

DENIS DIDEROT

OPERE FILOSOFICHE, ROMANZI E RACCONTI

A cura di Paolo Quintili
e Valentina Sperotto

Testo francese a fronte



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

ATTRIBUZIONI

Il sogno di D'Alembert – Osservazioni su Hemsterhuis – Elementi di fisiologia – I Gioielli indiscreti – Mistificazione – I due amici di Bourbonne – Colloquio di un padre con i suoi figli – Satira prima – Satira seconda. Il nipote di Rameau – Lui e Io – Jacques il fatalista e il suo padrone – La Religiosa

traduzione e cura di Paolo Quintili

Confutazione di Helvétius

traduzione e cura di Paolo Quintili e Matteo Marcheschi

Lettera a Landois sulla libertà e sulla necessità – Sulle donne

traduzione e cura di Eleonora Alfano

Pensieri filosofici – Aggiunta ai Pensieri filosofici – La Passeggiata dello scettico – La sufficienza della religione naturale – Lettera sui ciechi a uso di coloro che vedono – Lettera sui sordi e muti a uso di coloro che intendono e parlano – Pensieri sull'interpretazione della natura – Principi filosofici sulla materia e il movimento – Saggio sui regni di Claudio e di Nerone – Questo non è un racconto – Madame de La Carlière – Supplemento al Viaggio di Bougainville – Colloquio di un filosofo con la Marescialla di ¹⁷⁶⁶

traduzione e cura di Valentina Sperotto

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

In copertina: Louis-Michel Van Loo, *Ritratto di Denis Diderot*, 1767.
© Masterpics / Alamy / IPA.

Cover design: Polystudio

Copertina: Zungdesign

ISBN 978-88-587-8514-0

Realizzazione editoriale: Alberto Bellanti – Milano

www.giunti.it

www.bompiani.it

© 2019 Giunti Editore S.p.A./Bompiani
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
Piazza Virgilio 4 - 20123 Milano - Italia

Prima edizione digitale: ottobre 2019

DENIS DIDEROT

OPERE FILOSOFICHE, ROMANZI E RACCONTI

PENSIERI FILOSOFICI – LA PASSEGGIATA DELLO SCETTICO –
LA SUFFICIENZA DELLA RELIGIONE NATURALE – LETTERA
SUI CIECHI – LETTERA SUI SORDI E MUTI – PENSIERI
SULL'INTERPRETAZIONE DELLA NATURA – LETTERA A LANDOIS –
SULLE DONNE – IL SOGNO DI D'ALEMBERT – PRINCIPI FILOSOFICI
SULLA MATERIA E IL MOVIMENTO – CONFUTAZIONE DI HELVÉTIUS
– OSSERVAZIONI SU HEMSTERHUIS – ELEMENTI DI FISIOLOGIA
– SAGGIO SUI REGNI DI CLAUDIO E DI NERONE – I GIOIELLI
INDISCRETI – MISTIFICAZIONE – I DUE AMICI DI BOURBONNE
– COLLOQUIO DI UN PADRE CON I SUOI FIGLI – QUESTO NON È
UN RACCONTO – MADAME DE LA CARLIÈRE – SUPPLEMENTO AL
VIAGGIO DI BOUGAINVILLE – COLLOQUIO DI UN FILOSOFO CON LA
MARESCIALLA DI *** – SATIRA PRIMA – IL NIPOTE DI RAMEAU –
LUI E IO – JACQUES IL FATALISTA E IL SUO PADRONE – LA RELIGIOSA

Testo francese a fronte

A cura di
Paolo Quintili e Valentina Sperotto



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

SOMMARIO

INTRODUZIONE	VII
di Paolo Quintili e Valentina Sperotto	
<i>Ringraziamenti</i>	LXV
<i>Notizia biografica</i>	LXVII
OPERE FILOSOFICHE	1
ROMANZI E RACCONTI	1639
Note ai testi	2821
Apparati	3147

INTRODUZIONE

di Paolo Quintili e Valentina Sperotto

In loving memory of Norie Kajibara

La prima parte della presente *Introduzione* (pp. IX-XXVIII), ad opera di Paolo Quintili, riprende, con numerose modifiche e adattamenti, il testo dell'*Introduction* a P. QUINTILI, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*, Paris, Honoré Champion, 2001, pp. 13-37, nella traduzione di Antonio Cecere, che l'Autore ringrazia calorosamente.

La seconda parte (pp. XXIX-LXIV) è ad opera di Valentina Sperotto.

IL PENSIERO CRITICO DI DIDEROT

L'importante conflitto tra teoria e pratica è nato, da una parte, dal carattere incompleto della teoria, in quanto il pratico ha a che fare con la natura in tutta la sua interezza, e dall'altra, dal fatto che i pratici hanno mancato di riflessione e di perspicacia.

(Novalis, *Enciclopedia*)

1. Diderot e la lettura della storia del materialismo francese di F.-A. Lange

Il quadro storico del materialismo occidentale tracciato nella *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1861) di Friedrich-Albert Lange,¹ ha evidenziato lo stretto rapporto – quello di un conflitto e di un'«impossibile» continuità – tra i materialismi del diciottesimo secolo e la filosofia critica di Kant. Questo conflitto è proseguito ben oltre i limiti cronologici dell'età dell'Illuminismo. L'opera di Lange, fra i primi esponenti del neokantismo di Marburgo, è un riferimento importante negli studi sul confronto tra gli «amici delle Forme» e i «figli della Terra» (Platone), ossia gli idealisti e i materialisti.² Il filosofo kantiano tedesco analizzava le dottrine dei materialisti francesi per criticarne gli esiti contemporanei positivisti, dal punto di vista di un kantismo che, secondo lui, sarebbe l'ultimo e più maturo risultato di tutta la filosofia del secolo dell'Illuminismo. Lo studio significativo che apre il secondo volume, ha infatti come titolo «Kant e il materialismo», ed è uno dei lavori, bisogna rilevare, poco numerosi, ancora oggi, che abbiano affrontato in modo sistematico quest'argomento.

Lange sottolinea il ruolo di primo piano che occupa il pensiero di Diderot tra gli altri materialisti e anche la relativa autonomia teorica che la corrente del materialismo *biologico* mantiene riguardo al sensualismo di Locke e di Condillac. Si trattava, per il rapporto materialismo-sensualismo, ricordiamolo, dell'affiliazione storica riconosciuta da Marx ed Engels (*Sacra famiglia*) nella celebre presentazione della loro «Battaglia critica contro il materialismo francese», tratta dal *Manuale di filosofia moderna* (1842) di Ch. Renouvier:³ dal sensualismo di Locke-Condillac «si passa»

¹ Cfr. F.-A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vol., Iserlohn, 1866; trad. fr. *Histoire du matérialisme*, Paris, 1877-1879; trad. it. *Storia critica del materialismo*, 2 voll., Milano, Monanni, 1932 [a cura di L. Gigante, Napoli, Edizioni Immanenza, 2015].

² Cfr. O. Bloch, *Le matérialisme*, 2^{de} édition, Paris, PUF, 1995, pp. 6-9.

³ Cfr. K. Marx-F. Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, dans *Mega*, Bd. 2, Berlin, Dietz Verlag, 1980, pp. 131-141: «Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus»; vedi anche O. Bloch, «Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme», in *Matière à histoire*, Paris, Vrin, 1997 [anche in *La Pensée*, n. 191, pp. 3-42]; si trattava, nel caso del plagio di Marx ed Engels, di un quadro storicamente erroneo e di stampo reazionario e speculativo!

al materialismo del secolo XVIII. Tramite i materialisti, e al fianco dei positivisti, il bersaglio polemico di Lange sono gli hegeliani del suo tempo – Zeller, Fischer, Hettner, Rosenkranz⁴ – che proponevano nelle loro opere questa stessa linea storica: Locke-sensualismo-materialismo. La Mettrie era considerato dagli hegeliani come un «esito» di Condillac e un «discepolo di Holbach». Lange è insorto contro questa cronologia speculativa:

Anzitutto, ristabiliamo l'ordine cronologico. Il metodo introdotto da Hegel nella storia della filosofia ci ha lasciato in eredità innumerevoli fantasie. [...] I suoi discepoli seguirono i suoi errori, e perfino uomini che non riconoscono più il diritto di violentare così la storia subiscono però ancora la funesta influenza di Hegel. [...] L'abitudine vuole che Hobbes, uno dei pensatori più originali e più influenti dei tempi moderni, sia interamente trascurato, relegato nella storia politica o trattato come se non fosse altro che l'eco di Bacone. Poi Locke, addolcendo e volgarizzando il rude hobbismo del suo tempo, appare come il padre di una doppia serie di filosofi, inglesi e francesi. Questi ultimi si succedono in un ordine sistematico: Voltaire, Condillac, gli enciclopedisti, Helvetius e finalmente d'Holbach. Ci si è così bene avvezzi a questa classificazione che Kuno Fischer, di sfuggita, fa di la Mettrie un discepolo di d'Holbach! Questo metodo errato estende la sua influenza ben oltre i limiti della storia della filosofia. [...] Tra il 1707 e il 1717 nacquero successivamente e a piccoli intervalli Buffon, de la Mettrie, Rousseau, Diderot, Helvetius, Condillac e d'Alembert; il solo d'Holbach nel 1723. Quando quest'ultimo raccoglieva nella sua casa ospitale quel circolo di liberi pensatori, pieni di spirito, che si chiama la «società di d'Holbach», de la Mettrie era morto da molti anni. Come scrittore, soprattutto per i problemi di cui ci occupiamo, de la Mettrie si trova così alla testa di tutta la serie. [...] Quanto precede basterà per ora per rendere omaggio alla verità. Se il concatenamento reale dei fatti poté essere tanto a lungo snaturato, si deve farne colpa a Hegel e alla sua scuola, e soprattutto allo scandalo provocato dagli attacchi di de la Mettrie contro la morale cristiana.⁵

Alla fine Lange riconosce che il materialismo della «*coterie d'Holbach*», come prima quello di La Mettrie, prende le distanze dalla linea sensualista e invece di essere una «conseguenza speculativa» di Condillac, la precede e deve piuttosto essere ricondotta alle sue vere origini, cioè alle grandi correnti dell'empirismo e del razionalismo meccanicistico del secolo XVII, a Bacone, Cartesio e alle sue «conseguenze», i corporealisti (Hobbes) e gli atomisti (Gassendi). Tuttavia, pur avendo tracciato la via agli studi contemporanei, Lange non si astiene dal mostrare l'«incoerenza» e la non sistematicità di un materialismo che dovrebbe la sua piena fioritura, nel secolo XVIII, a ragioni di ordine non teorico-filosofico, ma, secondo la sua lettura, sociale e ideologico. Certe «influenze pratiche», specialmente la condizione prerivoluzionaria della Francia e la crisi della società europea alla metà del secolo, avrebbero provocato, di nuovo, la «regressione al materialismo» (dopo Hobbes e Condillac). Mentre gli avvenimenti di questo periodo non sarebbero altro che degli «ostacoli» posti sul cammino dello sviluppo teorico «diretto» del libero pensiero verso il criticismo di Kant. In definitiva, la

⁴ Lange menziona la *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (1873) dello Zeller; il *Franz Baco de Verulam* (1856) di Fischer; la *Litteraturgeschichte des XVIII Jahrhunderts* (1865) di Hettner ecc.

