattito sull’identità personale, costringendo a ripensare le relazioni sussistenti fra materia, sensibilità e spirito. Questo nuovo paradigma epistemologico, che risponde ad un’esigenza di “scientificità” e quindi, alla necessità di “moltiplicare le osservazioni”, incontra poi i grandi progressi fatti dalla medicina alla fine del XVII secolo.

La riflessione diderotiana sull’antropologia procede spesso per immagini o metafore, questo non a caso, in quanto anche le metafore, in Diderot, intese come “immagini viventi”, rientrano nel campo semantico della “vista”, dell’ottica, della capacità di vedere la luce¹⁴¹ che, come si sarà compreso, rappresenta il campo semantico privilegiato del grande progetto delle *Lumières*.

Dinnanzi al problema dell’unità dell’*Io*, la penna di Diderot disegna per noi immagini paradigmatiche e suggestive:

“Monsieur, considérez l’homme automate comme une horloge ambulante ; que le cœur en représente le grand ressort, et que les parties contenues dans la poitrine soient les autres pièces principales du mouvement. Imaginez dans la tête un timbre garni de petits marteaux, d’où partent une multitude infinie de fils qui se terminent à tous les points de la boîte : élevez sur ce timbre une de ces petites figures dont nous ornons le haut de nos pendules, qu’elle ait l’oreille penchée comme un musicien qui écouterait si son instrument est bien accordé ; cette petite figure sera l’âme”.

¹⁴¹ Cfr. M. Chottin, *Le système de l’Encyclopédie et la métaphore de la lumière : héritage et refonte du système cartésien*, «Labyrinthe», 34, 2010, 37-49.

Nella *Lettre sur les sourds et muets* egli ci regala la celebre rappresentazione del funzionamento dell'animo umano: l'uomo automa come un orologio a pendolo, con, nella testa, un campanello munito di tanti piccoli martelletti, sopra il campanello se ne sta una "piccola figura" intenta a tendere l'orecchio per ascoltare "se il suo strumento è ben accordato", proprio a questa piccola figura spetta il compito unificatore. Già in *Le Rêve de d'Alembert*, però, a questa prima immagine si sostituisce quella del "clavicembalo", dotato di sensibilità e di memoria, capace di essere, al tempo stesso, musicista e strumento, e non vi è invero, dunque, più alcun bisogno della "piccola figura» con il compito di garantire l'unità del sé, perché questo "moi" non è unità, bensì rapporto costante.

Questa seconda immagine dell'animo umano oltre a presentare il vantaggio di superare agilmente alcuni *impasse* filosofici, risponde in modo più puntuale alla nuova consapevolezza del "vivente" che in quegli stessi anni andava definendosi grazie ai contributi di Ménéuret de Chambaud ad alcune voci dell'*Encyclopédie* e agli studi dell'*Ecole vitaliste de Montpellier*. Gli effetti più visibili dell'influenza della medicina vitalista su Diderot sono da ricercarsi, sorprendentemente, nel suo pensiero politico: l'originale antropologia che va delineandosi determina delle ben precise conseguenze etiche, vale a dire, se il sé è rapporto e tutto ciò che ci costituisce brucia, in uno stesso istante, dentro di noi in un gioco di azioni e reazioni, occorre abbandonare l'idea di *apathéia* per cercare, piuttosto, l'equilibrio fra le parti in

continuo movimento del “moi multiple”. Ma in questo flusso perpetuo di relazioni, cosa ne è della "volontà libera?

Polemizzando con il paragrafo 39 dei *Principes de la philosophie* di Descartes, Diderot afferma che, se è possibile riferire di una qualche esperienza, questa non riguarda certo la libertà della nostra volontà, poiché ogni nostra azione è causata, sebbene abbiamo coscienza non tanto di queste cause, ma solo dei nostri appetiti. La libertà è, insomma, una chimera, una “parola vuota di senso”. La prodigiosa varietà delle nostre azioni spesso ci inganna e ci fa credere di agire liberamente ma noi, per Diderot, apparteniamo esclusivamente alla natura e ai suoi nessi causali. Ecco indicato il passaggio da un'antropologia metafisica a un'antropologia pragmatica.

Y. Belaval attribuisce a Diderot una “estetica dell'incosciente” nel quadro di una teoria della conoscenza: tale dimensione dell'incosciente ha un aspetto singolare ed uno collettivo, fra di loro correlati. “Incosciente” allude ad una *dimensione preriflessiva*, legata a consonanze armoniche, o analogiche. La sensazione e il significato si salderebbero fra loro, fino a svilupparsi in un giudizio esplicitato. Dunque, l'idea dell'estetica dell'incosciente cerca di render conto del rapporto fra la sensibilità del soggetto e la realtà fenomenica.

I fenomeni sono composti da un numero infinito di rapporti reali, o fittizi; le nozioni di ordine, di rapporti, di proporzioni e di legami sono ripetute all'infinito nell'universo ed entrano nella nostra anima simultaneamente e da tutti i lati.

Si tratta ancora una volta dell'influenza della filosofia di Leibniz, di cui abbiamo già dato conto precedentemente, ma occorre

sottolineare qui lo spostamento rispetto alla filosofia del filosofo tedesco, secondo il quale la percezione s'accorda sempre con l'armonia universale.

In Diderot acquista rilievo, come si è visto, la *memoria*, intesa come capacità di legare tra di loro sensazioni ed idee diverse. Nella *Lettera sui ciechi*, il giudizio è definito come il risultato di una combinazione di percezioni dapprima confuse. Giudicare significa dunque combinare dei punti sensibili, rappresentanti una moltitudine di sensazioni confuse. La memoria ci rinvia dei segni e delle sensazioni passate, la sensazione; l'uomo come un "clavicembalo sensibile ed animato" freme e vibra, influenzato dai ricordi. Quella che il Philosophe definisce "risonanza", altro non è che il vibrare dell'anima, a contatto con i ricordi. Le sensazioni non si limitano ad influenzare l'impressione presente; nel nostro cervello, centro comune di tutte le sensazioni, si sviluppa come il filo di una ragnatela, che unisce tutte le diverse sensazioni. L'uomo ha bisogno di esperienza, ha bisogno della messa in prova sperimentale di ogni organo. Il mondo così si scompone e ricompone, le idee e il linguaggio astratto si rimescolano e, come tante tessere di un caleidoscopio, danno vita ad inedite forme.

Memoria organica, risonanza e sensazione attuale costituiscono la misura singolare di ogni individualità.

Così si sviluppano gli elementi fondamentali dell'antropologia diderotiana: la sensibilità, qualità della vita, poi l'abitudine, costante e invariabile, che costituisce l'unità dell'animale. Tutto si trasforma, le nostre affezioni sono continuamente modificate ma anche la

nostra educazione, i nostri principi, i nostri sistemi e i nostri pregiudizi.

L'uomo oscilla incessantemente fra il piacere e il dolore, fra l'attrazione e la ripugnanza; da ciò la sua *inquietudine originaria*, tenuta viva dalla memoria, passiva e meccanica, o attiva ed organica.

Anche l'immaginazione ha il suo ruolo, guidata dal desiderio. Il nostro rapporto con la realtà fenomenica passa attraverso un'autodeterminazione e un'attualizzazione dell'incosciente sensoriale. Un' antropologia di questo genere, tuttavia rischia di scivolare in un certo relativismo: il legame delle idee o delle sensazioni può, esso soltanto, costituire un criterio per la razionalità; la questione decisiva è dunque la seguente: come s'introduce un legame tra le sensazioni, le idee e il substrato materiale, senza cedere al caos, che isola e discrimina, ma costituendo invece una sequenza ragionevole e sensata? Qui interviene l'immaginazione ed una *memoria seriale*, e si articola un giudizio preanalitico, tale da procedere a una scelta incosciente fra le diverse qualità compresenti in una stessa sensazione: fra queste molteplici qualità, la scelta si effettua per selezione. Solo una razionalità sperimentale pare capace di cucire questi legami.

Se l'animale è orientato dall'*istinto*, l'uomo lo è dalla *ragione*, messa continuamente alla prova dall'esperienza. Basterà che l'uomo passi da un oggetto ad un altro, attraverso l'intermittenza di una qualità comune, perché un legame appaia fra le diverse qualità.

La messa alla prova sperimentale del legame tra le sensazioni è più importante della sensazione stessa e tende a fissarla in un

fenomeno unico. Da ciò la necessità di essere distratti da una sensazione nuova e da una concatenazione di movimenti organici. L'ordine delle sensazioni e delle idee, che determina il nostro rapporto con la realtà percepita, non procede senza un passaggio incessante fra differenti modalità della *sensazione*, modalità che rappresentano anche differenti modi della razionalità.

Per Diderot non è la sensazione del singolo e slegata dalle altre ad avere significato, ma, piuttosto, questa sensazione posta in relazione con una sequenza di ricordi conservati nella memoria e con l'esterno, con le percezioni degli altri.

Si stabilisce così una certa continuità, che raddoppia, entro di noi, l'ordine della realtà. S'istituisce un parallelismo tra il legame di continuità che concatena le sensazioni e il vincolo necessario che si stabilisce fra gli oggetti, nella realtà fuori di noi. Tale legame intercorre altresì fra le sensazioni, le immagini, le idee e i segni che cercano di esprimere le sensazioni, le immagini e le idee. Quell'ordine che noi percepiamo nel mondo è frutto della nostra stessa opera, che incontra l'alterità: il risultato di una combinazione, appunto, di sensazioni, immagini, idee, e segni.

Alla domanda quindi: qual è la voce del presente? la secca risposta è: "rien", niente. Il presente a cui possiamo dar voce esprime, in verità, la voce dell'avvenire, o quella del passato, attuando una comparazione incessante tra queste dimensioni.

Per regalare un esempio di quel che si debba intendere per rapporto fra "relazione" e verità, e quindi per relazione come nuovo fondamento, Diderot ci invita ad immaginare un concerto che risuoni

di lontano, nello spazio, rispetto a noi: le note, e ancor più le sfumature dei suoni, sono pressoché impercettibili, ma il sistema delle nostre sensazioni sarebbe capace, con l'aiuto dell'immaginazione, di trasformare il tutto in un'armonia concatenata. Allora, quel concerto lontano sarebbe davvero reale? Sì, se ci riveliamo in grado di ricucirne la continuità, di ricostruire la melodia dentro di noi. In breve, l'ordine dei fenomeni risulta dall'analogia fra la sensazione e la realtà, analogia che brilla solo quando le sensazioni sono concatenate fra di loro. Quindi, il rilievo delle sensazioni non coincide con l'istante presente. Diderot spiega che l'idea del presente è inseparabile da quella dell'avvenire: ecco perché il presente non basta. Solo una sensazione isolata sarebbe assolutamente presente. Ma essa ci sfuggirebbe, come ci sfugge e svanisce l'attimo fuggente. Le sensazioni, per l'ordine che noi vi imprimiamo, ci destinano ad esistere per anticipazione: il domani è del tutto indeterminato, ma il tono è già dato e non cambierà più. L'uomo è dunque un animale prolettico, che vive nell'anticipazione progettuale del "suo" futuro, e l'anticipazione del reale e del suo ordine risulta da una combinazione sensibile e prende rilievo entro una razionalità sperimentale.

Leibniz afferma che non siamo sicuri che ciò che ci si presenta davanti sia una realtà; s'insinua il dubbio che non si possa concludere nulla sulla realtà delle cose, indicandoci le nostre esperienze, semplicemente, che si stabilisce un nesso tra apparenze; il mondo sensibile non sarebbe che un ordine fenomenico, cioè di fenomeni che ci appaiono; dunque, i rimproveri di Leibniz agli

scettici rivelano una certa debolezza, dato che anche per il grande filosofo razionalista il mondo appare come un insieme di fenomeni regolati e concatenati, o così sembra.

Il filosofo germanico vede il mondo come un “grande e vero poema”. Per ristabilire l’ordine del poema del mondo, occorrerebbe dunque provare che l’ordine dei “nostri” fenomeni segue quello degli esseri fuori di noi, sperimentalmente, seguendo i loro legami, attraverso l’esercizio paziente dei sensi. Perché, se l’ordine del mondo è prestabilito, non può essere immediatamente percepibile. Il legame tra i fenomeni risulta da una moltitudine di operazioni in gran parte incoscienti, e solo l’esperienza permetterebbe di valutare la conformità fra le percezioni e la realtà fenomenica (201).

Per Leibniz, c’è nell’uomo una capacità di riconoscere l’ordine del mondo, ma anche di inventarlo, attraverso l’artificio e l’arte combinatoria, con l’attitudine perfino a *predire* con successo le apparenze future. Egli stima, effettivamente, che “la teoria può prevenire la pratica”, che l’invenzione può precedere la scoperta e infine che il giudizio possa prevenire l’esperienza. Per Diderot che si basa prevalentemente sull’esperienza, tale arte previsionale non è possibile, mentre se il reale è frutto di un progetto prestabilito da Dio, come per Leibniz, è possibile scorgere la trama dell’avvenire, o sostituire tale trama con un progetto umano da inventare. Ora si comprende perché Leibniz paragona l’uomo ad una lanterna magica, che fa apparire delle figure sul muro, nella misura in cui si gira qualcosa dal di dentro. La *sostanza* è essa stessa la sorgente dei “suoi” fenomeni (fenomeni).

D. rimane profondamente influenzato dal fenomenismo e dalla concezione dinamica di Leibniz, più che dall'empirismo di Locke; di suo, introduce, con maggior risolutezza, la componente "virtuale" della conoscenza umana e la dimensione incosciente. In più, D. avversa l'astrazione, che può ridurre l'idea ad un esangue sistema di segni; si tratta dunque di scendere dalle parole alle immagini, accettando il principio secondo cui la razionalità è *multipla*; ciascuno possiede un suo linguaggio, le sue lenti, e occorre interpretarlo per il suo carattere (206). Se l'abuso dell'astrazione sale vertiginosamente ed eccessivamente, occorre discendere dalla ragione all'immagine, "ultimo termine e riposo della ragione". Si cerca una *razionalità singolare*, non esemplata su modelli astratti, con la difficoltà però di far comunicare varie "razionalità singolari".

Per dare maggior forza al discorso filosofico, occorre risvegliare le sensazioni, rimediando all'oblio dell'inquietudine naturale; si porta l'esempio del bambino, per il quale il linguaggio non si è ancora cristallizzato e si osserva che la filosofia dovrebbe ritornare "allo stato dell'infanzia", nel quale ciascuna parola evoca l'idea o l'immagine, collegandosi ad una sensazione peculiare e specifica. In breve, filosofare significa riandare alla natura, a quel primo modello, regolando la ragione sull'inquietudine naturale, associando i suoni del linguaggio all'immagine, alla sensazione, superando l'oblio dell'inquietudine.

PARTE SECONDA: UN PROGETTO EDUCATIVO

Capitolo IV: Un'educazione per "ciechi"

4.1. Éclairé, Clairvoyant: verso una dialettica della conoscenza

Uno degli articoli più interessanti e meno studiati del Dizionario appare essere, certamente “ÉCLAIRÉ, CLAIRVOYANT”¹⁴², comparso nel V tomo, nel 1755; una voce assai breve, ma degna d’attenzione se non altro in ragione del suo vastissimo oggetto: il termine infatti, rubricato come nozione grammaticale, si riferisce a “les lumières de l’esprit”.

L’autore, quasi certamente Diderot¹⁴³, propone una distinzione fra due “tipologie di uomini”: coloro che possono essere definiti “*éclairés*” e quelli che, invece, sono da considerarsi “*clairvoyantes*”; il termine *éclairé*, specifica ulteriormente l’autore dell’articolo, fa riferimento ai “lumi acquisiti” dove, invece, “*clairvoyant*” riguarda, piuttosto, i “lumi naturali”. Queste due forme di conoscenza sono da ritenersi complementari, proprio come “*la science*” et la “*pénétration*”, come la scienza e lo sguardo capace di cogliere, quasi per istinto, la profondità delle cose; vi sono casi in cui la scienza si dimostra insufficiente e, viceversa, situazioni in cui l’acume dev’essere messo a tacere per lasciare spazio alla conoscenza sensibile; l’attività reciproca e

¹⁴² Pur interpretando in maniera radicalmente differente la classificazione che quest’articolo propone, rimandiamo a E. Potulicki, *Éclairé, Clairvoyant, adj. (Gramm.), un article de l’Encyclopédie ou la présence dialogique de Diderot*, in «Diderot Studies», Vol. 24 (1991), pp.121-136.

¹⁴³ Come testimonia la presenza dell’asterisco ed il commento di Nageon in *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Diderot*, Slatkine, Genève 1970, p.62.

coadiuvante di queste diverse tipologie di lumi ripropone, nella sua complessità, il processo discontinuo e ondulatorio della conoscenza umana.

Se l'uomo *éclairé* vive nella dimensione del presente e “sa ciò che fa”, l'uomo *clairvoyant* si colloca piuttosto sulla soglia del futuro, la sua attitudine quasi profetica è la più incline ad assumersi la responsabilità del “giudizio della posterità”¹⁴⁴, in quanto è colui che “indovina ciò che si farà”; il primo rappresenta l'uomo che apprende sui libri, il secondo riesce nella più ardua impresa di leggere direttamente nelle menti.

Diderot propone, in seguito, un'ulteriore distinzione: quella, cioè, fra uomini “*eclairés*” e uomini “*instruits*”; se gli uomini semplicemente “istruiti” hanno accumulato molte conoscenze, ma non sono in grado di applicarle, quelli *éclairés* sono invece capaci di fare di questa conoscenza un uso “conveniente”, in altri termini, di farne un uso “utile”. In una tale prospettiva, sembra suggerire Diderot, è l'educazione ad agire in maniera determinante nello stabilire il luogo di collocazione fra questi due gradi (*instruit* e *éclairé*) concernenti i lumi acquisiti.

Assai più rari risultano essere i “lumi naturali”, in una proporzione, che fa sì che vi siano “milles hommes instruits pour un homme éclairé, cent hommes éclairés pour un homme clairvoyant, cent hommes clairvoyans pour un homme de genie”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cfr. C. Duflo, *Un flambeau chez les hiboux*, in *Diderot du matérialisme à la politique*, CNRS, Paris 2013, pp. 158-165.

¹⁴⁵ Una tale formulazione richiama quella proposta nel *Plan d'une université pour le gouvernement de la Russie*: “Le nombre des chaumières et des autres édifices particuliers étant à celui des palais dans le rapport de dix mille à un; il y a dix mille à parier contre un que le génie, les talents et la vertu

Sicché, pur detenendo un ruolo fondamentale nell'impresa di “traduzione” e riqualificazione del linguaggio della produzione, non è da questa categoria che ci si può aspettare tanto una “rivoluzione della mente”¹⁴⁶ quanto una trasformazione del gesto produttivo. Ecco comparire un'altra declinazione dei lumi: Diderot introduce la figura del “*génie*”; l'uomo di genio è colui che “crea” ma non sa render conto dei processi che hanno condotto alla realizzazione della sua opera.

Ricapitolando, brevemente, il “*genie*”¹⁴⁷ crea le cose ma non sa darne conto, il “*clairvoyant*” è in grado di dedurne i principi, quasi per divinazione, l’“*éclairé*” fa di quei principi un'utile applicazione, l’“*instruit*” sa tutto, ma non produce nulla. Ebbene, questa classificazione comprende l'intero spettro della natura umana, ne restituisce la complessità e l'eterogeneità ben descritte nella *Réfutation d'Helvétius*, nonché la discontinuità e la continua variazione procedente per gradi, già descritte nella voce “ANIMAL”.

Il “tipo antropologico” che l'*Encyclopédie* mira a costruire è, noi riteniamo, più vicino certamente all’ “*homme éclairé*” e il Dizionario, in questo senso risponde al suo compito rendendo pubblici i metodi di

sortiront plutôt d'une chaumière que d'un palais” Œuvres, Tome III, Politique, Éditions Laffont, Paris 1995, p.418.

¹⁴⁶ L'espressione è di J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011.

¹⁴⁷ La figura del “*genie*” appare centrale nella produzione diderotiana; nell'*Encyclopédie* è nelle voci “*Génie*” di Saint Lambert e “*Écletisme*” di Diderot (sul genio poetico), che si trova la descrizione dettagliata di questa tipologia umana: nel primo vi si legge che coloro che possono essere definiti “*geni*” posseggono “*je ne sais quelle qualité d'âme particulière, secrète, indéfinissable, sans laquelle on n'exécute rien de très grand et de très beau*”, il genio è colui che possiede un “*oeil intérieur*” e che fonda la sua singolarità in una “*sorte d'esprit prophétique*”.

Si confronti A. Ibrahim, *Le vocabulaire de Diderot*, Ellipses, Paris 2016, p.32-33.

produzione, descrivendo dettagliatamente, nelle *planches*, le fasi di cui la produzione si costituisce.

Ma il vero “prodotto antropologico” del progetto enciclopedico è, e non potrebbe essere altrimenti seguendo i presupposti epistemologici del suo Direttore, non tanto un oggetto, quanto una “relazione”, ed è dunque nel rapporto fra *éclairé* e *clairvoyant*, fra lumi naturali ed intervento dell’educazione che si produce il vero scarto al tempo stesso antropologico, sociale ed infine, politico. Nella tensione dialettica che si produce fra filosofia e arti meccaniche, in quel tessuto irrelante che è il linguaggio, scaturisce una trasformazione che produce effetti in due sensi: le arti meccaniche aprono i loro *ateliers*, rendendo pubblico il linguaggio della produzione, *i Philosophes* e la cosiddetta “société des gens de lettres” riquaificano linguisticamente le informazioni relative a questi “gestes ouvriers”.

Come suggerisce P. Quintili¹⁴⁸, Diderot e l’*Enciclopedia*, conferiscono all’ “*homme de lettres*” il compito socratico di far conoscere agli artigiani la metafisica della loro arte, ma al tempo stesso, aggiungiamo noi, conferisce agli artigiani, il compito di ricondurre la “*société de gens de lettres*” alla scoperta di un essere uomini più prossimo alla nuova proposta della filosofia materialista¹⁴⁹.

¹⁴⁸ P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, Honoré Champion, Paris 2001, p. 258.

¹⁴⁹ Cfr. voce “PHILOSOPHE”.

4.2. Alcune considerazioni sulla “perfectibilité” in Diderot

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, possiamo affermare che il termine *perfectibilité* sia stato impiegato per la prima volta da Rousseau, a due riprese, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* e che, tuttavia, si trattasse di un termine già da tempo utilizzato¹⁵⁰. Si può ipotizzare, inoltre, che Diderot non fosse estraneo alla genesi di un tale termine, dal momento che è lo stesso Rousseau a segnalare, nelle *Confessions*, la presenza diderotiana in alcuni passaggi del *Second Discours*¹⁵¹.

Analizzeremo in seguito i passi diderotiani nei quali il termine viene utilizzato, nonché le modalità ed il significato di un tale utilizzo nell'orizzonte di una filosofia materialista e monista; per procedere ad un tale confronto è necessario, prima, riprendere brevemente i tratti essenziali di quest'idea/concetto in Rousseau¹⁵²: la *perfectibilité* rousseauiana è stata definita da Jean Starobinski un “néologisme savant”¹⁵³, sottolineando, in questo modo, la portata innovativa dell'operazione di Rousseau rispetto all'accezione che i pensatori precedenti avevano attribuito al progresso dello spirito umano.

In effetti, la *perfectibilité* in Rousseau è di difficile definizione, a meno che non si proceda per negazioni: essa è quel che si oppone, nell'uomo, all'istinto animale, ma finisce per essere più vuoto di questo;

¹⁵⁰ F. Lotterie, *Progrès et perfectibilité, un dilemme des Lumières françaises*, Voltaire Foundation, Oxford 2006.

¹⁵¹ J. J. Rousseau, *Confessions*, VIII, OC I, Gallimard, Pléiade, Paris 1956.

¹⁵² Sulla *perfectibilité* in Rousseau si vedano R. Gatti, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1997 e G. Dioni, *Perfectibilité e perfectio: Rousseau e Wolff. Armonie e dissonanze*, in G. M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 151-159.

¹⁵³ J. J. Rousseau, *O. C. t. III*, p. 1317.

ecco perché occorrerà intenderlo, come inviterà a fare B. Binoche in *L'homme perfectible*¹⁵⁴, non come un concetto, ma piuttosto come un significante¹⁵⁵.

Solo così analizzata, la *perfectibilité* proposta dal pensatore di Ginevra recherà con sé alcuni elementi innovativi: rispetto alla tradizione cartesiana¹⁵⁶ essa si distinguerà tanto per la sua formazione quanto per la sua “formalizzazione”, in quanto la *perfectibilité* non è né invenzione né riflessione, non è ragione né libertà; essa è però, esattamente, la condizione formale che rende possibili queste facoltà. Appare, si potrebbe dire, come una “metafacoltà”¹⁵⁷ capace di sviluppare, successivamente, tutte le altre. Essa non definisce né una natura, né un'essenza, ma è, piuttosto, assenza di limite, illimitata possibilità.

In quanto condizione formale, svuotata di ogni contenuto prestabilito, la perfectibilità presenta il pregio di costituire, secondo Goldschmidt, un criterio scientifico ed incontestabile, diversamente da quanto accadeva tanto per il criterio della libertà, reo di aver reso inconciliabili posizioni materialiste e posizioni non materialiste, quanto per l'intelletto e la sua misurabilità quantitativa.

Se la libertà, infatti, si basa su un atto puramente spirituale non accessibile ugualmente ad un selvaggio o ad un primitivo, la *perfectibilité* non conosce differenze, essa appare come una caratteristica biologica propria dell'uomo a qualsiasi livello camminino

¹⁵⁴ B. Binoche, *L'homme perfectible*, Champ Vallon, Paris 2004.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 10.

¹⁵⁶ Cfr. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1983, p. 288.

¹⁵⁷ Cfr. B. Binoche, *L'homme perfectible*, op. cit., p. 14.

il suo spirito e il suo intelletto. E tuttavia, rimane da comprendere come si comporti questa perfettibilità nel caso di un primitivo, di un selvaggio, di un uomo che non abbia ancora conosciuto la civiltà, come possa, cioè, venir attivata al di fuori di un processo di consapevolezza e riflessione dettato dall'educazione. Per Rousseau, in questo caso, la "metafacoltà" della *perfectibilité* esiste "virtualmente", in potenza; ma come è possibile, ancora, passare dalla facoltà "metafisica in potenza" all'atto? A fare la differenza, scriverà il pensatore di Ginevra, sono le *circonstances*, che rendono il significante *perfectibilité* "réactive" e "contingente".

Proprio il fatto che Rousseau, dopo essersi servito di questo termine nel *Second Discours*, abbia deciso, in seguito, di abbandonarlo, suggerisce che egli vi sia ricorso per far fronte a delle difficoltà "pratiche", la prima delle quali è individuabile nell'avanzata inarrestabile della scienza e dei suoi parametri, tendenza alla quale Rousseau doveva rispondere mediante un rafforzamento della tesi dualista e attraverso una riqualificazione delle operazioni dello spirito che la filosofia, in particolare quella materialista, stava contribuendo, a poco a poco, a squalificare. Decide di farlo mediante la messa a punto di un significante che presenta almeno quattro punti di forza: la *perfectibilité* funziona come unico ed immediato criterio di umanità, si attualizza attraverso le circostanze e dunque non è aprioristicamente determinata, si muove in due direzioni, comprendendo progressi e regressioni e, infine, essa è "presque illimitée"¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Ibidem

La perfettibilità come “*faculté presque illimitée*” potrebbe richiamare l’idea di “*progres à l’infini*”, esprimendo, pienamente, la maggior ambizione dell’uomo moderno dal rinascimento al secolo XVIII; ma è proprio Rousseau a indicare la regressione che si nasconde nel portare alle estreme conseguenze lo sviluppo di questa “*metafacoltà*”; dunque, benché l’interpretazione di Rousseau come pensatore regressivo, nemico giurato del progresso e della tecnica risulti oggi superata¹⁵⁹, rimane il fatto che il pensatore di Ginevra critica senza riserve il tentativo di disegnare un rapporto di consequenzialità fra “*progresso delle conoscenze*” e “*progresso morale*”¹⁶⁰. Possiamo dunque dire che Rousseau, attraverso l’introduzione di questo “*néologisme savant*”, non ha fatto che legittimare un’ambizione del suo tempo, procedendo a neutralizzare il conflitto crescente fra approcci filosofici sulla soglia delle scienze moderne.

Valutate queste premesse occorre chiedersi, ora, di quale senso possa venir colmato un significante come la “*perfectibilité*” nella prospettiva di una filosofia monista e materialista come quella diderotiana, e quali possano essere le maggiori differenze individuabili rispetto all’uso che ne fa Rousseau; tale operazione può riuscire solo ricostruendo lo “spazio” che, a partire dalla propria prospettiva antropologica, Diderot “concede” alla pratica educativa, in vista di un miglior vivere in società.

¹⁵⁹ Cfr. R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, il Mulino, Bologna 2006. Sull’argomento cfr. T. Ménessier, *Inachèvement du projet humain, néotenie humaine et perfectibilité rousseauiste* in P. Bouvier, F. Clerc, A. Barthélémy, M. Kohlhauer (a cura di), *Jean-Jacques Rousseau, l’Homme comme projet inachevé*, Université de Savoie, Monts 2013, pp. 59-71.

¹⁶⁰ Cfr. A. Burgio, *Rousseau e gli altri*, DeriveApprodi, Roma 2012, p. 176.

In *Diritto naturale e storia*, Leo Strauss parlerà della perfettibilità come di un concetto elaborato da Rousseau per “liquidare” gli antagonismi filosofici fra materialisti ed antimaterialisti¹⁶¹, attraverso l’introduzione di un elemento “scientificamente” misurabile e, tuttavia, non esauribile dalle determinazioni fisiche. Rousseau avrebbe, secondo Strauss, messo a punto un principio di intelligibilità della storia in grado di far incontrare, sulla soglia di un “a priori minimale”, antimaterialisti e materialisti. Questo a priori epistemico condiviso, però, a dispetto di ciò che Strauss scrive, è tutt’altro che pacifico¹⁶²: utilizzare il termine *perfectibilité* non significa, spesso, riferirsi ad esso in modo univoco, come dimostrano le differenze che sussistono nell’interpretazione di tale concetto in Rousseau e Diderot¹⁶³.

Le differenze che intercorrono fra la prospettiva rousseauiana e quella diderotiana, rispetto al termine/concetto di perfettibilità, investono, necessariamente, epistemologia, antropologia e ontologia¹⁶⁴: riguardano, primariamente, una *dimensione epistemologica*, in quanto si tratta di stabilire quale sia lo *statuto* che i due pensatori accordano al concetto di perfettibilità.

In secondo luogo, come già si è detto, la *perfectibilité* investe il campo dell’*antropologia*, poiché occorre definire l’*ambito* in cui tale concetto agisce; è necessario cercare risposta alle domande: “chi è

¹⁶¹ L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago 1953, trad. it. N. Perri, *Diritto naturale e storia*, Melangolo, Genova 1990, pp.285-286.

¹⁶² Cfr. J. C. Bourdin, *Matérialisme et perfectibilité, D’Holbach et Helvétius*, in B. Binoche, *L’homme perfectible*, op. cit., pp.146-169.

¹⁶³ Per quanto, com’è noto, sia lo stesso Rousseau a segnalare l’influenza e l’intervento di Diderot nella genesi del suo secondo *Discours*, ove il concetto di *perfectibilité* fa la sua comparsa: cfr. J. J. Rousseau, *Sull’origine dell’ineguaglianza*, Editori riuniti 2002, p.124.

¹⁶⁴ Anche qui seguiamo l’analisi del concetto proposta in B. Binoche, *L’homme perfectible*, op.cit., pp.11-12.

perfettibile?” (cfr. la voce *animal*¹⁶⁵ e *animalité* de l'*Encyclopédie*) e “che cosa è perfettibile?”; trovare tali risposte significa indagare su quale sia il margine d'azione dell'attività educativa e come essa si rapporti con lo stato di avanzamento della tecnica.

Si tratta, ancora, di una *questione ontologica*: come si attiva il dispositivo della *perfectibilité*? È qualcosa di innato? Necessario? Il frutto di automatismi? Infine, seguendo ancora il pensiero di Binoche come si è fatto per i precedenti tre punti, parlare di *perfectibilité* significa, necessariamente, farne una *questione morale* da intendersi, in questo caso, come questione “post-teologica”.

Considerando il principio di continuità che in tutta l'antropologia di Diderot sussiste fra materiale e spirituale, fra movimento, pensiero e politico (scienze ed arti), si può agilmente dedurre come nella sua filosofia, diversamente da ciò che accade in Rousseau, non sia possibile individuare, nel corso della storia, una cesura netta fra il prima e il dopo, fra lo stato selvaggio e la civiltà: in Diderot, nessuna causa esterna fa del progresso la conseguenza di un atteggiamento umano; ciò che permette all'uomo di uscire dall'animalità e di prendere le distanze dalle altre specie (cfr. la voce *espèce humaine*) è, per il Direttore dell'*Encyclopédie*, il *diverso grado di organizzazione* degli esseri: ogni sviluppo implica sì quello che precede, ma non necessariamente quel che segue, di modo che il “risultato” del processo di perfezionamento, e con esso la direzione del progresso della storia, non risultano

¹⁶⁵ Rispetto alla voce *animal*, Proust nota come Diderot, in dialogo con Buffon, contrapponga all'idea di una “continuité statique” quella di una “continuité dynamique” e di una “sensibilité potentielle” della materia. Questa rilettura dell'*Histoire naturelle* troverà la sua sintesi nei *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), che Proust invita a considerare come la vera chiave di volta dell'*Encyclopédie*, affermando che “*Encyclopédie* e *Pensées* vanno pensati come armi complementari”.

aprioristicamente determinati nella loro direzione. L'antropologia diderotiana, dunque, permette di valutare in ordine di complessità crescente le forme di organizzazione che costituiscono la specie umana al suo *attuale* stato di sviluppo, nelle condizioni materiali e nelle sue espressioni reali.

Il termine *perfectibilité*, in Diderot si trova per la prima volta nella voce enciclopedica "ÉCLETISME" nel 1755, solo un anno dopo l'uso che ne aveva fatto Rousseau nel *Discours*; in questa voce è contenuta un'idea di perfettibilità come parte di un tutto, come un momento del lungo viaggio della materia organizzata, e non come peculiarità della natura umana. Vi si legge infatti:

"Les choses excellentes et universelles contiennent en elles la raison des choses moins bonnes et moins générales. Voilà le fondement des révolutions des êtres, des leurs émanation, de l'éternité de leur principe élémentaire, de leur rapport indélébile avec les choses célestes, de leur dépravation, de leur *perfectibilité*, et de tous les phénomènes de la nature humaine".

In Diderot quel che prevale è, senza dubbio alcuno, l'attenzione alla realtà biologica degli esseri, e quel che Rousseau chiama "perfettibilità" non è per lui che il diverso grado di organizzazione e il diverso livello di specializzazione. Viene così a cadere sia il vocabolario della casualità, sia la concezione che fa della *perfectibilité* una questione di progresso in senso moderno¹⁶⁶, un vocabolario e una concezione che, invece, sembrano permanere nel pensiero rousseauiano. Per Diderot la perfettibilità non è propria della natura umana, e se

¹⁶⁶M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, trad.it. *Le origini dell'antropologia*, tomo IV, *Helvetius e Diderot*, Laterza, Bari 1977, p. 60.

l'uomo non compie sempre lo stesso lavoro, al pari delle altre specie animali¹⁶⁷, non è in quanto diverso “per essenza”, ma perché il suo grado di organizzazione gli permette di estendere la sua azione, di diversificarla, di specializzarsi.

