

Il **Centro Studi Interdisciplinare Metamorfosi dei Lumi** dell'Università di Torino è un'associazione di studiosi, italiani e stranieri, specialisti del Settecento in varie aree disciplinari; intende incentivare metodi di lavoro comparatisti e pluridisciplinari sul periodo travagliato e multiforme che corre dagli ultimi decenni del Settecento ai primi vent'anni dell'Ottocento. Oggetto privilegiato dei lavori del centro studi sono le "metamorfosi" dei concetti elaborati durante il periodo illuministico, gli approfondimenti e i riesami critici ai quali vengono sottoposti in tutta l'Europa, i sofisticati intrecci di rotture e di continuità che li orientano verso configurazioni inedite e nuovi significati fino a ricomporsi in un nuovo universo culturale.

aA

aAccademia University Press

Metamorfosi dei Lumi 11

Metamorfosi
dei
Lumi 11.
Le choc des
émotions au
tournant des
Lumières

sous la direction de
Marco Menin

Le onzième volume des *Metamorfosi dei Lumi* explore le rôle crucial que la période de tournant des Lumières (1780-1820) joue dans la définition du concept moderne d'émotion. La dimension émotionnelle ne peut plus être étudiée dans ces années de manière abstraite, théorique, comme le demandaient les traités des passions du xvii^e siècle. Au contraire, cette dimension doit être inscrite dans l'expérience concrète. Les émotions naissent et se développent à travers un véritable choc, qui affecte de multiples niveaux d'investigation: à partir des relations interpersonnelles, dans lesquelles naissent et prennent forme les passions, jusqu'à la dimension publique, dans laquelle elles se configurent comme un ciment pour le lien social et un facteur de solidarité.

aA

aAaAaAaAaAaAaA

aA
ccademia
university
press

sous la direction de M. Menin

ISSN 2499-8443



9 791280 136725

€ 15,00

Ai confini dell'io sensibile. Ancora su Spinoza e Diderot: una teoria dinamica degli affetti*

Paolo Quintili

aA

1. Diderot e la scoperta del «sé»

I grandi temi filosofici del soggetto moderno e della soggettività o inter-soggettività relazionale, con annesse sue morti e «risurrezioni» — temi tipici del Novecento — sul finire del secondo decennio del secolo XXI sembrano essere giunti a esaurimento. È un po' come in *âge classique*, tra Cinque e Seicento: i dibattiti sulla Grazia divina si sono lentamente dissolti, trasformati in una nuova etica dell'azione, del gusto

99

* Il presente lavoro s'inscrive a conclusione di una lunga serie di ricerche sul rapporto tra Diderot, Spinoza e lo «spinozismo» tra Sei e Settecento, sulla scia del dibattito suscitato da J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, 2001 (e successivi). 1/ *Entre Spinoza et Diderot. Le seuil du dévoilement de l'athéisme*, in A. Staquet (éd.), *Athéisme voilé, athéisme dévoilé aux temps modernes*, Atti, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2013, pp. 147-159; 2/ *Dom Deschamps, Diderot et Spinoza. Deux versions parallèles du matérialisme biologique au XVIII^e siècle* (in Appendice: *Synopsis des deux versions de la «Réfutation de Spinoza»*, par Dom Deschamps), in Borghero C.-Buccolini C. (a cura di), *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 332-356; 3/ *Note critiche sullo spinozismo e l'anticartesianismo di Diderot*, in Borghero C.-Del Prete A. (a cura di), Firenze, Le Lettere, 2016, pp. 267-280; 4/ *Diderot dans les Lumières radicales, selon J. I. Israel. De quelle 'radicalité' parle-t-on?*, in Garcia-Alonso M. (éd.), *Les Lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*, Paris, Honoré Champion, 2017, pp. 263-280 5/ *La natura nel pensiero moderno, da Descartes e Spinoza a Rousseau*, in Cappa C.-Panti C.-Patella G.-Quintili P. (a cura di), *Per una storia dell'idea di natura. Dal tardo Medioevo all'età moderna*, Roma, Aracne, 2018, pp. 38-47.