⁵ Lange, *op. cit.*, ed. it. vol. I, pp. 313-316; éd. fr. vol. I, pp. 335-37.

lettura di Lange arriva a coincidere con quella degli hegeliani, *nello stesso tempo* decentrata e rovesciata:

Quando lo sviluppo teorico si compie senza ostacoli, l'empirismo (per esempio Bacone) conduce direttamente al materialismo (Hobbes), questo al sensualismo (Locke), che dà origine all'idealismo (Berkeley) e allo scetticismo o criticismo (Hume e Kant). Questa verità si applicherà ancor più nettamente all'avvenire, poiché gli stessi naturalisti sono avvezzi a pensare che i sensi ci danno soltanto una «rappresentazione del mondo». Tuttavia questa serie può ad ogni istante essere turbata dall'influenza pratica sopra citata, e nelle grandi rivoluzioni le cui cause interne, profondamente nascoste nell'«incoscienze», non ci sono ancora note se non dal lato economico, lo stesso materialismo finisce per non essere più così popolare né così vittorioso, e si vede sorgere mito contro mito, credenza contro credenza.⁶

Ora, lo schematismo di questo quadro e l'assenza dei materialisti francesi in un contesto di sviluppo «diretto» del pensiero (non «disturbato» da quelle «influenze esterne»), costituiscono i limiti ideologici della ricerca di Lange. Questi sono evidenti, oggi, dopo i numerosi studi ulteriori che hanno mostrato l'importanza delle posizioni materialiste nei dibattiti filosofici dell'età moderna sul problema della conoscenza, da Cartesio a Kant.⁷ È dunque importante sollevare la questione del rapporto tra i materialismi (plurali) del secolo XVIII – in particolare la posizione specifica che vi occupa Diderot – e la filosofia di Kant, in un altro contesto; poiché le stesse questioni metodologiche al centro della *Geschichte des Materialismus* rendono possibile il loro riavvicinamento su altre basi, e con risultati più proficui.

Quale rapporto storico *reale* c'è tra la posizione di un pensiero materialista che rivendica l'*autonomia morale* del soggetto pensante in rapporto alle idee ricevute e all'autorità della tradizione teologico-metafisica, in campi differenti (etica, politica, filosofia della natura), e la filosofia critica che, poco dopo, chiamerà in causa la nozione di autonomia della ragione pura, sottoponendo a un processo intellettuale, divenuto celebre, precisamente la ragione *metafisica*, alla sbarra del «tribunale della critica»? Quale valutazione storiografica si può dare dei giudizi che pronunciano queste due correnti di pensiero, ciascuna per proprio conto, sull'insieme del passato speculativo della metafisica? Esse convergono, in qualche modo, nell'affermazione «arrogante», «egocentrica», «denigratoria» di Kant, il quale sostiene «che prima del sorgere della filosofia critica non poteva sussistere assolutamente nessuna filosofia. Ma per poter giudicare questa apparente presunzione, bisognerebbe prima rispondere alla domanda: *se possa esservi più di una filosofia*».⁸ Le origini di questa convergenza meritano di essere illustrate, dunque, sotto un duplice punto di vista, storico e teorico.

⁶ *Ibidem*, trad. it. cit., p. 314, nota 285; trad. fr. cit., pp. 509-10.

⁷ Cfr. Bloch, *Le matérialisme* cit., e *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997; A. Negri, *Pensiero materialista e filosofia del lavoro. Hobbes, Descartes, d'Holbach*, Milano, Marzorati, 1992.

⁸ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari e N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1991, *Prefazione*, p. 5; *La métaphysique des mœurs et le conflit des facultés*, in *Œuvres philosophiques*, vol. III, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, 1986, p. 451.

2. *La genesi di un «pensiero critico» nei secoli XVII e XVIII.*

Il ruolo del materialismo di Diderot

A proposito della tendenza dominante nella scienza e nella filosofia del Gran Secolo, il Seicento, Jacques Roger ha osservato: «Il diciassettesimo secolo era stato il secolo dello sguardo. Sguardo del geometra che analizza le figure, del meccanico che dispone gli ingranaggi. Sguardo che coglie pienamente una natura in cui tutto è solo forme e movimento. Tra lo sguardo del corpo e quello dello spirito, c'era una perfetta coincidenza, e il mondo era trasparente. La luce era un fenomeno semplice, le sue leggi erano geometriche. Immagine e strumento della sovranità intellettuale dell'uomo, lo sguardo analizzava e ricostruiva l'universo».⁹ Qui, il tragitto epistemologico di questo sguardo geometra della ragione si conclude, alla fine del Gran Secolo, con «due libri» che «misero fine a quest'illusione»: i *Principia Mathematica* di Isaac Newton (1687) e il *Saggio filosofico sull'intelletto umano* di John Locke (1690).

Per la loro «grande instaurazione» (Bacone), le nuove teorie della conoscenza nate dalla rivoluzione scientifica devono cercare le proprie fondamenta in origini più solide, che abbiano sempre un rapporto con il senso della *vista*, ma che possano, nello stesso tempo, garantire l'affidabilità dei dati propri di questo *primo sguardo* geometra, legittimandoli. La vista, anche quella dell'intelletto, può ingannarci. La meccanica razionale di Newton e la dinamica di Leibniz introducono nel campo delle scienze della natura i concetti teorici di «forza» e di «energia», dando loro un significato epistemologico che determina, da allora in poi, una *emendatio oculis* radicale e preliminare per il soggetto sperimentatore. Le forze cinetiche, le forze di gravitazione e quella di inerzia *non sono visibili*. Le energie di posizione e di movimento fanno intervenire nell'analisi una facoltà di valutazione dei dati fisici che non è più riducibile al solo *sguardo*. Da questo momento, le questioni gnoseologiche concernenti i fenomeni della visione interessano sempre più intimamente i filosofi, a partire da Keplero, passando per Hobbes, Cartesio, Gassendi, fino a Berkley, per il loro lavoro di costruzione di nuovi sistemi di pensiero che essi si sforzano di istituire partendo, per così dire, da una nuova *propedeutica dell'apparenza fenomenale*. Lo sviluppo di nuovi strumenti di misura svolge un ruolo essenziale in questo processo. La stessa esperienza visiva deve poter correggere obiettivamente – o negare questa possibilità, da una prospettiva psicologica, come farà Berkley – gli errori inevitabili della vista, con l'aiuto di un'osservazione ragionata e del metodo sperimentale (Hobbes, Gassendi). È Locke a individuare precisamente il ruolo svolto dal *giudizio* nelle idee che la vista fornisce all'intelletto, distinguendo la semplice *sensazione* da una *percezione* «densa» di teoria. Questo giudizio gode di un potere cognitivo inaspettato di elaborazione e di trasformazione del dato sensibile. *Ma esso deve poter correggersi criticamente (krinein: giudicare) da solo* per raggiungere la certezza e l'universalità.

Nel secolo XVIII, dopo la lezione di Locke, le teorie dei naturalisti e dei materialisti (Buffon e La Mettrie) procedono in questa direzione autocorrettiva del giudizio e rappresentano una svolta importante nel dibattito che segna la prima specificità di un approccio materialista al problema della conoscenza. Ora, quasi tutti gli autori che affrontano la questione della natura dello «sguardo», ossia della visione, devono affron-

⁹ *Introduction* a G.L.L. Buffon, «Du sens de la vue», in *Un autre Buffon*, éd. J.-L. Binet et J. Roger, Paris, Hermann, 1977, pp. 119-21.

tare un problema speciale: *il problema del cieco*. In questo quadro teorico molto complesso va situata la riflessione di Diderot all'epoca in cui elabora il suo pensiero materialista come una *filosofia della vita* e della pratica (praxis). E anche in ciò si distingue il nucleo di quello che chiamerò il suo *pensiero critico*. La *Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono* (1749) mette al centro della questione un argomento che era stato già trattato da molti altri filosofi, ma da questi come un caso limite. Buffon e Diderot considerano invece il cieco come l'esempio-modello della *genesì evolutiva* delle capacità cognitive legate alla visione *in generale*, in una prospettiva di sviluppo che gli altri autori non avevano preso in considerazione. Il senso della vista, con tutto ciò che vi si collega sul piano genetico, *viene da qualcos'altro*, ha un'origine, una radice più essenziale e più originaria. Se lo sguardo-primò della vista, come insegnava Locke, è già una forma di giudizio, che può essere giusto o sbagliato, non è più la vista da sola che può garantire il processo di correzione delle illusioni possibili, nel suo rapporto con l'intelletto.