La *perfectibilité*, nella prospettiva diderotiana, rifugge tanto l'innatismo quanto il finalismo in favore di un concetto naturalizzato, “materializzato”, che fa capo alle circostanze concrete (la *perfectibilité* è “ramenée au statut de réponse naturelle au milieu”¹⁶⁸). In Diderot, a differenza di quel che accade in Rousseau, è dalla materia sensibile che occorre partire per spiegare il pensiero, le altre facoltà, fino a giungere all'articolazione del giudizio¹⁶⁹.

Così facendo, il Direttore, si sbarazza una volta per tutte del dualismo istinto-ragione, eliminando ogni mediazione, e definendo la ragione stessa come istinto, modellato da a) la realtà biologica e fisiologica dell'essere b) le circostanze sociali in cui l'essere si trova a vivere¹⁷⁰.

Un punto di cruciale importanza ci sembra proprio questo: la diversa concezione di *natura umana* dalla quale prendono le mosse

¹⁶⁷ Cfr. E. Fontenay, *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 1998.

¹⁶⁸ F. Salaün, *La perfectibilité en Diderot*, in B. Binoche, *L'homme perfectible*, op. cit., p. 209.

¹⁶⁹ Così leggiamo in D. Diderot, *Éléments de physiologie*, J. Mayer editions, S.T.F.M, Paris 1964, p. 232.

¹⁷⁰ Ci pare utile richiamare le parole che Spinoza, riferimento costante di Diderot, impiega nella IV parte dell'*Etica*: “Diremo quindi gli uomini più perfetti e più imperfetti nella misura in cui più o meno si avvicinano a un tale esemplare. Infatti, bisogna innanzitutto notare che quando dico che uno passa da una minore ad una maggiore perfezione, e viceversa, non intendo dire che egli si trasformi da un'essenza o forma ad un'altra. Infatti il cavallo, per esempio, è distrutto sia che si trasformi in uomo sia che si trasformi in insetto: intendo dire, invece, che la potenza di agire di quell'individuo, intesa secondo la sua natura, aumenta o diminuisce. Infine, come ho detto, intenderò per “perfezione” in genere la realtà, cioè l'essenza di qualsivoglia cosa in quanto esiste e agisce in un certo modo, senza tener conto in nessun modo della sua durata”. (a cura di R. Cantoni, F. Fergnani, B. Spinoza, *Etica, Trattato teologico-politico*, Utet, Torino 2013, pp. 265, 266.

Diderot e Rousseau, è alla base della diversa lettura della perfettibilità e, lo si vedrà nella terza parte di questo lavoro, della differenza che intercorre nell'elaborazione delle rispettive teorie politiche. Se per Rousseau è necessario presupporre una natura umana "predefinita e pre-programmata"¹⁷¹, per Diderot, almeno per tutto il periodo enciclopedico, non è possibile giungere ad una definizione in grado di determinare, stabilmente, la natura dell'uomo, che è, piuttosto, la risultante di un insieme di tendenze; certo, la ragione è caratteristica dell'uomo, l'istinto è proprio dell'animale, ma nulla vieta che vi siano bruschi passaggi dall'uno all'altro stato.

In breve, per Diderot, essendo il "grado di perfezione" raggiunto un fatto relativo alla contingenza e alle circostanze concrete, nella storia sono ammesse sia progressioni che regressioni.

È evidente come ad essere in gioco, qui, sia la *filosofia della storia*: per Diderot, la storia dell'uomo in società non è che un momento della lunga avventura della materia organizzata che si fa pensante. Più volte, infatti, in *Interprétation de la nature*, Diderot ricorrerà all'immagine, cara al Settecento, della "catena degli esseri", per la precisione, egli utilizzerà l'espressione "catena che lega"¹⁷², sottointendendo il rapporto di reciproca obbligazione fra gli esseri e il mondo, nonché la mancanza di un vero spazio di libertà. Risulta così impensabile una qualsiasi filosofia della natura in ragione dell'onnicomprensivo processo dinamico.

La "posta in gioco" dunque, in queste diverse concezioni della *perfectibilité*, è sì la filosofia della storia, ma anche lo spazio della

¹⁷¹ Salaün, op. cit., p. 212.

¹⁷² L. Luparini, *L'ottimismo di J.J. Rousseau*, Sansoni Editore, Firenze 1982, p. 179.

libertà: in Rousseau, infatti, la *perfectibilité* è quel che all'uomo viene concesso in cambio della rinuncia alla sua parte istintuale e ai suoi appetiti, in un termine, alla sua "animalità"; stato civile e istinto nelle sue pagine, com'è noto, si contrappongono insolubilmente; uomini e animali, come macchine perfette, lavorano alla loro autoconservazione, ma solo l'uomo può definirsi "agente libero", capace di acconsentire o di resistere¹⁷³.

La continuità che Rousseau concede fra uomini e animali è limitata al loro funzionamento, ma solo l'uomo è in grado di "volere" e di "scegliere".

Diderot mette in discussione fin da subito la prospettiva dell'"agente libero" nella voce "DROIT NATUREL", apparsa nel tomo V del 1775 e quindi contemporanea al *Discours*. Scrive Diderot: "se l'uomo non è libero, non vi saranno né bontà né malvagità ragionate, sebbene possano darsi bontà e malvagità animali; non vi saranno né bene né mali morali, né giusto né ingiusto, né obbligazione né diritto". Il tema della libertà sarà poi affrontato da Diderot da un punto di vista più strettamente filosofico nella *Lettre à Landois*: "nella totalità del divenire, noi non siamo altro che ciò che conviene all'ordine generale, all'organizzazione, all'educazione e alla catena degli avvenimenti"; in questa prospettiva, concluderà Diderot, la libertà è una "parola vuota di senso".

La questione del "determinismo morale", attorno alla quale ruotavano i serrati confronti fra Rousseau, Diderot, Grimm, Condillac¹⁷⁴, sembra eludere, se letta diderotianamente, la problematica

¹⁷³ *Ivi*, p. 104.

¹⁷⁴ Luporini sottolineerà l'importante ruolo del giornale di Grimm "Correspondance Littéraire" 1755,

della “responsabilità morale”: per Rousseau tale responsabilità è sempre collettiva, e la disputa sul male si traduce in una teodicea storicamente determinata dal processo di socializzazione, dal perfezionamento e dal progresso; per Diderot, invece, la responsabilità permane esclusivamente come fenomeno individuale, come conseguenza necessaria del determinismo e come effetto di una buona o di una funesta sorte.

La prospettiva del Direttore dell’*Encyclopédie* non manca di generare delle perplessità: per Proust, è proprio la direzione determinista, unita alla sfumatura scettica di questo presupposto, che ci impedisce di rinvenire un vero e proprio pensiero politico in Diderot, così come di individuare uno spazio per la libertà umana.

Si tratta, invero, di una conclusione piuttosto sommaria: è bene ricordare che la materia organizzata, alla quale fa riferimento tutto il pensiero filosofico diderotiano, non è né la materia di Helvétius né quella di La Metrie, e, ancora, che la matrice spinozista nel filosofo di *Langres* incide molto più profondamente sulla messa a punto di un pensiero politico di quanto si possa supporre. La caratteristica che Diderot attribuisce con la voce “ANIMAL” alla materia, è niente meno che la facoltà di pensare: è questa la vera cifra sovversiva del materialismo del *Philosophe*, l’attribuzione del pensiero alla materia, alla quale si accompagna la negazione di una sostanza puramente spirituale nell’uomo¹⁷⁵; e se un tale presupposto non è estraneo a

nel dare conto del dibattito in merito al rapporto fra “libertà” e “perfettibilità”.

¹⁷⁵ A. -J. de Chaumeix in *Préjugés légitimes contre l’Encyclopédie*, Hérisson Paris, 1758-59, pp. 225-226, scriveva a tal proposito : « Ces auteurs viennent de nous dire que la matière est la cause de nos pensées et de nos volontés. Il est tout naturel d’en conclure que cette matière possède la pensée comme une de ses propriétés. Voilà ce dont Locke avait fait un problème qu’il n’avait pas tout à fait

ricadute metafisiche, egli si spinge oltre Locke, più in là di Buffon, oltre Helvétius, divenendo così pericoloso da non poter passare inosservato ai difensori dell'ortodossia cattolica del tempo.

Se il suo non può essere considerato un pensiero politico in senso stretto, è indubitabile che Diderot, nella designazione di un originale orizzonte epistemologico e antropologico, abbia preparato, mediante una ricostruzione razionale delle relazioni sociali, il passaggio da quell'etica, propria del materialismo francese genericamente inteso, al politico.

L'etica "trasfigurata" della voce "ANIMAL" si fa ponte fra un insufficiente atomismo e una nuova plausibile politica, il punto che il superamento dei limiti imposti dal determinismo risiede, nella filosofia diderotiana, in una forma "embrionale" di materialismo dialettico in cui, pur essendo il mondo come il divenire storico risultati della combinazione della materia, sono presenti diversi gradi di organizzazione di questa stessa materia, non inerte, ma sensibile, che fan sì che la storia e il mondo si configurino come un insieme di *tendenze* su cui l'uomo, in ultima istanza, può intervenire attraverso la riconfigurazione dei legami sociali ed economici e attraverso la via dell'educazione; il materialismo diderotiano, più lungimirante forse di quello di Helvétius e colleghi, ha compreso che il cambiamento non può scaturire direttamente dalle circostanze, dall'ambiente, dalle buone leggi, ma è necessario, piuttosto, pensare una "nuova politica" in cui la

osé résoudre. (annotazione per me: Il riferimento è qui al *Saggio Filosofico sull' umano* p. 440, Noi non saremo mai in grado di dire se un essere puramente materiale pensa o meno) il sentait combien il est contraire à la Révélation d'anéantir l'âme de l'homme, et de n'admettre en lui que de la matière. Les Encyclopédistes plus hardis ont résolu ce problème». Cfr. Anche S. Albertan-Coppola, *La faculté de penser serait-elle une propriété de la matière ? Débats autour de l'article « Animal »*, in *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, Klincksieck, Langres 1998, pp. 31-40.

società, formata dagli individui in un determinato momento della storia della specie, si faccia fine di se medesima.

Il fatto che l'uomo non operi nel mondo come “agente libero” non esclude la possibilità di un intervento correttivo, di un processo di trasformazione e distensione. L'uomo diderotiano si “modifica” e dunque dolore, miseria, istituzioni, educazione, potranno intervenire sulla sua esistenza in modo ancor più decisivo; “determinismo”, nella prospettiva del *Philosophe*, non è sinonimo di “fatalismo”, e l'azione umana viene ad essere tutta “positiva”, volta, non tanto a modificare quelle disuguaglianze irriducibili che esistono per natura, quanto a correggere quelle aberrazioni che la società ed il denaro collaborano a creare, partendo dalle contingenze concrete, privilegiando un atteggiamento “pratico”¹⁷⁶. Escludendo dal proprio orizzonte epistemologico l'irriducibilità della “colpa” rousseauiana, Diderot si serve delle istituzioni e della società “quanto basta” a indirizzare queste stesse all'apertura di un processo, mai del tutto compiuto, di rischiaramento e di arricchimento.

Nella monumentale opera di Jacques Proust è contenuta un'indicazione importante, anche se non approfondita dall'autore, il quale preferisce, ai fini di valorizzare l'*Enciclopedia* all'interno del panorama settecentesco, intraprendere la strada del “pensiero politico”, dovendosi, infine, rassegnare, di fronte alle tendenze assolutiste di Diderot. Proust sembra intuire il fatto che, se esiste una via che permette di cogliere il materialismo diderotiano in tutta la sua potenza

¹⁷⁶ Luporini, *L'ottimismo di Rousseau*, op. cit., p. 115.

sovversiva, ridisegnando in un solo movimento concezione antropologica e concezione politica, questa è la via dell’“educazione”:

“Critiquant justement la raison immuable des philosophes, J. J. Rousseau leur opposait sa propre conception de la raison perfectible, et voyant dans l’institution sociale une condition nécessaire pour que la raison qui existait dans l’homme naturel à l’état virtuel pût devenir actuelle. Or il y a aussi chez Diderot une raison virtuelle et une raison actuelle, ou mieux, une raison primitive et une raison éclairée. Mais le passage ne se fait pas d’un bond, comme chez Rousseau, lorsqu’apparaît l’institution sociale. Il y a, plutôt progrès continu, évolution, enrichissement de la raison, par l’expérience et par l’*éducation* ”.

È dunque dall’educazione che prendiamo le mosse e, in questa prospettiva, l’*Encyclopédie* assume un significato del tutto particolare.

4.3. La réfutation d’Helvétius

La questione relativa alla natura umana, come si è visto, separa i pensieri di Diderot e Rousseau e, con questi, teorie materialiste e non materialiste; ma essa divide anche all’interno della stessa scuola filosofica: nel materialismo francese è insita, infatti, una contraddizione a tratti insolubile¹⁷⁷, in quanto, se la dimensione del divenire è strettamente dipendente dalle condizioni materiali, la nozione di natura umana sembra permanere in una condizione “extrastorica” quando non “antistorica”¹⁷⁸: di questa contraddizione, di cui paiono non

¹⁷⁷ Cfr. A. Miller, *The French materialists and their limitations*, in «Diderot Studies» XV, *The annexation of a Philosophe, 1917-1960*, Librairie Droz, Genève, 1971, pp. 25-29.

¹⁷⁸ Cfr., H. Lefebvre, *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, op. cit., p. 136.

curarsi né d'Holbach, né Helvétius, sembra invece accorgersi Diderot, pur non riuscendo, tuttavia, a sfuggire al vortice aporetico del suo stesso pensiero.

Il tentativo di un superamento di tale contraddizione si trova già espresso nelle osservazioni che Diderot muove all'opera di Helvétius: *De l'Esprit* comparsa nel 1758. Simili considerazioni vengono successivamente riprese e sviluppate in *La Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, scritta nel 1773 e pubblicata interamente solo nel 1875 (Ed. Assézat). Essa, più che una vera e propria "réfutation", appare una sorta di "finzione letteraria" in cui si fronteggiano due diverse letture del materialismo: potremmo dire, che si tratta di un'obiezione che Diderot muove a se stesso, con l'obiettivo di dissipare le antinomie che egli scorgeva prender forma nel suo pensiero filosofico.

Alla nozione "storica" di natura umana, proposta da Helvétius, Diderot contrappone una natura "fisiologica" dell'umano capace di render conto della propria genealogia eteronomamente determinata e dei rapporti sociali esistenti. Scrive H. Lefebvre in *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme* :

«S'il prend la "nature" dans un sens restreint et précis-la nature physiologique-rien dans l'homme n'est naturel, puisque tout est acquis, historique, social, donc en un sens "factice". S'il prend le même terme dans un sens large, tout devient ou semble naturel ! »¹⁷⁹.

Al centro della polemica diderotiana vi è l'ipotesi egualitaria formulata da Helvétius, il quale ritiene che spetti all'educazione e

¹⁷⁹ H. Lefebvre, op. cit., p. 140.

all'istruzione il compito di plasmare e sviluppare una natura che si pretende plastica. Per Diderot, invece, è indiscutibile il fatto che, fin dall'infanzia, ogni individuo presenti “des expressions de caractère” che sono antecedenti a qualsiasi intervento educativo e che, a partire dalle premesse esposte in *L'Homme*, rischierebbero di rimanere totalmente prive di spiegazione.

Per Helvétius l'educazione tutto può sulla formazione degli individui, poiché la conoscenza si basa sulle sole sensazioni: l'uomo nasce ignorante, si presenta come una *tabula rasa* su cui le sensazioni s'iscrivono passivamente e sulla quale un buon precettore può costruire tutto ciò che desidera; l'educazione, per Diderot, fa molto, ma non è tutto: occorre ipotizzare che tra gli uomini sussistano alcune *differenze naturali*. Tali differenze trovano la base nella fisiologia e variano con il variare del temperamento e con i diversi gradi di *organizzazione*.

Proprio per il fatto che Helvétius aveva posto a principio della differenza fra “uomo” e “animale” il diverso grado di organizzazione, a Diderot pare paradossale che egli cessi di applicare un tale presupposto quando si tratti di accettare le differenze che intercorrono fra individuo e individuo; per il *Philosophe* la questione si mantiene invece su due piani, non per forza aporetici l'uno rispetto all'altro: da una parte occorre ammettere l'unicità della specie umana, ed in questo egli appare molto prossimo all'approccio sensualista, d'altro canto, però, è d'obbligo tenere conto delle differenze individuali, che possono essere tanto naturali, si parlerà allora di *talento*, *attitudini* e *genio*, quanto socialmente determinate; relativamente allo sviluppo libero delle prime e alla rideterminazione delle condizioni di possibilità delle seconde,

l'azione educativa egalitaria, democratica, universale, proposta da Diderot e dal suo progetto enciclopedico, svela allora tutta la sua potenza.

Diderot, nella *Réfutation*, sembra trarre tutte le conseguenze derivanti dall'impostazione materialista, di cui, per altro, condivide le premesse con il suo interlocutore (Cfr. Helvétius et Diderot sur *animal*), ma egli si fa, se così si può dire, il più materialista fra i materialisti: dinnanzi alla pretesa di Helvétius di spiegare ogni azione attraverso due direttrici 1) ricerca del piacere 2) fuga dal dolore, Diderot rileva la mancanza di attenzione riservata dal suo allievo a quell'organo di sintesi, il cervello, al quale tutti gli altri sensi sono tenuti a "fare rapporto". L'omissione del riferimento al ruolo di giudice del cervello ne *L'Homme* ha, per il *Philosophe*, conseguenze assai gravi: se si ammette, infatti, che tutto nell'uomo è determinato dall'educazione e dalle cause esterne, questo significa mettere i governi nelle condizioni di poter fare quel che desiderano dei loro popoli, attraverso un po' di cultura ben indirizzata e un po' di propaganda: affermare che "tutto è educazione" significa legittimare pericolosamente il dispotismo. Una tale conclusione è, evidentemente, inaccettabile per Diderot, il quale, attraverso riflessioni come questa, procede incauto verso il terreno inaccessibile della dialettica¹⁸⁰: tutti i principi su cui si basa l'immagine statica di questo "homme" sono, invero, principi instabili e soggetti a mutamento, ecco perché la loro critica dovrà essere in grado di muoversi fra "opposti" e "rapporti". Proprio la valutazione dei "rapporti" che attraversano ogni realtà fattuale costituisce lo scarto fra il

¹⁸⁰ H. Lefebvre, op. cit., p. 151.

materialismo di Helvétius e quello del suo maestro. Se il materialismo francese con il pensiero di Helvétius coglie l'uomo nel suo vivere sociale conducendo direttamente al socialismo e al comunismo¹⁸¹, esso dimentica quello che invece il materialismo diderotiano non cessa di richiamare, e cioè, come scriveva Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, il fatto che “gli educatori hanno bisogno di essere educati”; pur essendo i tempi ancora acerbi per far comprendere al *Philosophe* tanto il ruolo della lotta di classe e la natura strutturalmente di classe del suo stesso pensiero, quanto il concetto di “prassi rivoluzionaria”, non vi è dubbio che egli scorga nel materialismo dell'allievo il rischio di una divisione in due parti nettamente distinte e gerarchicamente ordinate, il segno, insomma, di una profonda ingiustizia¹⁸². (Voce ÉCLETISME : “je dis une philosophie particulière et domestique, parce que l'ambition de l'éclectique est moins d'être le précepteur du genre humain, que son disciple; de réformer les autres, que de se réformer lui-même; de connaître la vérité, que de l'enseigner. Ce n'est point un homme qui plante ou qui sème; c'est un homme qui recueille et qui criblé”).

¹⁸¹ Questa l'ipotesi dei due filoni del materialismo esposta da Engels, Marx, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1986 p. 124.

¹⁸² Cfr. I. K. Luppol, *Diderot*, Tr. Dal russo di Y. V. Feldman, Éditions sociales internationales, Paris 1936. Il testo in questione appare di decisiva importanza: l'opera è stata scritta da Luppol nel 1924, all'inizio della sua carriera accademica; primo libro di storia della filosofia, firmato da un professore sovietico, apparso in Francia, *Diderot* acquista un valore quasi simbolico: esso non rappresenta solo un'argomentata e profonda analisi dell'opera di un autore, ma costituisce un testo che mette fine ad una lunga ingiustizia, ossia la misconoscenza degli enciclopedisti, il loro “travestimento”, la loro squalifica come filosofi in ragione del materialismo militante. L'opera di Luppol, riprendendo le considerazioni di Marx, Engels e Lénin (i quali a diverse riprese sottolinearono la decisiva importanza dell'eredità lasciata dagli enciclopedisti al materialismo moderno) ricostruisce quel percorso che conduce da Spinoza a Marx attraverso l'opera di Diderot.

Capitolo V: L'Encyclopédie come progetto educativo

5.1. La pedagogia nell'Encyclopédie

Come è indicato dalla *Réfutation d'Helvétius*, la cifra dell'antropologia diderotiana si muove fra singolarità e universalità, fra differenze naturali proprie degli esseri, e possibilità infinita di modificare la materialità di cui ciascun essere si compone mediante l'esperienza sensibile. Una possibilità che riguarda gli esseri e che non è specifica dell'uomo, motivo per il quale una riflessione sulla variabilità della natura umana, strettamente correlata alla premessa epistemologica materialista nella specifica accezione analizzata nella prima parte di questo lavoro, dovrebbe costituire la premessa di un più ampio discorso sull'applicabilità del significante “*perfectibilité*” alla prospettiva antropologica diderotiana, e sullo spazio che l'educazione e l'attività conoscitiva possono occupare all'interno di un tale orizzonte. Fra gli esseri esistono differenze naturali, strettamente dipendenti dal diverso grado di organizzazione e, tuttavia, è proprio in ragione di queste differenze irriducibili che l'educazione assume un valore ancor più fondamentale, poiché interamente volta, nella prospettiva diderotiana, alla compensazione delle condizioni *ab origine* diseguali. Le disuguaglianze, per Diderot, occorre ricordarlo, esistono *per natura*.

Diderot non è un pedagogo *stricto sensu*¹⁸³, ma d'altra parte, chi poteva essere definito tale fra coloro che presero parte attiva al dibattito

¹⁸³ Gabriel Compayré in *Histoire de la pédagogie*, Paul Mellotée éditeur, Paris 1880, p.267 (ora in Gallica, risorse digitali della Bibliothèque Nationale de France, gallica.bnf.fr) citerà fra le opere

del 1700? Il secolo pullula, piuttosto, di “teorici della pedagogia”, al più, di economisti e riformisti. Eppure il contributo di Diderot alla maniera moderna d’intendere la pedagogia appare decisivo.

Prima di vedere nel dettaglio quali applicazioni pratiche trovarono le idee del Direttore, occorrerà tornare all’*Encyclopédie*, la cui lettura in chiave “educativa” si muove su due piani: L’*Encyclopédie*, come opera del suo tempo, si inserisce a pieno titolo all’interno di un dibattito rinvigorito dall’apparizione de *L’Esprit des lois*, sul ripensamento del sistema educativo e del suo rapporto con le istituzioni; troveremo dunque, all’interno del Dizionario numerose voci che sviluppano i temi più discussi del tempo: se sia da preferirsi una “*éducation publique*” o un’ “*éducation domestique*”, o il tentativo di pensare una profonda riforma che si adatti al nuovo, basilare, criterio dell’“utilità”, attraverso una critica che coinvolge lo studio delle lingue morte, della retorica e della metafisica, cause di una corruzione gravida di conseguenze “dont l’altération de la santé est la moindre suite”¹⁸⁴. Ed infine, il tema della necessità di individualizzare l’insegnamento in base tanto alle attitudini personali, quanto all’ utilità sociale, principio

indubabilmente pedagogiche di Diderot *La Réfutation d’Helvétius* (si confronti la prima parte di questo lavoro) e il *Plan d’une Université pour le gouvernement de la Russie* (analizzato, invece, nella seconda parte di questo lavoro), ma affermerà anche che « Diderot n’avait sans doute pas assez de gravité dans le caractère, assez de fixité dans les idées, pour être un parfait pédagogue ». Per Compayré, la fortuna pedagogica di Diderot sarebbe da attribuire, piuttosto, al suo essere un «pensatore universale»; la caratteristica che lo distinguerebbe dalla gran parte dei suoi contemporanei, primo fra tutti Rousseau, consisterebbe in quella «foi ardente dans l’efficacité morale de l’instruction». Compayré non riserva a Helvétius un parere migliore, liquidando la sua opera pedagogica *De l’Homme* con queste parole : « Helvétius, quoi qu’il en soit, ne mérite pas de retenir longtemps l’attention, et l’on saurait prendre au sérieux un pédagogue qui pour l’éducation morale ramène tout à un principe unique, le développement et la satisfaction de la sensibilité physique ». (*Ivi*, p.276).

¹⁸⁴ Voce “EDUCATION”.

(tensione singolare/universale) che abbiamo visto essere alla base della concezione antropologica diderotiana.

L'educazione proposta dagli Enciclopedisti, è, dunque, un'educazione al tempo stesso essenziale ed eclettica, o per meglio dire, "eclettica per essenza", che invece di ripiegarsi sotto gli edifici gotici dell'indottrinamento, mira a tre soli oggetti: *Santé, Esprit, Moeurs*.

L'*Encyclopédie* è però anche il "luogo privilegiato" ove si incontrano e si scontrano le prospettive pedagogiche di Diderot e Rousseau: entrambi sembrano pensare ad un'educazione data dallo Stato per lo Stato, quindi ad un'educazione pubblica; ma, se per il pensatore di Ginevra l'educazione è la base su cui costruire l'amor di Patria, a sua volta il pilastro della virtù, la quale, sola, è il fondamento della cittadinanza, il che equivale a dire che la cittadinanza diviene il reale obiettivo teleologico dell'intervento educativo e delle aspirazioni umane, per il pensatore di Langres, non vi è alcuna cittadinanza che rappresenti un fine in sé, ma, piuttosto, è la cittadinanza stessa a divenire mezzo, conforme al criterio dell'utile, per riunire gli uomini attorno a quel progetto educativo tutto rivolto ai *mœurs* e alle pratiche e alla produttiva e pacifica convivenza all'interno di una "società generale del genere umano", capace di farsi, di divenire in divenire, *telos* in se stessa.

Sono numerosi gli articoli dell'*Encyclopédie* che, direttamente o indirettamente, si riferiscono al tema dell'educazione; come si è già detto, risulterebbe pressochè impossibile individuare nell'opera una dottrina unitaria e condivisa da tutti i collaboratori. Tanto più che la stesura dell'opera, dipanandosi nel corso di circa vent'anni, si scontra di

continuo con una realtà mutevole e cangiante. Questo è vero, soprattutto, per quanto concerne l'approccio alla questione pedagogica, che, nel corso del Diciottesimo secolo si fa sempre più effervescente e diversificato. Non dovrà sembrare strano, allora, che fra un articolo e l'altro le idee espresse divergano e a tratti si contraddicano reciprocamente: molto stava cambiando in quegli stessi anni in Francia, ecco perchè è necessario tenere a mente la data di scrittura di ogni articolo e la circostanza storica che l'ha prodotto. La presenza nell'opera di molte penne significa anche la presenza di molte idee politiche e dottrine filosofiche che s'intrecciano e si scontrano; ma su una sola cosa tutti i collaboratori che hanno scritto sull'educazione parevano convergere: sul fatto, cioè, che l'educazione fosse prerogativa dello Stato e che ad esso spettasse stabilirne i programmi e le modalità; lo Stato come depositario e garante dell'attività pedagogica e, al tempo stesso, il fine ultimo di quella medesima attività educativa. L'insegnamento ha dunque un solo fine, che è quello di formare per lo Stato dei buoni cittadini, degli uomini capaci di rendere allo Stato tutti i servizi che lo Stato per diritto si aspetta da loro.

Il XVIII secolo rappresenta un grande secolo per la pedagogia, una pedagogia che ha posto problemi diversi ed ha proposto soluzioni altrettanto eterogenee. Il dibattito relativo alla questione pedagogica risulta animato da varie correnti, fra le quali è possibile individuare da una parte filosofi e teorici della pedagogia, la cui opera appare profondamente influenzata dagli scritti di Montesquieu, ed in particolare dalla pubblicazione, nel 1748, dell'*Esprit des lois*, dall'altra, economisti, riformisti, uomini politici che si preoccupavano di dare una

risposta ai casi concreti di cambiamento che andavano delineandosi davanti ai loro occhi. Infine, ampio era il numero dei “pedagoghi *stricto sensu*”, coloro i quali, cioè, si preoccupavano di ripensare l’educazione partendo da un’esperienza personale nella guida della gioventù. In questo contesto così diversificato, ancora una volta, l’*Enciclopedia* ci pare offrirsi come punto di vista privilegiato: essa sembra radunare queste correnti al suo interno, restituendoci un quadro esaustivo del dibattito in questione. Una riflessione che da un lato si muove su un piano prettamente teoretico e, dall’altro, prende le mosse dall’incontro con vicissitudini reali¹⁸⁵. Entrambi questi approcci, all’interno dell’*Encyclopédie*, sembrano però condividere un piano che è quello del politico, quella presa di coscienza, tutta politica, che suscita il perseguimento di un fine pratico.

Proposte di riforma, cambiamenti radicali, riflessione sulle istituzioni; questo il contenuto dei vari articoli che nel Dizionario affrontano il tema dell’educazione. Le proposte che emergono dalle diverse voci appaiono tanto teoriche nel proporre la revisione dei piani di studio, quanto volte a dare risposte pratiche alle problematiche del sistema scolastico del tempo.

Se è indubbio che nell’accendere il dibattito pedagogico abbia avuto un ruolo fondamentale la circolazione dell’*Esprit des lois*, meritevole di aver riportato la questione dell’educazione alla sua dimensione politica¹⁸⁶, sarebbe un errore pensare che il fermento

¹⁸⁵Per la distinzione fra corrente “dottrinarista” e corrente “realista” in ambito pedagogico, cfr. Ch. Fourier, *L’enseignement français de 1789-1945*, t.II, IPN, Paris p. 12; si confronti inoltre: J. M. Dolle, *Diderot, Politique et éducation*, Vrin, Paris 1976, p.18.

¹⁸⁶Già nella *Repubblica* di Platone e nella *Politica* di Aristotele troviamo traccia del legame indissolubile fra Costituzione ed Istruzione, ma in Montesquieu la problematica si arricchisce

letterario e riformatore fosse emerso all'improvviso solo in questi anni. Già all'inizio del secolo, infatti, cominciavano a comparire le prime opere animate da intenti analitici e riformatori, molte delle quali provenivano dalle penne dei futuri collaboratori di Diderot: dal *Projet pour perfectionner l'éducation* dell'Abate di Saint-Pierre (1728), all'*Essai sur le coeur humain ou principes naturels de l'éducation* di Morelly (1745). Ma è proprio in seguito alla pubblicazione dell'opera di Montesquieu che il dibattito prende forma giungendo fino agli anni della Rivoluzione. Grandi pensatori come Helvétius, D'Holbach e Rousseau, passando per Voltaire hanno espresso le loro opinioni circa questi importanti temi, pronunciandosi anche in merito alla difficile scelta fra educazione pubblica ed educazione privata. In seguito all'allontanamento dagli istituti scolastici della Compagnia di Gesù, sarà La Chalotais, nel 1763, a raccogliere nell'*Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la jeunesse* le più diffuse opinioni del tempo inerenti l'educazione, i suoi limiti, le sue prospettive. Nel suddetto lavoro si afferma, ancora una volta, che l'educazione è principalmente un affare di Stato, che non deve essere in nessun modo lasciato nelle mani di funzionari stranieri, ma deve, piuttosto, promuovere un rapporto di natura contrattualistica fra cittadino e Stato¹⁸⁷.

dell'interrogazione sulle istituzioni. Troviamo in Aristotele: "Bisogna educare figli e mogli tenendo d'occhio la forma di costituzione, se è vero che ha importanza per la perfezione dello Stato che i ragazzi e le donne siano moralmente perfetti". (Libro I); e ancora: "Al contrario è indispensabile che lo Stato, essendo, come s'è detto prima (16), pluralità, realizzi mediante l'educazione comunità e unità - ed è strano che uno intenzionato a introdurre un sistema di educazione, grazie al quale ritiene di rendere lo Stato virtuoso, pensi di ricorrere a siffatti mezzi per correggerlo e non ai costumi, alla cultura, alle leggi, nel modo che in Sparta e in Creta il legislatore ha imposto mediante i sissizi una comunanza di beni" (Libro II, paragrafo 5).

¹⁸⁷ Questa è la posizione che Diderot esprimerà nel 1776 nel *Plan d'une Université de Russie*, un

Tuttavia, come ha ben sottolineato J. M. Dolle, autore di un importante testo su Diderot e l'educazione, il piano di La Chalotais possiede un carattere di classe irriducibile: esso è volto ad educare il borghese, e non postula affatto un'educazione per tutti; La posizione di La Chalotais appare dunque affine a quella di Voltaire quando scriveva: "Il est à propos que le peuple soit guidé et non pas qu'il soit instruit; il n'est pas digne de l'être"¹⁸⁸ (19 Mars 1766). Muovendoci fra le pagine di questi autori, sarà solo con Diderot che troveremo una formulazione di un sistema educativo che considera la complessità della composizione sociale.

5.1.1 Collège

Procedendo, per i motivi ricordati poco sopra, in ordine cronologico di scrittura, il primo articolo enciclopedico che prendiamo in esame è l'articolo *Colleges* del 1753. Questo articolo è redatto dal "secondo" direttore dell'*Encyclopédie*: D'Alembert, il quale conduce, in queste righe, una serrata critica al sistema e al contenuto dell'insegnamento scolastico del tempo in Francia.

L'articolo si apre con la riproposizione dell'interrogativo che muove Marco Fabio Quintiliano nella sua *Institutio oratoria*: se sia da preferirsi, cioè, un'educazione domestica o privata o un'educazione pubblica; com'è noto, lo scrittore latino si dichiarava apertamente a favore di quest'ultima, in ragione dell'esigenza di socialità e di scambio

testo che si avrà modo di analizzare più nel dettaglio nelle pagine seguenti. Basti sapere, per ora, che il *Philosophe* inviterà la zarina a "commencer pour le commencement", ponendo estrema attenzione alla questione degli insegnanti.

¹⁸⁸ *Lettre à Amilaville*, 19 Mars, 1766.

che l'apprendimento esige; D'Alembert, invece, sembra dubitare che la risoluta risposta di Quintiliano sia applicabile senza indugio anche al confronto fra educazione domestica e l'educazione che in quegli'anni veniva impartita dai *Collèges*. Una tale posizione potrebbe sembrare, ad una prima lettura, in totale contraddizione con gli articoli che considereremo in seguito, nonchè con il pensiero più volte espresso del tardo Diderot, favorevole ad un insegnamento pubblico, laico e aperto a tutti; ma com'è stato ricordato, occorre sempre tenere a mente il tempo in cui questi articoli sono scritti: in questo caso, siamo nel 1753, un tempo in cui, ancora, i Gesuiti detengono la maggior parte dell'insegnamento pubblico: la critica dunque alla dimensione pubblica è inscindibile, in questa voce, dalla critica alle istituzioni e all'Ordine a cui era affidato l'insegnamento. Scriverà D'Alembert:

“Ce n'est point aux hommes que je fais la guerre, c'est aux abus, à des abus qui choquent et qui affligent comme moi la plûpart même de ceux qui contribuent à les entretenir, parcequ'ils craignent de s'opposer au torrent. La matiere dont je vais parler intéresse le gouvernement et la religion, et mérite bien qu'on en parle avec liberté”¹⁸⁹.