e dell'ordine morale, dell'uomo e del mondo (dalla teodicea all'antropodicea), nella filosofia dell'Illuminismo¹. Sta accendendo una cosa simile: dai grandi dibattiti heideggeriani, sartriani e merleau-pontiani sull'«esserci», l'«essere gettato» (*Geworfenheit*) nel mondo, la finitezza dell'esistenza ecc. si è lentamente passati, a inizio secolo XXI, a un interesse sempre più marcato verso i lati concreti e oserei dire pragmatici, di quella «soggettività», oramai data per estinta (Foucault, morte del soggetto ecc.). Le passioni, le emozioni, il «corpo vissuto» – quello che i fenomenologi chiamano *Leib* – e la corporeità, sono tanti lemmi di grande importanza oggi, che prolungano e arricchiscono la storia del problema della soggettività e in particolare, all'interno di questa prospettiva, il problema del rapporto mente-corpo, il *Mind-Body Problem* (MBP) e i suoi contorni².

L'argomento filosofico al cuore del nostro convegno assume, in tale quadro, tutta la sua pregnanza, insieme storica e teorica. Il Settecento, il *tournant des Lumières*, tra Sette e Ottocento, è l'epoca-chiave che dà l'avvio a una lunga tradizione di pensiero che giunge direttamente fino a noi. Alla fine dell'età dei Lumi, infatti, vengono al pettine alcuni nodi teorici essenziali, che risorgeranno e stanno risorgendo in questa nuova temperie filosofica di inizio secolo XXI, come il problema del *sé sensible* e delle sue dinamiche affettive, di cui parlerò. Prendo a spunto dunque il tema proposto dagli organizzatori per puntare l'attenzione su un pensatore la cui opera risulta essenziale per capire quegli snodi concettuali relativi a ciò che chiamerò una «pragmatica della soggettività»: Denis Diderot. Il concetto di passione-emozione è un concetto-chiave della filosofia di Diderot, in particolare in opere meno note al pubblico (soprattutto italiano), come le *Osservazioni sulla "Lettera sull'Uomo" di François Hemsterhuis* – serie di appunti manoscritti di Diderot apposti al margine di un esemplare della *Lettera* ritrovato da Georges

1. Cfr. J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989, Première Partie, cap. II, pp. 79-98: «L'amour de l'ordre», a partire da Malebranche.

2. Cfr. Jiang D.-Lèbre J.-Quintili P. (éds.), *Corps et décors. Avatars de la philosophie du corps entre Orient et Occident*, Paris, L'Harmattan, 2019, pp. 15-35: «Une autre histoire du corps. Du 'Mind-Body Problem' au corps propre/véçu. Le corps et la critique».

May, nel 1964, alla Pierpont Morgan Library di New York – o la *Confutazione di Helvétius* e gli *Elementi di fisiologia*³.

Mi soffermerò su alcuni problemi inerenti al tema della pragmatica della *soggettività in situazione*, attraverso l'interpretazione di alcuni di questi testi, che formano una sorta di tritico materialistico postumo del grande pensatore di Langres, e che approfondiscono le visioni folgoranti, già note, del *Sogno di D'Alembert*. Anzitutto, a Diderot va ascritta una scoperta lessicale, o piuttosto un'invenzione linguistica d'importanza notevole, che avrà un grande futuro. La scoperta del «sé», ossia l'uso sostantivato del «sé» pronominale come soggetto: *le soi*. Quest'uso non è stato notato finora se non dagli storici della lingua e dagli etimologisti⁴. Il sé (*le soi*) fa l'oggetto di vaste riflessioni, nel dialogo tra la signorina de l'Espinasse e il Medico Bordeu, protagonisti del *Sogno*. *Le soi*, sta a indicare qui il sé intimo corporeo, i limiti fisici della corporeità singola. Già nel celebre pensiero 50 dell'*Interpretazione della natura* (1753) Diderot fa uso sostantivato del *soi*, per indicare il processo di formazione dell'anima (materiale) di un animale⁵.

aA

3. Opere recentemente tradotte ed edite in italiano, con testo a fronte, a mia cura, nell'edizione: D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Milano, Bompiani («Il pensiero occidentale»), 2019.