Il Sogno di D'Alembert lo spiegherà in termini biologici: è «l'emergere dell'io». Un *toccare*, dapprima «sordo e ottuso»; poi il suo movimento, che si fa sempre più sottile, diventa un'azione che si razionalizza, prende forma logica man mano che avanza nel tempo dell'esperienza. Essa fissa poi le sue *forme*, del sentire e dell'agire, nelle strutture materiali dello spirito-cervello conquistando lì il loro linguaggio. L'esperienza del cieco testimonia, secondo Diderot, che si tratta dei *fondamenti biologici e pratici* che, con dei procedimenti che interessano tutta la specie umana, permettono la certezza gnoseologica di quei dati, così instabili, della rappresentazione visiva. Una volta «creati» nello spirito dal primo sguardo geometra, questi dati saranno riconosciuti universalmente validi per mezzo di un procedimento cinestetico che impegna il soggetto nella sua unitotalità di sensazione, di azione e di pensiero. Il cieco nato, ritrovando la vista, può riconoscere e nominare gli oggetti, cubo e sfera, di cui aveva avuto un'esperienza tattile (*Molyneux's Question*), grazie a queste strutture materiali profonde comuni, legate alla complessità del processo naturale che le ha generate, successivamente, nella storia della natura. Esse *diventano* delle categorie logico-discorsive fondate su queste basi materiali dello spirito, comuni a tutti gli esseri umani, come dei prodotti della storia naturale, e costituiscono il *sensorium*. Con quest'argomentazione, Diderot può confutare *biologicamente* la tesi immaterialista di Berkeley che, «a onta della ragione umana, è *logicamente* inconfutabile». Su questo punto, la posizione materialista-critica del problema della conoscenza è analoga, sostanzialmente, a quella dell'idealista trascendentale della *Critica della ragion pura* («Confutazione dell'idealismo»¹⁰). Più tardi, ne *Il Sogno di D'Alembert* (1769) e negli *Elementi di fisiologia* (1773-1784, postumi), Diderot, seguendo La Mettrie, situerà queste categorie del giudizio nelle «parti materiali» o funzioni del cervello. Ma in questo primo periodo (1749), l'argomento evolutivo che viene da Buffon e, più da lontano, da Lucrezio, fonda una dottrina materialista della conoscenza-azione (primato del tatto) e della vita (praxis), che investe e trasforma i termini della questione posta dalla tradizione metafisica.

Il primo sguardo – il giudizio della vista – è rivisto (rigiudicato) da quello che definirei uno «sguardo secondo» – il fatto della praxis-percezione – che, pur manifestando la sua omologia strutturale con il primo sguardo, ne è la condizione, la quale ha come origine non una rappresentazione semplice ma un complesso *processo di azione*. Questo

¹⁰ Cfr. Th. Ziehen, «Über eine Parallelstelle bei Kant und Diderot», in *Kant Studien*, n. 20, 1915, p. 127.

si specifica, razionalizzandosi progressivamente attraverso la fissazione delle sue forme nelle strutture materiali dello spirito, ripetute e ricostruite nell'esperienza attuale di un soggetto sensibile. Questo «sguardo secondo» si produce alla fine di un processo di razionalizzazione del sensibile che tende all'universalità, a livello biologico. Da ciò nasce l'interesse di Diderot per la chimica e la fisica della materia, che servono da strumenti di analisi e di comprensione dei *fatti* che si generano nel campo della conoscenza-azione. La descrizione di un processo simile diventerà il nucleo della gnoseologia critica di Diderot, con la sua estensione fino ai campi dell'estetica pittorica, teatrale e dell'economia.¹¹ Il *pensiero critico* di Diderot si presenta così, in quanto riflessione sulla e nella complessità dell'esperienza in generale, come fondatore di una nuova figura storica della filosofia. È l'*individualità naturale* (un neologismo che fa la sua comparsa nel *Nipote di Rameau*), il *soggetto* pensante-agente-senziente in quanto prodotto della sua «storia naturale», che è contemporaneamente ricostruttore del mondo della natura e giudice di se stesso. Tale personaggio, filosofico e letterario, sale sulla scena della modernità come la sostanza prima di questo pensiero critico.

3. La posizione del pensiero di Diderot

È evidente che non si tratta soltanto di smentire lo schema della *Geschichte des Materialismus* del Lange per interpretare bene il ruolo del materialismo di Diderot nello sviluppo di un ideale *critico* della conoscenza – ciò che nondimeno farò, riprendendo alcuni suggerimenti di quell'Hegel «fantasista» troppo screditato, e di uno dei suoi migliori discepoli, K. Rosenkranz.¹² Per mostrare le ragioni teoriche che situano la sua filosofia – e il materialismo francese – a pieno titolo nella storia del pensiero occidentale (al centro e non al margine), occorre trovare un ambito storico-problematico che definisca, seguendo una linea retta, l'unità e la struttura d'intenzione del *pensiero* di Diderot, dicevo a pieno titolo, al di là del carattere dispersivo e frammentato della sua opera.

In primo luogo, l'*opera* di Diderot si articola attraverso uno stretto dialogo con la tradizione del dibattito filosofico del XVII secolo: razionalismo *versus* empirismo, il caso del cieco. E in secondo luogo, essa si dispiega con originalità nel contesto dell'enciclopedismo francese, nel confronto con Descartes, D'Alembert, Buffon, D'Holbach, Helvétius, e della filosofia europea (Shaftesbury, Hume, Wolff ecc.). La mia analisi si sviluppa dunque a partire da uno studio dei problemi epistemologici che collegano il pensiero di Diderot alla genesi europea di una filosofia critica in senso ampio.¹³ È innanzitutto la questione del *tipo* di questa filosofia critica: essa è – anzi *diviene* – enciclopedica, vale a dire *policentrica*. Come si forma questa specie di nuova attitudine enciclopedica della riflessione in filosofia? Vedremo che ciò che lega con coerenza i diversi centri

¹¹ Sull'insieme di questi temi rinvio al mio: *La pensée critique de Diderot* cit., Parte II, cap. 7.1-4 e 8.1-3: «Sul piacere critico – il giudizio di gusto e l'economia politica».

¹² Cfr. J.-C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992, pp. 198-201: «Le silence sur Diderot». Il materialismo del secolo XVIII, alla luce del pensiero hegeliano, secondo Bourdin, «ha saputo incarnare il principio moderno della libertà soggettiva, illustrandosi nella conquista del suo regno del finito».

¹³ P. Quintili, *La pensée critique de Diderot* cit., Parte I, Sezione I: «Sparizione dello sguardo. Il giudizio storico».

d'interesse della persona di Diderot è l'ideale di un «sistema» dei saperi, non dichiarato, che mira a cogliere quello che c'è di essenziale per l'esperienza umana in generale in ogni tematica affrontata. L'obiettivo è quello di scrivere, di descrivere, di raccontare ecc., di pensare *in fine* quello che c'è di *comune* – in quanto *condizione* di senso – a diversi campi di conoscenza (e di azione) messi in gioco nell'esperienza umana, riflessa nel pensiero. La *scrittura letteraria* svolge qui il ruolo più importante di strumento di costruzione del *duplice sguardo* della ragione critica, dandole una consistenza filosofica. Massimo Modica, sulla scia del pensiero di Emilio Garroni, ha saputo individuare il senso di questo carattere *critico* della filosofia di Diderot e non nel solo campo dell'estetica:¹⁴ «Se a sollecitare la sua riflessione sono dei problemi anche molto concreti e particolari, essa appare interessata a una pressoché costante ricerca di connessioni tra quei problemi e le più diverse aree culturali, intellettuali e artistiche, al di là di qualsiasi presunto specialismo e in vista di questioni essenziali per il fare e il conoscere dell'uomo».¹⁵ Ora, si tratta di vedere questo spirito, volto all'«essenziale», all'opera in tutta la produzione letteraria e filosofica di Diderot. Il vecchio problema della «duplicità» del filosofo (materialista o preromantico?), che Lange e altri hanno rimproverato, diventa il semplice riflesso di un duplice movimento reale del suo pensiero, dal particolare all'universale, «particolarizzato» sempre di nuovo in una determinata esperienza, a cui si chiede lo statuto di senso attraverso la scrittura. È il primo aspetto del pensiero critico di Diderot: la *sistematicità segreta*, dinamica e aperta, che prende corpo nell'opera letteraria.¹⁶

In secondo luogo, è da seguire questo dinamismo dello stile di Diderot attraverso la sua biografia intellettuale, senza isolarne la scrittura policentrica in rapporto al tutto storico che lo ingloba. Un ambiente intellettuale comune che fa della Francia, tra il 1742 (data delle prime opere di traduzione di Diderot) e il 1782 (seconda e ultima edizione del *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone*) il paese-guida dell'Illuminismo europeo. La cultura francese si presenterà, in seguito, come la scuola dei giovani «alunni» di Berlino, Königsberg, Strasburgo e Tübingen. A tal proposito, gli studi di R. Mortier¹⁷ sono i punti di riferimento iniziali di tale tematica, soprattutto per ciò che riguarda l'accoglienza del Diderot enciclopedista in Germania. Questo periodo della storia europea si caratterizza anche, dal punto di vista teorico, per la tendenza a essere «il secolo della critica», che lo stesso Kant rilevò retrospettivamente.¹⁸ Ecco una definizione corrente, ripetuta più tardi,

¹⁴ Cfr. M. Modica, *L'estetica di Diderot. Teorie delle arti e del linguaggio nell'età dell'Encyclopédie*, Roma, Pellicani, 1997, p. 16. Per quel che concerne gli annessi e connessi di questa nozione di «pensiero critico» vedi: E. Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio»*, Roma, Bulzoni, 1976; *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza, 1986; *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Milano, Garzanti, 1992.

¹⁵ Modica, *L'estetica di Diderot* cit., p. 15.

¹⁶ Cfr. F. Pruner, *L'unité secrète de Jacques le Fataliste*, Paris, Minard, 1970; e P. Tort, *L'origine du Paradoxe sur le comédien. La partition intérieure*, 2^{de} éd., Paris, Vrin, 1980.

¹⁷ Cfr. R. Mortier, *Diderot en Allemagne (1750-1870)*, Paris, PUF, 1954; ID, *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Préface de R. Pomeau, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, in particolare: «Diderot et le problème de l'expressivité: de la pensée au dialogue heuristique» (pp. 258-270).

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Milano, Bompiani, 1987, vol. 1, Prefazione, p. 9 [*Critique de la raison pure* (1781), éd. Barni-Delamarre-Marty, in *Ceuvres Complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980, p. 727]: «La nostra epoca è la vera e propria epoca della critica, cui tutto deve sottomettersi. La religione mediante la sua *santità* e la *legislazione* mediante la sua *maestà* vogliono di solito sottrarsi alla critica. Ma in tal caso esse suscitano contro di sé un

da diversi interpreti.¹⁹ Resta una questione aperta: cosa si deve indicare in quest'epoca (1742-1782) con la nozione di «pensiero critico», in un senso più ampio e più generale che nel significato esattamente kantiano? E cosa significa questa *sistematicità* del pensiero che pretende di sottomettere alla critica razionale l'*insieme* della realtà storica presente, vale a dire la cultura del periodo di diffusione del modello enciclopedico in Europa?