La materia di cui l'articolo tratta, l'educazione nei collegi appunto, tocca ed interessa necessariamente, premette il matematico D'Alembert, il “governo” e la “religione”. Questi i due elementi che, sinistramente confusi, fan sì che l'educazione pubblica non possa più svolgere il ruolo che le spetta; l'obiettivo polemico sono, più precisamente, i detentori di questi insegnamenti: l'Ordine gesuita, che,

tuttavia, essendo ancor lontano l'editto che ne determinava l'allontanamento dalle scuole, non viene mai, da D'Alembert, esplicitamente nominato.

“Je ne puis penser sans regret au temps que j'ai perdu dans mon enfance : c'est à l'usage établi, et non à mes maîtres, que j'impute cette perte irréparable; et je voudrais que mon expérience pût être utile à ma patrie”.

D'Alembert chiama in causa i suoi vecchi maestri, in particolare quei giansenisti di cui era stato allievo, ma apparirà chiara, al lettore attento, la denuncia che procede per similitudine, come spesso accade nelle pagine enciclopediche.

Parlare di abusi, di libertà di pensiero, di governo e religione, significa apertamente richiamare all'ordine quegli istitutori così intimamente implicati in affari politici e religiosi da non poter svolgere adeguatamente il loro compito.

Dopo aver posto queste considerazioni generali sullo statuto dell'educazione in Francia, il matematico passa in rassegna i piani di studi del suo tempo, tentando di evidenziarne le mancanze, gli eccessi, i tratti inutili e dannosi: la prima classe prevista dai piani di studio dei Collegi gesuiti era quella delle *Humanités*; sei anni della vita scolare dedicati all'apprendimento della lingua latina; certo, la conoscenza del latino quanto basta per apprezzare i grandi testi classici è promossa da molti fra i collaboratori, ma quel che ancora una volta fa problema è l'opportunità, l'utilità di esercitarsi a comporre in una lingua che non è la propria e che, per giunta, non è più in uso¹⁹⁰. Dopo i sei anni di latino

¹⁹⁰ D'Alembert rimanda qui alla voce “LATINITÉ”, che, però, cercheremmo inutilmente: la voce non è presente. Compare invece la voce anonima “Lingue latine”, in lampante contraddizione,

i Collegi prevedevano la classe di *Rhétorique*, in cui le semplici traduzioni si arricchivano di periodi complessi attraverso il metodo delle *amplifications*, e lo studio minuzioso di figure retoriche definite dall'enciclopedista "ridicole" per i moderni.

Finalmente, dopo otto anni di esercizi stilistici vuoti di senso, ecco giungere il momento della *Philosophie*, la cui definizione più appropriata dovrebbe essere "l'étude des choses"; dovrebbe essere - appunto- perché, ancora una volta, l'insegnamento proposto dai Collegi sembra non corrispondere alle aspettative; "car c'est la vraie définition de la Philosophie. Mais il s'en faut bien que celle des collèges mérite ce nom". La filosofia insegnata non è studio delle cose né pratica di vita, ma è studio compendiato e approssimativo di questioni inutili, tanto dal punto di vista culturale quanto da quello sociale. La logica assomiglia a quella che il maestro di Filosofia, nel *Bourgeois gentilhomme* di Molière, cerca invano di far apprendere a Monsieur Jourdain, una logica basata su tre semplicistiche operazioni dello spirito: ben percepire per mezzo di universali, ben giudicare per mezzo di categorie, ben ragionare per mezzo di sillogismi¹⁹¹.

Infine i *Mœurs* e la religione rappresentano altri due settori in cui l'educazione impartita dai Collegi pare non essere adeguata: per quanto riguarda i primi, i maestri spesso non si rivelano testimonianze viventi di quello spirito capace di sfuggire alla corruzione. L'insegnamento

tuttavia, con quanto scritto in "COLLÈGES": il latino viene definito "un'indispensabile necessità". Questa è la posizione di Diderot, che, a differenza di alcuni colleghi manterrà nei confronti del latino un atteggiamento a tratti contraddittorio.

¹⁹¹ Qui D'Alembert fa riferimento alla scena IV del *Bourgeois gentilhomme* di Molière, la scena che vede protagonista il terzo maestro, dopo il maestro d'armi, quello di musica e quello di danza, fa la sua comparsa sul palcoscenico il "Maître de Philosophie", che si offre di insegnare al protagonista, alcune elementari nozioni di logica, morale e fisica.

della religione si muove ugualmente fra due eccessi: quando appare ridotto a pratiche esteriori e a conoscenze superficiali, o quando al contrario, diviene assoluta priorità, monopolizzando il tempo che i giovani dovrebbero impiegare per apprendere saperi capaci un domani di rivelarsi utili per conoscere i loro compiti di cittadini¹⁹². “comme si le travail et l'exactitude à remplir les devoirs de son état, n'étoit pas la prière la plus agréable à Dieu”.

L'Enciclopedista è persuaso che un altro ordinamento degli studi sia possibile e che sia quello che molti ormai sperano; egli si incarica, per così dire, del compito di dar voce a tutti coloro che non hanno il coraggio di esprimere il loro disappunto e la loro preoccupazione per un tempo così mal impiegato; ad una prima parte di decostruzione del sistema presente, segue, nell'articolo una proposta di riforme possibili: procedendo nello stesso ordine con il quale precedentemente aveva elencato i punti deboli del sistema educativo francese, il secondo Direttore avanza le sue proposte: per quanto concerne lo studio del latino e delle lingue morte in generale, egli pensa sia importante apprendere quanto basta a godere della bellezza e della profondità di autori come Tacito e Orazio, ma l'esercizio di composizione, così impreciso e astratto in ragione della sua inapplicabilità alle situazioni della vita quotidiana, viene definito, senza mezzi termini, “un temps perdu¹⁹³”. Meglio sarà impiegare i giovani nello studio della propria lingua, educandoli a non ignorarne i principi, ossia quella *grammaire*

¹⁹²A conclusione dell'illustrazione dei due eccessi che l'insegnamento della religione conosce, D'Alembert rinvia all'articolo Classe, che prenderemo in considerazione in modo approfondito anche in questa sede.

¹⁹³D'Alembert s'impegna ad approfondire i difetti della composizione latina e dei poeti latini in un articolo successivo, attraverso il rimando alla voce *Latinité*: in realtà quest'articolo si cercherà invano, esso non ci è pervenuto.

che se ben approfondita può rivelarsi “à la fois une excellente Logique, et une excellente Métaphysique”.

Anche le lingue straniere come l'inglese, l'italiano, il tedesco e lo spagnolo, in quanto lingue vive che hanno un valore di scambio culturale e commerciale, vanno inserite nei piani di studio. Il setaccio dell'utile analizzerà poi lo studio della storia, quella disciplina che è “assez inutile au commun des hommes, est fort utile aux enfans, par les exemples qu'elle leur présente, et les leçons vivantes de vertu qu'elle peut leur donner, dans un âge ou ils n'ont point encore de principes fixes, ni bons ni mauvais”. Quando lo spirito e il cuore sono ancora in fase di costruzione, appare più utile che mai confrontarsi con personaggi del passato, con esempi virtuosi. Ma proprio perché questi esempi devono essere ancora in grado di parlare ai giovani, sarebbe meglio, per D'Alembert, approcciare lo studio della storia “à rebours”, ossia cominciando dall'attualità e andando, via via, verso i secoli passati.

Anche per quel che concerne la Retorica, D'Alembert insiste sulla necessità di introdurre un elemento critico: non basterà studiare gli autori antichi, ma sarà necessario educarli a confrontarli con quelli contemporanei e “faire voir en quoi nous avons de l'avantage ou du desavantage sur les Romains et sur les Grecs”, educare al coraggio della critica e del giudizio, insegnare a distinguere progressi e regressioni.

La Filosofia sarà da studiarsi, per D'Alembert, come segue : poche righe di logica, per la Metafisica un buon riassunto di Locke, la morale filosofica si limiterà alle opere di Seneca ed Epitteto, e la morale cristiana al *Sermone della montagna*.

5.2. “Éducation”, “Études” (1955-56)

L'articolo “ÉDUCATION” fa la sua comparsa nel tomo V del *Dizionario* ed è redatto da César Chesneau Dumarsais, grammatico di Marsiglia, autore di importanti opere di natura pedagogica¹⁹⁴. Nelle sue parole, infatti, è possibile percepire l'esperienza diretta nell'insegnamento, le preoccupazioni di un “uomo di mestiere”: non a caso egli pone a fondamento di ogni buona educazione “la santé de l'enfant”; per garantire la salute dei giovani occorre educarli, fin dall'infanzia, a tre semplici principi: *hygiène, esprit, mœurs*. L'educazione all' “hygiène” e alla temperanza comprenderà anche l'insegnare a guardarsi bene da ciarlatani e da ogni genere di superstizione e pregiudizio, e l'unico modo perchè un tale insegnamento abbia effetto è dare, fin dalla scuola, qualche conoscenza di anatomia e di “économie animale”¹⁹⁵. La proposta educativa di Dumarsais sembra coniugare la tematica dell' “hygène” caratteristica del dibattito illuminista, alle nuove indicazioni provenienti dalla medicina vitalista, alla quale, come si è detto, Diderot stesso era molto vicino. Possedere qualche nozione di anatomia significherà veder garantita l'autoconservazione: si tratta, ancora una volta, dunque, di un genere di educazione che risponde, prima di tutto, al criterio di “utilità”;

¹⁹⁴ Ricordiamo fra le sue opere *Traité des Tropes* (1730), *Méthode raisonnée pour apprendre la langue latine* (1722), *Principes de grammaire* (1769). Resta invece controversa la paternità dell'articolo «PHILOSOPHE».

¹⁹⁵ Il riferimento letterario di Dumarsais in questi passi è l'opera sur “L'éducation médicinale des enfants” scritta da M. Bronzet, medico ordinario del Re, attorno al 1754.

chi conoscerà da un punto di vista teorico le funzioni e i processi del suo organismo, scriverà Dumarsais:

“N’en ferait pas pour cela une digestion meilleure que celle que ferait un ignorant qui aurait une complexion robuste et qui jouirait d’une bonne santé. Cependant les connaissances dont je parle sont très utiles non seulement parce qu’elles satisfont l’esprit, mais parce qu’elles nous donnent lieu de prévenir par nous-mêmes bien des maux, et nous mettent en état d’entendre ce qu’on dit sur ce point”.

Anche per quanto concerne il secondo oggetto dell’educazione, “l’esprit”, l’insegnamento dovrà essere volto a dare gli strumenti per difendersi “de loup garou, de juif errant, d’esprits follets, de revenants, de sorciers et de sortilèges”. Solo se i giovani impareranno a tenersi alla larga da seduttori e ingannatori e dalle trappole che la vita tenderà loro, potranno divenire cittadini *éclairés*, e la loro patria essere ben costituita e ben governata¹⁹⁶.

Attraverso l’istruzione, inoltre, è possibile “addolcire” i caratteri più feroci, a patto che l’opera abbia inizio già in tenera età; scriveva infatti Orazio: “Nemo adeo ferus est ut non mitescere possit, si modo culturae patientem commodet aurem”. (Hor. I. Ep. 1. V.39.). Affinché si realizzi ciò, l’insegnante deve essere all’altezza del compito, che significa, per Dumarsais, essere un uomo animato da un profondo senso di giustizia: “Docendi recte sapere est principium et fons; pour bien instruire, il faut d’abord un sens droit”.

¹⁹⁶P. Clarac in *L’Encyclopédie et les problèmes d’Éducation*, in *L’Encyclopédie Française*, «Annales de l’Université de Paris», 22 année, Numero spécial n.1, Octobre 1952, pp. 213-240, sottolinea come la raccomandazione di Dumarsais suoni come l’esatto contrario di quel che scrive Rousseau nell’*Emile* a proposito delle favole di La Fontaine: «Je demande si c’est à des enfants de six ans qu’il faut apprendre qu’il y a des hommes qui flattent et mentent pour leur profit». (*L’Émile*, Livre second), (Clarac, p. 226).

Infine, l'articolo "ÉTUDES", che figura nel tomo VI, è opera di Faiguet de Villeneuve, economista francese e "maître de pension à Paris". L'articolo è introdotto da una breve nota di D'Alembert, nella quale il matematico si rallegra nel vedere riproposti, dopo tre anni, gli stessi temi che egli aveva affrontato nel già citato articolo "COLLÈGES", per giunta da un uomo che da tempo si occupava con successo della formazione della gioventù.

Il punto di partenza di Faiguet è esattamente quello condiviso dalla maggior parte degli enciclopedisti: l'organizzazione del sistema educativo deve misurarsi con il criterio, fondamentale, dell' "utilità sociale", infatti, l'oggetto dello studio varia con il trascorrere dei secoli e da popolo a popolo. Il ragionamento condotto in queste pagine-preciserà Faiguet- non si applica dunque che ai bisogni e ai costumi della Francia di quegli anni. "Il faut saisir au plus vite le bon et l'utile de chaque chose, et glisser sur tout le reste", imparare, cioè, prima di tutto le cose necessarie. Non vi è, per quest'autore, altro fine nell'educazione: "Qu'est-ce en effet que l'éducation, si ce n'est l'apprentissage de ce qu'il faut savoir et pratiquer dans le commerce de la vie?"-si domanda- criticando, esplicitamente, coloro che pensano di educare i giovani al vivere sociale attraverso le composizioni in versi e lo studio delle lingue morte. Certo, in quanto professore di Latino, non leggiamo nelle sue parole la stessa ostilità nei confronti della composizione che caratterizzava l'articolo scritto da D'Alembert: le composizioni latine non sono di nessun'utilità sociale e, dunque, non vale la pena soffermarsi a lungo su questi esercizi; il latino si imparerà,

piuttosto, attraverso la lettura e la traduzione costante dei grandi classici: Orazio, Virgilio, Tito Livio, Tacito, Cicerone e Tribonio.

Anche in merito al programma di filosofia, Faiguet sembra riprendere l'articolo di D'Alembert, e confermarne la portata rivoluzionaria: meno logica, meno metafisica, e una rinnovata attenzione verso la morale. La filosofia non deve costituire una disciplina inaccessibile, caratterizzata da un linguaggio occulto, inintelligibile, ma deve riprendere il suo posto, quello cioè della "conoscenza delle cose", tornando ad essere, più semplicemente, "l'habitude de réfléchir et de raisonner, la faculté de approfondir les arts et le sciences. Elle commence des les premières leçons de grammaire et se continue dans tout le reste des études".

5.3. L'Educazione nel Discours sur l'œconomie politique

La questione pedagogica e, in particolare, quella relativa all'educazione pubblica, emerge con forza anche nella voce "Economie politique", redatta per il dizionario da J. J. Rousseau. La presenza di un'apologia dell'educazione pubblica in quest'autore potrebbe a prima vista lasciare interdetti, considerato il favore ch'egli accorda alla formazione domestica nell'*Emile*; ma la contraddizione non è che apparente: un'educazione pubblica degna di questo nome può essere solo, infatti, per il ginevrino, quella che proviene da uno Stato fondato sui principi del diritto politico e, se tali basi fossero garantite, sembra suggerire Rousseau, egli non avrebbe alcuna difficoltà a dichiarare

preferibile l' "éducation publique". Quest'ultima viene definita, nelle pagine del *Discours*, come "une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime" e come "la plus importante affaire de l'État"¹⁹⁷; se egli arriva a definire la questione educativa come il "più importante affare di uno Stato" è per il fatto che considera la formazione dei cittadini la base per costruire quell' "amor di patria" che sarà poi a fondamento della virtù che, sola, sarà in grado di far convergere le volontà particolari verso la volontà generale. Nella voce leggiamo infatti: "Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? Faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent, et, comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu".

Non è sufficiente raccomandare ai cittadini di essere virtuosi, "il faut leur apprendre à l'être"¹⁹⁸. "Voulons-nous que les peuples soient vertueux? Commençons donc par leur faire aimer la patrie"¹⁹⁹; per far sì però, che la patria non risulti solo un nome ridicolo ed odioso, è necessario riempire questo nome di significato, e, al tempo stesso, essa deve mostrare di essere "mère commune des citoyens", vegliando sulla distribuzione delle ricchezze e formando, in egual modo, i suoi cittadini, dando loro le medesime possibilità. La parte del discorso che riguarda l'*éducation publique* si trova quasi alla conclusione dell'articolo, ma è Rousseau stesso a segnalarci che, forse, egli ha terminato la trattazione di quest'importante argomento- l'*economie*

¹⁹⁷ Citiamo qui la più completa edizione della voce, curata da B. Bernardi; oltre ad un prezioso commento, compaiono, in nota, le integrazioni di stesure precedenti: J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, VRIN, Paris 2002, p. 63.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.55.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.57.

publique-proprio con l'analisi di quell'aspetto dal quale la sua trattazione avrebbe dovuto cominciare: l'educazione. È infatti l'educazione pubblica il vero fondamento della virtù e della conservazione del corpo politico, quel fattore aggregante che fa sì che il cittadino desideri quello che desiderano i suoi simili. Poiché “la patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans vertu, ni la vertu sans les citoyens”.

La libertà dunque diviene effettiva solo se ciascun membro del corpo politico è virtuoso, e una tale virtù e con essa l'amor di patria non possono che essere insegnate dalla giovane età, divenendo, al tempo stesso, condizione di libertà dei governati e garanzia di rettitudine di chi governa: in questo modo, l' “educazione come fondamento” diviene un' “institution particulière”; “Vous aurez tout si vous formez des citoyens; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs d'état”.

La prima difficoltà che incontra sulla sua strada la formulazione roussoiana a favore dell'educazione pubblica, concerne il fatto di aver posto alla base della virtù e della coesione del corpo politico, in definitiva, una passione. Il cittadino, altro non sarebbe che un “amoureux de la patrie”; ma Rousseau pare conoscere bene i suoi interlocutori, in particolar modo coloro che, a partire da un'interpretazione cristiana della filosofia platonica, hanno finito per identificare la passione con il peccato. La passione, per il cittadino di Ginevra, non è né buona né cattiva ma, quel che è certo, è che l'azione umana è stata mossa più spesso dalla passione di quanto lo sia stata dalla ragione. Essa è semplicemente commisurata al suo oggetto: se esso è buono, essa potrà

condurre fino alla virtù. Ciò equivale a dire che all'uomo non è richiesto alcuno sforzo impossibile di discernimento se si considera che la passione di cui si sta trattando, non è niente di diverso dall' "amour de soi"; è necessario solo operare uno spostamento, assistere alla metamorfosi che conduce dall' "amour de soi" all' "amour de la patrie", scongiurando il pericolo che, per Rousseau, sta alla base di tutti i vizi, ossia la tendenza a ricondurre tutto a se stessi ricadendo, nuovamente, nell'ambito della volontà particolare.

Questo slittamento dall' "amour de soi" all' "amour de patrie" diviene effettivo nell'attimo in cui ciascun cittadino impara a "n'a percevoir (sa) propre existence que comme une partie de l'existence du corp d'état". Certo, si tratta di un mutamento d'orizzonte che reca con sé un alto prezzo da pagare: esso implica un profondo cambiamento della natura umana; la virtù infatti, sembra, in Rousseau, non appartenere alle possibilità dell'uomo reale, nella sua fattualità ricorrendo ad un termine utilizzato dall'autore stesso, questo spostamento richiede una "denaturation" dell'umano. Si sarà notato, infatti, che questi autori, da D'Alembert a Dumarsais per finire con Rousseau, nel prendere le difese dell'educazione pubblica non possono che volgere lo sguardo al passato, a quei popoli antichi che avevano esercitato nell'educazione la virtù; ma se il processo d'identificazione con la patria poteva rappresentare un'operazione relativamente immediata per gli antichi appare faticosa, quando non preclusa al contemporaneo di Rousseau.

Come si può pretendere, infatti, di assistere alla trasformazione dell' "amour de soi" dove non vi è più "patrie" né "citoyen"²⁰⁰? Come è

²⁰⁰ Cfr. R. Spaemann, *Rousseau cittadino senza patria, dalla polis alla natura*, Ares, Milano 2009.

possibile credere ancora in un'educazione pubblica in grado di far uscire da se stesso un uomo il cui cuore è “dejà partagé entre l'avarice, une maitresse et la vanité?”²⁰¹

Ecco che sembra tornare, a fine articolo, il tono disilluso e sospettoso nei confronti dell'educazione pubblica che caratterizza l'*Émile*: “L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister”.

Ma allora, verrebbe da domandarsi, perchè parlare di educazione pubblica in un'opera come l'*Encyclopédie*, tutta volta a divenire eredità delle generazioni future e, come è noto, non particolarmente incline a tessere nostalgiche lodi di un passato tinto di tenebra? La sfida è, ancora una volta, ambiziosa; impossibile non riportare alla mente, dinnanzi ad una via che sembra impercorribile, l'imperativo espresso da Diderot nel grande manifesto introduttivo: “il faut changer la façon commune de penser”. Rousseau, però, pensa di cambiare la “maniera comune di pensare” incominciando dall'infanzia, facendo appello alla forza dell'abitudine²⁰², ma dimenticando, in questo scritto, tanto l'uomo reale, a lui contemporaneo, quanto il ruolo degli educatori, due temi che risulteranno invece centrali nell'analisi diderotiana:

“Je ne parlerai point des magistrats destinés à présider à cette éducation, qui certainement est la plus importante affaire de l'état. On sent que si de telles marques de la confiance publique étoient légèrement accordées, si cette fonction sublime n'étoit pour ceux qui auroient dignement rempli toutes les autres le prix de leurs travaux, l'honorable et doux repos de leur vieillesse, et le comble de tous les honneurs, toute l'entreprise seroit inutile et l'éducation sans succès; car par - tout où

²⁰¹ J.J Rousseau, *Discours sur l'économie*, op. cit., p.60.

²⁰² “Si les enfants sont élevés en commun dans le semi de l'égalité, s'ils sont imbus des lois de l'État et des maximes de la volonté générale [...] ne doutons pas qu'ils n'apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des frères à ne vouloir jamais que ce que veut la société”, *Ivi*, p.63.

la leçon n'est pas soutenue par l'autorité, et le précepte par l'exemple, l'instruction demeure sans fruit, et la vertu même perd son crédit dans la bouche de celui qui ne la pratique pas”²⁰³.

Rousseau sta riflettendo sull’opportunità che chi insegna sia prima di tutto, un testimone capace d’incarnare la virtù e la morale, che sia, lui per primo, un “buon cittadino”; ma ancora non si pone il problema di come tali magistrati debbano a loro volta essere formati per poter svolgere al meglio il loro compito. Qualche riga in avanti si leggerà che questi istitutori “se formerant ainsi de vertueux successeurs, et transmettront d’age en age aux générations suivantes l’expérience et les talents des chefs, le courage et la vertu des citoyens, et l’émulation commune à tous de vivre et mourir pour la patrie”²⁰⁴.

Una tale operazione risulterebbe ancor poco radicale per Diderot: certo, educare l’infanzia è fondamentale, ma l’*Encyclopédie* è, prima di tutto, un’opera di attualità e risponde all’urgenza del suo tempo, sicché il quesito diviene, come far sì che l’uomo di oggi, e non solo quello di domani, eserciti la virtù e la morale, al di là di ogni propulsione teologica, ai fini di veder conformata la sua volontà a quella del corpo politico? Le due prospettive, quella diderotiana e quella roussoiana, ci paiono, su questo punto, divergere notevolmente.

Rousseau, in effetti, non ha mai visto, come Diderot e i suoi, lo Stato come un produttore di benessere e “distributore di felicità”²⁰⁵, egli è fine primo dell’educazione, e non viceversa, condizione di possibilità di quest’ultima. Non è il “bonheur” la meta di Rousseau, ma

²⁰³ Ibidem

²⁰⁴ *Ivi*, p. 63.

²⁰⁵ E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari 1994, p. 27.

l'indipendenza della volontà che passa anche attraverso il sacrificio, il dolore e la privazione. Una curiosa polarità attraversa il pensiero roussoiano: l'individuo dev'essere educato fin dall'infanzia a conformare la sua volontà a quelle degli altri, per il benessere comune, ma, al tempo stesso, egli dev'essere in grado di riconoscere ogni volontà estranea e arbitraria, in un solo termine, "tirannica". Per sfuggire però al rischio dell'arbitrio, è necessario che il comando che proviene dall'esterno sia percepito dai cittadini come qualcosa di necessario, condiviso, interiorizzato. Ecco dunque che a questa "interiorizzazione" provvede lo Stato, esercitando il nuovo, fondamentale compito educativo; egli "non si rivolge a soggetti di volontà già dati e formati"²⁰⁶, ma deve, primariamente, provvedere alla *creazione* di soggetti nuovi. Ma non si nasconde forse, proprio dietro questa creazione ex-nihilo di volontà, questa determinazione eteronoma dei soggetti, il rischio più terribile ed illimitato di dispotismo? Nel rifiutarsi di ridurre lo Stato ad una combinazione empirica di bisogni e volontà, Rousseau delega ad un'entità astorica e senza volto un compito ideale. Ma in questo modo, che ne sarà del presente, dei legami sociali, dei rapporti economici? Diderot non rimarrà indifferente ai rischi di un educazione così intesa, e nella "Rèfutation d'Helvétius" non mancherà di porre l'accento sui riflessi dispotici di un'educazione che "crea", che "plasma", che agisce sugli individui come fossero una "tabula rasa".

A questo proposito ci pare utile far notare un altro aspetto in cui "l'enciclopedismo" roussoiano mostra già le sue incertezze: G. Waterlot, nel commentare questo passo del *Discours sur l'économie*

²⁰⁶ *Ivi*, p. 29.

*politique*²⁰⁷, riferisce della critica mossa da Tranchin nella *Lettre à d'Alembert*: egli accusa Rousseau di aver difeso strenuamente la costituzione dei *Cercles* ginevrini; ad una tale accusa questi aveva risposto che era necessario che un artigiano ginevrino fosse messo nelle condizioni di informarsi e di deliberare, e che i *Cercles*, rappresentavano, appunto, un'occasione di formazione e deliberazione, in cui “un orologiaio cessava di essere un orologiaio, per scoprirsi parte agente di un corpo politico e cominciare ad agire come cittadino”. Se si osserva con attenzione questa risposta di Rousseau, ci si renderà conto che essa si configura come un'operazione pressochè opposta a quella contenuta nel grande progetto enciclopedico diderotiano: è proprio l'educazione alle arti meccaniche a divenire oggetto dell'educazione alla cittadinanza. Si potrebbe giungere fino al dire che, nell'*Encyclopédie*, è chiesto ad ogni cittadino di divenire “orologiaio”, di conoscere i meccanismi di funzionamento e di produzione, di minare dall'interno ogni monopolio della conoscenza. La base della cittadinanza, nell'*Encyclopédie* appare il divenire uomini *éclairés*, istruiti e, al tempo stesso, depositari di una conoscenza in grado di produrre.

L'articolo *Éclectisme*, del 1755, ci sembra allora fondamentale per comprendere quali siano le priorità dell'esercizio pedagogico proposto dall'*Encyclopédie*:

“L'éclectique est un philosophe qui foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la

²⁰⁷ G. Waterlot, *Les conditions de la vertu, l'éducation publique*, in B. Bernardi (a cura di) J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie*, op. cit., pp. 156-172.

foule des esprits, ose penser de lui - même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison”.

Nell' *Encyclopédie* il lettore è invitato a fare come il *philosophe éclectique*, cercando di crearsi una filosofia *particulière e domestique*. Notevole enfasi dunque è posta nel momento ermeneutico lasciato, in ultima istanza, ad ogni individuo, ma anche il fare del sapere una materia “domestique” appare quanto mai cruciale; deve divenire familiare non solo il sapere filosofico delle arti liberali, ma anche quel sapere pratico, poetico, materiale, immediatamente utilizzabile, delle arti meccaniche. Possiamo dunque leggere il progetto enciclopedico come un'immensa opera diretta all'educazione della società, un progetto in cui il filosofo, in un incessante lavoro di intreccio di teoria e pratica, diviene il “mediatore” al quale spetta il compito di “faire prendre conscience au peuple de la force collective qu'il représente et de permettre a ses possibilités créatrices de s'épanouir librement”²⁰⁸.

Il vero “oggetto del contendere” fra Rousseau e il “partito enciclopedista” è la società e la sua destinazione; solo studiando la differenza che intercorre fra i pensieri di Rousseau e Diderot in merito all'origine e alla destinazione della società, così come si tenterà di fare nella terza parte di questo lavoro, sarà possibile comprendere come le impercettibili scelte lessicali impiegate nel *Discours*, siano tutt'altro che conformi alla riflessione sulla pedagogia contenuta nelle restanti voci del Dizionario: alla teoria biblica della caduta alla degenerazione rousseauiana, gli enciclopedisti oppongono una dottrina della società

²⁰⁸ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit., p.202.

che rigetta tanto i principi dogmatici, quanto le loro conseguenze morali. Questo non significa che la società sia qualcosa di naturale, essa è, pur sempre, il prodotto dell'esercizio e di un processo educativo: Diderot trova ben ridicola la "storia della mela" raccontata nella Genesi e qualsiasi racconto biblico volto a spiegare l'origine dell'umanità, ma è altrettanto convinto, che l'uomo delle società primitive, non sia l'uomo "naturel" "dans la perfection de son essence première"²⁰⁹. La considerazione che fa del pensiero di Diderot in merito alla società e alla sua educazione, un pensiero particolare, è quella che individua l'uomo non come qualcosa di determinato nella sua natura e quindi potenzialmente soggetto a degenerazione come per Rousseau, né una tabula rasa come lo voleva Helvétius; non è una materia amorfa disposta a ricevere dall'esterno infinite impressioni, ma è, piuttosto, come Diderot ripete più volte nella *Réfutation d'Helvétius*, un "insieme di tendenze"²¹⁰, capace di "progresso" e "regressione" in egual modo. Solo l'"esperienza" e l'"educazione" sono capaci di imprimere una direzione a quest'uomo, ed esse non servono ancora a nulla, se non si insegna a questo uomo ad "interpretare"; questo compito critico al quale l'*Encyclopédie* educa senza sosta attraverso l'esercizio ermeneutico dei *renvois*, è il solo che è in grado di legittimare ogni giudizio morale.

L'uomo è capace di giustizia e di virtù, ma ciò non lo mette al riparo dall'egoismo e dalla rivalità nei confronti del prossimo, non vi è dunque nessuno stato, selvaggio o civilizzato, che possa garantire la pace e l'esclusione del vizio; L'ipotesi rousseauiana della "caduta"²¹¹

²⁰⁹ Cfr. R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Alcan, Paris 1923, p.173.

²¹⁰ Ibidem

²¹¹ Cfr. A. Schinz, *La théorie de la bonté naturelle chez Rousseau*, «Revue du XVIII siècle», Oct.

rispetto ad una bontà originaria che nel *Discours* sembra essere effettiva, non trova nessuno spazio nella filosofia diderotiana: non vi può essere caduta, in assenza di uno stato di perfezione precedente; proprio quest'insolubile "antagonismo" nelle concezioni dell'uomo e della società, saranno alla base della rottura fra Rousseau e gli enciclopedisti.²¹²

Questo nuovo tipo di filosofo, eretto allora a modello dell'altrettanto nuova educazione, lo troviamo descritto nella voce enciclopedica *Philosophe*: è degno di essere chiamato così solo colui che "a osé renverser les bornes sacrées posées par la religion et qu'il a brisé les entravers où la foi mettoit sa raison".

Forte dell'essersi liberato da ogni dogma dell'educazione, il filosofo si preoccupa di illuminare e guidare gli altri, incapaci di uscire dal "cerchio delle verità stabilite" e di percorrere vie nuove²¹³. Filosofo è chi non si accontenta di agire, ma vuole conoscere le cause della sua azione, egli è, con un'immagine suggestiva, "un horloge qui se monte elle-même". Egli si costruisce, si determina attraverso l'uso della ragione, che agisce su di lui "come la grazia sul cristiano". L'uomo ordinario cammina nelle tenebre, il filosofo invece, pur camminando nella notte, fa sì che il suo passo incerto sia sempre preceduto, ed illuminato, dalla fiamma della ragione.

Dec. 1913.

²¹² R. Hubert, *Les sciences sociales*, op. cit., p. 175.

²¹³ SI CONFRONTI ANCHE LA VOCE "ECLAIRÉ" E "CLAIRVOYANT"; PER CHIARIRE LA CURIOSA GERARCHIA PROPOSTA DA DIDEROT CFR., E. POTULICKI, *ECLAIRÉ, CLAIRVOYANT, ADJ. (GRAMM.), UN ARTICLE DE L'ENCYCLOPÉDIE OU LA PRÉSENCE DIALOGIQUE DE DIDEROT*, «DIDEROT STUDIES», VOL. 24 (1991), PP. 121-136.

Egli riesce a distinguere la “verità” dalla “verosimiglianza” e, tuttavia, “c’est que lorsqu’il n’a point de motif propre pour juger, il sait demeurer indéterminé”. Poiché il filosofo è cosciente dei suoi limiti e del fatto che non tutto è conoscibile, prende seriamente il valore dell’esitazione e della radicalizzazione del dubbio” (cfr. voci *Scepticisme* ou *Sceptiques* di Diderot).

Lo spirito filosofico è, dunque, uno spirito di “osservazione e di giustizia”, ma non è, appunto, solo “spirito”; il sapiente non deve vivere come un mostro negli abissi del mare o nell’oscura foresta, i suoi bisogni, infatti, lo costringono a vivere in società; ecco perché l’educazione teorizzata nella voce redatta da Dumarsais, precedentemente citata, insisteva nel porre all’attenzione del pedagogo tre obiettivi (Santé, Esprit, Moeurs): poiché l’uomo non è puro spirito ma è, prima di tutto, un uomo che vive in società, e la sua ragione “exige de lui qu’il connoisse, qu’il étudie et qu’il travaille à acquérir les qualités sociables”.

Il filosofo dell’*Encyclopédie* è un uomo che non si sente straniero nel mondo, che non vive di rinunce, che non assomiglia, dunque, in nessun modo al saggio degli stoici: quello, dirà la voce dedicata, era un fantasma, il *philosophe* enciclopedico, invece, è “pieno di umanità”, un uomo che prova piacere a stare in mezzo ai suoi simili e che vuol godere delle comodità della vita. Un uomo che non si rifugia nel suo pensiero, ma per il quale “la società civile è una divinità sulla terra”.

Riassumendo: il *philosophe*, modello di ogni giovane cui il progetto educativo dell’*Encyclopédie* è indirizzato, dev’essere “un

honnête homme qui agit en tout pour raison et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables”.

5.4. L’Encyclopédie : un’opera d’educazione

“On peut dire que ni Diderot, ni d’Alembert, ni les Encyclopédistes ne furent des “pédagogues” : et pourtant leur unique problème était l’éducation de l’homme. L’Encyclopédie voulait mettre en contact avec l’univers de la culture le plus grand nombre d’hommes possible ; elle voulait jeter les bases d’une société nouvelle à travers une formation culturelle, pour une éducation plus humaine du plus grand nombre. Diderot savait bien que l’Encyclopédie ne ferait l’éducation que d’une classe ; mais à travers l’éducation d’un groupe, il visait au renouvellement des structures de la société toute entière [...] l’on y parle des misérables, des déshérités, du peuple laborieux, et de sa « moralité » dans la misère. Désormais le problème de l’éducation est senti avant tout comme un problème politique, mais la rénovation culturelle ne suffit pas à la rédemption de l’homme ; pour redonner une vie vraiment humaine à l’humanité, pour que l’homme – tous les hommes affirme sa dignité, il faut une transformation radicale de la société, une véritable mutation politique²¹⁴”.