4. Il Larousse e il Littré non fanno menzione di un tale uso (filosofico). Il *Trésor de la Langue Française* osserva: «A. – La personne, l'individu. [Les figures ancestrales] entraînent une ou deux générations dans leurs tourbillons, jusqu'à ce que quelques esprits pénétrants et vigoureux, quelques soi énergiques, réagissent (L. DAUDET, *Monde images*, 1919, p. 103). Chez le mystique et chez le métaphysicien tout au fond il n'y a que le tête à tête du soi avec Dieu (DU BOS, *Journal*, 1924, p. 144). – [La forme renforcée soi-même peut être empl. également comme subst.] Un autre soi-même. Il y a l'apparition d'un soi-même exalté, ou la disparition de soi, l'accession aux dieux ou, vivant, le passage au fantôme (DURRY, *Nerval*, 1956, p. 158). B. – PHILOSOPHIE 1. „Principe de la conscience individuelle, objet de celle-ci, mais sujet actif” (GRAW, 1981). *Le soi, c'est tout ensemble l'identité personnelle, la dimension de l'intériorité spirituelle, la profondeur ontologique à laquelle s'adosse et s'appuient caractères et destinées individuels* (Philos., *Relig.*, 1957, p. 52-11): 6. C'est ce fond d'existence donnée que constate le cogito: toute affirmation, tout engagement, et même toute négation, tout doute prend place dans un champ préalablement ouvert, atteste un **soi** qui se touche avant les actes particuliers dans lesquels il perd contact avec lui-même. Ce **soi**, témoin de toute communication effective, et sans lequel elle ne se saurait pas et ne serait donc pas communication, semble interdire toute solution du problème d'autrui. MERLEAU-PONTY, *Phénoménol. perception*, 1945, p. 411».

5. Cfr. D. Diderot, *Pensieri sull'Interpretazione della natura*, a cura di V. Sperotto, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, cit., p. 451: «Ma ciascun elemento perderà, accumulandosi e combinandosi, il suo piccolo grado di sentimento e di percezione? Per niente, dice il dottor Baumann. Queste qualità gli sono essenziali. Cosa accadrà dunque? Questo: di queste percezioni di elementi messi insieme e combinati, ne risulterà una percezione unica, proporzionata alla massa e alla disposizione; e

Nel *Sogno* è oramai questione dell'uomo stesso. Bordeu spiega alla bella signorina de l'Espinasse come s'è formato il suo sé, a partire da un «punto» di materia sensibile:

Questo punto divenne un filo delicato, poi un fascio di fili. Fin qui, non il minimo vestigio di questa vostra gradevole forma che avete: i vostri occhi, questi begli occhi, non somigliavano di più a degli occhi di quanto l'estremità di una radice di anemone somigli a un anemone. Ciascun filo del fascio di fili si trasformò in un organo particolare, mediante la sola nutrizione e la sua conformazione. Facendo astrazione dagli organi nei quali i fili del fascio si metamorfizzano e ai quali essi danno origine, il fascio è un sistema puramente sensibile. Se persistesse sotto questa forma, sarebbe suscettibile di tutte le impressioni relative alla sensibilità pura, come il freddo, il caldo, il liscio, il ruvido. Queste impressioni successive, variate fra loro e variate ciascuna nella propria intensità, vi produrrebbero forse la memoria, la coscienza *del sé*⁶.

Una volta definita la genesi biologica del sé, Bordeu arriva a far dire alla de l'Espinasse in cosa consiste la «coscienza del sé», introducendo la celebre metafora del ragno al centro della sua tela. Il centro della tela (il ragno) è il punto in cui convergono tutte le sensazioni fisiche dell'esperienza; e la memoria le riassimila in unità, a formare appunto «il sé»:

Bordeu: È il rapportarsi costante, invariabile di tutte le impressioni a quell'origine comune che costituisce l'unità dell'animale. *Signorina de l'Espinasse*: È la memoria di tutte quelle impressioni successive che fa, per ogni animale, la storia della sua vita e del suo io. *Bordeu*: Ed è la memoria e il confronto che necessariamente conseguono da tutte quelle impressioni, che fanno il pensiero e il ragionamento. *Signorina de l'Espinasse*: E questo confronto dove si fa? *Bordeu*: All'origine della rete⁷.

La sintesi delle percezioni si realizza in questo luogo fisico (il cervello), che può essere ed è spesso messo in subbuglio da malattie, traumi o esperienze-limite che rendono tuttavia sempre evidente l'origine corporea e materiale degli eventi

questo sistema di percezione nel quale ciascun elemento avrà perduto memoria *del sé* e concorrerà a formare la coscienza del tutto, sarà l'anima dell'animale» (corsivo mio).