Il contributo estetico di Diderot all'*Enciclopedia* e il dibattito sul sistema delle belle arti verso la metà del secolo – osserva ancora, a ragione, Modica – rende evidente lo spirito di questa filosofia, che «non deve essere inteso come qualcosa che va in direzione contraria ai caratteri più autentici di quel nuovo movimento di pensiero», precisamente «un modo “critico” di pensare, che non è altro che il nuovo modo di presentarsi della filosofia stessa – in breve, un'indagine che si occupa, per esempio, del “bello” e del “sublime”, ma in quanto vuole arrivare a comprendere come “bello” e “sublime” si radicano nella nostra organizzazione sensibile e intellettuale, affettiva e conoscitiva, e in che modo siano da riportare alla natura umana in generale; un'indagine, ancora, che mostra all'interno di un'esperienza artistica determinata (una poesia, per esempio) ciò che vale per l'esperienza in genere, cioè il *sensu* che condiziona ogni esperienza determinata e ogni sua determinata espressione; un'indagine, infine, che ha sì a che fare con l'arte in senso moderno, ma in quanto referente esemplare per comprendere l'esperienza effettiva in genere e non come oggetto esclusivo, separato dal resto dell'esperire».²⁰ Quest'approccio «critico» di Diderot, proprio della filosofia stessa alla svolta dell'Illuminismo – una messa in questione di ciò che c'è di essenziale nell'esperienza umana in genere, come una condizione della sua possibilità in quanto sistema, affinché essa abbia e produca del *sensu nel presente storico* –, è un aspetto tipico di *tutto* il pensiero di Diderot. È qui, su questo terreno d'interrogazione essenziale, che va cercato il criterio interno della sua unità filosofica.

4. *Lo «sguardo secondo» della critica. Un trascendentale materialista*

Il filosofo italiano P. Carabellese (1877-1948), più di mezzo secolo fa, vide in Kant il pensatore di una rivoluzione ideale che avrebbe posto «il problema interno della filosofia contemporanea», quello della *condizione dell'esserci* della filosofia come un sapere che chiede la propria legittimazione, in quanto costruzione umana di un *universale nel tempo*. Questo universale, secondo Carabellese, è il prodotto di una conquista, di un processo «che deve andare, e che va, se è una vera filosofia, nella profondità di questa presentazione *storica* dello spirito umano: esso è cioè la spiritualità immanente alla storia»,²¹ la sua processualità aperta e suscettibile di sviluppo. Ora, al di là del linguaggio

giusto sospetto e non possono pretendere un rispetto senza finzione, che la ragione concede soltanto a ciò che ha potuto superare il suo esame libero e pubblico». Cfr. anche Kant, *Leçons de métaphysique*, éd. M. Castillo, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 129.

¹⁹ Cfr. K. Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*, Bd. I-II, N Leipzig, 1866 [Aalen, 1964]; E. Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1933), Paris, Fayard, 1966; trad. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, a cura di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1973; P. Hasard, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935; trad. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, *Introduzione* di G. Ricuperati, Torino, UTET, 2007.

²⁰ Modica, *op. cit.*, p. 15.

²¹ P. Carabellese, *Il problema della filosofia in Kant. Guida allo studio dei Prolegomeni*, Verona, La Scaligera, 1938, pp. 10-11.

gio della filosofia italiana dell'inizio del secolo scorso, si può prendere in considerazione il discorso del filosofo italiano che si confronta, come storico, a Kant «il cui merito è quello di aver portato il pensante, in quanto tale, nello stesso campo d'indagine del pensiero». La filosofia di Diderot – in quanto prima, in quanto *materialista*, prima di Kant –, è stata quest'inchiesta del pensiero *sul e nel* pensiero stesso, dove il soggetto *biologico* pensante è implicato in essa come l'elemento fondatore del processo cognitivo. Questo soggetto-demiurgo costruisce il processo di universalizzazione della propria esperienza attraverso l'azione del suo *duplice sguardo*; esso cerca le sue condizioni empiriche di azione, del fare, del sapere, del sentire, sul loro terreno di unificazione possibile *nell'esperienza* stessa. È qui, su questo terreno percettivo, che nascono le nuove nozioni problematiche di «sistema», e di «individualità» (*Il Nipote di Rameau*), per una filosofia materialista alla ricerca di se stessa.²² Il pensante (agente, senziente), in Diderot, cerca e dà una legittimazione di sé nel (e attraverso) il conoscere nel mondo del *finito* empirico, riconosciuto in quanto tale, nel suo insieme, come un finito determinato dalle leggi della natura e della materia. In quanto individuo concreto, questo «pensante» è nella pienezza esperienziale della natura, deve confrontarsi con essa senza esitazioni teoretiche o teoreticistiche. Ma egli è, nello stesso tempo «infinito», aperto e indeterminabile in quanto soggetto biologico universale, in quanto «specie». Quest'ultimo aspetto designa la posizione materialista del pensiero critico di Diderot in senso epistemologico.

Io definisco questa posizione come un «trascendentalismo biologico», per quanto concerne la filosofia di vita, e come un «pragmatismo trascendentale», per la filosofia morale e politica. E occorre leggere la nozione di «trascendentale» in un senso più esteso che nel significato kantiano, nel senso materialista: *come ciò che condiziona e limita la nostra esperienza secondo delle leggi materiali e biologico-storiche all'interno della stessa esperienza*. In altre parole: è un ambito di rappresentazioni, di strutture di azione, di generi di sensazione determinati da «*Dame Nature*» (in questo senso, delle strutture *a priori*), che appartengono nondimeno all'esperienza dell'uomo in generale, in quanto specie, specie sociale e storica prima di tutto. Si tratta di estendere alla biologia dell'individuo complesso, storico e naturale, oggetto del pensiero di Diderot, la definizione di trascendentale che Deleuze applica a Kant: «*Trascendentale* qualifica il principio di una sottomissione necessaria dei dati dell'esperienza alle nostre rappresentazioni *a priori*, e correlativamente di una applicazione necessaria delle rappresentazioni *a priori* all'esperienza», per attingere la dimensione nuova di un trascendentale nel tempo del divenire naturale.²³ *Quid Juris?* è l'ambito o il dominio del trascendentale. In questo concetto *materialista* di trascendentale l'accento deve andare sui processi oggettivi e reali di costituzione di «soggettività»; utilizzo questa nozione come un interpretante, un principio ermeneutico utile a penetrare lo spirito della filosofia di Diderot, anche se il filosofo certamente non ha mai utilizzato il concetto di trascendentale.

La filosofia di Diderot si presenta così come una ricognizione sull'atto stesso del pensare *nel* pensare, dell'agire *nell'*agire, giudizio *di* giudizio che mette in causa le facoltà

²² E.E. Schmitt, *Diderot, ou la philosophie de la séduction*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 14.

²³ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 22. Per un'altra utilizzazione di questo concetto materialista di «trascendentale», cfr. M. Hardt-A. Negri, *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello stato postmoderno*, Roma, Manifestolibri, 1995, p. 12, a proposito della *multitudo* spinoziana come di uno «schema trascendentale in senso forte: esso non è formale ma ontologico, non teleologico ma pragmatico».

naturali di quello che fa (e modella) la sua esperienza finita. E tale «soggetto finito» è esso stesso modellato dall'operazione, l'interpretazione di «Signora Natura». Il materialismo di Diderot costituisce così, in questa prospettiva di lettura, la prima filosofia materialista del *finito* dell'età contemporanea.²⁴ La nozione di «secondo sguardo» qualificherà questo duplice movimento del pensiero critico che sta indagando sulle condizioni di produzione gnoseologiche del suo «sapere», del suo «fare», del suo «sentire», nei limiti stessi della propria finitezza naturale e storica.²⁵ Diderot, «filosofo della complessità» ci mette così a confronto con un nuovo compito del pensiero all'alba dell'età contemporanea: interrogare l'esperienza umana nel suo insieme, su un piano di co-appartenenza immanente, originaria e reciproca, di gnoseologia, etica ed estetica. Questi ambiti diventano i campi di fondazione e di legittimazione costruttiva di un soggetto naturale che pensa, agisce, e sente, e che si interroga su se stesso in modo «enciclopedico» cercando di stabilire dei «sistemi poetici» di costituzione del sé.²⁶ Da qui in poi, «il problema della metafisica» (Heidegger) e del «soggetto finito» diviene tutt'altro. Come afferma Diderot, in modo metaforico, con le parole del *Neveu de Rameau*: «il vero, il buono e il bello hanno i loro diritti. Sono contestati, ma si finisce per ammirarli [...]. Sbadigliate dunque, signori, sbadigliate come volete. Non fatevi problemi. L'impero della natura e della mia trinità, contro la quale le porte dell'inferno non prevarranno mai...». Oltre la derisione del platonismo degli esseri morali di Shaftesbury, ciò che interessa Diderot moralista ed estetico dell'esperienza (è entrambi contemporaneamente: *enciclopedista*), è di circoscrivere i contorni di questa nuova «trinità» laica, «che si mette umilmente sull'altare, a fianco dell'idolo del paese; poco a poco, vi si afferma; un bel giorno spinge con il gomito il suo compagno; e patatrac, ecco l'antico idolo a terra».²⁷ Diderot circoscrive il nuovo territorio del pensiero critico nelle sue possibilità produttive, teoriche e pratiche, nell'esperienza in generale ma *mai al di là di essa*, rimanendo sullo stesso terreno della tradizione metafisica. Egli parlerà di quest'esperienza a partire da una posizione del pensiero che conosce le acquisizioni epistemologiche della scienza di Newton (nei *Principi filosofici sulla materia e il movimento*), della biologia di Maupertuis (nei *Pensieri sull'Interpretazione della natura*) della scienza applicata degli ingegneri (nell'*Encyclopédie*), dell'economia politica di Galiani e dei fisiocrati (nell'*Apologia dell'abate Galiani*): discipline che hanno rivoluzionato la *Weltanschauung* dell'uomo dell'Illuminismo. Il suo proposito sistematico riguarda la filosofia e l'epistemologia nella loro unità problematica che si dispiega attraverso la pluralità di questi ambiti, e investe il pensatore nella sua pratica di *scrittore*. Diderot deve inventare, per essa, un nuovo linguaggio della filosofia. Va analizzata dunque quella «trinità» nella *dynamis* letteraria che la articola, senza dividerla in «pezzi scelti» (*morceaux choisis*), in queste *Opere filosofiche, romanzi e racconti*.