Con queste parole Eugenio Garin riassume, in un’opera del 1968, la felice eterogenesi dei fini che attraversa l’*Enciclopedia*: pur non proponendosi esplicitamente come un’opera di carattere pedagogico, essa, mediante un doppio movimento (teoretico e pratico, compilativo ed ermeneutico, intellettuale e sociale) si costituisce, in quanto progetto tenuto sempre aperto dal sistema dei rinvii e dallo sforzo sintetico del lettore, come prassi di riconfigurazione razionale dei rapporti sociali e come costruzione di una base critica per far fronte al dispotismo. la

²¹⁴ E. Garin, *L’éducation de l’homme moderne*, Fayard, Paris 1968, p. 248.

doppia anima del progetto enciclopedico ; così pensata, l'opera di Diderot e D'Alembert non poteva che essere pensata e strutturata in una maniera piuttosto singolare : come già spiegano gli autori alla voce "ENCYCLOPÉDIE", la dimensione tassonomica e apparentemente sistematica del dizionario interseca la dimensione ermeneutica, labirintica ed imprevedibile della *creatio* :

“**ENCYCLOPÉDIE**, substantif féminin (Philosophie) ; Ce mot signifie enchaînement de connaissances ; il est composé de la préposition grecque év, en, et des substantifs κύκλος, cercle, et παιδεία, connaissance. En effet, le but d'une encyclopédie est de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre ; d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons, et de le transmettre aux hommes qui viendront après nous”²¹⁵.

Come emerge dalle parole che introducono uno degli articoli più importanti del dizionario, l'*Encyclopédie* costituisce un'ambiziosa e vastissima opera educativa; un'opera educativa e al tempo stesso politica, poiché politici furono i problemi che il redattore del Dizionario si trovò dinnanzi: dalle difficili negoziazioni con il clero alla censura, tutto pareva mettersi di traverso per ostacolare il piano volto a rendere la produzione l'affare più importante della parte più qualificata e attiva della nazione. La realtà, infatti, appariva quanto mai complessa: difficile immaginare lo sviluppo delle forze produttive in Francia alla metà del secolo XVIII come un processo uniforme, i rapporti di

²¹⁵ Voce « ENCYCLOPÉDIE », Diderot, versione integrale a cura di J.-M. Mandosio, Éditions de l'éclat, Paris 2013, p. 21.

produzione erano ancora ibridi e difficilmente decifrabili, in quanto la resistenza del vecchio ordine feudale imbrigliava tali rapporti rendendoli conoscibili solo ad un numero ristretto di persone. Questo è il contesto in cui l'appello alla "pubblicità" proposto, a più riprese, da Diderot, cresce, richiama seguaci, e si sviluppa, fino a divenire, con l'*Encyclopédie*, una vera e propria dichiarazione di guerra: per la dimensione colossale dell'opera (72.000 articoli redatti da più di 140 autori), l'*Encyclopédie* viene a costituire una vera e propria "macchina sovversiva"²¹⁶ a servizio delle idee dei *Philosophes* e, in particolare, di quelle espresse dal suo principale Direttore, contro l'oscurantismo religioso e contro l'assolutismo del regime monarchico, contro la chiusura dei sistemi corporativi contro i monopoli del sapere della produzione e del mercato.

L'*Encyclopédie* non è certo un semplice *Dictionnaire*, come i tanti che a quel tempo circolavano in Europa: essa, pur con il suo carico importante di contraddizioni, ha voluto essere un *Dictionnaire raisonné*, un'opera che non si limita, cioè, all'esposizione delle conoscenze umane secondo un ordine metodico, ma si preoccupa di contenere un'esortazione al ragionamento e alla comprensione umana, in virtù di un inedito progetto antropologico, che dischiude nuovi spazi di azione politica.

Esiste un rapporto documentato fra l'*Encyclopédie* e i dizionari del XVIII secolo, in particolare con la *Cyclopædia*, pubblicata a Londra nel 1728 da Ephraim Chambers, di cui l'*Enciclopedia* doveva essere una semplice traduzione, ma vi è anche un legame evidente con la

²¹⁶ Veronique Le Ru, *Subversives Lumières, L'Encyclopédie comme machine de guerre*, CNRS Éditions, Paris 2007, p. 5.

“teoria della dialettica” di Pierre de la Ramée e la *Transition méthodique* di Savigny²¹⁷. Ma sembra più proficuo indagare in cosa l’*Encyclopédie* si distingue dai testi del suo tempo, studiare quale sia, detto altrimenti, la sua portata innovativa: gli Enciclopedisti modificano il progetto di Chambers, preferendo mettere l’accento sul momento dell’“invenzione” piuttosto che su quello della “disposizione”, sul momento euristico piuttosto che su quello metodico²¹⁸

Quello che caratterizza veramente l’*Encyclopédie* rispetto ai molti dizionari che già da tempo circolavano in Europa è il suo “disordine”, volto a riempire il vuoto della sistematizzazione. Collocandosi nel solco della tradizione baconiana e richiamandosi al suo celebre “albero della conoscenza”, il testo elabora un *ystème figuré* che consente di passare agilmente da una disciplina all’altra, nella convinzione che tutte queste discipline siano intimamente legate fra loro e che, anzi, acquistino valore solo nel loro reciproco rapporto, in modo tale, ad esempio, che non sarà possibile parlare del “vivente” senza considerare gli studi della medicina e della fisica e da questi studi discenderanno precise conseguenze sui valori e sulla morale, e così via. I diversi saperi, dunque, non solo interagiscono fra loro, ma si determinano l’uno in rapporto all’altro.

L’*Encyclopédie* segue due criteri ordinatori: un *ystème figuré*, simile a quello contenuto nel *Novum Organum* baconiano, e l’ordine, appunto, *enciclopedico* che, come suggerisce l’etimologia del termine, procede, ciclicamente, per collegamenti interni. A questo doppio

²¹⁷ Per una ricostruzione esaustiva delle fonti dell’*Encyclopédie* e delle teorie che stanno alla base della nuova disposizione del sapere, cfr. A. Angelini, *Tout le savoir du monde, Aux origines de l’Encyclopédie moderne*, Éditions Manucius, Houilles 2013.

²¹⁸ Cfr. DISCOURS PRÉLIMINAIRE di D’Alembert.

criterio corrispondono, secondo l'indicazione di D'Alembert, due fini ben precisi:

“L'Encyclopédie a deux objets: en tant que telle, elle doit exposer autant qu'il est possible, l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines; comme Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers, elle doit contenir sur chaque science et sur chaque art, soit libéral, soit mécanique, des principes généraux qui en sont la base, et les détails les plus essentiels qui en font le corps et la substance”.

Quel che è veramente nuovo nell'*Enciclopedia* è la presenza di *renvois*, legami che oggi definiremmo “ipertestuali”, richiami all'interno del testo fra una voce e l'altra, fra un termine e l'altro. Tali legami alcune volte sono esplicitamente indicati dall'autore della voce, altre sono nascosti fra le righe: questo per una duplice ragione; la prima risiede nelle condizioni della nota e controversa vicenda editoriale e, in questo senso, i *renvois* divengono un utile mezzo per aggirare la censura. La seconda ragione, invece, risponde al fine già evocato precedentemente, quello cioè di “changer la façon commune de penser”: il sapere non è dato una volta per tutte, come nei grandi dizionari del tempo, ma cambia continuamente e necessita di un coraggioso sforzo interpretativo; è compito del lettore scovare, di volta in volta, la preziosa chiave ermeneutica per mezzo della sua intelligenza, rinvenire il significato celato fra le righe enigmatiche di queste voci.

Una tale maniera di procedere lungo il labirinto del nuovo sapere, in cui il lettore non è accompagnato per mano ma è richiamato

incessantemente al ragionamento, molto ci dice a riguardo di quella “nuova antropologia” che prende forma, pagina dopo pagina, nell’*Encyclopédie*: si tratta di un uomo al quale non basta possedere tutte le conoscenze presenti sulla terra, ma che è chiamato a mettere queste nuove conoscenze in relazione fra loro. Si legge, ancora, nel “DISCOURS PRELIMINAIRE”: “Il fallait un siècle raisonneur, ou l’on ne cherchât plus les règles dans les auteurs, mais dans la nature”.

L’intento dichiarato dei primi Enciclopedisti era infatti: “donner corps à une oeuvre amie des faits et ennemie des systèmes”. Dichiarare lotta ai “sistemi” nel secolo XVIII, quando il confronto con Descartes rimaneva urgente e imprescindibile per ogni impresa filosofica, risultava essere un’operazione piuttosto audace; il sistema proposto dagli Enciclopedisti, a differenza di quello proposto dall’autore delle *Regulae*, è un sistema imperfetto, esso non riproduce infatti l’ordine divino delle cose, poiché allo spirito umano non è dato di partecipare dell’intelletto divino. Il sistema, ha, nell’*Enciclopedia*, proprio il fine di colmare quest’imperfezione, di correggere la finitezza umana. L’uomo è sì finito, ma rimane, per i *Philosophes*, al centro dell’universo, unica meta e sola misura del conoscere.

Nessun sistema della conoscenza stabilito a priori può rispondere meglio al “bisogno umano” di quello che pone l’uomo come sua misura. Un sistema che si basi sui fatti e sull’esperienza, risponda a precise esigenze pratiche, e produca una conoscenza di tipo pragmatico.

All’interno dell’acceso dibattito che vedeva da un lato i cartesiani, dall’altro i newtoniani, “l’impresa” si colloca, privilegiando l’approccio newtoniano. Diderot, infatti, fu anche traduttore dei

Principia Mathematica e non mancò di sottolineare l'urgenza di una rottura con la tradizione galileo-cartesiana e con i presupposti teologico-matematici della fisica. La fisica matematica, nella fattispecie, è definita, dal “direttore d'orchestra” dell'*Encyclopédie*, una “scienza cieca” poiché incapace di far incontrare supposizioni e fenomeni e colpevole di aver messo fra parentesi la materia e la temporalità reale. La materia e il tempo ai quali si riferisce Diderot sono, appunto, quelli del “nuovo vivente”.

La soluzione proposta dagli Enciclopedisti è al tempo stesso “storica” e “critica”: storica in quanto l'*Encyclopédie* realizza una storia delle conoscenze umane, critica perché la storia di queste conoscenze non si concretizza in una semplice catalogazione, ma presuppone la valutazione in merito al valore di queste conoscenze, determinando un criterio ordinatore. Ci troviamo dinnanzi ad un'opera complessa, che se da un lato vuol farsi “memoria collettiva”, dall'altro deve imperativamente collocarsi nel tempo presente per valutare queste conoscenze e, al contempo, mantenere lo sguardo fisso al futuro affinché esse tornino utili agli uomini che verranno.

L'*Enciclopedia* è un'opera della sua epoca che ha però come fine irrinunciabile le generazioni future. L'intento di questo lavoro monumentale, vale la pena ricordarlo ancora una volta, è “changer la manière commune de penser”, che significa portare la testimonianza di una memoria storica e di un sapere sui quali erigere le rivoluzioni del futuro; leggiamo nel *Prospectus* a riguardo delle scienze e delle arti liberali: “Pour nous, spectateurs des progrès et leurs historiens, nous nous occuperons seulement à les transmettre à la postérité ”.

L'auspicio è che l'*Encyclopédie* possa divenire "un sanctuaire où les connaissances des hommes soient à l'abri des temps et des révolutions"²¹⁹.

La presentazione del progresso che ci danno gli Enciclopedisti nel *Discours préliminaire* è immagine di un compromesso ambiguo al quale hanno dovuto cedere molti pensatori della seconda metà del diciottesimo secolo: la contraddizione si gioca infatti all'interno della dicotomia "natura dell'uomo" e "storia": se l'uomo ha bisogno della storia per progredire e per veder realizzato un avanzamento, è altrettanto vero che la sua natura è soggetta a regressione²²⁰. Gli enciclopedisti abbracciano una visione ciclica della storia nella quale "barbarie" e "progresso" si alternano senza sosta. Il progetto enciclopedico sembra contenere in sé tutt'intera questa contraddizione: si alimenta della fede nel progresso dello spirito umano e, al tempo stesso, guarda con sospetto ai soprusi della civilizzazione.

Un'*Encyclopédia* dev'essere condotta e finita in un tempo limitato poiché, appunto, non vi sono saperi che valgono e che durano per ogni società e per ogni tempo. Le opinioni invecchiano, giungono rivoluzioni nelle arti e nei mestieri, nella lingua e nelle scienze, e presto il dizionario rischia di divenire obsoleto. Abbiamo dunque un'indicazione importante, l'*Encyclopédie* non vuole essere un compendio di pensiero universale e assoluto: i suoi stessi artefici erano consapevoli del limite necessario della loro opera, al punto da indicare l'urgenza di stringere i tempi in uno dei grandi manifesti. Essi sanno

²¹⁹ D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, VRIN éditeur, Paris 2000, p.155.

²²⁰ In merito a quest'aspetto problematico rimando al saggio di V. Le Ru, *L'ambivalence de l'idée de progrès dans le Discours préliminaire de l'Encyclopédie ou le labyrinthe de la raison*, « Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie », 29, Octobre 2000.

bene che non potrebbe essere altrimenti: anche nel loro lavoro, per particolareggiato che sia, il lettore dell'epoca successiva incontrerà numerose aberrazioni. Ed è, invero, auspicabile che questo avvenga, poiché si tratterà del segno tangibile di una rivoluzione avvenuta, specialmente di quella rivoluzione dello spirito al quale l'opera enciclopedica mirava.

L'Encyclopédie viene ad essere dunque un progetto per definizione incompleto, poiché essa rappresenta una costruzione sempre aperta, alla quale corrisponde una società *in fieri* :

“C'est à l'exécution de ce projet, éntendu non seulement aux différents objets de nos académies, mais à toutes les branches de la connaissance humaine, qu'une encyclopédie doit suppléer ; ouvrage qui ne s'exécutera que par une société de gens de lettres et d'artistes, épars, occupés chacun de sa partie, et liés seulement par l'intérêt général du genre humain et par un sentiment de bienveillance réciproque. Je dis une société de gens de lettres et d'artistes, afin de rassembler tous les talents. Je les veux épars, parce qu'il n'y a aucune société subsistante d'où l'on puisse tirer toutes les connaissances dont on a besoin, et que, si l'on voulait que l'ouvrage se fit toujours et ne s'achevât jamais, il n'y aurait qu'a former une pareille société ”²²¹.

Diderot, attraverso la sua opera enciclopedica riesce a farsi, dunque, perfetto specchio della sua epoca. Vero “chef idéologique” della borghesia rivoluzionaria, egli incarna una *culture* che proseguirà e si evolverà nei secoli seguenti. Ecco perchè, egli fu anche lo scrittore preferito da Marx, e chiunque oggi si accosti al pensiero di quest'ultimo, cercando di risolverne il problema delle fonti

²²¹ Encyclopédie, op. cit., p.30.

e dell'eredità culturale, dovrebbe porre la massima attenzione al pensiero del *Philosophe*²²².

Nella seconda metà del Settecento, quando Diderot fa la sua comparsa nel *milieu* intellettuale, le contraddizioni di classe non sono ancora giunte a un punto di rottura. Esse si concretizzano in controversie religiose e scontri ideologiche. Nobiltà, Clero e Terzo stato non esauriscono ancora la composizione sociale e non si configurano ancora come blocchi omogenei. Nonostante i privilegi della nobiltà, però, la Francia pre-rivoluzionaria è attraversata da un paradosso: quella stessa borghesia, privata di ogni diritto, lega a sé il destino politico ed economico del suo paese. Una Classe che, perfezionate le arti e i mestieri, innovata la forma di produzione, deve ora lavorare alla costruzione di un linguaggio condiviso nella filosofia come nella politica. Questa presa collettiva del potere deve necessariamente passare prima per l'individuazione di un sapere e di una forma comunicativa in grado di rendere omogenea una classe assai eterogenea: la massa paesana, la piccola borghesia delle città, artigiani, commercianti, infine, la media e l'alta borghesia.

Ecco perché molti storici commettono un madornale errore nel parlare, in generale, di *Lumières*: un tale termine, infatti, appare fuorviante, e non rende conto a sufficienza dei conflitti sociali e degli scontri ideologici presenti all'interno dello stesso Terzo Stato. Basti pensare alla divisione che fra gli stessi *Philosophes* venne ben presto a crearsi: Rousseau da una parte, Voltaire dall'altra, e ancora i Fisiocrati e, infine, i materialisti atei.

²²² Luppol, *Diderot*, op. cit., p. 25.

Ma se la borghesia francese del XVIII secolo non costituisce un vero e proprio “partito” omogeneo al suo interno, essa, attraverso l’opera intellettuale di Diderot, istituisce l’*Encyclopédie* come sintesi monumentale delle conoscenze e, al tempo stesso, vero e proprio “plan d’action”²²³.

Nonostante la grande presenza materialista all’interno del progetto, incarnata nelle personalità di Diderot, D’Holbach e Helvétius, l’*Encyclopédie*, però, non può essere definita di per se un’opera materialista ; dietro questo apparente paradosso si nasconde certamente l’attività di censura e revisione dell’editore Le Breton, ma non solo : quella degli enciclopedisti costituisce una vera e propria strategia, che consiste nella creazione di un « fronte unico» capace di fare da collante, di fungere da elemento di aggregazione all’interno del Terzo Stato.

Personalità differenti e prospettive politiche distanti, unite ad un fronte comune nella lotta alla tirannia e al fanatismo. Diderot chiama a collaborare alla sua impresa i nomi più illustri del tempo per compiacere ogni segmento della classe in ascesa, pur non delegando mai il ruolo di direttore e revisore del progetto, assicurando, in questo modo, che il “tono generale” rimanesse, al di là delle singole voci, ben lontano da qualsiasi concessione liberale.

Relegando alle loro opere personali gli attacchi al potere più violenti e le ipotesi più audaci e sovversive, i materialisti dell’*Encyclopédie* (J. Israel parlerà a proposito di Illuminismo radicale) non cesseranno per un attimo di lavorare al loro obiettivo, quello cioè, utilizzando le parole di Luppol, di « sottomettere al controllo dei

²²³ *Ivi*, p. 49.

materialisti l'educazione del Terzo Stato », promuovendo un'uscita della loro filosofia dagli ambienti intellettuali e rendendola, attraverso la prassi aperta del Dizionario, accessibile alla «grande massa».

Capitolo VI : Un progetto sociale

6.1. Verso il Plan d'une Université : Mélanges pour Catherine II

Mélanges pour Catherine II è il titolo autentico di un'opera diderotiana del 1773²²⁴. Nonostante il tono ossequioso e le numerose attestazioni di modestia, questi frammenti contengono numerosissime proposte di riforma per la Russia e si rivelano estremamente importanti per ricostruire la prospettiva politica di Diderot ; essi, in particolare, tratteggiano i lineamenti di un progetto educativo che, dall'*Encyclopédie*, conduce fino al *Plan d'une Université* del 1775.

Oltre ai citati scritti sulla “Maison d'éducation des jeunes filles” altri due frammenti ci paiono interessanti per mettere a fuoco la questione dell'educazione pubblica ed il passaggio dall'*Encyclopédie* al *Plan* : i frammenti XXV *Des écoles publiques* e XXVII *De l'éducation particulière, défaut de base à cette éducation, concours aux places*,

²²⁴ Per la storia editoriale del manoscritto cfr. Laurent Versini, *Introductions et notes* in Diderot, *Œuvres*, Tome III Politique, Laffont Paris 1995, p. 201. Questi frammenti vennero pubblicati da Tourneux nel 1899, con il titolo *Entretiens avec Catherine II*, nel 1963 da Vernière come *Diderot et Catherine II*, e, infine, nel 1966 con il titolo di *Mémoires pour Catherine II*. Alla prima pagina del manoscritto è possibile leggere: “Année 1773, depuis le 14 Octobre jusqu'au 3 Decembre, même année”. Tuttavia, Vernière, nella sua edizione, ha dimostrato che i colloqui fra il *Philosophe* e la zarina si erano protratti almeno fino a Marzo dell'anno seguente; ad integrare i colloqui mancanti del periodo Dicembre 1773-Marzo 1774, contribuisce il fortunatissimo ritrovamento di 19 foglietti nel fondo del gabinetto imperiale a Mosca, ad opera di Lizé, nel 1977.

remède à ce défaut. Si comincerà analizzando quest'ultimo : Diderot, in queste righe, mette in luce le principali caratteristiche dell'educazione privata, diffusissima in quegli anni e in grado di condurre a riguardevoli traguardi se impartita da capaci istitutori. Una buona educazione privata aiuta certamente a risultare più "gradevoli in società" e ad "avere la meglio su un rivale al cospetto di una donna"²²⁵, arricchisce la personalità ed i *mœurs* ; ma l'uomo -sembra suggerire Diderot- è al mondo per ben altri scopi.

Il *Philosophe* interroga dunque la zarina : "Est-il indifferente pour elle d'avoir pour objet de ses travaux ou le bonheur de tout un empire ou l'amusement à un petit cercle ?".

Coerentemente con un'idea/concetto di *perfectibilité matérialisée*, Diderot insiste sulla capacità di estensione, elevazione e crescita dell'unica sostanza umana. Muovendosi sempre all'interno di una prospettiva materialista scevra da ogni finalismo, egli ribadisce il fatto che l'animo umano funziona in modo tale che "ses efforts se proportionnent à l'hauteur de la fin qu'elle se propose"; è dunque l'animo stesso che, mediante un atto di volontà, incontra la composizione materica, configurando, incessantemente, un fine.

In queste pagine Diderot utilizzerà proprio il verbo "se perfectionner", affermando che un' "éducation particulière", ripiegata sull'individualità, non potrà mai condurre a quel processo di perfezionamento volto a ricollocare costantemente un fine²²⁶.

Affinchè si attivi il processo, sempre aperto, della *perfectibilité*, è necessario che l'educazione sia organizzata su base nazionale, il che

²²⁵ Ivi, p. 303.

²²⁶ Ivi, p. 304.

non significa affatto che debba guardare come suo fine esclusivo la cittadinanza e il vivere sociale : la base nazionale è, per Diderot, la garanzia dell'inclusione e della giustizia sociale, che trova la sua possibilità di esistenza nell'indizione dei concorsi : “toutes les places, même les plus importantes d'un empire, fussent abandonnées au concours, je n'en excepte pas celle de grand chancelier”. A noi questa presa di posizione può apparire a tratti ingenua, nondimeno si tratta di una proposta coraggiosa per il tempo, e Diderot, sembra essere ben consapevole dei rischi che anche il concorso può recare con sé : “Malheureusement les lumières ne supposent pas toujours la probité, un homme très instruit peut être un très méchant homme”. Poiché il rischio della corruzione si nasconde anche dietro la possibilità del concorso, Diderot insisterà sulla necessità che il candidato abbia dato prova di “vie et mœurs”.

L'impartizione di un'educazione privata o domestica si accordava, il più delle volte, durante l'*ancien régime*, con i privilegi di nascita e di estrazione sociale, ma, anche in questo senso, Diderot avanza la proposta di un'inversione di prospettiva : “la naissance et la protection font les évêques, l'instruction et les bonnes mœurs font les curés”.

Se il Cardinal Richelieu, come racconta Montesquieu nell' *Esprit des lois*²²⁷, raccomandava a Luigi XIII di tenere lontani gli uomini di basse condizioni dai Palazzi del potere, Diderot consiglia all'imperatrice di fare proprio il contrario : quella indicata da Richelieu è, per lui, la massima più detestabile che si possa suggerire ad un

²²⁷ Montesquieu, *Esprit des Lois*, III, V, *Testament politique de Richelieu*, p. 688.

sovrano ; così facendo, infatti, si costringe all' *inutilità sociale* la maggior parte degli uomini di merito e di genio, fosse anche per una semplice questione matematica :

“Il n’y a qu’un palais dans le royaume ; autour de ce palais, il y a cent mille maisons. Le génie tombe du ciel, et pour une fois qu’il a rencontré le faîte du palais, cent mille fois il est tombé à côté. Un des inconvénients de toutes les sociétés policées, c’est que le génie est ou étouffé ou égaré”.

Per Diderot esiste una sola differenza ammissibile fra gli uomini, quella, cioè, che esiste per natura ; essa è irriducibile e innegabile ; ogni altro tipo di diseguaglianza, in quanto artificioso, va corretta, eliminata. Un sistema giuridico e una politica volte ad eliminare queste differenze illegittime che non hanno nella natura il loro fondamento, “c’est le moyen le plus sûr de civiliser une nation et de lui conserver du nerf”²²⁸.

Per il filosofo di *Langres*, la certezza pubblica di raggiungere, mediante il merito, posizioni di prestigio e d’importante considerazione serrerebbe la porta alle ingiustizie, ai favori, ai privilegi di nascita, ed impedirebbe all’oro di divenire l’unico motore di una Nazione ; un padre, allora, si rivolgerebbe al proprio figlio con queste parole :

“Mon fils, ne voulez-vous être que riche ? Vous le serez ; vous aurez hôtel à la ville, maison délicieuse à la campagne, des chiens, des chevaux, des maîtresse, une table somptueuse, des vins de toute espèce, tous les agréments de la vie, ma avec toute ma fortune, je ne réussirais pas à vous faire huissier audencier ”²²⁹.

²²⁸ *Ivi*, p. 308.

²²⁹ Sono le stesse parole che Diderot aveva utilizzato nella *Réfutation d’Helvétius*, Diderot, *Œuvres*, Tomo VI Philosophie, p. 891.

Per Diderot tutto deve divenire pubblico e, al tempo stesso, tutto dev'essere mescolato. Le grandi fortune devono essere ripartite e la possibilità di aver accesso a posti di prestigio mediante un'educazione aperta a tutti dev'essere garantita ed istituita mediante un atto legislativo.

Questo frammento vede rafforzata la sua direzione riformatrice se letto in relazione al frammento XXV. Il *Philosophe* si rivolge ancora una volta alla zarina, invitandola a ragionare sull'utilità di istituire un sistema di educazione pubblica ed unificata. Caterina aveva, invero, già fondato due istituti scolastici che Diderot mostrava di apprezzare particolarmente: *l'École des cadets pour les jeunes gens*²³⁰ e *Smolnyi Monastyr*; tuttavia la creazione di queste due realtà lasciava insoluta la problematica relativa a quei bambini e a quei giovani i quali, sparsi nelle periferie dell'impero, vivevano dimenticati, isolati, impossibilitati ad accedere all'insegnamento. Per lo stesso criterio numerico enunciato in precedenza, Diderot ritiene che ignorare l'esistenza di questi giovani rappresenti una grande perdita per la Nazione: "Parmi ceux qui restent épars et négligés dans l'empire, et qui y perpétuerait l'ignorance et les préjugés, il y en a certainement que la nature a destinés aux grandes choses"²³¹.

Specialmente coloro che vivono in condizioni poco agiate devono, secondo il *Philosophe*, essere messi nelle condizioni di

²³⁰ Si confronti il frammento XLIII *De l'École des cadets*, in *Mélange pour Catherine II*, Diderot *Œuvres*, op. cit., pp. 332-342.

²³¹ *Mélanges*, *Œuvres*, op. cit., p. 282.

dimostrare il proprio valore ; occorre “ouvrir toute sorte d’issue au génie dans quelque condition que la nature l’ait placé”²³².

Al mero calcolo dell’utile il Direttore aggiunge un importante dato antropologico: non è un caso che fra i grandi uomini che nel corso della storia si sono distinti nelle scienze e nelle arti, molti provenissero da famiglie poco abbienti, vi sarebbe infatti, fra le due cose, un vero e proprio rapporto di causa-effetto.

I giovani di bassa estrazione, spiega Diderot, vengono generalmente educati più severamente, e nella modestia della loro infanzia, non apprendono cosa sia la corruzione ; essi “sanno tutto senza aver imparato nulla” in quanto sono la vita stessa e la dura pratica quotidiana a provvedere alla loro formazione.

“Les basses conditions de la société seront donc, dans tout les empires, la pépinière des mœurs, des connaissances, des talents, de la gloire et de l’illustration présente et à venir de leurs nations” - scrive ancor più esplicitamente Diderot- gettando luce sulla pregressa esperienza enciclopedica e sul significato profondo di quella grande “macchina educativa” che poneva il suo fuoco sulle arti meccaniche a discapito di quelle liberali.

6.2. Il Plan d’une Université pour le gouvernement de Russie

Il *Plan d’une université* venne commissionato a Diderot da Caterina II nel 1775; esso rappresenta lo sviluppo naturale dei

²³² *Ivi*, p. 283.

Mélanges, sempre indirizzati alla zarina. Ci sembra di fondamentale importanza soffermarci sull'analisi dettagliata di questo "piano di riforma" poiché esso appare riflettere con puntualità le priorità delle *Lumière*s e riproduce, nella pratica, quell'albero baconiano delle conoscenze che molti anni prima Diderot aveva illustrato nel *Prospectus* dell'*Encyclopédie*.

Se il *Plan* costituisce una sorta di "applicazione pratica" dei principi teoretici enunciati nel *Dizionario*, esso è attraversato da un senso di profonda delusione e rammarico per il fallimento che l'opera enciclopedica aveva incontrato: non tanto un fallimento relativo all'eco dell'impresa (nonostante le difficili condizioni editoriali, si trattò di un successo senza eguali), quanto in termini di effetto sui costumi e sullo spirito dei francesi; l'intervento del pensiero tardo di Diderot nel dibattito relativo alla *civilisation* è assai noto.

Il tema della civilizzazione della Russia, in particolare, assilla il pensatore a partire dagli ultimi anni dell'impresa enciclopedica; sebbene in una lettera a Grimm, Diderot inviti la Zarina ad interpretare il suo *Plan* "à demi-mot"²³³, non altrettanto sommessamente è la critica alla politica civilizzatrice di Caterina: la sovrana, forse, si è preoccupata più di accelerare il progresso che di porre attenzione ai presupposti di una tale trasformazione. A tal proposito si trova spesso citato quel frammento contenuto in *Mélanges et morceaux divers*, in cui Diderot invita la Zarina a "commencer par le commencement": quel che egli critica è l'aver pensato di poter riproporre il progresso dell'Occidente semplicemente facendo giungere dall'Europa studiosi e uomini di

²³³ Cfr. M. Chabanon, *Le Plan d'une Université: une ouverture à demi-mot*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», numéro 35 Varia.

cultura, esportando, dunque, non solo un modello ma anche i soggetti destinati a dargli forma; occorre invece mettere il popolo russo nelle condizioni di ricreare a suo modo questo progresso di arti e di mestieri, il progresso insomma va studiato a partire dalla società reale²³⁴.

“Vous voulez civiliser vos peuples, leur inspirer le goût des lettres, la passion des beaux-arts ; mais vous commencé votre édifice par le faite, en appelant auprès de vous des hommes de génie de toutes les contrées. Que produiront ces rares plantes exotiques ? Rien ».

"C'est qu'en tout il faut commencer pour le commencement, et que le commencement c'est de mettre en vigueur les arts mécaniques et les conditions basses".

Occorre mettere in moto le «condizioni basse», i segmenti più bassi della società e, come si è detto per l'*Encyclopédie*, fornirgli un linguaggio in grado di riqualificare l'utilità sociale del loro lavoro. Il che significa, primariamente, aprire l'insegnamento a tutti, indistintamente, poiché:

“Le nombre des chaumières et des autres édifices particuliers étant à celui des palais dans le rapport de dix mille à un ; il y a dix mille à parier contre un que le génie, les talents et la vertu sortiront plutôt d'une chaumière que d'un palais”²³⁵.

Infatti il Plan si aprirà proprio con queste parole: "Une université est une école dont la porte est ouverte indistinctement à tous les enfants d'une nation, et où des maîtres stipendiés par l'Etat les initient à la connaissance élémentaire de toutes les sciences".

²³⁴ Cfr. G. Stenger, *Diderot le combattant de la liberté*, Perrin, Paris 2013.

²³⁵ *Plan d'une université*, in Diderot, *Œuvres*, Tome III, Politique, Éditions Laffont, Paris 1995, p.418.

Il pensiero pedagogico di Diderot acquista importanza per aver teorizzato un'organizzazione pubblica e laica dell'educazione, organizzata dallo Stato per lo Stato, un'educazione eclettica e multidisciplinare, che privilegia il criterio dell'utilità e che predilige lo studio delle "realità materiali" e delle scienze. Un'educazione che riguarda sia il figlio dell'abbiente che quello dell'indigente, e che dunque prevede un articolato sistema di borse di studio e contributi agli alunni indigenti²³⁶.

Come già evidenziato per gli articoli dell'*Encyclopédie*, il sistema educativo proposto da Diderot pone massima attenzione alla diversificazione dell'istruzione secondo le attitudini naturali e lo sviluppo dell'esperienza personale di ciascuno.

Similmente alle voci analizzate in precedenza, le parole chiave in questo *Plan* appaiono essere: *servizio pubblico*, controllo dello *Stato*, pianificazione degli studi secondo il *criterio di utilità* e razionalità.

Anche nel *Plan* troviamo la critica ai piani di studio francesi espressa già nell'*Encyclopédie*: lingue morte e metafisica (quest'ultima interpretata come la prima fonte dello scetticismo e del fanatismo) ancora al centro di una polemica che giustappone il criterio dell'utile sociale alla semplice erudizione; in questa direzione è da intendersi il ripensamento diderotiano delle tre grandi facoltà: giurisprudenza, teologia, medicina.

Per il *Philosophe*, la facoltà di giurisprudenza dovrebbe lasciare sullo sfondo il diritto degli antichi, il diritto romano, per fare spazio al diritto contemporaneo francese, la facoltà di teologia (che tuttavia

²³⁶ Le tre categorie di studenti previste sono: pensionnaires, boursiers, externes.

Diderot ammette nel suo Plan), dovrebbe divenire, nella mente dell'Enciclopedista, un luogo dove s'insegni prima di tutto la tolleranza e a ricercare la verità. Infine, la facoltà di medicina, nei confronti della quale la critica si fa più benevola, dovrebbe, per Diderot, inserire nei suoi programmi più ore di pratica e di anatomia (tornano, insomma, i grandi temi enciclopedici). A questa critica deve, per forza di cose, fare seguito una proposta di riforma articolata ed estremamente dettagliata che, tuttavia, sembra non tener conto della specificità della realtà russa: Diderot pare cedere ad un universalismo capace di connettere Russia e Francia in uno "spazio franco", che è esattamente lo spazio dell'"utopia illuminista"²³⁷; Emile Harzan, definisce così il posto che il *Plan d'une université* occupa nella vasta produzione pedagogica del suo tempo:

«Avec l'Emile, Rousseau a présenté un plaidoyer pour l'enfant ; avec son *Essai d'éducation nationale*, La Chalotais a plaidé la cause de l'Etat ; avec son *Plan d'une université*, qui pouvait être aussi bien française que russe, Diderot plaide deux causes nouvelles : celle de l'enseignement scientifique et celle du peuple²³⁸».

6.3. L'educazione femminile

Poiché, come si è appena evidenziato a partire dal *Plan d'une université*, è proprio il filosofo di Langres a formulare l'imperativo di un'educazione universale, aperta indistintamente a tutti i giovani di una

²³⁷ Si confronti a tal proposito B. Didier, *Quand Diderot faisait le Plan d'une université*, «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», 18, 19 Octobre, 1995, pp.81-93.

²³⁸ E. Hazan, *Condensé des écrivains pédagogiques. De Socrate à Freinet*, F. Nathan Paris, 1956, p. 138.

Nazione²³⁹, non stupisce che, proprio nelle sue opere, si incontri una delle più originali riflessioni sulla condizione e sull'educazione femminile del suo tempo²⁴⁰. Egli però, come sempre, non si preoccupa di inserire queste considerazioni all'interno di un vero e proprio trattato, lasciando al lettore il compito di ricomporre le direttrici mediante l'incrocio di testi diversi; in particolare, il tema dell'educazione femminile è sviluppato nelle raccomandazioni che il *Pilosophes* rivolse alla sua amata figlia Angelica, per la quale organizzò un piano dettagliato d'istruzione conforme al criterio dell' "utilità sociale"; e ancora, è sviluppato nella corrispondenza con Caterina II, in merito all'istituzione, da parte di quest'ultima, della "Maison des jeunes filles" di Smol'nyj, fondata a San Pietroburgo nel 1774²⁴¹. Infine, è nel saggio *Sur les femmes*²⁴² che Diderot estenderà la sua riflessione, basata sui presupposti del diritto naturale, al piano del diritto positivo aprendo la riflessione, così, alla politica.

6.3.1. La natura nel femminile

Tutte le riflessioni che Diderot svilupperà in merito all'educazione femminile, sono da ricollegarsi, ancora una volta, alle

²³⁹ *Plan d'une université*, in Diderot, *Oeuvres* III, Éditions Robert Laffont, Paris 1995, op. cit., p.416.

²⁴⁰ Sulla questione dell' "educazione femminile" si veda l'importante volume di S. Cherrad, *Le discours pédagogique féminin au temps des Lumières*, SVEC, Oxford 2013 ; si veda anche il meno recente M. Sonnet, *L'Éducation des filles au temps des Lumières*, Editions du Cerf, Paris 1987. Infine, cfr. P. Hoffman, *La femme dans la pensée des Lumières*, Slatkine, Genève 1977.

²⁴¹ Cfr. Art. XVI-XVII *Sur la maison des jeunes filles*, Diderot, *Oeuvres* III, op. cit. pp. 255-260. Si confronti, inoltre, Art. XXXIV, *Leçons d'anatomie dans la maison des jeunes filles*, Diderot, *Oeuvres*, op. cit., p. 323-324.

²⁴² Diderot, *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1952, pp. 949-958.

premesse antropologiche del suo pensiero. La domanda diviene, allora, interrogazione su in che cosa la donna differisca dall'uomo e quali siano per natura le somiglianze e le coincidenze fra i due. Per quanto la sua prospettiva si riveli originale e anticipatrice, occorre tenere a mente che egli rimane pur sempre un uomo del suo tempo e, in quanto tale, conserva un gran numero di pregiudizi e di vere proprie convinzioni, legate ancora alla tradizione, al sistema patriarcale e ai retaggi della religione cattolica. La donna nel Settecento costituiva ancora, almeno dal punto di vista scientifico, un vero e proprio mistero, ed è anche in ragione di questa ignoranza scientifica, anatomica, fisiologica e psicologica, che la posizione di questi pensatori risuona oggi, anche nel caso dei più lungimiranti, assolutamente misogina, discriminante ed inaccettabile. Non stupisce, dunque, che anche il Direttore dell'*Encyclopédie* si esprimesse con queste parole: "Le symbole des femmes en général, est celle de l'Apocalypse, sur le front de laquelle il est écrit: MYSTÈRE. Où il y a un mur d'airain pour nous, il n'y a souvent qu'une toile d'araignée pour elles"²⁴³. Destinata ad essere madre e sposa, la donna è osservata con sospetto: ingannatrice, di salute cagionevole, incline a deliri di isteria²⁴⁴, recante "au dedans d'elle même un organe susceptible de spasmes terribles, disposant d'elle, et suscitant dans son imagination des fantômes de toute espèce"²⁴⁵. Sappiamo anche, però, che Diderot subiva grandemente l'influsso della scuola vitalista di Montpellier, era curioso di conoscere la medicina, l'anatomia, e a lui certo non poteva sfuggire l'impressione che vi fosse

²⁴³ *Ivi*, p. 957.

²⁴⁴ "C'est dans le délire hystérique qu'elle revient sur le passé, qu'elle s'élançe dans l'avenir, que tous le temps lui sont présents". D. Diderot, *Oeuvres*, op. cit., 952.

²⁴⁵ *Ibidem*.

ancora molto da scoprire: ecco dunque che nella voce “HOMME” del *Dizionario*, troveremo in dettaglio le conoscenze fisiche e anatomiche dell’uomo e della donna, dove l’accento è posto sulle differenze, ma non si può fare a meno di cogliere anche i tratti di assoluta specularità; vi si trovano affermazioni come: “Les femmes ont plus de mamelles que les hommes; mais l'organisation de ces parties est la même dans l'un et l'autre sexe; celles de l'homme peuvent aussi former du lait, et il y en a des exemples”; o ancora: “à quelque distance duquel est le testicule des femmes, que les modernes ont appelé ovaire”²⁴⁶.

Differenza e *specularità*, ma, soprattutto, un tentativo di mettere in luce la *singularità*. Il primo passo verso la formulazione di una più piena uguaglianza, in Diderot, è, il riconoscimento dell’identità altrà, nella sua specificità. Se non si attraversa la differenza dell’altro, sembra suggerire il *Philosophe*, l’uguaglianza rimane una parola priva di significato²⁴⁷. Ecco perché, Diderot, che si riteneva un attento conoscitore del genere femminile, si propone di spezzare l’“indifferenza filosofica” che sembrava avvolgere quest’universo; lui che, proprio in virtù della sua esperienza sentiva di potersi esprimere, magari in modo poco oggettivo e alle volte stilisticamente discutibile, ma, certamente, “in una maniera più prossima alla verità”. Rispetto a Thomas e ad altri

²⁴⁶ Vi è da chiedersi se tutte le volte che il Dizionario utilizza il sintagma “genre humain” o si riferisce all’ “homme” intenda comprendere anche il genere femminile; in nome, proprio, di questa continuità che Diderot pare postulare, fra *genre/espèce/race* cfr. N. Arnold, A. Geffroy, *Les femmes de l'Encyclopédie font-elles partie du genre humain?* «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», 31-32 Avril, 2002.

²⁴⁷ Parlare delle donne senza averne conoscenza significa farne degli “ermafroditi”: questa l’accusa che Diderot muoverà sia all’indifferenza filosofica di Buffon che al saggio “Sur les femmes” di Antoine-Leonard Thomas (1732-1785): “A en juger par sa Dissertation sur les Femmes, il n’a pas assez éprouvé une passion que je prise davantage pour les peines dont elle nous console que pour les plaisirs qu’elle nous donne. Il a beaucoup pensé, mais il n’a pas assez senti. Sa tête s’est tourmentée, mais son cœur est demeuré tranquille”.

pensatori del suo tempo, egli riteneva di aver “écrit avec moins d’impartialité et de sagesse”, ma di essersi occupato del tema “avec plus d’intérêt et de chaleur du seul être de la nature qui nous rende sentiment pour sentiment”²⁴⁸.

In nome, ancora una volta, della premessa materialista, egli descrive l’incontro fra uomo e donna come un incontro di materia; tale scambio, tuttavia, prende, “diderottianamente”, le sembianze di uno scambio fra “materia sensibile” nel quale risiede perfetta reversibilità. Proprio come aveva postulato la continuità fra specie animali, egli postula la continuità fra “uomo” e “donna”, al punto che, Mademoiselle de Lepinasse potrà giungere fino all’affermare che “L’homme n’est peut être que le monstre de la femme et la femme le monstre de l’homme”²⁴⁹; si tratta dunque di un principio di complementarità sessuale che troverà la sua espressione più compiuta nell’unione di due sostanze contigue: “tous les êtres circulent les uns dans les autres”, di modo che, non sia più possibile parlare di specie differenti, di uomini e donne, tantomeno di individui: il celebre passo de *Le Rêve de d’Alembert* risuona nelle pagine dedicate alle donne:

“Tout est en un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. Il n’y a rien de précis en nature [...] Donc rien n’est de l’essence d’un être particulier... Non, sans doute, puisqu’il n’y a aucune qualité dont aucun être ne soit participant [...] Et vous parlez d’individus, pauvres philosophes! Laissez là vos individus [...] Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n’y en a point, non, il n’y en a point : il n’y a qu’un seul grand individu, c’est le tout. Dans ce tout, comme dans

²⁴⁸ *Ivi*, p. 249.

²⁴⁹ Cfr. Elisabeth de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset, Paris 1981, p. 104.

une machine, dans un animal quelconque, il y a une partie que vous appellerez telle ou telle ; mais quand vous donnerez le nom d'individu à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile... Et vous parlez d'essences, pauvres philosophes! Laissez là vos essences”.

Nell'Universo di Diderot dovremmo necessariamente smettere di ragionare per alternative, e, le alternative dovranno cedere il passo alla dialettica, alla continua vicissitudine della materia sensibile.

6.3.2. “La maison des filles” e l'educazione di Angelica

Per Diderot, il fine dell'educazione femminile non è, come per l'educazione maschile, la preparazione ad un mestiere ma, piuttosto, quello di prepararle al loro ruolo di madri e di spose. L'istruzione che esse riceveranno, dunque, dovrà collaborare ad ornare il loro spirito, ad affinarne i *mœurs*. Ma al tempo stesso, come si è ricordato poco sopra, le indicazioni in merito all'educazione femminile sembrano conformarsi ad una filosofia della donna basata principalmente sulla sua natura. Molto di quel che sappiamo sul pensiero di Diderot rispetto a questo argomento ci è suggerito dal genere di educazione, tutto particolare per il tempo, che egli decise di offrire a sua figlia: come apprendiamo dalle *Correspondence*, Marie-Angelique Diderot ricevette una doppia educazione: sua madre si preoccupò di istruirla alla religione ai *moeurs* e alle attività domestiche, suo padre invece, pensò di affidare l'introduzione alla geografia, la storia, la musica e la danza a degli istitutori. Quella che Diderot predispose per la figlia è un'

«educazione generale» ed eclettica, ma essa non può che rappresentare un valido fondamento per un'educazione volta, invece, a quel criterio di «utilità» del quale raccontavano le voci dell'Encyclopédie. Un'educazione che tenga conto dell'utile si traduce nell'apprendimento di quelle competenze che aiutano a far fronte alle contingenze quotidiane e a promuovere quel movimento osmotico che caratterizza il vivere in società diderotiano.

Nel caso di Marie-Angelique, gli insegnamenti per divenire una buona madre e una buona sposa si accompagnarono ad un piccolo corso di anatomia, un corso di cui il Direttore rimase così entusiasta da consigliarlo anche alla zarina per l'organizzazione dell'Institut Smolny. Si trattava di un «petit cours d'anatomie sur des pièces de cire et injectées qui aient la vérité de la nature sans en offrir le dégoût²⁵⁰». La proposta assolutamente inusuale per l'epoca è quella di un'educazione sessuale, essenziale per le giovani ragazze in ragione delle numerose trasformazioni che il loro corpo si trova ad affrontare nel corso della vita: «la frêle machine d'une femme est si sujette à des dérangements»-scriverà Diderot-suggerendo che il compito della generazione renda l'istruzione ancor più urgente.

Ma non solo: un breve corso di anatomia insegna loro -continua il Philosophe-cosa sia il pudore, e a riconoscere ed apprezzare il valore dei propri seduttori, tenendosi alla larga dagli adulatori. Anche la corruzione dei *mœurs*, strettamente correlata, per Diderot, allo stato di ignoranza, risulta arginata dalla conoscenza: «C'est ainsi que j'ai coupé racine à la curiosité dans ma fille. Quand elle a tout su, elle n'a plus rien

²⁵⁰ *Mémoires pour Catherine.*

cherché à savoir. Son imagination s'est assoupie et ses mœurs n'en sont restées que plus pures”.

Come amava fare, Diderot propone subito un esempio dei risultati di quest'educazione, tratto proprio dalla sua vita familiare : un giovane pretendente aveva prestato alla giovane figlia del Philosophe l'opera *Candide* di Voltaire ; avendo il padre sorpreso la figlia intenta nella lettura, ridere a crepapelle, egli si rivolse a lei domandandole : “De quoi riez-vous de si bon cœur ? ”

Ed ella rispose : “je ris du docteur Pangloss qui donnait des leçons de physique expérimentale a Madame Paquette, dans un bosquet”.

Preoccupato per l'educazione della figlia, il padre evidenziò la poca opportunità della lettura di *Candide* per una giovane ragazza ; ma Angelique replicò allora prontamente : “Oui mon papa, c'est un livre infame, mais puisque je l'ai commencé vous me permettrez que je l'achève”.

“Et qui est-ce qui vous a prêté ce livre? ” -chiese ancora il padre-

“Ah mon papa, ne vous en mêlez pas, c'est mon affaire, et soyez sûr que cet homme-là ne m'aura pas manqué impunement”.

Attraverso il racconto di quest'episodio, Diderot desiderava dimostrare che, grazie ad un'educazione così concepita, sua figlia aveva imparato a giudicare da sé l'opportunità di una lettura, di un comportamento, di una situazione ; avesse appreso l'importanza del valutare lo spessore di chi la avvicinava ; in parole povere, quel che Angelica ha guadagnato da un'educazione più prossima al

“funzionamento della vita” è l’autonomia del giudizio, anche morale, unico motore di emancipazione da uno stato di subordinazione.

Poco dopo, infatti, riporta Diderot, Angélique fece recapitare a colui che le aveva prestato il libro un biglietto con scritte queste parole :

“Monsieur, vous avez manqué à mon père et à moi en m’envoyant un livre dont la lecture est déshonnête. Je ne sais si mon papa vous le pardonnera ; pour moi, je ne vous le pardonnerai pas. [...] les pères craindraient, avec raison, que ces lectures ne corrompissent leurs mœurs. J’ai lu votre livre, oui monsieur, je l’ai lu ; sans indignation de votre procédé, j’en aurais beaucoup ri ; et cela sans me corrompre, parce que, heureusement, on ne me corrompt point ”.

Il programma di educazione all’anatomia è da attribuirsi certamente alle influenze della scuola vitalista di cui già si è detto nella prima parte di questo lavoro e si unisce ad una rinnovata concezione del femminile che cerca di basarsi sulla natura. Ma la conoscenza di sé, della propria natura, del proprio corpo e della propria sessualità non si riduce solo ad un programma di “cura di sé” individualizzato. Permane infatti il tema dell’igene in senso illuminista, come pratica che coinvolge e si ripercuote sulla società intera e sui suoi *mœurs*.

Scriverà J. M. Dolle :

“Les connaissances acquises dans un tel cours d’anatomie constituent bien une authentique préparation à la vie en ce qu’elles éduquent le jugement et donnent aux mœurs leur seul fondement véritable. C’est en quoi l’éducation bien conçue révèle son caractère utilitaire²⁵¹ ”.

²⁵¹ J. M. Dolle, *Diderot, Politique et éducation*, op. cit., p. 103.

Affermare l'esistenza di una "natura femminile" significa, necessariamente, anche pensare ad una morale slegata da qualsiasi costruzione religiosa o positiva

6.3.3. Educazione femminile : dalla natura alla politica

Per Diderot, dunque, le prerogative del femminile e del maschile devono essere lette alla luce della loro interdipendenza e di quel nesso di continuità che caratterizza il flusso perpetuo del divenire. Lì dove l'anatomia e la fisiologia del passato indicavano un incontrovertibile principio di superiorità dell'uomo rispetto alla donna, Diderot lavora alla costruzione di una risposta ad una problematica di carattere sociale e politico; tale risposta riposerà su una concezione antropologica basata sull'osservazione e su una più forte consapevolezza degli elementi naturali già analizzati negli *Éléments de phisyologie*.

Utilizzando un' espressione di E. Fontenay, "il réalise ainsi l'inquiétant bricolage d'un nouvel ordre organique, d'une "économie animale" moins ignorante de sa relation à la politique"²⁵².

Non si tratta più solamente, cioè, di dichiarare un'equivalenza sostanziale fra la natura femminile e quella maschile, e di sottolinearne i caratteri di continuità quando non di complementarità : si tratta, più audacemente, di ricavare da questo presupposto le conseguenze normative, sociali e politiche che ne derivano. In questa direzione puo' essere letto l'intero saggio *Sur les femmes*, e, in particolare, il noto passo in cui Diderot scrive: "Qu'est-ce alors qu'une femme? Négligée

²⁵² Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, op. cit., p. 101.

de son époux, délaissé de ses enfants? Nulle dans la société, la dévotion est son unique et dernière ressource”. Una donna nella società settecentesca, nulla rappresentava al di fuori del suo ruolo di madre e sposa, ma questo, suggerisce il *Philosophe*, ha delle cause che sono tutt’altro che naturali; sono, infatti, le leggi civili a collocare le donne all’interno di questi limiti precisi, ed è, l’educazione indirizzata verso oggetti futili a calcificare, giorno dopo giorno, la loro posizione subalterna.

“Dans presque toutes les contrées, la cruauté des lois civiles s’est réunie contre les femmes à la cruauté de la nature. Elles ont été traitées comme des enfants imbéciles. Nulle sorte de vexations que, chez les peuples policés, l’homme ne puisse exercer impunément contre la femme²⁵³”.

Una grande responsabilità ricade inoltre sull’educazione²⁵⁴: su questo tema, Diderot sembra ricorrere a parole simili a quelle utilizzerà riferendosi ai lavoratori giornalieri, sottolineando, cioè, il carattere determinante e decisivo del giudizio sociale e dell’indirizzo educativo ; trattate come “bambini imbecilli”, come minorenni, le donne non sono messe nelle condizioni di sviluppare le capacità che per natura possiedono :

²⁵³ *Sur les femmes, Ouvres*, op. cit., p. 955.

²⁵⁴ In *De l’Homme*, Helvétius scriverà: “Lorsqu’une mère s’est chargée de l’éducation de sa fille, elle lui dit le matin, en mettant son rouge, que la beauté n’est rien, que la bonté et les talents son tout. On entre à ce moment à la toilette de la mère, chacun répète à la petite fille qu’elle est jolie: on ne la loue pas une fois l’an sur ses talents et son humanité. D’ailleurs les seules récompenses promises à son application, à ses vertus sont des parures; et l’on veut cependant que la petite fille soit indifférente à sa beauté”.

“La seule chose qu’on leur ait appris, c’est à bien porter la feuille de figuier qu’elles ont reçue de leur première aïeule. Tout ce qu’on leur a dit et répété dix-huit à dix-neuf ans de suite se réduit à ceci : ma fille, prenez garde à votre feuille de figuier ; votre feuille de figuier va bien, votre feuille de figuier va mal ”²⁵⁵.

Quella a cui le donne sono sottomesse, suggerisce Diderot, è una sorta di “tirannia perpetua”: dopo quella esercitata dal padre e dalla famiglia, “chaque lune ramènera le même malaise”²⁵⁶ e il futuro pieno di sogni e di chimere si scontrerà nuovamente con la tirannia dello sposo; la gioia della maternità sarà pagata ad un prezzo altissimo,

“Femmes, que je vous plains !” : questa l’espressione che compare nel saggio *Sur les femmes* ; se Diderot compatisce le donne del suo tempo è per le restrizioni che il diritto positivo e la società intera impongono loro ; non solo non è la natura che ha stabilito la loro l’esclusione e la subordinazione, in quanto ugualmente partecipanti della specie animale e in completa continuità con l’uomo, ma Diderot riconosce anche che esse presentano dei tratti che le rendono particolarmente adatte alla politica : esse dimostrano una grande forza fisica e morale, una spiccata attitudine alla dissimulazione (già considerata una virtù politica, non a caso Diderot le definisce “toutes machiavélistes du plus au moins ”²⁵⁷) ; esse mantengono un’intatta capacità di provare disgusto e di indignarsi : questa attitudine che Diderot muta dalla metafora sessuale, può essere considerata la vera “porta d’accesso ” alla politica, nonchè la cifra della rivolta²⁵⁸.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 957.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 954.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 957.

²⁵⁸ Sull’importante tema diderotiano dell’“indignazione” come motore dell’impegno politico cfr. F.

Ma, ancora, quel che a più riprese Diderot mette in luce è la capacità quasi profetica del femminile, quell'amor proprio che le donne hanno conservato e per quel residuo di parte istintuale che, in ragione della continuità postulata fra "animalité" e "humanité", persiste anche in un orizzonte di perfettibilità.

"Plus civilisées que nous en dehors, elles sont restées de vraies sauvages en dedans"²⁵⁹: la prevalenza della parte istintuale, che Rousseau non avrebbe tollerato in quanto essa rappresenta esattamente il prezzo da pagare per la *perfectibilité*, diviene, in Diderot, la chiave del compito politico e sociale delle donne; "si nous avons plus de raison que les femmes, elles ont plus d'instinct que nous", quest'espressione che ad una prima lettura potrebbe sembrare squalificante, specialmente se scritta da un autore inquadrabile come illuminista, cambia totalmente senso se letta coerentemente alle premesse antropologiche del *Philosophe*. È il caso di richiamare, ancora una volta, la voce enciclopedica "ÉCLAIRÉ, CLAIRVOYANT"²⁶⁰, in cui si legge "éclairé se dit des lumières acquises; clairvoyant des lumières naturelles: ces deux qualités sont entr'elles comme la science et la pénétration. Il y a des occasions où toute la pénétration possible ne suggere point le parti qu'il convient de prendre".

L'uomo *éclairé* ha a che fare con l'esercizio della ragione e riguarda principalmente la dimensione del passato, quindi la

Salaün, Indignez-vous citoyens! In F. Salaün, *Le Langage politique de Diderot*, Hermann, Paris 2014, pp. 280-300.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Anche se interpretiamo l'articolo in questione in maniera diversa, segnaliamo l'analisi di E. Potulicki, *Eclairé, clairvoyant, Adj. (Gramm), Un article de l'Encyclopédie ou la présence dialogique de Diderot*, «Diderot Studies» Vol. 24, 1991, pp. 121-136.

conoscenza acquisita, la tradizione, le nozioni sedimentate (“L’homme éclairé sait qui s’est fait”), l’essere clairvoyant ha a che fare con l’istinto e con la preveggenza, caratteristiche che nelle donne sembrano essere prevalenti, e si lega ad una dimensione volta al futuro: “(l’homme clairvoyant devine ce qui se fera)”. Il primo legge e apprende sui libri, il secondo sa leggere nelle menti. Se l’*éclairé* bada all’applicazione dei principi, il *clairvoyant* è in grado di dedurre i principi stessi.

Delle donne dunque, Diderot evidenzia la permanenza del residuo istintuale, la mancanza di metodo e la capacità di reagire d’impulso, attraverso le parole “Elles sont rarement systématiques, toujours à la dictée du moment”, suggerendo una “parentela” delle donne allo stato di *clairvoyant*. Gli uomini possono al più sforzarsi di divenire *éclairés*, solo pochi che la natura ha dotato, potranno essere considerati *clairvoyants* o uomini di genio; ma solo il femminile presenta per natura delle caratteristiche che l’avvicinano alla chiaroveggenza e ai lumi naturali. Per la verità, fra questi stati c’è perfetta complementarità; questa complementarità assume un valore decisivo nell’organizzazione della società e nell’articolazione delle pratiche e dei *mœurs*: a uomini e donne spettano compiti diversi all’interno della società, seppur entrambi appartengano alla medesima specie, in ragione di differenze che paiono essere più “topologiche” che essenziali.

Seguendo fino in fondo il discorso diderotiano, se l’educazione ai mestieri non riguarda le donne, non è perchè esse non ne siano considerate degne o perchè inadatte a comprenderne il funzionamento, ma, piuttosto, perchè, la pratica risulta superflua a chi è già portato a

comprendere i principi da quella che potremmo definire una predisposizione naturale. Questo è quel che accade in linea di principio, perchè non esistono come già si è detto dei confini precisi nemmeno fra uomo e donna, tutto, infatti, è un flusso perpetuo, e saranno poi i diversi gradi di organizzazione a porre gli esseri a diversi livelli di quell'inafferrabile continuità che esiste fra loro e l'universo.

Ma se quindi, almeno seguendo il ragionamento diderotiano, fra l'uomo e la donna non sussiste una differenziazione "per essenza", e se, anzi, la sua filosofia sembrerebbe accordare al femminile caratteristiche che perfettamente si confanno alla politica e al vivere sociale, rimane aperta una domanda sulla legittimità di alcune indicazioni di diritto positivo. Fra diritto naturale e diritto positivo, infatti, non sempre vi è corrispondenza, proprio come accadrà per la schiavitù, anche per quanto riguarda il ruolo sociale della donna, gli enciclopedisti sembrano rilevare tali aporie e sottoporle all'attenzione del lettore. Quando nell'*Encyclopédie* vengono discusse questioni che si muovono fra i due poli "diritto naturale"- "diritto positivo", si riferiscono tanto ad implicazioni antropologiche, giuridiche e morali. Non a caso la voce "FEMME" che di questo prisma semantico rappresenta un validissimo esempio, è declinata all'interno del Dizionario, come facente capo a quattro diverse categorie: apparirà "Femme, anthropologie", scritta da Barthez, "Femme, Droit naturel", opera di Jaucourt, "Femme, Morale" di Desmahis, ed infine "Femme, Jurisprudence", firmata da Boucher d'Argis²⁶¹. Di queste diverse declinazioni la più interessante per quanto

²⁶¹ Per le diverse letture dell'articolo *Femme* e l'interpretazione del sistema dei renvois all'interno dello stesso, cfr. Janie Vanpée, *La femme mode d'emploi: how to read the article Femme in the Encyclopédie*, in a cura di D. Brewer, J. Gandler Hayes, *Using the Encyclopédie, Ways of knowing*,

concerne il nostro lavoro, risulta essere quella proposta da Jaucourt: egli sa bene che la società si basa su un disequilibrio del potere fra uomo e donna e che questo stesso disequilibrio è stato fino a quel momento garanzia della permanenza di un tessuto sociale che ora invece è pronto a rinnovarsi; leggiamo infatti:

“Mais quoique le mari et la femme ayent au fond les mêmes intérêts dans leur société, il est pourtant essentiel que l’autorité du gouvernement appartienne à l’un ou à l’autre: or le droit positif des nations policées, les lois et les coutumes de l’Europe donnent cette autorité unanimement et définitivement au mâle, comme à celui qui étant doué d’une plus grande force d’esprit et de corps, contribue davantage au bien commun, en matière de choses humaines et sacrées; ensorte que la femme doit nécessairement être subordonnée à son mari et obéir à ses ordres dans toutes les affaires domestiques. C’est- la le sentiment des juriconsultes anciens et modernes, et la décision formelle des législateurs²⁶²”.

L’*Encyclopédie*, tesa al suo fine di pubblicità e di ricerca della verità, non può non denunciare l’insostenibilità di un tale assetto sotto il profilo del diritto naturale: “cependant les raisons qu’on vient d’alléguer pour le pouvoir marital, ne sont pas sans réplique, humainement parlant, et le caractère de cet ouvrage nous permet de le dire hardiment”.

L’autorità del marito sulla moglie, ad esempio, sarà difficile sostenere che provenga dalla natura, poiché un tale principio risulterebbe essere in contraddizione all’ “égalité naturelle des hommes”; in secondo luogo, non è affatto detto-scriverà ancora

ways of reading, SVEC, Oxford 2002, pp. 235-249.

²⁶² “FEMME”, p. 6:471.

Jaoucourt che l'uomo possieda sempre più forza fisica, forza di spirito e saggezza di una donna; siamo dinnanzi dunque a principi che non hanno a che fare con la natura umana, ma piuttosto con la legge civile, ed in quanto tali, nulla impedisce che possano essere modificati:

“On peut donc soutenir qu'il n'y a point d'autre subordination dans la société conjugale, que celle de la loi civile, et par conséquent rien n'empêche que des conventions particulières ne puissent changer la loi civile, dès que la loi naturelle et la religion ne déterminent rien au contraire”.

Lo iato perdurante fra diritto positivo e diritto naturale è individuata, dall'*Encyclopédie*, come la causa dell'ipostatizzazione di un ruolo subalterno; la soluzione proposta passa, allora, necessariamente, per un ripensamento delle istituzioni e dell'intenzione legislativa: “Il n'y avait qu'un dédommagement à vos maux; et si j'avais été législateur, peut-être l'eussiez-vous obtenu. Affranchies de toute servitude, vous auriez été sacrées en quelque endroit que vous eussiez paru”²⁶³.

L'audacia della direzione verso la quale sembra muoversi, non solo la concezione antropologica diderotiana, ma come si è visto, il Dizionario stesso, per quanto concerne la “questione femminile”, stupisce non solo se si pensa alle resistenze che il tentativo di Olympe de Gouges di pensare la donna come cittadina e soggetto di diritto avrebbe incontrato molti anni dopo, ma anche in quanto decisamente più radicale rispetto alla posizione di alcuni pensatori contemporanei. Numerosi studi negli ultimi anni hanno tentato di analizzare il

²⁶³ Diderot, *Sur les Femmes*, op. cit., p. 956.

complesso rapporto fra il “femminile” e la filosofia di J. J. Rousseau: quello che emerge è un quadro estremamente complesso, quel che è certo, è che, come scrive E. de Fontenay, nella quinta parte di *Émile* quello che viene perpetrato è un “crime exemplaire²⁶⁴”; quello che Rousseau in queste pagine cerca di mettere in evidenza è il “posto” fisico e morale che la donna è tenuta ad occupare per natura, mettendo fine, così, alla promiscuità sociale che ha, nel mancato accudimento dei figli la sua più chiara e pericolosa manifestazione (Cfr. *Discours*).

“Par la loi même de la nature, les femmes, tant pour elles que pour leurs enfants, sont à la merci des jugements des hommes: il ne suffit pas qu’elles soient estimables, il faut qu’elles soient estimées; il ne leur suffit pas d’être belles, il faut qu’elles soient reconnues comme telles; leur honneur n’est pas seulement dans leur conduite mais dans leur réputation”. Con queste parole Rousseau afferma il carattere eteronomamente determinato della donna da un punto di vista ontologico, essa appare “sopradeterminata dall’esterno”, dal suo farsi oggetto. Ciò significa che essa non ha in se stessa il principio della sua moralità²⁶⁵ e necessita dunque, sempre e comunque, dell’ausilio del giudizio dell’uomo.

La donna che abita le pagine di Rousseau, non potendo autonomamente accedere al giudizio non potrà mai divenire éclairée, quella invece che “arma” il Direttore dell’*Encyclopédie*, non solo può aspirare a divenire una “citoyenne éclairée”, ma può, in ragione delle sue *attitudini* naturali, spingersi più in là, dove i più non arrivano, verso la conoscenza dell’essenza delle cose.

²⁶⁴ E. de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, op. cit., p.112.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 116

PARTE TERZA: UN PROGETTO POLITICO

7.1 Dal Puer robustus al Raisonneur violent

Nell'ultima parte di questo lavoro si proseguirà nell'indagine lungo due traiettorie (proprio in ragione del fatto che, in quest'opera, il movimento è sempre duplice): si tenterà di analizzare tanto “la politica nell’*Encyclopédie*”, facendo riferimento alle voci scaturite dalla penna di Diderot, quanto l’“*Encyclopédie* come progetto politico”.

Per quanto riguarda il primo aspetto, si analizzeranno le due più celebri voci politiche diderotiane: la voce “AUTORITÉ POLITIQUE” e l’articolo “DROIT NATUREL”.

La prima può considerarsi il primo vero e proprio scritto politico del pensatore di *Langres*, un testo criticato da molti collaboratori per la sua scarsa audacia e per il fatto che alla premessa spinozista (Cap. VII TTP) dell’*incipit* non corrispondesse l’esplicitazione dei limiti della sovranità ed ancor meno la formulazione di un diritto di resistenza.

Il secondo articolo che verrà preso in considerazione è “Droit naturel” del 1755: anche quest’articolo non mancò di generare polemiche, in special modo, attorno al tema della “société générale du genre humain”; tale disputa vide contrapposto al pensatore di *Langres*, com’è noto, J.J. Rousseau. La voce appare ancor più interessante se si considera l’introduzione di un personaggio rimasto, fino a quel momento, nell’ombra: il “Raisonneur violent”²⁶⁶.

²⁶⁶ Questo personaggio, come si vedrà, presenta punti di contatto sia con il “lébertin scélérat” sadiano che con “l’homme indépendante” di Rousseau. Rispetto a quest’ultimo, però, le Raisonneur diderotiano si presenta come “équitable”, rivendica dunque la sua pretesa di giustizia all’interno dello scambio con i propri simili. Sulle somiglianze fra questi personaggi cfr. G. Gourbin, *Diderot*

Già nella voce “Hobbisme”, Diderot si era espresso in merito alla figura del “méchant” hobbesiano, definendola “sublime, ma non convincente”, non convincente in quanto già, in qualche modo, “superata”; il “*puer robustus*” hobbesiano, mosso da una forza sproporzionata rispetto alla sua ragione, non rappresentava, infatti, più un’immagine fedele dell’uomo dei lumi; il personaggio diderotiano del *Raisonneur violent*, invece, si trova a metà fra l’ottimismo naturalista di Jean-Jacques e il pessimismo razionalista di Hobbes; la sua ragione non è affatto inadeguata, ed anzi appare dispiegata in tutta la sua potenza ed è proprio di questa che il raisonneur si serve per giustificare la sua violenza: egli non è un uomo che non conosce la morale, è un uomo che conosce la morale e la rifiuta in ragione della sua realizzazione individuale, del suo “diritto alla felicità”, dei suoi bisogni e delle sue necessità.

Come mai Diderot introduce questo personaggio? Il primo obiettivo polemico è la sua stessa filosofia, il che non ci stupisce affatto: abbiamo imparato a conoscere la funzione “dialogica” in Diderot, e il *raisonneur violent* altri non è che il “double” del *Philosophe*. Ma vi sono almeno altri due obiettivi polemici: il pericolo del materialismo “immorale” al quale La Mettrie aveva aperto la strada e infine il rischio, per Diderot da fugare con ogni mezzo, dell’antropocentrismo e dell’individualismo. Non è affatto una forzatura affermare che Diderot percepisce tutti questi rischi in decisivo anticipo rispetto ai suoi contemporanei; si rende perfettamente conto di aver

aurait-il étouffé Sade? «Le portique. Revue de philosophie et de sciences humaines», 34, 2014. E G. Gourbin, *Faut-il étouffer Sade? Les avatars du “Raisonneur violent” chez Rousseau et Sade*, «RDE», 50, 2015. Sulla vicinanza fra il personaggio sadiano e quello rousseauiano cfr. invece M. Delon, *Sade face à Rousseau*, «Europe», n. 522, Octobre 1972, pp. 42-48; G. Dalmasso, *La politica dell’immaginario. Rousseau, Sade*, Jaca Book, Milano 1976.

contribuito a far crescere tali contraddizioni e per questo intraprende un dialogo feroce con la sua stessa filosofia (Insensé vs philosophie).