Per far emergere le implicazioni teoriche e le teorizzazioni implicite nei testi meno conosciuti sotto questo aspetto, la mia ipotesi di lettura del pensiero critico letterario di Diderot segue il filo conduttore di un nucleo sistematico unitario. Nella produ-

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, éd. fr. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953. Ma si tratta qui di un'«ontologia fondamentale» della finitezza *materiale* dell'uomo, nei suoi aspetti biologici e storici insieme.

²⁵ Cfr. Deleuze, *op. cit.*, pp. 16-17 e 97-107.

²⁶ Cfr. P. Quintili, *La pensée critique* cit., Parte II, Sezione I: «Il secondo sguardo critico e il vivente. I sistemi poetici».

²⁷ Diderot, *Il Nipote di Rameau*, *infra*, p. 2275.

zione romanzesca, che cosa connota un «pensiero critico»? Il *materialismo* fu, anzitutto, la sua prima molla, in quanto tentativo di costruzione di una nuova arte e/o teoria del giudizio di conoscenza – un giudizio di giudizio, sguardo secondo *nel* reale – alle prese con la complessità del mondo a cui l'uomo dà una forma nel momento stesso in cui ne fa l'esperienza, e che «si fa» prassi trasformatrice. È lo stesso mondo proto-industriale che le nuove scienze – storia/filologia (Vico), biologia, meccanica razionale, scienza ingegneristica, economia politica – stanno per rivoluzionare e insieme legittimare da un punto di vista critico.²⁸ La costruzione di un'epistemologia critica materialista fornisce dunque un'immagine unitaria del reale, ma essa è diversa in rapporto ai grandi sistemi deduttivi del secolo XVII. Già D'Alembert, nel *Discorso preliminare* (1751) dell'*Encyclopédie*, oppone lo «spirito di sistema» proprio del Gran Secolo, il Settecento, e divenuto pericoloso per la filosofia, a uno «spirito sistematico» che deve stabilire nuove frontiere della conoscenza all'interno stesso del suo lavoro *in fieri*. Ormai la critica non si lascia più esaurire in uno schema metafisico precostituito. Diderot, sulla stessa linea di D'Alembert, s'interessa alla realizzazione di ciò che ne stabilisce i contorni di senso in modo «naturale», all'interno stesso di una scrittura a senso aperto, reversibile e mobile, come lo è l'universo della natura in continua trasformazione e modificata dall'uomo dell'industria – ecco la nuova tecnica narrativa della digressione, il dialogo euristico, l'euristica della visione.²⁹ Lo sforzo di categorizzazione del naturale trasformabile attinge in Diderot – per dirla con Vico – un universale di tipo «fantastico», ancora sognato o «incantato».³⁰

Il pensiero filosofico di Diderot è dunque *critico* in quanto articola un'indagine *sulla* e *nella* complessità ontologica del reale, mettendo in causa anzitutto *se stesso*, il «primo sguardo» della ragione, per raggiungere uno sguardo più profondo. In quanto ricerca infinita, regolata dalla sua sistematicità aperta, essa ha un modello e una fonte: *l'Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*. Diderot pensatore e critico è l'enciclopedista. Per molti aspetti, è l'immagine che forniscono gli studi su Diderot degli ultimi trent'anni.³¹ «Scienza e poesia», questi due ambiti che sostengono l'edificio critico «trinitario» di un'enciclopedia laica dei saperi in formazione, che si ritrovano legati da un terzo termine, come fosse la loro condizione: il materialismo. Un materialismo della morale e della conoscenza, filo conduttore di tutta l'opera. Diderot è consapevole che il discorso morale della metafisica, riflesso nell'uomo della società borghese proto-industriale, va oltre i limiti dell'esperienza e della «legge» kantiana, procede verso il falso, la mistificazione, l'inganno o, nel migliore dei casi, l'invenzione espressa in buona fede.³² S'afferma così l'impero di un *materialismo poetico* che cinge di un'aureola specifica, tipica, la produzione letteraria di Diderot, come il potere formativo dell'idea di un bello-percezione-di-rapporti al centro di un sistema policentrico. Da allora in poi, si possono individuare dei modi di enunciazione caratteristici

²⁸ Cfr. H. Nakagawa, «Universalité de Diderot», in *RDE*, n. 2, 1987, p. 7; *La pensée critique* cit., Parte II, cap. 5.1-6.

²⁹ Cfr. P. Quintili, *La pensée critique* cit., Parte II, Sezione II («Del godimento critico. Il giudizio di gusto e l'economia politica»), cap. 7: «La critica d'arte: il giudizio sintetico *a fortiori*».

³⁰ Cfr. E. de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981; P. Quintili, *La pensée critique* cit., Parte II, Sezione 1: «I sistemi poetici».

³¹ Mi permetto di rinviare al mio saggio: «Gli studi critici diderotiani in Francia dal '62 ad oggi», in *Cultura e Scuola*, n. 125, 1993, pp. 185-206.

³² Cfr. J. Catrysse, *Diderot et la mystification*, Paris, Nizet, 1970.

per ogni dominio discorsivo: il dialogo e il colloquio per il «Buono», il saggio in aforismi per il «Vero», entrambi per il «Bello», che infine, spingendo oltre questa metafora, costituisce lo «Spirito Santo».

La critica dell'etica sociale che Diderot conduce nei suoi romanzi clandestini più «distruuttivi» (*Il Nipote di Rameau, La Religiosa, Jacques il fatalista*) sfocerà poi, nel periodo della maturità, in una critica rivoluzionaria della società feudale e coloniale (*Contributo alla storia delle due Indie, Saggio sui regni di Claudio e Nerone*). Il pensiero critico si reputa idoneo a rimettere in gioco *totalmente*, esteticamente e politicamente, come sistema, i valori e i principi d'ordine costituiti prima, nei passati feudali della filosofia speculativa e del reale. Quest'aspetto rivoluzionario è il tono dominante della critica di Diderot che va messo in evidenza nelle ultime opere, soprattutto negli scritti politici. Vi sono tre ambiti messi in questione contemporaneamente: «critica politica, diritto ed economia. La comunità del desiderio».³³ È qui che s'individua il tratto culturale che avvicina il movimento enciclopedico (e non del solo Diderot) alla filosofia classica tedesca, di Kant (*Deutsche Lehre der Französische Revolution*, «dottrina tedesca della Rivoluzione francese», secondo Marx) e di Hegel, in quanto *filosofie della Rivoluzione*.

Negli ambiti della morale e della politica, Diderot si pone dunque i problemi delle condizioni e dei limiti delle nostre capacità di conoscenza, di azione e di operazione nell'esperienza, come materialista rivoluzionario. Egli sottolineerà il fatto che esse sono delle facoltà/capacità naturali, biologiche e storiche nello stesso tempo. La sua filosofia-scrittura sostiene l'azione critica distruttrice, ma essa deve *inventare tutto* sul piano del linguaggio, per esempio quando si tratta di parlare «dell'organo dell'anima», il cervello, e di spiegare la sua genesi evolutiva (*Il Sogno di D'Alembert*). Si vedrà che gli strumenti di lettura sono completamente nuovi, ma l'esito non è teoricamente «incompleto» (come pretendeva il Lange) rispetto alla maggior parte delle istanze generali della filosofia dell'Illuminismo europeo e, più oltre, delle filosofie kantiane e hegeliane. Il materialismo biologico costituisce l'elemento di *attualità profonda* di Diderot, in rapporto alle posizioni aporetiche di Kant in questi stessi ambiti (antropologia, psicologia). È da mettere in evidenza il valore produttivo, la *Wirkungsgeschichte* delle risposte di Diderot a delle questioni centrali, nei campi dell'epistemologia, della psicologia, dell'antropologia e dell'estetica.

Riassumiamo l'insieme di queste questioni critiche:

1. Il ruolo del soggetto costruttore nella conoscenza della natura e quello del genio nell'arte.³⁴

2. Il primato della «virtù» (capacità di rendersi felice in comunità), per la costituzione di un'etica della laicità, e il conflitto che essa vive con la felicità individuale quando diviene mistificazione, e quando la società non gode di una buona legislazione.

3. L'esercizio della razionalità al di fuori di un quadro di legittimazione metafisico-ontologico. La metafisica è da allora in poi concepita (e riformata) come un'*arte di giudicare* che mira ai «principi» (naturali e/o trascendentali³⁵) del fare e del conoscere.

³³ P. Quintili, *La pensée critique* cit., Parte II, Sezione 2, cap. 8: «La comunità del desiderio. Critica politica, diritto, economia».

³⁴ Cfr. S.S. Bryson, «Diderot and Kant, or The Construction of "Truth"», in *Papers on Language and Literature*, n. 21, 1985, pp. 370-382.

³⁵ Cfr. *supra*, § 4, nota 23.

4. La scoperta, attraverso La Mettrie, Bordeu e i medici di Montpellier, dell'importanza del cervello come «organo dell'anima» e macchina per pensare, in tutto ciò che riguarda le attività legate a quest'arte materialistica di giudicare, sostanza della razionalità non-metafisica, in estetica, etica, politica.

5. La preliminarità della questione dell'uomo-soggetto («Che cos'è l'uomo?»), in rapporto alla definizione della «trinità» laica del vero, del buono e del bello.