In tutto il tempo che segue, come sappiamo, Diderot cercherà di risolvere il problema che il *raisonneur violent*, quell'uomo già rischiarato dalla ragione, pone dinnanzi alla filosofia e, soprattutto, alla filosofia politica; lo farà tentando incessantemente di fondare una "nuova morale" sull'organizzazione e sulla relazione; ecco perché ho cercato di indagare come l'*Encyclopédie* si ponga come dispositivo di costruzione di questi fondamenti, ponendo "organizzazione" e "relazione" alla base del suo funzionamento e del suo significato.

Al tempo stesso, la grande opera editoriale può essere letta come un vasto processo d'ideologizzazione del discorso politico, in quanto i rapporti arte-scienza-opinione, arti liberali-arti meccaniche, colgono uno scarto conoscitivo: le arti meccaniche, nel loro risolversi in una cooperazione sociale oggettiva e nella divisione del lavoro, si trasformano nel motore di produzione di questo scarto ideologico; il fine prettamente politico del Dizionario diviene, dunque, quello di far prendere coscienza ad ogni segmento della società della rilevanza sociale e politica della sua opera e di riqualificarlo linguisticamente. L'"artisan" svela la capacità di farsi artefice di quel momento di sintesi fra "theorie" e "praxis", a cui alludeva l'articolo "Eclairé". Tale sintesi avviene, però, non già nell'attività di ogni singolo "ouvrier", bensì nella loro "organizzazione complessiva", in una "dimensione collettiva" e "comunitaria", per mezzo della quale varie facoltà collaborano fra loro a partire dai singoli.

Il Dizionario, nella visione ancor meccanica del progresso e nell'alternanza ciclica di accumulazione e rivoluzione descritta nella voce "Encyclopédie", doveva avere esattamente questa funzione: preparare la base "materiale" alla rivoluzione.

Considerata l'educazione come il mezzo privilegiato per arricchire l'uomo di quei legami e rapporti con l'ambiente esterno che soli possono condurlo ad un superamento dei propri limiti naturali e delle differenze ponendolo su un piano diverso e maggiormente articolato rispetto agli altri animali.

Richiamando l'articolo "éclairé, clairvoyant" considerato in precedenza appare chiaro come Diderot permanga nella convinzione che gli uomini non sono uguali per natura e che intercorrano fra loro differenze naturali che si rivelano necessarie a questo stesso sistema di richiami e rapporti e che costituiscono l'estrema forma di resistenza all'educazione all'obbedienza. Come mostra la *Réfutation d'Helvétius* e la celebre *querelle* sull'educazione che aveva animato il secolo XVIII esimo, il considerare gli uomini tutti uguali per natura, animati dalle stesse inclinazioni, vestiti dalle stesse doti fisiche ed intellettuali, inclini ai medesimi desideri, porta inevitabilmente a concepirli come una *tabula rasa* sulla quale le sensazioni agiscono imprimendosi in maniera irrevocabile e sulla quale l'educazione si rivela "tout-puissante": è dunque sufficiente, per semplificare, educare al bene e alla virtù per ottenere buoni cittadini.

Per Diderot una tale prospettiva non è solo fuorviante, ma anche estremamente pericolosa: la prospettiva di un'educazione che agisce modificando direttamente la natura umana comporta la completa

disponibilità degli animi a piegarsi alla volontà altrui ed, in particolare, alla volontà di coloro ai quali questo compito educativo è affidato²⁶⁷: essa appare, agli occhi del *Philosophe* come il preludio alla schiavitù e al docile consenso dinnanzi all'esercizio della tirannia. L'educazione invece deve instaurarsi proprio su quelle differenze che rendono possibile sempre nuove costruzioni "mostruose" del linguaggio, differenze che costituiscono elementi di resistenza, lo "scarto" che resiste al processo totalizzante del movimento centripeto della demagogia e del dominio.

Non è sufficiente educare buoni cittadini, sembra suggerire il pensatore di Langres, occorre educare gli uomini all'incontro dialogico fra "lumi naturali" e "lumi acquisiti", fra le loro disposizioni naturali e la conoscenza pragmatica del mondo; non renderli solamente eruditi, ma capaci di render conto dei processi di produzione che costituiscono la nuova base della realtà di cui essi sono abitatori, per indirizzarli e, al tempo stesso, potersene difendere.

E anche questo non basterà: occorrerà, utilizzando le parole delle *Tesi su Feuerbach* marxiane, "educare gli educatori", mediante dunque la concezione di un progetto educativo che non muova solo dall'alto verso il basso, ma che, come un labirinto, faccia intersecare diverse competenze e diversi linguaggi e che riconfiguri continuamente nuove esperienze di conoscenza: questo tentativo prende proprio le sembianze dell'opera enciclopedica in sé, ordinata e, al tempo stesso, sempre riconfigurabile mediante il dispositivo dei *renvois*. Essa non è dunque

²⁶⁷ Come si è evinto, fino al 1762 l'obiettivo polemico diderotiano è rappresentato dal monopolio sull'educazione esercitato dalla Compagnia di Gesù. Dal 1762 in poi la critica non assume connotati meno aspri.

solo un'opera di erudizione, ma la risposta ad una concreta necessità politica e sociale. La struttura stessa dell'*Encyclopédie* ha molto a che vedere con il potere e con l'individuazione dei limiti di esercizio di quest'ultimo. La presa di coscienza di tali limiti è il vero fine del progetto, una consapevolezza alla quale deve accompagnarsi l'indignazione e la reazione ad ogni stato di schiavitù ed usurpazione.

Vedremo dunque Diderot confrontarsi con tutta una serie di questioni che investono direttamente la questione del "collettivo", sarebbe a dire, come il corpo sociale si costituisce e come si mantiene, come si trasforma e come si organizza; ci si potrà stupire del fatto che Diderot tratterà l'elemento sociale proprio come un elemento della natura e mediante dunque un'analisi sperimentale; il linguaggio sarà quello preso in prestito dalla "physis", parlerà del sociale in termini di "complexité", "turbolence", "rélation", "organisation".

Eppure il pensiero politico che sta alla base della società da lui immaginata merita di essere presa seriamente in considerazione e di essere analizzata più nel dettaglio: sulla presenza o meno di una teoria del contratto ci si è interrogati a più riprese fra gli studiosi; qui segnaliamo tre momenti dell'attività interpretativa che ci sembrano più significativi: un primo momento è costituito dall'interpretazione data da René Hubert nei primi anni Venti del Novecento in *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie* (1923) e in *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau* (1928). Una seconda lettura è stata fornita da Jacques Proust in *Diderot et l'Encyclopédie* (1951); come è noto dagli anni Cinquanta gli studi sulla politica diderotiana hanno subito un rallentamento e ad oggi si possono

sottolineare i tentativi tangenziali di Bruno Bernardi e Celine Spector di affrontare la posizione diderotiana rispetto a quella di Rousseau²⁶⁸.

René Hubert individuava, nell'*Encyclopédie*, la presenza di almeno cinque differenti teorie dell'origine della società; la varietà dei collaboratori ben lungi dal trasformarsi in unità si traduce in una polivalenza tanto della genesi quanto del fine e delle condizioni di sopravvivenza della società stessa. Una problematica esegetica resa ancor più spinosa da un errore diffuso, quello che vede confondere il problema morale del fondamento della società con la questione relativa alla sua origine storica e reale. "Finzioni filosofiche e teoretiche" e dati empirici si mescolano dunque sovente nel Dizionario rendendo l'impresa interpretativa ardua anche per il più impavido studioso.

È presente innanzitutto la teoria tradizionale che fonda la società sull'atto di volontà del Creatore e dunque su un atto divino e lega, in tal modo, gli uomini per mezzo della loro natura e vicinanza spirituale. La teoria tradizionale è rinvenibile, nelle pagine enciclopediche, nei passi redatti da l'Abate Mall, da Boucher d'Argis e talvolta, perfino da Jaucourt.

Sono presenti poi svariate teorie naturaliste, da quelle che fanno derivare la società dall'estensione del vincolo familiare e dalla natura biologica dell'uomo (Boucher d'Argis), a quelle che postulano l'esistenza di un istinto naturale di socialità, è il caso appunto del direttore Diderot e di Jaucourt.

²⁶⁸ Non intendiamo certo dimenticare le opere di altri importanti studiosi, per fare qualche nome, Duflo, Stenger, Quintili, Poggi, Salaun; ma l'attenzione al tema del vincolo sociale e a quello del contratto ci pare, in queste opere, di secondo piano, lì dove invece, negli autori precedentemente citati (nel corpo del testo) è possibile riscontrare il gesto di un'interpretazione originale.

Altre teorie si richiamano all'esercizio dell'interesse personale, ch'esso aggreghi o divida gli uomini (D'Alembert, Jaucourt, Boulanger, Diderot).

Vi sono, infine, le celebri teorie del contratto, che lo stesso Diderot abbraccia ma che, invero, come Hubert sottolinea, spiegano più il governo della società e dunque la funzione dello Stato, che la società stessa.

Diderot è considerato il partigiano della "sociabilité naturelle", quella nozione presa in prestito da Aristotele, come segnala l'articolo "PERIPATICIEN", riproposta nell'articolo "SOCIÉTÉ":

"les hommes sont faits pour vivre en société; si l'intention de Dieu eût été que chaque homme vécût seul, et séparé des autres, il aurait donné à chacun d'eux des qualités propres et suffisantes pour ce genre de vie solitaire".

È la finitezza umana, la presenza di limiti naturali a spingere l'uomo alla ricerca dell'aiuto dei propri simili; è la concezione diderotiana della natura umana nella disuguaglianza e nella mostruosità delle sue manifestazioni che emerge come ragione e condizione d'esistenza della società, quella natura che "hors de la société il ne saurait ni conserver sa vie, ni développer et perfectionner ses facultés et ses talents, ni se procurer un vrai et solide bonheur". Come un bambino morirebbe se una mano benevola non si prendesse cura di lui provvedendo ai suoi bisogni, allo stesso modo l'uomo isolato, indigente e debole, non è in grado di perfezionare le sue qualità e di elevarsi ad un grado superiore di quello animale; la differenza sostanziale fra l'uomo e gli altri animali è infatti, secondo questo lemma, la "sociabilité", null'altro che quel che

veniva definito nella voce “ANIMAL” come la capacità di tessere rapporti con l’ambiente e i propri simili.

Su questo punto, ossia sulla pretesa derivazione naturalista della società si consuma una prima drastica rottura fra Diderot e Rousseau: abbiamo già cursoriamente dato conto della distanza che emerge fra il direttore e l’amico Jean-Jacques nell’articolo “ÆCONOMIE POLITIQUE” comparso nel Tomo V. Non a caso, com’è noto, Diderot pretese la pubblicazione di un ulteriore articolo caratterizzato dal medesimo lemma ad opera di Boulanger. I motivi di distanza fra i due sono certamente da ricercarsi in una diversa concezione della natura umana: il pensatore di Ginevra tratteggia l’uomo a partire da due postulati fondamentali, ossia, la bontà originaria dell’uomo e la sua postura di agente libero; Diderot sembra rifiutare entrambi questi assunti, in quanto, ciò che mette in relazione gli uomini non è, per lui, un generico spirito di concordia, un prodotto della loro natura benevola, ma, piuttosto, la loro manchevolezza, la loro fragilità, la loro finitezza, le loro doti e le loro capacità diverse.

Anche in Rousseau l’azione dei bisogni e l’attitudine simpatetica sembrano giocare un ruolo fondamentale, ma è la pretesa partecipazione alla ragione a tessere, in definitiva, la tela imbrigliante del legame sociale. In Diderot il ruolo svolto dall’elemento razionale appare sostituito dal legame materiale, dove, ovviamente, la materialità è da intendersi come fusione monistica di *matière* e *sensibilité*. Ci si attarderà più avanti sull’approfondimento dei punti di contatto con la teoria di Hobbes, ma vorremmo fin da qui scongiurare un equivoco nel quale è facile scivolare, ossia, quello di individuare una sostanziale

equazione fra la “faiblesse” diderotiana e la “mechaneeté” hobbesiana: la condizione d’indigenza solitaria che il filosofo di Langres attribuisce allo stato pre-sociale, non spinge solo alla ricerca di un terzo al quale affidare la responsabilità dell’incolumità della propria vita: interviene, infatti, una forma di solidarietà che si configura come l’aiuto proveniente dai propri simili, che non risiede naturalmente nell’animo umano, né fa irruzione tutt’un tratto; essa è, piuttosto, la risultante globale di quella “ragnatela” di rapporti che traslano continuamente dal fisiologico al politico, il prodotto strutturalmente instabile e cangiante di relazioni che, il linguaggio e l’educazione innestati sulle differenze naturali, collaborano ad infittire, fra una monade e l’altra, fra un individuo ed un altro individuo, di modo che vi sia perfetta continuità, di modo che non sia possibile, fra gli anelli della catena degli esseri di cui l’Universo è costituito, individuare degli spazi vuoti.

Che ne dica Hubert, che fa, in ragione di ciò, di Rousseau il solo pensatore rivoluzionario del XVIII secolo,²⁶⁹ ci sembra essere proprio questa tendenza all’astrazione da ogni tradizione storica e da ogni società particolare, rendendo, detto altrimenti, la propria analisi slegata dai tempi e dagli spazi, che rende la posizione roussoiana incapace di tradursi in prassi politica; il pensiero rivoluzionario, quali che siano i nostri riferimenti, non può nutrirsi solo di pensiero critico se non vuole

²⁶⁹ Scrive Hubert in *Les sciences sociales dans l’Encyclopédie*, op. cit., p.199 : “De tous les philosophes du milieu du XVIII siècle, Rousseau a été le plus, ou, pour mieux dire, le seul révolutionnaire, et cela pour deux raisons; parce que, premièrement, Rousseau fait abstraction de toute tradition historique et nationale, contrairement à ce que font Boucher D’Argis, de Jaucourt et même Diderot, et parce qu’en second lieu, en raison de ses origines morales et religieuses, sa thèse ne se présente pas comme une froide induction scientifique, mais qu’elle parle à la conscience, et que les idées révolutionnaires procèdent de la passion du droit plus que de la poursuite des intérêts”.

incorrere in prevedibili sconfitte ideologiche, esso deve necessariamente incontrare il suo tempo, in un intervallo più contratto che mai, in un movimento brusco di rovesciamento.

La duplice natura umana che la teoria rousseauiana implica, lo scollamento irrimediabile fra ragione e realtà fisiologica si allontana in modo decisivo dalla concezione naturalista che, in modo variabile, gli altri enciclopedisti sembravano condividere. Il pensiero diderotiano, invece, affronta il mondo come processo, come *materia implicata nello sviluppo storico*.

Già nella definizione dello “stato di natura” che i collaboratori dell’*Encyclopédie* leggono secondo svariate lenti, ma che, in maniera generale consiste nel considerare l’uomo nella sua conformazione originaria, al di fuori dei legami con i propri simili. In Diderot, come si è cercato però di evidenziare, questa concezione si complica notevolmente, in quanto, se si prende seriamente la “sociabilité naturelle” non è possibile tracciare una linea di demarcazione fra lo stato di natura e quello politico, sicché il momento di scarto fra i due stati viene a coincidere in modo esclusivo con l’istituzione giuridica; è il contratto in sé e per sé e non la società a decretare l’inizio della vita politica degli individui.

Quel che manca realmente nello stato di natura diderotiano non è la presenza di legami e relazioni con i propri simili, quanto la precisa determinazione di queste relazioni; non per forza di cose dunque il perdurare dello stato di natura così inteso coincide con la negazione dell’“état civilisé”: le due condizioni possono potenzialmente convivere all’interno però di legami e rapporti non giuridicamente determinati; per

questa ragione le posizioni espresse, ad esempio, nell'articolo "autorité politique", come vedremo fra poco, sono state interpretate dai contemporanei del *Philosophe* come pericolosamente inclini all'anarchia. Per lo stesso ordine di ragioni il "problema morale" si declina in Diderot in maniera differente rispetto a quanto avviene in Rousseau: non esiste una "legge morale" definita sulla quale il vivere sociale si regge, in quanto, tale legge è data dal continuo riconfigurarsi delle relazioni fra gli individui; una legge non è dunque giusta o ingiusta, ma acquista valore se si configura come espressione del rapporto fra individui contigui e fisiologicamente determinati e diversificati. La legge non rappresenta né una sublimazione dei bisogni e dei desideri umani né la ricerca della soddisfazione diretta di questi bisogni: è la capacità di "riflettere" sui propri bisogni, intesa come la facoltà di mettere in relazione il proprio desiderio di felicità con quello degli altri e di scindere continuamente il risultato di questa sintesi in un incessante lavoro critico, a costituire in sé tanto la norma morale quanto il fondamento del vivere sociale²⁷⁰.

Si analizzerà ora brevemente l'itinerario del pensiero diderotiano dal primo scritto esplicitamente politico, l'articolo "AUTORITÉ POLITIQUE", al celebre articolo "DROIT NATUREL" che accese la nota polemica con l'autore del *Contrat social* nel 1755.

²⁷⁰ Cfr. Hubert, *Les sciences sociales*, op. cit., p.202.

7.2. La voce “autorité politique”: una maschera giuridica

La riflessione politica del filosofo di Langres si inserisce a pieno titolo nel pensiero del suo tempo e con questo condivide le fonti: Diderot conosce Grozio, Pufendorf, Burlamaqui, anche se, probabilmente non per mezzo di una lettura diretta. Aveva invece, indubitabilmente letto Hobbes, al quale i riferimenti si trovano ovunque dispersi nel *Dizionario*²⁷¹.

L'articolo “AUTORITÉ POLITIQUE” è sempre stato considerato modestamente rivoluzionario rispetto a ciò che è lecito aspettarsi da un autore come Diderot. La sua concezione politica, specialmente negli anni dell'*Encyclopédie* è volta alla contestazione della monarchia di diritto divino, ma anche alla polemica continua, seppur “pacifica”, fra enciclopedisti stessi. L'osservazione secondo la quale nell'*Encyclopédie* non è presente un pensiero politico unico ed organico è assolutamente condivisibile; non si tratta, tuttavia, del risultato prevedibile dell'asistematicità e del disordine che caratterizza l'impresa: nelle pagine dell'opera infatti troviamo vere e proprie polemiche e dibattiti alla ricerca di quel “pensiero politico nuovo” che avrebbe dovuto risultare dalle nuove idee proposte.

J. Proust, e prima di lui R. Hubert e M. Adam²⁷² si sono soffermati sulla fase iniziale di questa *querelle* che vede confrontarsi Diderot, Boucher d'Argis e Rousseau²⁷³.

²⁷¹ Cfr. C. Duflo, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, Paris 2013, p. 462.

²⁷² J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit., p. 350. R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*, op. cit. p. . A. Adam, *Rousseau et Diderot*, « Revue des sciences humaines », Vol. 53, pp. 21-34.

²⁷³ Cfr. D. Grimaldi, *Diderot politico e moralista dell'Encyclopédie*, Japadre, Roma 1997, pp. 70-86.

La voce in questione rappresenta il primo scritto politico importante di Diderot, infatti, come abbiamo messo in luce nella prima parte di questo lavoro, i testi che precedono l'*Encyclopédie* pur risultando rilevanti anche sotto un profilo politico, nascono e si sviluppano come testi di carattere morale e filosofico. Nonostante il famoso proclamo dei *Pensées*, la politica non sembra rappresentare il punto di partenza del *Philosophe*, ma la conseguenza della sfumatura materialista che paiono prendere, a poco a poco, i suoi scritti filosofici, nonché dei profondi mutamenti sociali che andavano delineandosi attorno a lui.

Nonostante, come già si è detto, il suo contenuto non appaia particolarmente innovativo, l'articolo "autorité politique" non mancò di suscitare accese reazioni fin dalla sua pubblicazione; una prima spinosa questione riguardava la fonte alla quale il Direttore si era ispirato per la redazione: secondo le fonti contenute nell'*Encyclopédie* stessa, al tomo III²⁷⁴, l'articolo si sarebbe ispirato al *Traité des droits de la reine très chrétienne, sur divers états de la monarchie d'Espagne*. Tuttavia, nell'accesa replica del Journal de Trévoux, si insiste nel voler far derivare l'articolo dal *Traité du pouvoir des rois de la Grande-Bretagne* giunto in Francia nel 1714, probabilmente con l'intento di inserire il passo diderotiano fra i testi pericolosi e sovversivi; sebbene infatti sia stato spesso osservato che l'articolo promuove l'obbedienza e la subordinazione anche nel caso di un potere ingiusto, sono i presupposti iniziali che fanno temere il gesuita:

²⁷⁴ La scoperta di quest'indicazione al Tomo III si deve a R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, op. cit., p.145; in effetti, nell'*erratum* contenuta nel III tomo si cita anche, precisamente, il passo del Trattato dal quale sarebbe ripreso l'articolo diderotiano.

“Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussi - tôt qu'il jouit de la raison. Si la nature a établi quelque autorité, c'est la puissance paternelle : mais la puissance paternelle a ses bornes ; et dans l'état de nature elle finirait aussi - tôt que les enfants seraient en état de se conduire. Toute autre autorité vient d'une autre origine que de la nature “.

Diderot afferma a chiare lettere l'illegittimità di ogni potere divino; illegittimità che proviene dal fatto di non derivare direttamente dalla natura; se la “sociabilità”, com'è noto, è, per Diderot, “naturelle”, non lo è nessun'autorità, eppure, sebbene illegittimo, il potere di un uomo è ugualmente desiderabile per il bene della società; non si tratta di una cessione totale di potere, il quale rimane nelle mani del popolo:

“La puissance qui vient du consentement des peuples, suppose nécessairement des conditions qui en rendent l'usage légitime, utile à la société, avantageux à la république, et qui la fixent et la restraignent entre des limites : car l'homme ne doit ni ne peut se donner entièrement & sans reserve à un autre homme; parce qu'il a un maître supérieur au - dessus de tout, à qui seul il appartient tout entier”.

Se i critici hanno rivelato spesso la prossimità hobbesiana di questo articolo, ci pare non possa sfuggire l'assonanza fra quest'ultimo periodo ed il Capitolo XVIII del TTP di Spinoza, quanto più pertinente ci pare il riferimento considerato che nelle righe successive Spinoza tenterà proprio di mettere in luce l'ingiustificabilità del potere di origine divina.

Assai più dura e temibile per il futuro dell'impresa enciclopedica fu la recensione dell'articolo proposta dalla *Religion vengée*²⁷⁵: oltre all'aver mentito sulla sua vera fonte, il recensore accusa Diderot di virare pericolosamente verso posizioni non solo antimonarchiche, ma perfino anarchiche: nel suo articolo, infatti, il *Philosophe* avrebbe circoscritto tutta l'autorità all'equità e alla giustizia, senza concentrarsi né sulla persona che dovrebbe detenere tale autorità, né sulle condizioni di possibilità di tale giustizia; in questo senso, scrive il recensore: “le système de Diderot n'es pas seulement antimonarchique, mais aussi anarchique”; in realtà le cose non sono esattamente come il *Journal* le legge; emerge, in effetti, in quest'articolo, una certa ambiguità, una sinistra titubanza, nell'indicare i limiti della sovranità: il potere descritto è assoluto, ma non per questo indefinito: “justice” e “lois naturelles” sono i due soli limiti evocati. Due limiti che, tuttavia, non soddisfano né il lettore di oggi, abituato a trovare ben altra audacia nei testi diderotiani, né, evidentemente i suoi collaboratori del tempo: Deleyre una volta letto l'articolo si precipitò infatti a scrivere all'amico Rousseau: “la fin de cet article ne répond pas au commencement: il ne faut pas toucher à ce qu'on ne peut manier à son gré. Pour peu qu'un ame forte montre de faiblesse, elle détruit son propre ouvrage”²⁷⁶.

È proprio la fonte alla quale l'articolo s'ispira, e dunque il *Traité des droits de la reine*, ad inquietare i collaboratori di Diderot: tale trattato conteneva, infatti, una teoria del contratto fra popolo e sovrano, e, dunque, una teoria della sovranità nazionale. La *loi fondamentale* nella quale, però, la sovranità individua i suoi limiti resta, a ben vedere,

²⁷⁵ *La Religion vengée*, tomo X, 1760, pp. 223-235, ora in Gallica Bnf.

²⁷⁶ J.J. Rousseau, *Correspondance générale*, t; II, p. 287.

un concetto vuoto di qualsiasi contenuto politico. Essa appare come pura forma teorica che non lascia al popolo nessuna scappatoia, nessuna possibilità di esercitare dissenso e disobbedienza. L'autorità conferita al sovrano dal popolo non riviene mai nelle mani di quest'ultimo, se non nel caso in cui il potere sia minacciato da un usurpatore: solo in quel caso, dinnanzi all'illegittimità di un potere che non proviene dalla discendenza è prevista la dissoluzione del patto. Allo stesso modo, l'articolo "AUTORITÉ POLITIQUE" si fonda sulla distinzione fra principi legittimi e usurpatori, e sembra mantenere questa distinzione come il solo perimetro della libertà d'azione dei sudditi nei confronti del sovrano.

Occorre forse fare un passo indietro e soffermarsi su come Diderot si figurava la nascita della società civile e come, e in quale misura, dunque, la stipula di un patto si rendesse necessaria: all'articolo "AGRICOLTURE" del 1751 egli propone una prima "storia filosofica" sull'origine della società civile²⁷⁷:

“ L'agriculture naquit avec les lois et la société ; elle est contemporaine de la division des terres. Les fruits de la terre furent la première richesse : les hommes n'en connurent point d'autres, tant qu'ils furent plus jaloux d'augmenter leur félicité

²⁷⁷ Fa notare Jacques Proust che si tratta di una "histoire philosophique", quindi ideale, e non di una "histoire réelle". J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit., p. 357 La distinzione fra queste due tipologie di storia è riconducibile a Diderot stesso; coerentemente con le premesse che ormai ci sono note (attenzione al momento euristico, sforzo di sintesi, uso della forma dialogica) egli trova la "storia filosofica", ossia una ricostruzione ipotetica, ben più istruttiva della storia effettiva. Per vedere però cosa egli intenda con "histoire philosophique", Proust rimanda all'articolo "ART", nel quale Diderot si lancia in alcune fantasiose ipotesi sull'invenzione del vetro e della carta: "Qu'un morceau de linge est tombé par hasard dans un vaisseau plein d'eau; qu'il y a séjourné assez longtemps pour s'y dissoudre, et qu'au lieu de trouver dans le fond du vaisseau, quand il a été vide, un morceau de linge, on n'a plus aperçu qu'une espèce de sédiment, dont on aurait eu bien de la peine à reconnaître la nature, sans quelques filaments qui restaient".

dans le coin de terre qu'ils occupaient, que de se transplanter en différents endroits pour s'instruire du bonheur ou du malheur des autres”.

Nella situazione che il *Philosophe* descrive in apertura di articolo, i tre momenti, la nascita dell'agricoltura, la nascita della società e divisione delle terre, sembrano coincidere temporalmente ; non solo, in questa situazione, e dunque a “proprietà privata” già stabilita, gli uomini sembrano poter vivere fra loro pacificamente ; quel che turberà la quiete di quest'assetto sarà lo spirito di conquista ed il passaggio dalla ricchezza data dai “frutti della terra” alla ricchezza del “metallo” ; ne consegue l'abbandono delle campagne e l'affidamento di quei compiti a subalterni, mercenari e schiavi:

“Mais aussitôt que l'esprit de conquête eut agrandi les sociétés et enfanté le luxe, le commerce et toutes les autres marques éclatantes de la grandeur et de la méchanceté des peuples, les métaux devinrent les représentations de la richesse”.

Lo spostamento verso le grandi città e l'attenzione posta sull'arte e sulla scienza ha strappato definitivamente gli uomini dal lavoro agricolo, creando divisioni e scontri. Come vediamo la formulazione diderotiana non è così distante da quella roussoiana per quanto concerne l'attribuzione della corruzione della natura umana al lusso, allo sviluppo delle arti, ma se ne distanzia su un punto che ci sembra di fondamentale, ossia, sulla considerazione della proprietà privata; il *Philosophe* di Langres non metterà mai in discussione la legittimità di quest'ultima e, anzi, come abbiamo visto, farà risalire la sua comparsa alla nascita dell'agricoltura e della società stessa. Se però l'abbandono dell'agricoltura è fra le cause della divisione degli uomini e dello spirito

di conquista, proprio alla fine dell'articolo "AGRICULTURE" Diderot individua anche un possibile correttivo che molto ci suggerisce in merito al ruolo strategico dell'impresa enciclopedica:

“Je ne sais que quel est l'état de l'agriculture à la Chine : mais le père du Halde nous apprend que l'empereur, pour en inspirer le goût à ses sujets, met la main à la charrue tous les ans une fois ; qu'il trace quelques sillons ; et que les plus distingués de sa cour lui succèdent tour-à tour au même travail et à la même charrue”.

Che cos' è, infatti lo sforzo di realizzare *planches* il più possibile dettagliate sui mestieri se non il tentativo di emulare la “politica” cinese e far mettere mano all'aratro almeno *una tantum* per non perdere il contatto con gli antichi *mœurs* e i saperi?

In fondo Diderot aveva già rifiutato nell'*Essai* la concezione di “stato di natura” roussoiana in cui l'uomo appare isolato e privato dell'aiuto dei suoi simili: se Diderot pensa alla nascita della società come contemporanea allo sviluppo dell'agricoltura e della divisione delle terre è in conseguenza della “sociabilité naturelle”, quell'attitudine naturale che spinge gli uomini a cercare il sostegno e la protezione della specie a cui appartiene.

Vi è dunque convergenza fra Rousseau e Diderot nell'ammettere che la corruzione morale sia inseparabile dal progresso e dal processo di civilizzazione, ma le due interpretazioni si separano ancora allorché Rousseau sembra basare questa tesi nella distinzione fra “passioni naturali” e “passioni artificiali”; per Diderot tale distinzione non pare essere essenziale²⁷⁸: non sembra esservi una differenza qualitativa fra

²⁷⁸ Cfr. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit., p. 361.

l'uomo allo stato di natura e l'uomo in società, fedele ai suoi presupposti materialisti, egli crede che non vi sia vera e propria trasformazione nel passaggio da uno stato all'altro, ma che si tratti, piuttosto, di un'evoluzione continua che contempla anche la possibilità di battute d'arresto e oscillazioni fra uno stato e l'altro. I desideri dell'uomo in società non sono essenzialmente altri, semplicemente essi sono più "vivi" e "violenti" di quelli che abitano l'animo dell'uomo naturale. Per Diderot vi è perfetta continuità fra l'uomo fisico, l'uomo morale e l'uomo sociale, dove, invece, per Rousseau nel secondo *Discours* postulerà la diversa natura fra passioni propriamente fisiche e passioni sociali: si tratta di una distinzione decisiva, destinata a modificare e distanziare radicalmente le posizioni dei due autori²⁷⁹.

7.3. L'articolo "DROIT NATUREL"

Eccoci giunti alla critica di Rousseau, essa reca come titolo "De la société générale du genre humain" e si interroga su quale valore e significato sia lecito attribuire a quest'espressione. Diderot nel suo articolo, infatti, non aveva fatto alcun riferimento al patto sociale né al fondamento giuridico di una tale società²⁸⁰. Il primo problema che il filosofo di Ginevra scorge è quello relativo alla "natura del corpo sociale", come questo corpo si costituisce e da dove nasce la necessità

²⁷⁹ Proust chiosa "cette distinction est capitale, et fait éclater le cadre factice dans lequel s'enfermait la pensée moral de Diderot" ...ma perché? Non si tratta di un decisivo fraintendimento diderotiano; la posizione di quest'ultimo ci pare quanto mai coerente con le premesse materialiste del suo pensiero.

²⁸⁰ Cfr. R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau*, J. Gamber editeur, Paris p. 36.

delle istituzioni politiche. Certamente, come Diderot, egli individua nei bisogni umani la spinta all'agregazione, ma una tale spinta non reca con sé il sentimento di "bienveillance universelle" che la "sociabilité naturelle" implicherebbe. Rousseau, assai vicino ad Hobbes individua un nesso di coimplicazione fra "bisogni che uniscono" e "passioni che dividono"; non dunque un sentimento di socievolezza guida l'agire degli uomini, ma un rapporto di schiavitù che si alimenta delle necessità: "c'est aussi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves et nous asservissent en nous dépravant"²⁸¹.

Come ha messo in luce Hubert, in Rousseau la "guerra di tutti contro tutti" non concerne, come in Hobbes, lo stato di natura, ma, piuttosto, caratterizza la prima fase dello stato sociale; nemmeno la condivisione della stessa natura rappresenta agli occhi di Rousseau una guida infallibile.

Quell' "entendement" a cui Diderot si riferisce non è, per Rousseau che una chimera, come una chimera risulta essere quel "genere umano".

Alla voce "Droit naturel", Rousseau risponderà, come noto, nel capitolo 2 del I libro del Manoscritto di Ginevra, dove, alla "sociabilité naturelle" di matrice aristotelica, poi mutata dalla traduzione di Shaftesbury, Rousseau sembrerà opporre le ragioni di Hobbes²⁸².

In Diderot, come in Pufendorf, è la fragilità della condizione umana a spingere gli uomini a cercare il sostegno dei propri simili; ma tale

²⁸¹ Man. De Genève, Ed. Dreyfus Brisac, I, 1, p. 247..

²⁸² C. Spector, *De Diderot à Rousseau la double crise du droit naturel moderne*.

limitatezza è riletta, dal *Philosophe*, in chiave positiva; non la semplice paura spinge a radunarsi né comunità, ma la capacità di riflettere, e dunque di mettere in relazione, i propri limiti e i propri bisogni. Non la semplice paura, ma l'elaborazione di un linguaggio condiviso in grado di correggere le differenze che esistono per natura.

Per Rousseau, com'è noto, la sociabilità non è affatto un prodotto "naturale" e se la fragilità e i bisogni umani sembrano avvicinare, le passioni invece lavorano incessantemente alla divisione, alla guerra. Questo doppio legame fatto di liberazione dalla necessità e di schiavitù, rappresenta, per il pensatore di Ginevra, il grande paradosso moderno, che riduce la vita sociale in un rapporto di dipendenza e schiavitù.

Proust rinviene in Grozio e Pufendorf, le letture giusnaturalistiche di Diderot, il riferimento alla “bienveillance”, ma come ha notato C. Spector, l'origine dell'argomento della “bienveillance”, che, peraltro, Diderot non evoca mai esplicitamente, è da ricercarsi altrove: è infatti Barbeyrac a riprendere per primo la teoria della *sociabilité naturelle* da Aristotele e dalla filosofia Stoica; preciso, invece, il riferimento di Proust a Burlamaqui²⁸³ che diviene, accanto al pensatore di Langres, il vero obiettivo polemico di Rousseau.

Occorre tenere a mente che l'articolo “DROIT NATUREL” redatto da Diderot, era stato preceduto da un articolo omonimo scritto da Boucher d'Argis. Quest'ultimo articolo, ugualmente improntato sulle teorie di Burlamaqui, riproponeva alcuni temi classici del giusnaturalismo, ma, soprattutto, fondava le leggi del vivere sociale, non tanto sulla naturale attitudine politica dell'uomo, quanto su un

²⁸³ J. J. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, II, Chap. 4, ora in Bnf Gallica.

“Dieu” che avrebbe posto nel cuore degli uomini le leggi relative al giusto e all’equo. L’uomo dunque, conoscerebbe queste leggi di giustizia quasi per istinto, per mezzo di quella facoltà già riposta nel suo animo che si potrebbe definire “senso morale”²⁸⁴. Ora, sarebbe facile concludere che Diderot avesse sentito l’urgenza di riformulare l’articolo proprio in ragione di quest’esplicito riferimento teologico che parrebbe non lasciare alcuno spazio alla responsabilità personale; ma in Burlamaqui come negli altri pensatori a cui Boucher d’Argis s’ispirava, il senso morale non corrisponde ad un’intuizione fulminante; la rivelazione si presta ad essere acquisita a poco a poco, mediante il ragionamento²⁸⁵. Non vi è dunque nulla di così estraneo alla prospettiva diderotiana che definiva la volontà generale come quell’ “atto puro dell’intelletto che ragiona nel silenzio delle passioni su ciò che l’uomo può pretendere dal suo simile”; e non è presente, altresì, nessun elemento inconciliabile con una prospettiva materialista, animata certo da un determinismo che, però, non si esaurisce nel suo inesorabile disvelamento, ma che stabilisce relazioni e rapporti capaci di trasformare la materia stessa attimo dopo attimo.

7.4. Ideologia e questione sociale nell’Encyclopédie

A partire dagli anni Sessanta del Novecento, una domanda sembra aver animato gli studi diderotiani: Diderot ha pensato la

²⁸⁴ J. Proust, *Diderot et l’Encyclopédie*, op. cit., p. 385.

²⁸⁵ Ibidem

situazione sociale del suo tempo? E se sì, quale posto occupa l'opera enciclopedica all'interno di una tale riflessione? Sarebbe ingenuo leggere Diderot come un autore postrivoluzionario attribuendogli ora un'interpretazione della realtà caratterizzata dalla lotta di classe in senso marxiano²⁸⁶, ora una tendenza alla "difesa del popolo" da intendersi, nel senso più ampio del termine, come "socialista". Si tratta, in vero, di una polemica che ha origini molto più lontane nel tempo: è ormai entrato nella storia il discorso intitolato "Diderot ami de peuple"²⁸⁷, tenuto da Anatole France presso la sala Wogram, nel quale il *Philosophe* veniva definito "un grand serviteur du peuple, un défenseur du prolétariat". "Il est des nôtres" -affermava ancora France- sulla scorta dell'articolo enciclopedico "JOURNALIER", in cui Diderot scriveva:

“JOURNALIER; s. m. (Gram.) ouvrier qui travaille de ses mains, et qu'on paye au jour la journée. Cette espèce d'hommes forment la plus grande partie d'une nation ; c'est son sort qu'un bon gouvernement doit avoir principalement en vûe. Si le journalier est misérable, la nation est misérable”.

²⁸⁶ Una lettura audacemente orientata in questa direzione è quella di Marx W. Wartofsky, *Diderot et le development of materialist monism*, «Diderot studies», Vol. II, Droz, Genève 1952, pp. 279-329; si veda inoltre la critica mossa alle letture marxiste di Diderot in Y. Belaval, *Études sur Diderot*, PUF, Paris 2003, p. 321. In merito allo studio del rapporto fra illuministi francesi e questione sociale cfr. a cura di A. Soboul, E. Larousse, J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Éditions sociales, Paris 1983. Cfr. anche A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII^e siècle*, Alcan, Paris 1895. In questo testo, pp.246-275, l'autore analizza i rapporti degli enciclopedisti (Diderot, D'Alembert, Helvétius, D'Holbach, Marmontel, Chastellux, Saint-Lambert e Condillac) con il socialismo e con le questioni relative alla "proprietà".

²⁸⁷ «Cahiers de la Quinzaine», II série, n.7, 1901, pp.65-69.

In quell'occasione la reazione de *Le Socialiste*, organo ufficiale del Partito operaio francese, non si fece attendere, pubblicando nella rubrica "Semaine" un violento attacco:

“Le discours est joli. Il s’y trouve une belle citation où l’auteur du *Supplément au voyage de Bugainville* définit le "Journalier" de son temps, celui qui devait bientôt devenir le "prolétaire". Non seulement nous ne voyons pas d’inconvénient à ce que la bourgeoisie française célèbre à la mémoire de ses grands hommes, mais nous sommes prêts à les commémorer avec elles. Ce qui est seulement insupportable, c’est de transformer l’admirable ouvrier de l’Encyclopédie, l’un des plus puissants artisans de la révolution bourgeoise, en "défenseur du prolétariat". Quand c’est précisément l’essor de l’industrie, dû à la prise de possession du pouvoir politique par le Tiers, qui a achevé de dégager du milieu économique le type de l’"ouvrier libre", entièrement séparé des moyens de production et ne vivant exclusivement que du travail de ses bras. Confondre avec le mouvement socialiste la préparation de la victoire de la bourgeoisie révolutionnaire, qui seule a fait naître les conditions où pouvait plus tard se produire le socialisme, c’est ce qui vraiment n’est pas permis même aux membres de l’Académie française”²⁸⁸.

Oggi abbiamo ben capito che il terrore rivoluzionario ha poco a che vedere con le idee che Diderot ha contribuito a forgiare: ne è la prova il fatto che nei momenti più alti del crescendo sanguinoso del terrore, come ricorda Robert Darnton, Robespierre “distrusse il busto di Helvétius al club dei giacobini e dava addosso agli enciclopedisti, conservando la sua stima per un solo *philosophe*, Rousseau, che ruppe

²⁸⁸ «Le Socialiste», 5 Août 1901. Cfr. anche *Anatole France : Diderot ami du peuple*, in R. Trousson, *Denis Diderot*. PUPS, Paris 2005, pp.223-225.

con l'Illuminismo e aprì la strada al Romanticismo”²⁸⁹. Ma se non si può cercare nell'*Encyclopédie* un legame diretto con la Rivoluzione, e con ciò che la seguì, non di meno è possibile cercarvi l'espressione dei conflitti sociali del tempo: i *philosophes* hanno, più o meno coscientemente, difeso degli interessi sociali, anche se questo ruolo di “avocats d'une classe”²⁹⁰ non è mai stato espressamente rivendicato. Essi hanno pensato spesso di difendere l'interesse della Nazione intera, quando non dell'umanità, richiedendo, per la Classe divenuta preponderante, la libertà di dispiegare la propria forza, ormai capace di orientare il progresso. Tutte le contraddizioni che percepiamo derivano non tanto da un'opacità del pensiero, quanto piuttosto, nel fatto che la “lotta di Classe” non aveva ancora assunto il suo aspetto decisivo: negli anni dell'*Encyclopédie* sistema feudale e sistema capitalista appaiono mescolati, difficilmente individuabili, e occorrerà attendere la Rivoluzione e poi ancora il Terrore perché sia gettata luce sulla nuova realtà sociale. Il ruolo che però i *Philosophes* giocarono da un punto di vista storico nel preparare un “pubblico consapevole”, alla vigilia della Rivoluzione, non può, in nessun modo, venir considerato come secondario.

Nell'introduzione a *Anti-Düring*, Friedrich Engels affermava che i *Philosophes* avevano agito “al più alto grado come rivoluzionari. Essi non riconoscevano alcuna autorità. Religione, filosofia, governo, società- tutte furono soggette ad un criticismo senza sconti. Ogni cosa doveva giustificare la sua esistenza dinnanzi alla Corte della ragione, o

²⁸⁹ R. Darnton, *George Washington's False Teeth*, «The New York Review of books», 1997, trad. It. Di A. Branchi, *La dentiera di Washington, considerazioni critiche a proposito di Illuminismo e modernità*, Donzelli editore, Roma 1997, p. 28.

²⁹⁰ L'espressione si trova in J. Luc, *Diderot*, Editions sociales internationales, Paris 1938, p. 14.

rinunciare all'esistenza"²⁹¹. Questo non significa che Engels avesse dimenticato il fatto che i *Philosophes* erano, prima di tutto, rappresentanti della borghesia e che, dunque, quella che miravano a preparare era una rivoluzione esclusivamente borghese; d'altra parte, non avrebbe potuto essere altrimenti, non potendo, il materialismo del XVIII secolo, trascendere i limiti concettuali e sociali che gli impedivano di cogliere i meccanismi propri della lotta di classe²⁹².

In generale, si può affermare che i *Philosophes* abbiano sempre goduto di un'alta considerazione da parte degli storici marxisti, in quanto il loro intervento, pur nell'inconsapevolezza della sua direzione, si è rivelato fondamentale nel traghettare verso una nuova concezione della storia che, solo più tardi, Marx spiegherà in termini di "leggi dello sviluppo storico"²⁹³. Non è un caso, dunque, che un'altra riflessione importante sulla questione sociale in Diderot e nell'*Encyclopédie*, provenga da G. Plekhanov: egli cita il *Prospectus* enciclopedico scritto da Diderot, rilevando come in esso si possa intendere "La voce della democrazia, del populismo, se volete. Il Prospetto dice che sono stati fatti sufficienti sforzi relativamente alle "arti liberali", e che era ora il tempo di porre attenzione alle "arti meccaniche", mettendo fine all'oblio che hanno sofferto a causa di un anacronistico pregiudizio. Artigiani, lavoratori giornalieri, persone, più in generale; che vivono del lavoro delle proprie mani, costituiscono la maggioranza della nazione.

²⁹¹ Trad. del testo inglese F. Engels, introduction, *Herr Eugen Düring's Revolution in Science*. Trad. It. Ed. Rinascita, Roma 1956. F. Engels, *L'evoluzione del socialismo: dall'utopia alla scienza*, Editori riuniti, 1971.

²⁹² Ibidem. Su questo punto cfr. Anche Introduction: *The marxist background, The Annexation of a Philosopher: Diderot in Soviet Criticism, 1917-1960*, in «Diderot Studies», n. XV, Librairie Droz S. A. Genève 1971, pp. 23-37.

²⁹³ Cfr. *The annexation of a Philosopher*, op. cit., p. 28.

Se esse sono infelici, lo è la nazione intera. Indirizzandosi ai lavoratori giornalieri e agli artigiani, Diderot sembra dire che essi “si considerano sciagurati, solo per il fatto che gli altri ne provocano la sciagura”, e che, invece, dovrebbero avere un’alta opinione di loro stessi. L’*Intelligentia* francese non aveva mai, prima, detto cose simili alla popolazione lavoratrice del suo paese”²⁹⁴.

Non ci si può aspettare che il materialismo settecentesco, d’altra parte, apparisse nel suo insieme come “radicale”, sia per l’impossibilità di concepirsi al di fuori degli interessi sociali della classe di cui era rappresentante, sia per i limiti insiti nello stesso orizzonte epistemologico del movimento. Tuttavia, fra i *Philosophes* sono riscontrabili delle differenze: il materialismo di Helvétius e D’Holbach è ancora troppo meccanicista per costituire davvero un’arma e “la dialectique du concret reste littéraire aux mains des philosophes”²⁹⁵. Per Diderot però, la riflessione può permettersi di essere portata alle sue estreme conseguenze: il realismo settecentesco si è spinto fino al materialismo e, con Diderot, per utilizzare l’espressione usata da D. Mornet in *Les origines intellectuelles de la Révolution*²⁹⁶, fino al “materialismo sperimentale”, un pensiero il suo che risente certamente delle contraddizioni e dei rischi derivanti da un sapere in evoluzione, di una realtà sociale cangiante, del limite invalicabile del momento storico. Ma questo realismo rappresenta per noi un incredibile sforzo filosofico. Il realismo dell’*Encyclopédie* è un realismo di esperienze vissute attraverso le quali il suo Direttore giunge fino ad una dialettica

²⁹⁴ G. Plekhanov, *Sochineniia*, Ed. Riazanov, Moscow 1923, XXII, 21. G. Plekhanov, *Histoire de la pensée sociale russe*, Institut d’études slaves, Paris 1984, pp. 147.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 17.

²⁹⁶ D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution*, Colin, Paris 1933.

concreta. Il cosiddetto “salotto di D’Holbach” condivideva la dottrina dell’unità del soggetto e dell’oggetto, dell’essere e del pensiero, comune a Feuerbach a Marx e a Engels, ma, in quel “salotto”, solo Diderot e Lamettrie giungeranno ad una concezione del mondo classificabile come una “manière de spinozisme”²⁹⁷, ossia uno spinozismo liberato da ogni ancoraggio teologico. E infine, solo Diderot, riconoscerà alla materia, a partire dalla quale può essere spiegato ogni fenomeno psichico, l’attributo della “sensibilité”.

Se il materialismo di Helvétius²⁹⁸ relegava ogni intervento sull’individuo all’educazione e la *perfectibilité* di Rousseau diveniva atto solo grazie alle circostanze, l’approccio dialettico-materialista del filosofo di Langres sembra andare oltre, studiando, attraverso la grande opera enciclopedica, i rapporti sociali ed economici, sulla ricostruzione delle relazioni sociali su base razionale, sull’ “umanizzazione delle circostanze”, riflettendo sulle possibilità concrete di una trasformazione radicale della società mediante una grande opera di educazione.

Plekhanov, dal canto suo, rispondendo a M. Mikhailovski, prova a dimostrare la forte connessione esistente fra materialismo filosofico e materialismo economico, questo legame è ancor più evidente allora in Diderot, dove l’uomo, lungi dall’essere “tout éducation” come lo voleva Helvétius, o teleologicamente teso alla virtù come lo immaginava

²⁹⁷ L’espressione si trova in G. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme. Le matérialisme militant*, Editions sociales, Paris, 1974, p. 20. « Spinoza (Ethique, proposition II) dit que beaucoup croient agir librement parce qu’ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. La même idée se retrouve chez Diderot dont la doctrine matérialiste était, dans l’ensemble, un spinozisme délivré de son enveloppe théologique », *Ivi*, p. 82, p. 106. Cfr. Anche Plékhanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l’histoire*, Editions sociales, Paris 1973, p. 8-20.

²⁹⁸ Si confronti G. Plékhanov, *Essai sur l’histoire du matérialisme, D’Holbach, Helvétius, Marx*, éditions sociales, Paris 1957.

Rousseau, è, invece, un ente in continua costruzione, inserito in una totalità, in un mondo, in un continuo variare di tendenze, rapporti, gradi di organizzazione; in Diderot, scriverà ancora Pleckhanov, “la vertu ne se preche pas: elle se prépare par un aménagement raisonnable de la société”²⁹⁹.

“Utilità sociale” e “inutilità sociale”, queste le due grandi direttrici lungo le quali Diderot sembra tagliare in due parti la società del suo tempo, e si tratta, appunto, di quello stesso criterio dell’ “utile” che abbiamo incontrato nella revisione dei piani di studio; educare nella maniera sbagliata, infatti, significa condannare all’ “inutilità”, spingendo i giovani nella direzione dell’unico e vero stato di miseria, al punto che, in una lettera indirizzata a Sophie Volland, del 12 novembre 1766, Diderot scriveva:

“C’est ne pas dans les conditions subalternes, c’est ne pas l’homme qui travaille du matin à soir celui qui, réduit à la miserie, est contrant de lutter de toute sa force pour ses besoins, par le travail, c’est celui qui est né dans l’opulence qui a émousse tous ses goûts, c’est lui qui s’ennuie dans la vie et qui va se noyer dans le Tamise”³⁰⁰.

7.5. Delle arti e dei mestieri: per una riqualificazione dei “gestes ouvriers”

Il nuovo principio dell’“utilità sociale” riconfigura tanto le gerarchie quanto le scale valoriali proprie dell’*ancien régime*, facendo di coloro che prima “brillavano” al vertice della società dei semplici “parassiti”; il primato dell’esperienza sensibile viene esteso, da Diderot

²⁹⁹ Pleckhanov, *Conception moniste*, op. cit., p. 13.

³⁰⁰ Proust, *Diderot*, op. cit., pp.476-477.

e i suoi, al “lavoro”, che diviene ora oggetto di studio privilegiato, recando con sé la riabilitazione, in particolare, delle attività manuali. L’articolo “ART” si esprime in modo chiarissimo a riguardo e, non a caso, esso è considerato uno degli articoli più importanti dell’*Encyclopédie*; vi si legge:

“En examinant les productions des arts, on s’est aperçu quel es unes étaient plus l’ouvrage de l’esprit que de la main, et qu’au contraire d’autres étaient plus l’ouvrage de la main que de l’esprit”.

Una tale distinzione ha cagionato, per gli enciclopedisti, un “mauvais effet, en avilissant des gens très estimables et très utiles”; è giunta l’ora invece di rivalutare lo statuto di quelle arti per cui la “ricerca risultava essere troppo laboriosa, la meditazione ignobile, l’esposizione difficile, il commercio disonorevole, il valore infimo”.

La riabilitazione delle arti e dei mestieri, come si è detto, costituisce una delle caratteristiche peculiari dell’*Encyclopédie*; essa è attraversata dall’intento di far cambiare la percezione di questi lavori: dall’essere considerati avviliti, ora divengono “utili”, e dunque non solo di rilevanza “pratica”, ma anche “morale”.

Nell’articolo “METIER” possiamo leggere: “Je ne sais pas pourquoi on a attaché une idée vile à ce mot; c’est des metiers que nous tenons toutes les choses nécessaires à la vie”, ed ancora “l’antiquité fit des dieux de ceux qui inventerent des metiers, les siècles suivans ont jetté dans le fange ceux qui les ont perfectionnés”.

È stato dunque un processo storico e sociale a mettere ai margini questi lavoratori che ora, liberati dal pregiudizio, tornano ad essere essenziali, utili per la società intera, in quanto “le poete, le philosophe,

l'orateur et le ministre, le guerrier, les héros, seroient tout nuds et manqueroient de pain sans cet artisan l'objet de son mépris cruel”.

Dinnanzi ad una produzione ancora in larga parte artigianale, ma già scandita dalla velocizzazione dello sviluppo tecnico, l'*Encyclopédie*, come mette in luce Soboul “a réhabilité le travail manuel, et est à l'origine d'une science nouvelle, la technologie”³⁰¹. Ci troviamo dinnanzi ad un tipo di organizzazione ibrida, a metà, appunto, fra il modello dei grandi *ateliers* artigianali e la vera e propria industria manifatturiera: al lavoratore spetta un compito preciso, differenziato, ma egli non risulta ancora totalmente assorbito dal processo di produzione. Funzione indipendente, dunque, ma, al tempo stesso, funzione dipendente e strettamente legata a tutte le altre³⁰². Il bene che gli è proprio non è né il gusto né la genialità, ma è costituito dall'“*industrie*”, definita nell'articolo relativo³⁰³ come “l'imagination tranquille et étendue, la pénétration aisée, la conception prompte”. Anche l'oggetto, il ruolo dell'“*industrie*” non è lo stesso del “*goût*” e del “*génie*”; essa, infatti, ha come scopo quello di “découvrir, expliquer, représenter les opérations mécaniques de la nature”. Anche la scienza volta a sviluppare questa facoltà non potrà essere la stessa del gusto,

³⁰¹ A. Soboul, voce “ART” in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, textes choisis*, Editions sociales, Paris 1984, p.115.

³⁰² Si confronti la differenza che intercorre per quanto concerne la divisione del lavoro e il ruolo dell'“ouvrier”, gli articoli “BAS” redatto da Diderot, e l'articolo “EPINGLE” di Delaire. Occorre sottolineare il fatto che Diderot pare non distinguere in modo netto l'“artisan” dall'“ouvrier” e dunque l'opera artistica dal manufatto in ragione dell'“intelligenza” che la realizzazione presuppone, ma solo in base al “prodotto”. Alla voce enciclopedica “ARTISAN”redatta appunto da Diderot, leggeremo infatti: “Artisan: nom par lequel on désigne les ouvriers qui professent ceux d'entre les arts mécaniques, qui supposent le moins d'intelligence. On dit d'un bon Cordonnier, que c'est un bon artisan et d'un habile Horloger, que c'est un grand artiste”. Cfr. anche P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, op. cit., p. 259.

³⁰³ Ci si riferisce all'articolo “INDUSTRIE” cui autore risulta essere Jaucourt.

ossia l'*habitude*, né quella capace di sviluppare la genialità, che pur rimanendo un dono di natura trae beneficio da tutto ciò che eccita lo spirito. La scienza che deve dare direzione all' "industrie" è quella relativa alle "proprietà della materia" e alle "leggi del movimento" per far sì che l'*artisan-ouvrier*, produca e conosca macchine sempre più *utiles*. È proprio in relazione alla macchina, sempre intesa come "*outil*" che in nessun modo va a sostituire l'uomo, ma che risulta anzi, essa stessa "*animalisée*", che l'"*artisan*" svela la capacità di farsi artefice di quel momento di sintesi fra "theorie" e "praxis", a cui alludeva l'articolo "ECLAIRÉ". Tale sintesi avviene, però, non già nell'attività di ogni singolo "*ouvrier*", bensì nella loro "organizzazione complessiva", in una "dimensione collettiva" e "comunitaria", per mezzo della quale varie facoltà collaborano fra loro a partire dai singoli.

Questo irriducibile elemento di relazione, che appare coerente con l'epistemologia diderotiana³⁰⁴, reca con sé la necessità di pensare anche un linguaggio condiviso, in quanto, come leggiamo nel "DISCOURS PRÉLIMINAIRE": "La plupart de ceux qui exercent les arts mécaniques, ne les ont embrassés que pour nécessité, et n'opèrent que par instinct [...] à peine entre mille en trouve-t-on une douzaine en état de s'exprimer avec quelque clarté sur les instruments qu'ils emploient et sur les ouvrages qu'ils fabriquent".

Occorre che l'uomo *clairvoyant*, come si è detto all'inizio, scenda nell'*atelier* ed ascolti il racconto del lavoratore, si lasci condurre attraverso i processi e le tecniche di produzione, se ne faccia "svelare" i segreti. Il "filosofo eclettico" e l'"*artisan-ouvrier*" divengono i due poli

³⁰⁴Cfr. P. Saint-Amand, *Diderot, le labyrinthe de la relation*, Vrin, Paris 1984, in particolare il capitolo II, *La complexité analogique, La complexité de l'invention*, pp.47-78.

di una continua tensione in grado di produrre senza sosta un nuovo scarto ideologico: il movimento è appunto, duplice, riguarda il pensiero e il linguaggio ed è dunque, potremmo dire, un gesto filosofico, ma riguarda anche le condizioni pratiche della trasformazione continua nella contingenza, e si configura dunque come un gesto politico.

Per comprendere quanto l'intento dell'*Encyclopédie* si allontanasse da semplici aspirazioni speculative, basti considerare l'importante voce "MANUFACTURE", che ben descrive il ruolo chiave di questa realtà lavorativa e produttiva, ma ne ripensa anche, con grande capacità pratica le condizioni di possibilità.

La distinzione che l'articolo propone è quella fra "*manufactures réunies*" e "*manufactures dispersées*", nel primo caso si hanno le nascenti industrie manifatturiere che per svilupparsi devono essere "protégées pour le gouvernement et cette protection doit avoir pour objet de faciliter la fabrication des ouvrages", il profitto dev'essere considerevole e soprattutto costante per "compenser tous les inconvénients aux quels elles sont exposées nécessairement". Infine è necessario che la raccolta, la preparazione della materia prima avvengano nei pressi del luogo di lavoro, per ridurre le spese e per semplificare i processi di approvvigionamento.

Ma è in effetti il valore della "*manufacture dispersée*" che l'autore di questo articolo sembra sottolineare, quell'attività produttiva che permette che le opere vengano realizzate ciascuno presso la sua casa o in piccoli laboratori, realizzazioni domestiche come quelle delle tele, della lana e della seta³⁰⁵. In questo modo le spese e i costi risultano

³⁰⁵ L'autore si riferisce certamente ai mestieri che troviamo definiti alla voce "METIER": "On donne ce nom à toute profession qui exige l'emploi des bras, et q

molto contenuti, ed inoltre, vantaggio ben più importante, il rapporto che si crea fra i lavoratori “scardina” le gerarchie proponendo, più che una semplice “divisione del lavoro”, una “divisione *sociale* del lavoro”; nelle *manufactures dispersées*, infatti, “le compagnon est le camarade du maitre, vit avec lui, comme avec son égal; a place au feu et à la chandelle, a plus de liberté et préfere enfin de travailler chez lui”; un rapporto più orizzontale, meno conflittuale fa della “*manufacture dispersée*” un modello certo da preferirsi rispetto al primo, e a questi vantaggi si unisce il fatto che i lavoratori possono alternare all’opera manifatturiera la coltivazione della terra³⁰⁶.

Molte le voci critiche che hanno sottolineato il “ritardo” dell’*Encyclopédie* nel descrivere lo sviluppo tecnologico del suo tempo. Già da tempo grandi scoperte in questo campo scandivano la vicissitudine storica di Francia e Gran Bretagna³⁰⁷; in effetti, in questo senso, l’Enciclopedia rimane il luogo di una tensione non risolta fra tradizione e razionalismo: pur comprendendo, infatti, la portata della trasformazione in corso, gli enciclopedisti sembrano più interessati ad insistere sul “valore cognitivo” di questa trasformazione, sul suo intimo legame con la conoscenza. È più precisamente la *percezione* del lavoro produttivo che diviene oggetto d’interesse per gli enciclopedisti, lì dove il termine che attiene al “vedere”, come si è visto in apertura, ha un significato del tutto particolare. Essi propongono una “nuova lettura”

³⁰⁶ La prospettiva dell’autore della voce è quella di un “fisiocratico non ortodosso” che, pur sottolineando l’importanza del lavoro della terra, fa della produzione di arti e mestieri un lavoro utile e produttivo. Una prospettiva piuttosto vicina a quella di Quesnay, autore di numerose voci enciclopediche.

³⁰⁷ L’inattualità dell’*Encyclopédie* è stata sottolineata da B. Gille, *L’Encyclopédie, dictionnaire technique*, in «Revue d’histoire des sciences», Vol. V, 1952, pp. 26-53; e J. Proust, *Diderot et l’Encyclopédie*, op.cit., pp.163-188.

dell'attività tecnica, ridefinendo lo statuto del gesto operaio. Occorre tener distinti, come ha notato in un saggio A. Picon³⁰⁸, i termini “innovazione” e “pensiero tecnico”: gli autori dell'*Encyclopédie* hanno concentrato il loro sforzo su questo secondo termine.

La descrizione di arti e mestieri, di tecnologie, macchine e strumenti di lavoro, in un Dizionario di questo genere, non deve tanto esaurire il suo oggetto, quanto renderlo “intelligibile”, analizzando e ricomponendo, tessendo relazioni fra le informazioni.

Diderot, attraverso la sua opera enciclopedica riesce a farsi, dunque, perfetto specchio della sua epoca. Vero “chef idéologique” della borghesia rivoluzionaria, egli incarna una *culture* che proseguirà e si evolverà nei secoli seguenti.

Nella seconda metà del Settecento, quando Diderot fa la sua comparsa nel *milieu* intellettuale, le contraddizioni di classe non sono ancora giunte a un punto di rottura. Esse si concretizzano in controversie religiose e scontri ideologici. Nobiltà, Clero e Terzo stato non esauriscono ancora la composizione sociale e non si configurano ancora come blocchi omogenei. Nonostante i privilegi della nobiltà, però, la Francia pre-rivoluzionaria è attraversata da un paradosso: quella stessa borghesia, privata di ogni diritto, lega a sé il destino politico ed economico del suo paese. Una Classe che, perfezionata le arti e i mestieri, innovata la forma di produzione, deve ora lavorare alla costruzione di un linguaggio condiviso nella filosofia come nella politica. Questa presa collettiva del potere deve necessariamente passare prima per l'individuazione di un sapere e di una forma

³⁰⁸ A. Picon, *Gestes ouvriers, operations et processus techniques. La vision du travail des encyclopédistes*, in «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», n. 13, Octobre 1992, pp. 131-147.

comunicativa in grado di rendere omogenea una classe assai eterogenea : la massa paesana, la piccola borghesia delle città, artigiani, commercianti, infine, la media e l'alta borghesia.

Ecco perché molti storici commettono un grossolano errore nel parlare, in generale, di *Lumières* : un tale termine, infatti, appare fuorviante, e non rende conto a sufficienza dei conflitti sociali e degli scontri ideologici presenti all'interno dello stesso Terzo Stato. Basti pensare alla divisione che fra gli stessi *Philosophes* venne ben presto a crearsi : Rousseau da una parte, Voltaire dall'altra, e ancora i Fisiocrati e, infine, i materialisti atei.

Ma se la borghesia francese del XVIII secolo non costituiva un vero e proprio "partito" omogeneo al suo interno, essa, attraverso l'opera intellettuale di Diderot, istituì l'*Encyclopédie* come sintesi monumentale delle conoscenze e, al tempo stesso, come vero e proprio "plan d'action"³⁰⁹.

Nonostante la grande presenza materialista all'interno del progetto, incarnata nelle personalità di Diderot, D'Holbach e Helvétius, l'*Encyclopédie*, però, non può essere definita di per se un'opera materialista ; dietro questo apparente paradosso si nasconde certamente l'attività di censura e revisione dell'editore Le Breton, ma non solo : quella degli enciclopedisti costituisce una vera e propria strategia, che consiste nella creazione di un « fronte unico » capace di fare da collante, di fungere da elemento di aggregazione all'interno del Terzo Stato.

Personalità differenti e prospettive politiche distanti, unite ad un fronte comune nella lotta alla tirannia e al fanatismo. Diderot chiama a

³⁰⁹ *Ivi*, p. 49.

collaborare alla sua impresa i nomi più illustri del tempo per compiacere ogni segmento della classe in ascesa, pur non delegando mai il ruolo di direttore e revisore del progetto, assicurando, in questo modo, che il «tono generale» rimanesse, al di là delle singole voci, ben lontano da qualsiasi concessione liberale.

Da questi passaggi apprendiamo come la grande opera editoriale possa essere letta come un vasto processo d'ideologizzazione del discorso politico, in quanto i rapporti arte-scienza-opinione, arti liberali-arti meccaniche, colgono uno scarto conoscitivo, una sorta di “scatola oscura”: le arti meccaniche, nel loro risolversi in una cooperazione sociale oggettiva e nella divisione del lavoro, si trasformano nel motore di produzione di questo scarto ideologico; il fine prettamente politico del *Dizionario* diviene, dunque, quello di far prendere coscienza ad ogni segmento della società della rilevanza sociale e politica della sua opera e di riqualificarlo linguisticamente.

Essa veniva definita dai suoi stessi artefici come l'opera di una “*société de gens de lettres*”, ma occorre intendersi su questa definizione. Come hanno notato tanto Jacques Proust, quanto, in epoca più recente, Veronique Le Ru, è più facile “radunare” i collaboratori dell'impresa attorno ad un ideale, nello specifico, quello del gusto comune per le arti utili, piuttosto che attorno ad una comune origine sociale.

Eppure i “nemici” degli enciclopedisti vengono nominati senza mezzi termini: essi sono rinvenibili in “*toute la partie improductive de la société, attachée à la défense exclusive de ses privilèges et utilisant*

traditionnellement pour cela son rôle dominant dans l'État"³¹⁰. Ed ancora, la lotta contro la superstizione, il fanatismo e ogni forma di superstizione. Il modo considerato più efficace è che il lettore arrivi a giudicare da solo, sviluppando lo spirito critico, radicalizzando il dubbio; Si tratta di un obiettivo polemico che nel Dizionario è individuato esplicitamente: leggeremo, infatti, alla voce "Boucher" di cui Diderot è l'autore, occorre "changer la façon commune de penser", scriverà Diderot nella voce *Encyclopédie* e per far ciò occorre educare l'uomo ad ogni progresso delle arti e della scienza, privilegiando le "arti utili" e metterli nelle condizioni di farsi condurre, da questo stesso progresso, a sviluppare la propria coscienza politica; un legame, quello fra educazione e politica, che, come si è visto, compare spesso negli articoli enciclopedici e rappresenta un motivo ricorrente nel dibattito settecentesco. Boulanger scriveva nel suo articolo "ÆCONOMIE POLITIQUE", comparso postumo nel tomo XI :

"C'est à ce seul progrès des connaissances qui commande d'une façon invisible et victorieuse à tout ce qui pense dans la nature, qu'il est réservé d'être le législateur de tous les hommes, et de porter insensiblement et sans effort des lumières nouvelles dans le monde politique , comme il est porté tous les jours dans le monde savant".

l'*Encyclopédie*, dunque, attraverso la sua anima pedagogica deve gettare luce sulla consapevolezza politica degli uomini e sulla consapevolezza dei soprusi che caratterizzano la realtà politica,

³¹⁰ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit., p.20, cfr. Anche V. Le Ru, *Subversives Lumières*, op. cit., p. 6.

economica, sociale del tempo ; non a caso essa dev'essere un'opera indipendente da ogni potere, non può e non deve essere commissionata da un sovrano, in quanto una “*société de gens de lettres*” non funziona come un gruppo di operai; un'opera non si può ordinare, e la condizione della sua riuscita risiede nella sua indipendenza; essa ha come primo scopo la ricerca della verità, attraverso una denuncia continua, una messa in luce di ogni legame di potere: ci regala un'idea della sfida della “pubblicità” di ogni monopolio e ogni potere lanciata dagli enciclopedisti, l'articolo “BOUCHER” :

“La premiere boucherie de Paris fut située au parvis Notre –Dame : sa démolition et celle de la boucherie de la porte de Paris fut occasionnée par les meurtres que commit sous le regne de Charles VI. un Boucher nommé Caboche. Ce châtimeut fut suivi d'un édit du roi, daté de 1416, qui supprime la derniere, qu'on appelloit la grande boucherie, confisque ses biens, révoque ses privilèges, et la réunit avec les autres Bouchers de la ville, pour ne faire qu'un corps, ce qui fut exécuté : mais deux ans après, le parti que les Bouchers soûtenoient dans les troubles civils étant devenu le plus fort, l'édit de leur suppression fut révoqué, et la démolition des nouvelles boucheries ordonnée. Une réflexion se présente ici naturellement, c'est que les corps qui tiennent entre leurs mains les choses nécessaires à la subsistance du peuple, sont très - redoutables dans les tems de révolutions, sur - tout si ces corps sont riches, nombreux et composés de familles alliées. Comme il est impossible de s'assûrer particulièrement de leur fidélité, il me semble que la bonne politique consiste à les diviser : pour cet effet, ils ne devroient point former de communauté, et il devroit être *libre* à tout particulier de vendre en étal de la viande et du pain”.

Relegando alle loro opere personali gli attacchi al potere più violenti e le ipotesi più audaci e sovversive, i materialisti dell'*Encyclopédie* (J. Israel parlerà a proposito di Illuminismo radicale)

non cesseranno per un attimo di lavorare al loro obiettivo, quello cioè, utilizzando le parole di Luppol, di “sottomettere al controllo dei materialisti l’*educazione* del Terzo Stato”, promuovendo un’uscita della loro filosofia dagli ambienti intellettuali e rendendola, attraverso la prassi aperta del Dizionario, accessibile alla « grande massa».