5. *Lange e la leggenda del «Satiro fumante»*

F.-A. Lange ha avuto un duplice atteggiamento dinanzi a questo Diderot filosofo della soggettività complessa, della natura e della facoltà di giudicare(le). Ciò ha aumentato lo spessore della leggenda sulle sue «due anime»: materialista e idealista insieme, «incoerente» nei due casi. Secondo Lange, il materialismo d'impronta newtoniana e buffoniana rischiava di rimanere incompleto e avrebbe frenato la crescita del critico d'arte e del romanziere, se non ci fosse stato l'apporto simultaneo di un «genio spiritualista», idealizzante, lo stesso che anima con un'eccentricità già romantica l'orizzonte letterario dei problemi. Materialista e vitalistico negli scritti di filosofia della natura; spiritualista e preromantico nei lavori letterari: secondo questa leggenda, che si è diffusa nel secolo XIX, Diderot avrebbe lasciato coesistere faustianamente in sé queste due anime inconciliabili. Per cogliere la portata di tale lettura³⁶ e i suoi effetti storici su vari interpreti contemporanei (Mornet, Fabre ecc.),³⁷ basta leggere la relazione che fa Lange della serie dei materialisti francesi, dopo La Mettrie. Ecco il «posto» che occuperebbe Diderot:

Incontriamo anzitutto Diderot, uomo pieno di spirito e di fuoco, chiamato così spesso capo e generale dei materialisti, mentre gli abbisognò uno sviluppo lento e progressivo per arrivare ad una concezione veramente materialista; ben più, il suo spirito rimase fino all'ultimo istante in uno stato di fermentazione che non gli permise di completare né di elucidare le sue idee. Questa nobile natura, che ricettava tutte le virtù e tutti i difetti dell'idealista, in primo luogo lo zelo per la felicità del genere umano, una amicizia devota, una fede incrollabile nel bene, nel bello, nel vero, e nella perfettibilità del mondo, fu trascinata come vedemmo, suo malgrado, dalla corrente dell'epoca verso il materialismo...³⁸

Ci sono qui tutti i tratti distintivi di un Diderot «filosofo in fermento... goffo, brillante... caposquadra laborioso... *Satiro fumante* di un materialismo inebriato...» che un reazionario geniale come Jules Barbey d'Aurevilly non farà che completare negativamente, all'epoca dei furori controrivoluzionari durante gli anni successivi alla Comune di Parigi (1871-1780).³⁹ Alla base di questa lettura – in negativo – che costruisce un'immagine sgradevole, sotto molti aspetti, di un Diderot «testa tedesca» (la cui genesi è stata spiegata da R. Mortier), nei casi di Lange e D'Aurevilly si trova un ostacolo intellettuale, sia episte-

³⁶ Cfr. J. Proust (éd.), *Interpréter Diderot aujourd'hui*, Paris, Sycomore, 1984.

³⁷ J. Fabre, «Introduction» à *Le Neveu de Rameau*, Genève, Droz, 1977, pp. vii-xcv, 73 et 81; D. Mornet, *Diderot: l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1966 (1941), pp. 5-10.

³⁸ Lange, *op. cit.*, trad. it. cit., vol. 1, p. 347; trad. fr. cit., vol. I, p. 375.

³⁹ J. Barbey D'Aurevilly, *Goethe et Diderot*, Paris, E. Dentu, 1880, pp. 181 sgg. e R. Trousson, «Barbey d'Aurevilly et le «satyre fumant»», in A.-M. Chouillet (éd.), *Les ennemis de Diderot*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, pp. 201-20.

mologico che ideologico. I nemici di Diderot percepiscono e toccano con mano un problema reale, quello delle pretese «virtù idealiste» di cui lo stesso scrittore sarebbe dotato e che essi affermano essere «infettate» (d'Aurevilly) dal materialismo. Questi autori evitavano così di dare conto del materialismo di Diderot in termini di *genesi concettuale*, cioè in termini filosofici. F. Engels, nell'opuscolo intitolato: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* («Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca»), pubblicato nel 1886, ha saputo spiegare le radici culturali di questa mentalità borghese capace di esaltare le «virtù idealistiche» di pensatori atei, in nome di un concetto ipocrita e conformista della morale, proprio del *Philister* («il filisteo») tedesco, come avevano già mostrato Goethe, Heine e tutto il movimento romantico.⁴⁰ A proposito di Feuerbach, e dell'opposizione materialismo/idealismo, Engels attacca uno di questi *Philistern* del suo tempo, C.N. Starke, e conclude, sull'esempio di Diderot:

Anzitutto, qui si chiama idealismo quello che non è altro che uno sforzo per raggiungere degli obiettivi ideali [...]. Il pregiudizio che l'idealismo filosofico trovi il suo fulcro nella fede e in alcuni ideali morali, cioè sociali, è nato indipendentemente dalla filosofia, nel *filisteo tedesco* che impara a memoria, nelle poesie di Schiller, quelle briciole di educazione filosofica che gli sono necessarie [...]. In secondo luogo, tuttavia, non si può evitare che tutto ciò che muove un uomo non passi attraverso il suo cervello [...]. Gli effetti del mondo esterno sull'uomo si esprimono nel suo cervello, vi si riflettono come sensazioni, impulsi, desideri, in breve, come «correnti ideali». In terzo luogo, la convinzione che l'umanità nel suo insieme, almeno in questo momento, si muova in una direzione di progresso, non ha nulla a che fare con l'opposizione del materialismo e dell'idealismo. I materialisti francesi nutrivano questa convinzione in modo quasi fanatico, non meno dei deisti Voltaire e Rousseau, e in suo nome affrontarono spesso i più grandi sacrifici personali. Se c'è stato qualcuno che ha consacrato tutta la sua vita «all'entusiasmo per la verità e per il diritto» – prendendo questa frase nel giusto significato – costui sarebbe, ad esempio, Diderot. Quando Starke chiama allora tutto ciò *idealismo*, questo prova che la parola *materialismo* e la totale opposizione delle due correnti ha qui perso per lui ogni significato.⁴¹

F.-A. Lange avverte quest'incomprensione indicata da Engels, benché abbia studiato il problema del carattere della morale di Diderot in termini di *genesi*. Da una parte, i suoi giudizi fanno emergere la conquista ottenuta dai materialisti: «l'ordine e il disordine non sono nella natura»⁴² ma nel solo nostro intelletto. D'altra parte, da buon «filisteo», Lange si sforza di mostrare l'«insufficienza» del materialismo (di Diderot e di Holbach) nei riguardi delle analoghe affermazioni kantiane. In quanto Diderot non avrebbe dato un «apprezzamento preciso della vita intellettuale» che crea e utilizza, nella morale come nell'arte, quelle «idee fittizie» di ordine e di disordine, applicate sia alla natura che alle produzioni dell'uomo. Lange interpreta la conquista di una prospettiva critica e materialista, in Diderot – che egli arriva pertanto a riconoscere –

⁴⁰ Il «filisteo» (*Philistin*), secondo i romantici tedeschi, rappresenta il tipo dello spirito meschino, chiuso e ipocrita, incapace di guardare al di là dei propri interessi, limitati alla propria vita quotidiana. È lo spirito tipico del piccolo borghese. Marx e Engels utilizzano anche loro, spesso, questo termine (e il concetto corrispondente) nell'*Ideologia tedesca* e nella *Sacra famiglia*.

⁴¹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886), in *mega*, Bd. 21, Berlin, 1981, pp. 281-82 [traduzione nostra].

⁴² Lange, *op. cit.*, trad. it. cit., vol. I, p. 357; trad. fr. cit., vol. I, p. 386.

come viziata da una svalutazione delle «concezioni puramente umane che vi svolgono un ruolo legittimo», e aggiunge:

Lo spirito critico rifiutando la loro pretesa oggettività alle idee di teologia, d'intelligenza nella natura, di ordine e disordine, ecc., ne segue che spesso si svaluta troppo il valore di tali idee per l'uomo, e si giunge perfino a respingerle come ombre vuote.⁴³

Lange interpreta la parola «fattizio» nel senso di «falso», cioè di *sprovvisto di validità oggettiva*, in quanto attributo delle idee umane di ordine, di armonia, di simmetria, ecc., che Diderot formula all'articolo «Bello» (con le sue implicazioni non-estetiche). Quest'errore di interpretazione è stato sottolineato dagli interpreti contemporanei, i più accorti.⁴⁴ L'idea «fattizia» del bello significa, secondo Diderot, che essa è *costruita*, prodotta dall'uomo nell'intelletto, attraverso l'esperienza storico-naturale del *fare*; essa non è dunque né falsa, né priva di valore. Se si abbandona questa qualifica di «falso» relativamente alle idee prodotte dall'intelletto, e se s'intende la nozione di «idee fattizie» nel giusto senso di *condizioni materiali* e operative di ogni esperienza umana in generale, s'intraprende il percorso interpretativo che ho seguito. Afferrare la portata del pensiero materialista critico di Diderot negli ambiti della sua «trinità» – Vero, Buono, Bello – significa dar conto della genesi di quella costruzione di un soggetto libero, autonomo e plurale che «dà forma» alla propria esistenza materiale a tutti i livelli di *senso*, oggettivi e soggettivi, di cui ho parlato sopra.⁴⁵

6. *Rosenkranz e la sistematica critica del materialista Diderot*

Il più fiero avversario di F.-A. Lange, Karl Rosenkranz, ha intravisto per primo la positività di questa unione di prospettive. Rosenkranz si distingue dagli altri storici hegeliani per la precisione filologica della sua analisi e per la ricchezza storico-filosofica della sua sintesi. Il *Diderots Leben und Werke* (2 vol., 1861), sostiene una tesi apparentemente paradossale: prima di Kant, Diderot è stato il filosofo che ha gettato le basi della prospettiva sistematica del criticismo, in modo implicito ma già maturo, nel corso di tutta la sua opera di scrittore. Diderot avrebbe realizzato, come scrittore e libero pensatore, quello che Kant avrebbe teorizzato come filosofo professore: la conquista dell'*autonomia* della ragione giudicante, in rapporto alla metafisica, in tutti gli ambiti del sapere. Leggiamo alcune righe di un discorso che cercheremo di sviluppare nel dettaglio, attraverso una critica dei suoi presupposti metafisici. Rosenkranz, nella conclusione (*Schluß*) del libro afferma:

Ho spesso citato il fatto che non esiste filosofia che avrebbe a tal punto soddisfatto Diderot *come la filosofia kantiana*, in quanto questa pone al di sopra di tutto l'interesse morale, elimina Dio dalla natura e dalla storia con dignità scientifica e, infine, la-

⁴³ *Ibidem*, trad. it. cit., vol. I, p. 359; trad. fr. cit., vol. I, p. 390.

⁴⁴ Cfr. Y. Belaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Gallimard, 1950; J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot, 1745-1763*, Paris, A. Colin, 1974, p. 227.