In questa prospettiva ci riuscirà facile leggere la voce *Encyclopédie* come un grande manifesto programmatico in cui si incontrano il progresso della conoscenza e la sfera morale, arti meccaniche, filosofia, politica. Il movimento relazionale, imprevedibile e sempre aperto, svela, di momento in momento, uno scarto ideologico rimasto nell’ombra, un fine che pone se stesso, nella sua materialità, nelle sue condizioni concrete : questo il portato filosofico, sociale e politico di un significante come la «*perfectibilité*» tanto nell’*Encyclopédie* quanto nel pensiero del suo Direttore :

“Le but d'une Encyclopédie est de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre; d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons, et de le transmettre aux hommes qui viendront après nous; afin que les travaux des siècles passés n'aient pas été des travaux inutiles pour les siècles qui succéderont; que nos neveux, devenant plus instruits, deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux, et que nous ne mourions pas sans avoir bien mérité du genre humain. [...]Cependant les connaissances ne deviennent et ne peuvent devenir communes, que jusqu'à un certain point. On ignore, à la vérité, quelle est cette limite. On ne sait jusqu'où tel homme peut aller. On sait bien moins encore jusqu'où l'espèce humaine irait, ce dont elle serait capable, si elle n'était point arrêtée dans ses progrès. Mais les révolutions sont nécessaires; il y en a toujours eu,

et il y en aura toujours; le plus grand intervalle d'une révolution à une autre est donné: cette seule cause borne l'étendue de nos travaux. Il y a dans les Sciences un point au - delà duquel il ne leur est presque pas accordé de passer. Lorsque ce point est atteint, les monuments qui restent de ce progrès, sont à jamais l'étonnement de l'espèce entière. Mais si l'espèce est bornée dans ses efforts, combien l'individu ne l'est-il pas dans les siens?"³¹¹.

³¹¹La voce prosegue nel modo seguente : "A quelque point de perfection qu'une Encyclopédie soit conduite, il est évident par la nature de cet ouvrage, qu'elle se trouvera nécessairement au nombre de ceux - ci. Il y a des objets qui sont entre les mains du peuple, dont il tire sa subsistance, et à la connaissance pratique desquels il s'occupe sans relâche. Quelque traité qu'on en écrive, il viendra un moment où il en saura plus que le livre. Il y a d'autres objets sur lesquels il demeurera presque entièrement ignorant, parce que les accroissements de sa connaissance sont trop faibles et trop lents, pour former jamais une lumière considérable, quand on les supposerait continus. Ainsi l'homme du peuple et le savant auront toujours également à désirer et à s'instruire dans une Encyclopédie. Le moment le plus glorieux pour un ouvrage de cette nature, ce serait celui qui succéderait immédiatement à quelque grande révolution qui aurait suspendu les progrès des Sciences, interrompu les travaux des Arts, et replongé dans les ténèbres une portion de notre hémisphère".

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

In questo lavoro si è cercato di evidenziare come la natura pedagogica del progetto enciclopedico permetta di dare coerenza al pensiero filosofico di Diderot collegando fra loro antropologia e politica, superando alcune contraddizioni che quest'autore sembra offrire. Il pensiero di Diderot, infatti, se approcciato, come spesso è stato fatto, a partire dalle sue premesse epistemologiche piuttosto che dalle sue implicazioni politiche, va incontro, necessariamente a delle *impasse*, costringendo a considerazioni senza appello.

Eppure, su Diderot si torna continuamente, cercandovi uno scarto significativo rispetto al pensiero illuminista: se ne fa, ora, un pensatore radicale, uno “spirito empio” che, abbracciando le idee di Spinoza, ora un materialista pre-dialettico, amato da Marx (*Confessions*), Lenin (*Materialismo ed empiriocriticismo*, Edizioni Rinascita, 1953), Plechanov (*Contributi alla storia del materialismo*, Iskra, 1979), nonché l'unico pensatore illuminista pubblicato dalle Edizioni del Partito Comunista francese.

Allorché si voglia farne un cartesiano, un anti-cartesiano, un vitalista, un dialettico (Dieckmann) o un pre-dialettico, rimane da indagare il perché di questo difficile inquadramento, nonché le linee di discontinuità con un pensiero che si è imposto in modo predominante con la Dichiarazione del 1789. È proprio, infatti, nel pensare l'uomo, le sue possibilità di sviluppo, il suo vivere in società, che Diderot disegna una profonda cesura rispetto, per esempio, al pensiero antropologico e politico di Rousseau; ma è attraverso la via dell'educazione, e del suo

ruolo sociale e politico, che, a nostro parere, tale cesura diviene più che mai evidente. Appare proficuo soffermarsi su un'affermazione contenuta in *Diderot et l'Encyclopédie*, uno dei testi fondamentali per gli studi diderottiani; tale affermazione, pur apparendo di primaria importanza per tirare le fila della visione politica del *Philosophe*, non verrà poi sviluppata da Jacques Proust:

“Critiquant justement la raison immuable des philosophes, J. J. Rousseau leur opposait sa propre conception de la raison perfectible, et voyant dans l'institution sociale une condition nécessaire pour que la raison qui existait dans l'homme naturel à l'état virtuel pût devenir actuelle. Or il y a aussi chez Diderot une raison virtuelle et une raison actuelle, ou mieux, une raison primitive et une raison éclairée. Mais le passage ne se fait pas d'un bond, comme chez Rousseau, lorsqu'apparaît l'institution sociale. Il y a, plutôt progrès continu, évolution, enrichissement de la raison, par l'expérience et par l'éducation ”.

È dunque dall'educazione che si è scelto di prendere le mosse e, in questa prospettiva, *l'Encyclopédie* assume un significato del tutto particolare. Ma per indagare il significato profondo del progetto educativo diderottiano si rivela imprescindibile prima comprendere quale sia il destinatario di un tale esercizio pedagogico: chi sia, detto altrimenti, il “tipo antropologico” al quale il grande Dizionario si rivolge: ci siamo soffermati, dunque, sulle influenze e le fonti del materialismo diderottiano, e le caratteristiche proprie del pensiero di quest'autore, in particolare, l'operazione di accostare alla negazione della separazione delle due sostanze e al rifiuto del principio cartesiano secondo il quale lo spirito sarebbe più conoscibile del corpo, il principio di movimento e la sensibilità come caratteristica della materia. Buffon e

Maupertuis, ai quali Diderot deve la sua concezione di “gradazione dei regni” e il dualismo “materia vivente” e “materia inerte”, Spinoza, e Leibniz al quale deve la “struttura” del suo materialismo: queste le più decisive influenze, alle quali Diderot aggiunge un elemento di originalità che consiste, come ha ben notato Y. Belaval, nell’aver utilizzato la tesi del dinamismo, baluardo degli idealisti, come piattaforma di un monismo materialista, coniugando così, all’interno di uno stesso orizzonte filosofico, organico e inorganico, cambiamento quantitativo (meccanica) e cambiamento qualitativo (chimica).

Concordando con Buffon Diderot affermerà la continuità fra le specie e l’esistenza di diversi gradi di organizzazione. Quel che distingue l’uomo è, solamente, la capacità di mettere in relazione idee, dunque, il linguaggio. Le intuizioni messe a fuoco in questa voce enciclopedica troveranno un ulteriore sviluppo in *Le Rêve de d’Alembert*, scritto nel quale la prospettiva antropologica si fa più articolata, mediante il ricorso all’immagine del “*clavecin sensible*”, aprendo un ampio dibattito in merito a quella questione morale (da intendersi in chiave post-teologica) che occuperà grande spazio nel progetto enciclopedico e nel pensiero filosofico di Diderot.

Concentrando dunque l’analisi sul problema antropologico, sono scaturite domande e considerazioni rispetto al senso che il concetto di *perfectibilité*, inteso non come idea ma piuttosto come *significante*³¹², acquista nella prospettiva di una filosofia monista e materialista e si è presto reso necessario stabilire la differenza che intercorre, dunque, nell’uso che della perfettibilità fanno Rousseau e il filosofo di Langres.

Considerando il principio di continuità che in tutta l'antropologia di Diderot sussiste fra materiale e spirituale, fra movimento, pensiero e politico, nessuna causa esterna fa del progresso la conseguenza di un atteggiamento umano; ciò che permette all'uomo di uscire dall'animalità e di prendere le distanze dalle altre specie è, per il Direttore dell'*Encyclopédie*, il *diverso grado di organizzazione* degli esseri: ogni sviluppo implica sì quello che precede, ma non necessariamente quello che segue, di modo che il “risultato” del processo di perfezionamento, e con esso la direzione del progresso della storia, non siano aprioristicamente determinati nella loro direzione. L'antropologia diderotiana, dunque, permette di valutare in ordine di complessità crescente le forme di organizzazione che costituiscono la specie umana al suo *attuale* stato di sviluppo, nelle condizioni materiali e nelle espressioni reali.

Viene così a cadere, in Diderot, la concezione che fa della *perfectibilité* una questione di progresso in senso moderno; essa non è propria della natura umana, e se l'uomo non compie sempre lo stesso lavoro, al pari delle altre specie animali, non è in quanto diverso “per essenza”, ma perché il suo grado di organizzazione gli permette di estendere la sua azione, di diversificarla, di specializzarsi.

Il tema dei diversi gradi di organizzazione degli esseri è sviluppato in modo ancor più approfondito in *La Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, scritta nel 1773 e pubblicata interamente solo nel 1875 (Ed. Assézat): alla nozione “storica” di natura umana proposta da Helvétius, Diderot contrappone una natura

“fisiologica” dell’umano capace di render conto della propria genealogia eteronomamente determinata e dei rapporti sociali esistenti.

Al centro della polemica diderotiana vi è l’ipotesi egalaritaria formulata da Helvétius, il quale riteneva che spetti all’educazione e all’istruzione il compito di plasmare e sviluppare una natura che si pretende plastica. Per Diderot, invece, è indiscutibile il fatto che, fin dall’infanzia, ogni individuo presenti “des expressions de caractère” che sono antecedenti a qualsiasi intervento educativo e che, a partire dalle premesse esposte in *L’Homme*, rischierebbero di rimanere totalmente prive di spiegazione. Occorre ipotizzare che tra gli uomini sussistano alcune differenze naturali, che trovano la loro ragione nella fisiologia e variano con il variare del grado di organizzazione.

Diderot, nella *Réfutation*, sembra trarre tutte le conseguenze derivanti dall’impostazione materialista, di cui, per altro, condivide le premesse con il suo interlocutore, ma egli si fa, se così si può dire, il più materialista fra i materialisti, rilevando la mancanza di attenzione al fatto che, se si ammette che tutto nell’uomo è determinato dall’educazione e dalle cause esterne, questo significa mettere i governi nelle condizioni di poter fare quel che desiderano dei loro popoli, attraverso un po’ di cultura ben indirizzata e un po’ di propaganda: affermare che “tutto è educazione” significa legittimare pericolosamente il dispotismo; ecco che Diderot procede incauto verso il terreno inaccessibile della dialettica: tutti i principi su cui si basa l’immagine statica di questo “*homme*” sono, invero, principi instabili e soggetti a mutamento; ecco perché la loro critica dovrà essere in grado di muoversi fra “*opposti*” e “*rapporti*”. Proprio la valutazione dei

“rapporti” che attraversano ogni realtà fattuale costituisce lo scarto fra il materialismo di Diderot e quello di Helvétius. Quest’ultimo dimentica quello che invece il materialismo diderotiano non cessa di richiamare, e cioè, come scriveva Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, il fatto che “gli educatori hanno bisogno di essere educati.

Possiamo dunque leggere il progetto enciclopedico come un’immensa opera diretta all’educazione della società, un progetto in cui il filosofo, in un incessante lavoro di intreccio di teoria e pratica, diviene il “mediatore” al quale spetta il compito di “faire prendre conscience au peuple de la force collective qu’il représente et de permettre a ses possibilités créatrices de s’épanouir librement”.

L’*Encyclopédie* è però anche il “luogo privilegiato” ove si incontrano e si scontrano le prospettive pedagogiche di Diderot e Rousseau: mi riferisco alla voce redatta dal filosofo ginevrino per il *Dizionario*, “(Economie politique”); entrambi sembrano pensare ad un’educazione data “dallo Stato per lo Stato”, quindi a un’educazione pubblica; ma se per il pensatore di Ginevra l’educazione è la base su cui costruire “l’amor di Patria”, a sua volta il pilastro della “virtù”, la quale, sola, è il fondamento della “cittadinanza” (il che equivale a dire che la cittadinanza diviene il reale movimento teleologico dell’intervento educativo e delle aspirazioni umane), per il pensatore di Langres, non vi è alcuna cittadinanza che rappresenti un fine in sé, ma, piuttosto, è la cittadinanza stessa a divenire mezzo, conforme al criterio dell’utile, per riunire gli uomini attorno a quel progetto educativo tutto rivolto ai *moeurs* e alle pratiche, nonché alla produttiva e pacifica convivenza

all'interno di una "società generale del genere umano" capace di farsi, in divenire, *telos* in se stessa.

Inoltre, Rousseau dovrà ricorrere all' "escamotage" dell'educazione dell'infanzia per giustificare un'apologia dell'educazione pubblica dove non vi è più "patrie" né "citoyen", dove vi è un uomo il cui cuore è "dejà partagé entre l'avarice, une maitresse et la vanité": si tratta di un'operazione ancora troppo poco radicale per Diderot, che pensa, invece, a come trasformare, attraverso il progetto enciclopedico, la società reale: "educando gli educatori", coinvolgendo gli strati subalterni della società nel progetto educativo, rendendo visibili, pubblico ogni processo produttivi, aprendo alla Classe in ascesa i "segreti" delle Corporazioni.

E ancora, teorizzando un'organizzazione pubblica, universale e laica dell'educazione, una formazione eclettica e multidisciplinare, che privilegia il criterio dell'utilità e lo studio delle "realtà materiali", che prevede un sistema di borse e contributi, che prende in considerazione anche la sorte delle giovani ragazze.

"C'est qu'en tout il faut commencer pour le commencement, et que le commencement c'est de mettre en vigueur les arts mécaniques et les conditions basses".

Occorre mettere in moto le «condizioni basse», i segmenti più bassi della società e, come si è detto per l'*Encyclopédie*, fornire un linguaggio in grado di riqualificare l'utilità sociale del loro lavoro. Il che significa, primariamente, aprire l'insegnamento a tutti, indistintamente; ma significa anche tornare, ancora una volta, alla necessità di "educare gli educatori", alla necessità di sovvertire le

gerarchie sociali, di tessere scarti ideologici volti a riempire vuoti conoscitivi da impiegare contro ogni monopolio del sapere.

L'invito ad aprire le università indistintamente, la necessità politica di colmare, attraverso l'educazione, quelle differenze che fra gli uomini esistono per natura e, infine la necessità di "commencer par le commencement": tutte queste indicazioni riportano alla grande domanda che a lungo ha animato gli studi diderotiani: Diderot ha pensato la situazione sociale del suo tempo? E se sì, quale posto occupa l'opera enciclopedica all'interno di una tale riflessione? Sarebbe ingenuo leggere Diderot come un autore postrivoluzionario attribuendogli ora un'interpretazione della realtà caratterizzata dalla lotta di classe in senso marxiano³¹³, ora una tendenza alla "difesa del popolo" da intendersi, nel senso più ampio del termine, come "socialista". Altrettanto sarebbe ingeneroso trattare Diderot come il precursore ideologico degli eccessi rivoluzionari: oggi abbiamo ben capito, che il terrore rivoluzionario ha poco a che vedere con le idee che Diderot ha contribuito a forgiare; ma se non si può cercare nell'*Encyclopédie* un legame diretto con la Rivoluzione, non di meno è possibile cercarvi l'espressione dei conflitti sociali del tempo: i *Philosophes* hanno, più o meno coscientemente, difeso degli interessi sociali, anche se questo ruolo di "avocats d'une classe" non è mai stato espressamente rivendicato. Essi hanno pensato spesso di difendere l'interesse dalla Nazione intera, quando non dell'umanità, richiedendo, per la Classe divenuta preponderante, la libertà di dispiegare la propria forza, ormai capace di orientare il progresso. Tutte le contraddizioni che

percepiano derivano non tanto da un'opacità del pensiero, quanto, piuttosto, dal fatto che la "lotta di Classe" non aveva ancora assunto il suo aspetto decisivo: negli anni dell'*Encyclopédie* sistema feudale e sistema capitalista appaiono mescolati, difficilmente individuabili, e occorrerà attendere la Rivoluzione e poi ancora il Terrore perché sia gettata luce sulla nuova realtà sociale. Il materialismo di Helvétius e D'Holbach è ancora troppo meccanicista per costituire davvero un'arma e "la dialectique du concret reste littéraire aux mains des philosophes". Per Diderot, però, la riflessione può permettersi di essere spinta alle sue estreme conseguenze, nonostante le contraddizioni e i rischi derivanti da un sapere in evoluzione, da una realtà sociale cangiante, dal limite invalicabile del momento storico. Ma, nonostante questo, il realismo di Diderot rappresenta un incredibile sforzo filosofico.

Nella terza parte del lavoro, dunque, si è scelto di tornare, decisi, verso la politica, non tanto al "pensiero politico di Diderot" che, sappiamo, specialmente in seguito al soggiorno russo, divenire sempre più denso e contraddittorio, ma su quella "teoria politica" che sta in filigrana in tutta l'opera enciclopedica e che emerge, proprio in queste pagine, in continuo "dialogo polemico", ancora una volta, con Rousseau.

Scrive J. Proust:

"Sur tous les plans et dès *Le Discours sur l'inégalité*, la pensée de Rousseau et celle de Diderot s'opposent fondamentalement malgré les apparences contraires. Dans la période de l'*Encyclopédie*, l'amoralisme naturaliste de Diderot et le matérialisme mécaniste qui le fonde, le moralisme de Rousseau et son anti-

déterminisme résolu, sont bien autre chose que des options morales et philosophiques divergentes, ce sont déjà deux choix politiques opposés”.

Partendo dal concetto di “sociabilité naturelle” sviluppato nella voce “Droit naturel”, e soffermandoci sulla voce enciclopedica “Autorité politique” e la replica rousseauiana contenuta nella prima versione del *Contrat social* (Ms de Genève- “De la société générale du genre humain”) alla luce dei recenti studi di B. Bernardi che ripongono quest’ultimo testo in una posizione “fondativa” e non di transizione all’interno del *corpus* rousseauiano, in special modo per quel che concerne il concetto di “*volonté générale*” e la distinzione fra “*souveraineté*” e “*gouvernement*”. Natura umana, vita in società, educazione, libertà e proprietà mi sembrano gli elementi sui quali i pensieri dei due autori si distanziano: quale prospettiva politica, allora, dalle premesse diderotiane? Una politica che fa della “relazione”, dei “rapporti”, dell’“organizzazione”, e dunque del collettivo, il nuovo fondamento della virtù, del vivere sociale; in ciò la dimensione politica si svela coerente sia con le premesse antropologiche materialiste, sia con quel progetto di “renvois” teorici e materiali mediante i quali l’*Encyclopédie* si fa vera e propria “prassi politica”.

BIBLIOGRAFIA

- *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*

Quando non diversamente indicato si è fatto riferimento ARTFL Encyclopédie Project, University of Chicago: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

-Per le **opere complete di Diderot** si è scelto di fare riferimento a *Œuvres*, édition établie par Laurent Versini, Robert Laffont, “Bouquins”, Paris 1994-1997, 5 volumi.

Opere di Diderot citate:

-*Éléments de physiologie*, t. I, pp. 1261-1318

-*Pensées Philosophiques*, t. I, pp. 19-40.

-*La promenade du sceptique*, t. I, pp.71-134.

-*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, t. I, pp.139-186;

-*Mélanges pour Catherine II*, t.III., pp. 200-407;

-*Le Rêve de d'Alembert*, t. I., pp.611-669;

-*Plan d'une université pour le gouvernement de la Russie*, t. III, pp. 411-500;

-*Pensées sur l'interprétation de la nature*, t. I, pp. 559-599;

-*Réfutation d'Helvétius*, t. I, pp.777-922;

-*Sur les femmes*, t. I., pp. 949-955.

BIBLIOGRAFIA CRITICA

Adam Antoine, *Rousseau et Diderot*, « Revue des sciences humaines », Vol. 53, pp. 21-34;

Adorno Theodor Ludwig Wiesengrund, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004;

Angelini Annarita, *Tout le savoir du monde*, Éditions Manucius, Paris 2013;

Attali Jacques, *Diderot ou le bonheur de penser*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2012;

Audidière Sophie, Bourdin Jean-Claude, Lardic Jean-Marie, Markovitz Francine, Zarka Yves-Charles, *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, Puf, Paris 2006;

Belaval Yvon, *Études sur Diderot*, Puf, Paris 2003;

Belaval Yvon, *Diderot lecteur de Leibniz ? Études leibniziennes*, Gallimard, Paris 1996;

Bernardi Bruno, *Jean Jacques Rousseau. Discours sur l'économie politique*, VRIN, Paris 2002;

Baertschi Bernard, *L'athéisme de Diderot*, "Revue philosophique de Louvain", Vol. 89, 1991;

Barroux Gilles, *Quelle tératologie dans Le rêve de d'Alembert*, «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», n.34, Avril, 2003;

Benot Yves, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Maspero, Paris 1970;

Binoche Bertrand, Bizzocchi Roberto, Iacono Alfonso, Jaquet Charles, Paoletti Giovanni, Schandeler Jean-Pierre, *Que faire de l'histoire? Philosophie et conscience historique au siècle des Lumières*, Vrin, Paris-ETS, Pisa 2015;

Binoche Bertrand, *L'homme perfectible*, Champ Vallon, Seyssel 2004;

Bourdin Jean Claude, *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*, Payot, Paris 1996;

Bourdin Jean Claude, *Diderot métaphysicien. Le possible, le nécessaire et l'aléatoire*, «Archives de Philosophie», Printemps 2008, t.71, Cahier I, pp. 13-36.

Brunetière Ferdinand, *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle*, Hachette, Paris 1911;

Burbage Franck, Chouchan Nathalie, *Spinozisme et matérialisme chez Diderot : à propos du rapport Diderot-Spinoza*, Spinoza au XVIII siècle, actes des journées d'études organisées les 6-13 decembre 1987, Sorbonne;

Burgio Alberto, *Rousseau e gli altri*, DeriveApprodi, Roma 2012;

Caro Elme-Marie, *Diderot inédit, d'après les manuscrits de l'Ermitage*, Revue des Deux Mondes, 3e période, tome 35, 1879;

Casini Paolo, *Diderot "philosophe"*, Laterza, Bari 1962;

Cassirer Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, trad. It., *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1936;

Cassirer Ernst, Darnton Robert, Starobinski Jean, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari 1994;

Chabanon Michèle, *Le Plan d'une Université : une ouverture à demi-mot*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», numéro 35 Varia;

Chiodi Giulio Maria, Gatti Roberto, *La filosofia politica di Rousseau*, Franco Angeli, Milano 2012;

Chabut Marie Hélène, *Denis Diderot, Extravagance et génialité*, Rodopi, Amsterdam 1998;

Cherrad Sonia, *Le discours pédagogique féminin au temps des Lumières*, SVEC, Oxford 2013

Chottin Marion, *Le système de l'Encyclopédie et la métaphore de la lumière : héritage et refonte du système cartésien*, «Labyrinthe », 34, 2010, 37-49;

Clarac Pierre, in *L'Encyclopédie et les problèmes d'Éducation*, «Annales de l'Université de Paris», 22 année, Numero spécial n.1, Octobre 1952, pp. 213-240;

Cobb Richard, *Reazioni alla rivoluzione francese*, Adelphi, Milano 1972;

Collignon Albert, *Diderot : sa vie, ses œuvres, sa correspondance*, Alcan, Paris 1985;

Compayré Gabriel, in *Histoire de la pédagogie*, Paul Mellotée éditeur, Paris 1880

Crispini Franco, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli Editore, Roma 2000;

Crocker Lester G., *John Toland et le matérialisme de Diderot*, «Revue d'Histoire Littéraire de la France» 53^e Année, n. 3, 1953;

Cru Robert Loyalty, *Diderot as a disciple of English Thought*, Columbia University Press, New York 1913;

Curran Andrew, *Diderot's revisionism: blindness and Enlightenment in the Lettre sur les aveugles*, in « SVEC » 2001, 01 Voltaire Foundation, Oxford;

Dalmaso Gianfranco, *La politica dell'immaginario. Rousseau, Sade*, Jaca Book, Milano 1976;

Damiron Philibert, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle*, Tomo I, Slatkine reprints, Genève 1967 ;

Darnton Robert, *L'aventure de l'Encyclopédie, un best-seller au siècle des lumières*, Perrin, Paris 1982;

Darnton Robert, *George Washington's False Teeth*, «The New York Review of books», 1997, trad. It. Di A. Branchi, *La dentiera di Washington, considerazioni critiche a proposito di Illuminismo e modernità*, Donzelli editore, Roma 1997;

De Fontenay Elisabeth, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset, Paris 2001;

De Fontenay Elisabeth, *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 1998;

Delon Michel, *Sade face à Rousseau*, «Europe», n. 522, Octobre 1972.

D'Hondt Jacques, *Diderot-Raison, Philosophie et Dialectique suivi du Neveu de Rameau*, L'Harmattan, Paris 2012

Didier Béatrice, *Quand Diderot faisait le Plan d'une université*, «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», 18, 19 Octobre, 1995, pp.81-93;

Dolle Jean Marie, *Politique et pédagogie. Diderot et les problèmes de l'éducation*, Vrin, Paris 1973;

Doumic René, *Les manuscrits de Diderot*, extrait de la "Revue des deux mondes", 1902;

Duchet Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, trad.it. *Le origini dell'antropologia*, tomo IV, Helvetius e Diderot, Laterza, Bari 1977;

Ducros Louis, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, Perrin, Paris 1894;

Duflo Colas, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, Paris 2013;

Duflo Colas, *Diderot. Du matérialisme à la politique*, CNRS Editions, Paris 2013;

Duflo Colas, *Lumières, Matérialisme et morale*, Presses Universitaires de la bibliothèque de la Sorbonne, Paris 2016;

Duprey Laura, *L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet*, "Dix-huitième siècle" 1/2011 (n° 43);

Fellows Otis, Guiragossian Diana (a.c.), *The annexation of a Philosophe: Diderot in Soviet criticism 1917-1960*, "Diderot Studies", XV, Librairie Droz S.A., Genève 1971;

Filloux Georges, *Diderot avant Marx*, Cahiers diderotiens, n.1, 1978;

Galli Carlo, *Totalità culturale e dialettica dell'illuminismo nel Nipote di Rameau*, in «La Cultura» n. 3-4, 1975, pp.74-94;

Garin Eugenio, *L'éducation de l'homme moderne*, Fayard, Paris 1968;

Gille Bertrand, *L'Encyclopédie, dictionnaire technique*, in «Revue d'histoire des sciences», Vol. V, 1952, pp. 26-53;

Goldmann Lucien, *L'illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino 1967;

Gourbin Gilles, *Diderot aurait-il étouffé Sade?* «Le portique. Revue de philosophie et de sciences humaines», 34, 2014;

Gourbin Gilles, *Faut-il étouffer Sade? Les avatars du “Raisonneur violent” chez Rousseau et Sade*, «RDE», 50, 2015.

Grimaldi Domenico, *Diderot politico e moralista dell’Encyclopédie*, Japadre, Roma 1997;

Groethuysen Bernard, *La filosofia della rivoluzione francese*, PGRECO Edizioni, Milano 2016;

Guidi Carlo, *La fabbrica dell’ateismo. Il tentativo del settecento francese di abolire Dio*, Melangolo, Genova 2016;

Hazan Emile, *Condensé des écrivains pédagogiques. De Socrate à Freinet*, F. Nathan Paris, 1956;

Hoffmann Paul, *La femme dans la pensée des Lumières*, Slatkine, Genève 1977.

Hubert René, *Les sciences sociales dans l’Encyclopedie*, F. Alcan 1928;

Ibrahim Annie, *Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot*, «Dix-huitième siècle», Année 1983, Vol. 15, n.1;

Ibrahim Annie, *Diderot*, Vrin, Paris 2010;

Ibrahim Annie, *Le vocabulaire de Diderot*, Ellipses, Paris 2016;

Ibrahim Annie, *Diderot et les métaphores de l'animal: pour un antispécisme ?*, «Dix-huitième siècle», 1/2010 (n° 42);

Israel Jonathan, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011;

Janet Paul, *La philosophie de Diderot, le dernier mot d'un matérialiste*, Nineteenth Century, London, 1881;

Jouary Jean-Paul, *Diderot face à Galilée et Descartes: la science en héritage*, Sceren, Paris 2011;

Koselleck Reinhart, *Il vocabolario della modernità*, Il Mulino, Bologna 2006;

La Mettrie Julien Offray, *L'Homme-machine*, Bibliothèque Médiations, Denoël-Gonthier, Paris 1981;

Le Ru Veronique (dir.), *Diderot. Langue et savoir*, Épure, Reims 2014;

Le Ru Veronique, *L'ambivalence de l'idée de progrès dans le Discours préliminaire de l'Encyclopédie ou le labyrinthe de la raison*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», numéro 29 *Varia*, 2006;

Leduc Christian, François Pépin, Anne-Lise Rey, Mita Rioux-Beaulne (dir.), *Leibniz et Diderot*, Vrin, Paris 2015;

Lefebvre Henri, *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, L'Arche éditeur, Paris 1951.

Lerminier Jean Luis Eugene, *De l'influence de la philosophie du XVIII siècle sur la législation et sur la sociabilité du XIX siècle*, Bruxelles, 1834;

Lotterie Florence, *Progrès et perfectibilité, un dilemme des Lumières françaises*, Voltaire Foundation, Oxford 2006;

Lovejoy Arthur, *The great chain of being: a study of the history of an idea*, Harvard University Press, Cambridge 1936;

Luc Jean, *Diderot*, Editions sociales internationales, Paris 1938;

Luparini, *L'ottimismo di J.J. Rousseau*, Sansoni Editore, Firenze 1982.

Luppol Ivan Kapitonovic, *Diderot*, Éditions sociales internationales, Paris 1936.

Lussu Marialuisa, *Diderot nel dibattito sull'ateo virtuoso*, in Aa. Vv., a. c. di G. Solinas, *Ricerche sul pensiero del secolo XVIII*, CUEC, Cagliari 1987;

Miller, *The French materialists and their limitations*, in «Diderot Studies» XV, *The annexation of a Philosophe, 1917-1960*, Librairie Droz, Genève, 1971;

Modica Massimo (a cura di), *Diderot: scritti sull'arte*, UTET, Milano 2014;

Mornet Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution*, Colin, Paris 1933;

Mouriaux René, *La dialectique d'Héraclite à Marx*, Éditions Syllepse, Paris 2010;

Naville Pierre, *Paul Thiry D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Paris, Gallimard 1943;

Picon Antoine, *Gestes ouvriers, operations et processus techniques. La vision du travail des encyclopédistes*, in «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», n. 13, Octobre 1992, pp. 131-147.

Plekhanov Georgij, *Les questions fondamentales du marxisme. Le matérialisme militant*, Éditions sociales, Paris, 1974;

Plékhanov Georgij, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*, Éditions sociales, Paris 1973;

Plékhanov Georgij, *Essai sur l'histoire du matérialisme, D'Holbach, Helvétius, Marx*, Éditions sociales, Paris 1957;

Potulicki Elizabeth, *Éclairé, Clairvoyant, adj. (Gramm.), un article de l'Encyclopédie ou la présence dialogique de Diderot*, in «Diderot Studies», Vol. 24 (1991), pp.121-136;

Proust Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Albin Michel, Paris 1962;

Quintili Paolo, *Diderot ou le matérialisme désenchanté. Philosophie biologique et épistémologie*, «Studi Filosofici» XXXV-2013;

Quintili Paolo, *La pensée critique de Diderot*, Honoré Champion, Paris 2001

Quintili Paolo, *La temporalizzazione della "chaine des etres". Natura e storia in Diderot*, in L. Bianchi (a cura di), *Natura e storia*, Atti del Convegno di Napoli 5-7 Dicembre 2002, Liguori Editore, Napoli 2005;

Quintili Paolo, *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie autour de Diderot et de quelques autres*, Honoré Champion, Paris 2009;

Roger Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, Paris 1989;

Roger Jacques, *Les sciences de la vie, dans la pensée française du XVIII siècle*,

Albin Michel, Paris 1963;

Saint-Amand Pierre, *Le labyrinthe de la Relation*, Vrin, Paris 1984;

Salaün Franck, *Le Genou de Jacques. Singularités et théorie du moi dans l'œuvre de Diderot*, Hermann, Paris 2010;

Salaün Franck, (a. c.), *Diderot- Rousseau. Un entretien à distance*, Desjonquères, Paris 2006;

Salaün Franck, (a. c.), *Le Langage politique de Diderot*, Hermann, Paris 2014;

Savater Fernando, *Voltaire. Contro i fanatici*, Laterza, Roma-Bari 2016;

Schlegel Dorothy, *Shaftesbury and the French Deists*, Chapel Hill, 1955;

Schinz Albert, *La théorie de la bonté naturelle chez Rousseau*, «Revue du XVIII siècle», Oct. Dec. 1913;

Scribano Maria Emanuela, *Morale e religione fra Seicento e Settecento*, Loescher, Torino 1979;

Soboul Albert, **Larousse Ernest**, **Jaurès Jean**, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Éditions sociales, Paris 1983;

Sonnet Martine, *L'Education des filles au temps des Lumières*, Editions du Cerf, Paris 1987;

Spaemann Robert, *Rousseau. Cittadino senza patria*, Edizioni Ares, Milano 2009;

Spallanzani Mariafranca, *L'Arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des*

Lumières, Paris, Honoré Champion, 2009;

Spallanzani Mariafranca, *Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot*, «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», numero 26, 2007;

Spangler May, *Les monstres textuels dans le transformisme de Diderot*, «Diderot Studies», Vol. 29, Droz, Genève, 2003;

Spangler May, *Science, philosophie et littérature: le polype de Diderot*, « Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n°23, 1997;

Spector Céline, *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Seuil, Paris 2017;

Spector Céline, *Diderot : un matérialisme stratégique ?* Critique, n° 691, décembre 2004, p. 1020-1032;

Starobinski Jean, *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, ABSCONDITA SRL, Milano 2010 (Ed. originale: *1789. Les emblèmes de la Raison*, Gallimard, Paris 2006);

Starobinski Jean, *J.J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971;

Stenger Gerhardt, *Diderot le combattant de la liberté*, Perrin, Paris 2013;

Sternhell Zeev, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIII siècle à la guerre froide*, Gallimard, Paris 2010;

Strauss Leo, *Il testamento di Spinoza*, a cura di Riccardo Caporali, Mimesis, Milano 2016;

Thérien Claude, *Les lumières et la dialectique. De Hegel à Adorno et Horkheimer*, in « Revue Philosophiques de Louvain », Année 2003, Vol. 101, n. 4;

Tocchini Gerardo, *Arte e politica nella cultura dei Lumi. Diderot, Rousseau e la critica dell'antico regime artistico*, Carocci, Roma 2016;

Valbusa Ivan, *La forma dell'Enciclopedia*, Verifiche, Trento 2008;

Vanpée Janie, *La femme mode d'emploi: how to read the article Femme in the Encyclopédie*, a cura di D. Brewer, J. Gandler Hayes, *Using the Encyclopédie, Ways of knowing, ways of reading*, SVEC, Oxford 2002, pp. 235-249;

Vartanian Aram, *From deist to atheist, Diderot philosophical orientation 1746-1749*, "Diderot Studies", vol. 1, 1949;

Vartanian Aram, *Trembley's Polyp, La Mettrie, and Eighteenth-Century French Materialism*, Journal of the History of Ideas, Vol. 11, No. 3;

Venturi Franco, *Jeunesse de Diderot*, Slatkine Reprints, Genève 1967;

Venturi Franco, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2014;

Vernière Paul, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Slatkine Reprints, Genève 1979,

Vincent Charles, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Garnier, Paris 2014;

Wartofsky Marx W., *Diderot et le développement of materialist monism*, «Diderot studies», Vol. II, Droz, Genève 1952;

Wilson Arthur M., *Diderot: gli anni decisivi*, Feltrinelli, Milano 1971;