⁴⁵ In questa stessa prospettiva vedi ancora: M. Modica, *Il sistema delle arti: Batteux e Diderot*, Palermo, Aesthetica, 1987; ID (a cura di), *L'estetica dell'Encyclopédie. Guida alla lettura*, Roma, Editori Riuniti, 1988; *L'estetica di Diderot cit., Introduzione*; P. Quintili, *La pensée critique de Diderot cit.*, Parte I, cap. 2.1-5 e cap. 3.1-2.

scia aperto uno spazio alla religione dei misteri dell'anima (*Gemuths*) sotto il controllo della legislazione morale, nella consapevolezza dell'incontestabile carattere limitato del conoscere umano. Diderot è passato per due volte a Königsberg con la sua carrozza [durante il viaggio in Russia presso la corte di Caterina II nel 1773, n.d.t.]. Se avesse saputo qualcosa di Kant, che viveva l'esperienza del passaggio dal dogmatismo di Wolff allo scetticismo di Hume, nel silenzio del suo ritorno, allora, come non si sarebbe affrettato ad andare da lui! Diderot ha centrato la sua considerazione, accanto alla natura, sulla triade del vero, del bello e del buono, *ma soltanto empiricamente*, mentre Kant ha cercato il fondamento di quest'idea e l'ha trasformata nella triade, più alta, della ragione, della natura e dello spirito. [...] Kant ha riunito il razionalismo con il naturalismo e lo spiritualismo, in un sistema nel quale essi sono in rapporto di mediazione reciproca [...]. Kant riunisce, dunque, in una *sistematica compiuta*, con una perspicacia più profonda e una coscienza realizzata (*Gewissehaftigkeit*) con una perseveranza (*Ausdauer*) anche ammirevole, quello che i principali rappresentanti dell'Illuminismo francese, Voltaire, Rousseau, Diderot, esprimono in mille sparsi rivoli.⁴⁶

Al di là dei giudizi di valore sulla più alta dignità dell'idealismo o sul carattere «solamente empirico» del materialismo – su questo terreno vince, di nuovo, il *Philistin* – Rosenkranz ha elaborato la prima lettura *organica* del pensiero di Diderot in un unico quadro interpretativo. Egli ha saputo riconoscere, inoltre, l'unità d'intenzione che avvicina Diderot ai suoi contemporanei tedeschi, come anche l'omogeneità teorica della sua filosofia rispetto a quell'ambiente culturale europeo in cui essa si situa:

L'epoca di Diderot [...] fa della ragione la regola generale per sottomettere le condizioni della società al pensiero critico. La critica, che aveva cominciato con la Riforma, raggiunge in quest'epoca la sua autocomprensione. Lutero, un insegnante tedesco di filosofia, aveva portato lo stesso movimento riformatore al suo punto di rottura (*hatte die reformatorische Bewegung zum Ausbruch gebracht*). Leibniz, un giurista tedesco, aveva cercato di conciliare pacificamente le differenze tra le diverse confessioni ecclesiastiche (*kirchlichen Bekenntnisse*), attraverso la filosofia. Kant, un professore di filosofia, fece della critica stessa il principio della filosofia e chiuse il suo secolo con il concetto della religione nei limiti della semplice ragione.⁴⁷

Diderot rappresenta infine, secondo Rosenkranz, la figura del pensatore che, tra i suoi contemporanei, ha imparato nella vita, prima di insegnarla in filosofia, «l'indipendenza di giudizio» (*Unabhängigkeit des Urtheils*) e, in *universeller Polyhistor*, la libertà dal «pedantismo della forma scolastica della filosofia», per avvicinarsi alla «serietà» della ricerca ideale, cioè secondo la sua bella espressione, ad «una vera poesia platonica della rappresentazione» materialista. Per concludere, l'interprete tedesco non vede più né contraddizioni, né «paradossi» tra il materialista e l'idealista, tra lo spettacolo dei contrari e il principio unitario, nel contesto della storia ininterrotta di un pensiero critico moderno:

Era [Diderot], in base alla sua stessa confessione, materialista e ateo, ma tuttavia non cessava di essere un uomo entusiasta, fino all'estasi, per un idealismo del Buono, del Vero, e del Bello. Così, paragonandolo ad altri contemporanei che vissero con lui la stessa atmosfera, le stesse tendenze, si rileva subito la sua netta superiorità (*Über-*

⁴⁶ Rosenkranz, *op. cit.*, vol. II, pp. 423-24 [traduzione e corsivi nostri].

⁴⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 1.

gewicht) su di essi. Questi contemporanei erano spesso superiori a lui, ognuno nel suo proprio campo, ma confrontandosi con la potenza di una tale cultura universale, con la sua pienezza creativa di pensiero (*schöpferischen Gedankenfülle*), con la sua poliedricità (*Vielseitigkeit*) e leggerezza di forma, con la sua energia individuale, essi non possono che essergli subordinati. Tutti questi uomini: Duclos, Helvetius, D'Alembert, Marmontel, Morellet, Sedaine, Holbach e altri, da soli, non hanno nulla da pretendere; Montesquieu e Voltaire, Rousseau e Buffon possono essere da lui coordinati.⁴⁸

La strada aperta da questa linea ermeneutica di Rosenkranz indica il percorso che ho seguito nella lettura e nella traduzione dell'opera filosofica diderotiana. Un'analisi dei fulcri concettuali degli scritti di Diderot collega i diversi aspetti di questo «filosofo multilaterale e poliedrico» – e di altri pensatori: D'Alembert, Buffon, Deleyre –, a una più vasta filosofia enciclopedica. Questa maturò, lentamente in Diderot, negli ambiti della biologia, dell'estetica e dell'economia. È da sottolineare dunque la formazione dell'ideale di una sistematica aperta del sapere che ha come scopo la risposta alla questione centrale: «Che cos'è l'uomo?» quale è diventato? In altre parole: quale è lo spessore di *senso* della sua esperienza, nella sua integralità dinamica? La mia analisi mira ad attenuare il giudizio di Rosenkranz a proposito della «trinità» laica, mostrando che lo sviluppo di questo sistema, e l'unità che lo sostiene e lo disciplina, non sono legati unicamente a una presa di coscienza della crisi della metafisica speculativa, ma anche a una *progettualità pratica rivoluzionaria* che va oltre i limiti della pura gnoseologia.

7. *Letture attuali. L'unità molteplice del pensiero di Diderot*

Dopo gli studi pionieristici di R. Mortier su *Diderot in Germania* (1954) che hanno messo in luce tutta l'importanza teorica di questo rapporto tra il vero Diderot e la sua pretesa «testa tedesca», è di Jacques Chouillet il merito di aver evidenziato lo sforzo di Diderot per raggiungere, nella formazione delle sue idee estetiche, una prospettiva critica in cui «lo spettacolo dei contrari non è un'obiezione fondamentale contro il principio di unità». Chouillet afferma che «Diderot è», per questo «anzitutto un filosofo e chiede di essere preso sul serio in quanto tale».⁴⁹ E Chouillet definisce tutta la sua estetica, a pieno titolo, come «l'unico tentativo fatto prima di Kant di legittimare i diritti complementari del soggetto e dell'oggetto, subordinandoli ad un principio unificatore».⁵⁰

Jacques Proust ha poi analizzato sotto diverse prospettive il luogo intellettuale in cui Diderot conquista l'unità del suo pensiero, l'*agorà* moderna di cui egli è stato il Pericle: l'*Enciclopedia*. «Egli era lì, come il ragno al centro della sua ragnatela, attento a tutte le vibrazioni dei fili immateriali tesi attraverso il paese, sensibile a ogni soffio di vento, presagendo la più piccola cattura. Nessuno scrittore francese, salvo forse Balzac, ha avuto, come Diderot, la possibilità di restare così a lungo in un intimo contatto con gli elementi più attivi della società del suo tempo».⁵¹ La lettura di Proust evidenzia l'importanza dell'impresa di Diderot in qualità di «descrittore» delle arti e dei mestieri, nella concezione di un «soggetto tecnico», costruttore della propria esisten-

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 6-7.

⁴⁹ Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot* cit., p. 5.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁵¹ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 19953, pp. 504-5.

za.⁵² Quest'ideale è vicino, sul piano storico e culturale, alla concezione di un soggetto trascendentale collettivo (un «noi» ideale), capace, con la sua conoscenza-azione, di imporre le proprie leggi al mondo della natura.⁵³

Anche Paul Vernière, sulla stessa linea d'indagine, traccia l'immagine di un Diderot «neospinozista» che non concepisce così lontano dagli interessi che si trovano al centro della dialettica (aporetica) di Kant. Quale è il senso della molteplicità di aspetti di questo personaggio filosofico? «Occorre anche, come voleva Caro, accordare solo una "sincerità momentanea" a questo virtuoso, a questo mimo dubbioso che si compiace delle sue attitudini successive e segue l'umore passeggero? Bisogna, al contrario, vedere in Diderot un vero filosofo, più preso dalla verità che dalla coerenza artificiale, e nel suo desiderio di non mutilare la realtà, sensibile alle antinomie essenziali che Kant stesso non riuscirà a risolvere. Diderot si è voluto, al contrario dei cartesiani, filosofo della natura e non filosofo della ragione; nella misura in cui la natura gioca d'astuzia con l'uomo, il filosofo ha il diritto di usare l'astuzia».⁵⁴ Vernière, alla fine della propria analisi, non vede opposizione irrisolta tra il filosofo della natura e il razionalista coerente.

Le ricerche di Annie Becq, oltre l'ambito dell'estetica, hanno dato un giudizio preciso sul posto di Diderot nella *dynamis* storica che procede «dalla ragione classica all'immaginazione creatrice». La genesi dell'idea (e dell'ideologia) di un *sogetto creatore*, che dà egli stesso le regole alla propria arte, non si discosta, per questo, dalla prima esigenza razionale del pensiero critico, cioè l'attenzione e la cura delle *condizioni* e dei *limiti* della propria attività gnoseologica e pratica *nell'*esperienza. Il mio studio ha trovato nelle pagine di A. Becq un invito ad approfondire tale ricerca, sotto l'aspetto dell'estetica:⁵⁵ «I tentativi di Diderot per dare conto del gusto, in una prospettiva materialista che prenda in considerazione l'esperienza pratica e la storia, possono essere letti come uno sforzo per razionalizzare il sensibile e (...) la loro portata si misura forse meglio dal punto di vista fornito dai risultati teorici kantiani...».⁵⁶

Così, sulla scia di queste letture, va riconsiderata l'opposizione illusoria, vista sopra: «idealista e/o materialista?». La chiave d'interpretazione è duplice: la biografia e lo sviluppo del concetto della filosofia di Diderot (Hegel). Le prime esperienze del Diderot traduttore lo pongono dinanzi alla possibilità di attualizzazione del pensiero dei suoi primi maestri:⁵⁷ gli scrittori libertini, gli eruditi e i moralisti inglesi (Stanyan, Shaftesbury, Pope, Toland) sono letti allo stesso tempo con un atteggiamento alla Bayle: scetticismo e critica testuale dominano. *La Passeggiata dello scettico* (1747) e *La lettera sui ciechi* (1749) segnano la svolta verso il materialismo, che è anche una prima posizione del problema critico. Se i sensi, gli stessi *organi*, non sono affidabili, quale è la fonte di legittimazione delle nostre conoscenze che procedono sempre dall'esperienza sensibile? Dove si trova tale fonte? Quale ruolo svolge il punto di vista del soggetto-indi-

⁵² P. Quintili, *La pensée critique de Diderot* cit., Parte II, cap. 5-1.6.

⁵³ *Ibid.*, Parte II, cap. 8.1.5: «Scetticismo e "tribunale della ragione" sperimentale. Deleyre, Diderot, Kant e il soggetto tecnico».

⁵⁴ P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris, 1954, pp. 556-57.

⁵⁵ P. Quintili, *La pensée critique de Diderot* cit., Parte II, cap. 7.1-4.

⁵⁶ A. Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'Imagination créatrice. 1680-1814*, Pisa, Pacini Editore, 1984 [Paris, 1994²], p. 679; et Id., *Lumières et modernité. De Malebranche à Baudelaire*, Préface de R. Mauzi, Orléans, Paradigme, 1994, pp. 63-71: «Fonctions de Diderot dans la genèse de l'esthétique française moderne».

⁵⁷ P. Quintili, *op. cit.*, Parte I: «Il giovane filosofo», cap. 1.1-5 e cap. 2.1-3.

viduo, le sue credenze, le sue convinzioni, la sua «organizzazione»? Ecco quell'ambito del sensibile che deve essere portato al livello della «ragione», la quale, d'altra parte, non cessa di essere radicata geneticamente nel sensibile empirico, nell'organico. Il ricordo tra i due ambiti, del sensibile e del razionale, sarà trovato nel *fare*, nell'attività formatrice dell'uomo, soggetto tecnico, riconosciuta da Diderot come il fondamento al tempo stesso del sentire e del conoscere.⁵⁸

La svolta che spiega le prime ambiguità apparenti sarà, dunque, l'approccio critico ai problemi tecnici che Diderot attua nella grande «Descrizione delle arti» dell'*Encyclopédie* (1747-1751). Con le sue inchieste relative alla «Storia della natura fattizia» – l'espressione è di A. Deleyre. Diderot apre qui la sua «linea dell'operatività».⁵⁹ Il meccanicismo industriale, le organizzazioni produttive del lavoro manifatturiero, secondo la visione enciclopedica, estendono l'attività della natura nell'ambito della pratica trasformatrice dell'uomo-demiurgo, l'«interpretazione della natura» da parte di un nuovo soggetto costruttore della sua propria natura, soggetto collettivo e plurale. Questa nuova tecnica della natura umana, in Diderot filosofo delle arti e della prassi, nasce da una analisi che mira a chiarire la nozione di «arte» utilizzata insieme a quella di «industria», attraverso le numerose sfumature che il filosofo attribuisce ai due termini, anche in letteratura.⁶⁰ Il senso della filosofia delle tecniche si chiarisce con l'aiuto della risposta kantiana alla domanda: «Che cos'è l'Illuminismo?». Diderot propone anche l'immagine di un nuovo soggetto, moralmente demiurgo che si libera dei propri sogni impostori grazie a un lavoro cosciente di sé, *sul proprio sé*. La parafrasiamo «L'Illuminismo enciclopedico si definisce come l'uscita dell'uomo *lavoratore e produttore della propria esistenza*, dalla condizione di minorità in cui si mantiene per sua propria colpa. La minorità è l'incapacità di servirsi del proprio *operare* senza essere diretto da un altro. Operari *aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo *saper-fare!* Ecco il motto di *questo* Illuminismo *enciclopedico*».⁶¹

Per l'intenzione sistematica che lo anima – unire il sentire, il fare-agire, e il sapere, in un'esperienza umana restituita allo spessore immanente del suo *senso* –, Diderot, dopo l'*Encyclopédie*, elabora dei nuovi modelli metodici di ricerca nel campo delle scienze naturali e delle tecniche (l'*Interpretazione della natura*). Egli procede poi alla costruzione di modalità di interpretazione per la lettura dei fenomeni della «natura seconda», natura storica, umana, fondata ancora sulla *techne*: belle arti, teatro, economia. Questi modelli gli consentono di passare, senza rottura, dalla ricerca materialista sulla «natura prima», alla letteratura, al teatro borghese, «natura seconda». Il trascendentale naturalista, il trascendentale pratico emergono nella struttura dei *Racconti*, delle *Lettere*, nei propositi dello scrittore-filosofo quando s'interroga e mette in discussione il romanzo *nel* romanzo stesso, il soggetto *nel* suo atto soggettivo di *dare senso* alla propria esperienza, assimilandoli nello stesso ordine critico-costruttivo.⁶² La forma di un «dialogo euristico» (R. Mortier), propria del romanzo di Diderot, resterà caratterizzata dalla sua forte tensione verso la conquista di questo «trascendentale» in divenire, sempre storicizzato e storicizzabile.⁶³

⁵⁸ *Ibid.*, Parte II, cap. 5.1-4 e cap. 6.1.

⁵⁹ Modica, *L'estetica di Diderot* cit., pp. 12 et 16

⁶⁰ P. Quintili, *op. cit.*, Parte II, cap. 5.2.5 e cap. 7.3.3-4.

⁶¹ *Ibid.*, Parte II, cap. 6.1.6.

⁶² Cfr. M. Baschera, *Das dramatische Denken. Studien zur Beziehung von Theorie und Theater anhand von I. Kants «Kritik der reinen Vernunft» und D. Diderots «Paradoxe sur le comédien»*, Heidelberg, Winter, 1989, opera di grande interesse; cfr. P. Quintili, *op. cit.*, Parte II, cap. 8.3.3-7.

⁶³ Per il significato di questo «trascendentale», cfr. *supra*, § 4, nota 23.

8. Il confronto con Kant

A proposito della questione controversa di un «trascendentale materialista» e del riavvicinamento di Diderot a Kant, sulla scia del Lange e del Rosenkranz, una precisazione s'impone. L'idea di quest'approccio all'opera integrale di Denis Diderot viene da un progetto di tesi di Dottorato alla Sorbona, che aveva in un primo tempo come titolo: «*Le aventures del pensiero critico tra Diderot e Kant. Macchinizzazione e tecnica della natura. 1742-1802*». Di questo vasto progetto è infine uscita la sola prima parte (*La pensée critique de Diderot* cit., 2001), che prevedeva una seconda tappa relativa a «*Kant e gli enciclopedisti. Sistemi del giudizio e filosofie della libertà*». Lo scopo del presente lavoro di traduzione è infine di proseguire quel progetto e mostrare, da una parte, fino a che punto il pensiero di Diderot e dell'*Encyclopédie* siano filosoficamente originali sotto diversi punti di vista, di fronte ai principali problemi culturali – scientifici, politici e letterari – del suo tempo, orientandosi verso le stesse domande che intenderà articolare la filosofia critica kantiana. D'altra parte, si tratterà di mostrare l'importanza del modello teorico diderotiano e dell'ispirazione materialista che lo anima e lo caratterizza, come un riferimento centrale, quale era diventato a livello europeo, in Germania specialmente, verso la fine del XVIII secolo e, in particolare, nello stesso Kant. L'accostamento, su questi punti, con i filosofi tedeschi deve passare attraverso la presentazione delle origini meno conosciute o ancora sconosciute della filosofia trascendentale, soprattutto a proposito del problema della soggettività e della sua libertà.⁶⁴ L'edizione delle *Vorlesungen über die Anthropologie* di Kant (2 vol., ed. R. Brandt, Berlino, 1997) e la prossima pubblicazione di altri materiali del *Nachlass* kantiano impongono una rilettura di questo problema storiografico. Il confronto con Kant e l'idealismo tedesco è dunque il filo rosso che può aiutare a orientarsi nella lettura del corpus completo delle *Opere filosofiche* di Diderot, insieme e accanto ai *Romanzi e racconti*. Una differenza essenziale: la filosofia di Diderot, in effetti, non si sviluppa in una prospettiva trascendentale «alla Kant», poiché essa radica nella vita e nel fare poetico e pragmatico le istanze teoriche dell'idealismo di Königsberg e di Lipsia. L'unità del pensiero di Diderot si mostrerà, finalmente, alla luce di questo problema critico della soggettività concepita come individualità naturale complessa, con i propri limiti e con le proprie funzioni, e non più come soggetto-sostanza.⁶⁵ Le sue tendenze principali confluiranno in questo problema, in cui si rileva la svolta di quella sistematicità aperta, già evocata, con tutte le sue connotazioni problematiche.

L'avventura del pensiero critico di Diderot ci farà così assistere alla «nascita del problema interno della filosofia moderna» (Carabellese), mentre si presenta, al suo livello originario, sotto forma di una dottrina materialista della soggettività libera.

⁶⁴ Cf. J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1979, Deuxième Partie, chap. I-II. L'autore individua le diverse radici della filosofia trascendentale, riguardo l'antropologia e la psicologia empirica, nel pensiero francese dei secoli XVII e XVIII. Diderot e l'*Encyclopédie* rappresentano un capitolo ancora poco esplorato della storia di quelle radici. Il mio progetto vorrebbe apportare alcuni elementi di dibattito e indicare i possibili percorsi per le ricerche avvenire.

⁶⁵ Cfr. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot* cit., Parte II, cap. 7.3.6.