6. Diderot *Il Sogno di D'Alembert*, a cura di P. Quintili, in *Opere filosofiche* cit., p. 573.

7. *Ivi*, p. 578.

«spirituali» o psichici⁸. Anche il sonno e il sogno sono eventi psichici corporei assimilabili e costituenti la sostanza del sé. Bordeu lo fa notare allo stesso D'Alembert che s'è appena svegliato, dopo il suo sogno tanto ricco ed eloquente:

Bordeu: Ma se è impossibile distinguere la veglia dal sonno, chi ne valuta la durata? Se tranquillo, è un intervallo stretto tra il momento in cui ci si corica e quello in cui ci si alza. Se turbato, dura talvolta degli anni. Nel primo caso, almeno, la coscienza del sé cessa interamente. E mi sapreste dire qual è un sogno che non è mai stato fatto e che non si farà mai? *Signorina de l'Espinasse*: Sì. Che siamo un altro essere. *D'Alembert*: E nel secondo caso, non soltanto si ha la coscienza del sé, ma si ha pure quella della propria volontà e della propria libertà. Che cos'è questa volontà, che cos'è questa libertà dell'uomo che sogna? *Bordeu*: Che cos'è? È la stessa libertà dell'uomo sveglio: l'impulso ultimo del desiderio e dell'avversione; il risultato ultimo di tutto ciò che si è stati, dalla nascita fino al momento in cui si è; e io sfido lo spirito più sottile a scorgervi la minima differenza⁹.

Il *Sogno* insiste su questa locuzione sostantivale del *soi*, alternata al *moi*, che ne è la traduzione concreta, il *soi* personalizzato, individuato. Quella dell'io (*moi*) è una questione intricata, solo apparentemente «evidente». La critica implicita va all'evidenza dell'*ego cogito* cartesiano, messa in questione con grande eleganza dal dottor Bordeu, senza menzionare mai una sola volta Descartes. La questione parte dalla prospettiva materialista:

Bordeu: Ma potrei porvi delle domande su quei problemi che trovate tanto chiari da sembrarvene superfluo l'esame? *Signorina de l'Espinasse*: I problemi relativi alla mia unità, al mio io, ad esempio. Perbacco, mi pare che non occorra tanta verbosità per sapere che io sono io, che sono sempre stata io e che non sarò mai un'altra. *Bordeu*: Probabilmente il fatto è chiaro; ma la ragione del fatto non lo è per niente;

8. *Ivi*, p. 589: «Basta un evento ben minore della decrepitezza per togliere all'uomo la coscienza del sé...»; p. 591: «*Signorina de l'Espinasse*: Nei vapori, specie di anarchia che ci è tanto peculiare. *Bordeu*: È l'immagine di un'amministrazione debole, in cui ciascuno tira a sé l'autorità del padrone. Non conosco che un mezzo per guarire. È difficile, ma sicuro. È che l'origine della rete sensibile, quella parte che costituisce il sé, possa essere indotta da un motivo violento a riprendere la propria autorità».

9. *Ivi*, p. 603.

soprattutto nell'ipotesi di coloro che ammettono una sola sostanza e spiegano la formazione dell'uomo o dell'animale in generale con l'apposizione successiva di diverse molecole sensibili. Ogni molecola sensibile aveva il proprio io prima dell'applicazione; ma come ha fatto a perderlo e come ne è risultata, da tutte queste perdite, la coscienza di un tutto? *Signorina de l'Espinasse*. Mi sembra che il solo contatto basti¹⁰.

Il discorso di Bordeu, portavoce dell'epigenesi materialista – quello che chiamiamo «io» o «sé» è un composto, ossia il prodotto di una giustapposizione, per contatto, di parti in movimento – va a parare infine, dopo l'esemplificazione attraverso la metafora del ragno, sulla questione del dinamismo universale della materia cosmica e del dinamismo particolare dell'io stesso. È l'ultima domanda, che stavolta pone D'Alembert, dopo aver ascoltato il dialogo tra Bordeu e de l'Espinasse, e accolto la tesi dell'epigenesi di Bordeu. Come si assicura e che cosa garantisce l'*unità del sé* nelle sue stesse «vicissitudini»? Ancora una volta, la memoria è la facoltà che tiene unite le parti:

D'Alembert: Dottore, ancora una parola e vi lascio andare dal vostro paziente. Attraverso tutte le vicissitudini che ho subito nel corso della mia durata, non avendo forse, ora, nemmeno una delle molecole di cui ero composto nascendo, come sono restato io per gli altri e per me stesso? *Bordeu*: Ce l'avete detto sognando. *D'Alembert*: Ho sognato? *Signorina de l'Espinasse*: Tutta la notte, e il vostro sogno era tanto simile al delirio che questa mattina ho mandato a chiamare il dottore. *D'Alembert*: E questo per delle zampe di ragno che si agitavano da sole, che tenevano il ragno in allarme e facevano parlare l'animale; e che cosa diceva l'animale? *Bordeu*: Che grazie alla memoria era se stesso, per gli altri e per sé; e io aggiungerei grazie alla lentezza delle vicissitudini...¹¹.

Il Sogno di D'Alembert rappresenta il grande momento d'avvio di una riflessione sul sé (o l'io) intimo materiale, che avrà un grande avvenire, dopo Diderot e nella stessa opera del *Philosophe*, in particolare nell'inedito trittico materialistico postumo, di cui s'è parlato sopra: la *Confutazione di Helvétius*,

10. *Ivi*, pp. 584-585.

11. *Ivi*, p. 587.

le *Osservazioni su Hemsterhuis* e gli *Elementi di fisiologia*. Vediamone alcuni aspetti.

2. *Dal sé, all'io delle emozioni. Diderot, ironicamente, con Spinoza*
Nella *Confutazione*, com'è noto, Diderot rimprovera a Helvétius di non aver saputo modulare con saggezza la tesi materialista, pur vera e condivisa da Diderot stesso, che il *sentire* è alla base del *pensare* e del giudicare. Diderot critica l'amico anche a proposito del fatto che, su questo terreno — il pensiero, il giudizio e, in ultima analisi il «genio» (o talento) individuale —, l'elemento che primeggia è l'*organizzazione* fisiologica del soggetto, rispetto al ruolo che svolgono l'*educazione* e la formazione nel corso della vita, tanto esaltati da Helvétius («l'educazione fa tutto»). Oggi, diremmo, è il conflitto tra l'innato (o il genetico) e l'acquisito. Diderot parteggia per una soluzione di mediazione, secondo la quale il piacere fisico (articolazione antropologica fondamentale del sentire) è *condizione* delle azioni e non semplice *causa*, unica e diretta.

Il sé del soggetto sensibile, nell'opera coeva le *Osservazioni sulla "Lettera sull'uomo", di Hemsterhuis*, non vuole ma è, per così dire, sempre *voluto*. In che senso? L'uomo è passivo, è costantemente condizionato dalle cause esterne o interne. Diderot oppone alla nozione metafisica hemsterhuisiana di «velleità» – un preteso motore spirituale incausato dell'agire morale, di cui non capisce affatto il significato¹² – l'idea spinoziana di una causazione naturale universale per la quale tutto è determinato, in noi, «da qualche causa» o «condizione» (è il termine che Diderot preferisce) che ci è per lo più ignota o poco nota. Ciò che il filosofo olandese chiama «anima» è dunque altra cosa:

Ma quello che voi prendete per l'anima; è *il sé*. Ma ascoltatevi: E se qualcuno sostenesse che non c'è che una sola anima, disseminata in diversi corpi, in modo che ciascuno ne ha la sua particella, che direste a questo punto? Perché mi sembra che tutte le vostre obiezioni lascino intatta questa specie di ateismo. Ciascuna molecola divina agirebbe in

12. *Ivi*, p. 959: «Voi [avreste] proprio [dovuto] spiegarci ciò che intendete con *velleità*. Non c'è che una sola operazione nell'uomo. È sentire. Quest'operazione, che non è mai libera, si risolve in pensiero, ragionamento, deliberazione, desiderio o avversione».

ragione delle proprietà delle porzioni di materia alle quali essa sarebbe unita. Dio e l'universo sarebbero uno. Ma allora ditemi quello che diventerebbero tutte le conclusioni che voi traete in seguito. Era l'opinione degli stoici che vi ho opposto¹³.

L'obiezione di Diderot non è solamente stoica, ma «spinozista». E di uno spinozismo interpretato e orientato in senso vitalistico, che richiama alla mente l'omonimo articolo dell'*Encyclopédie*, redatto da Diderot¹⁴. Gli stoici sono gli «spinozisti antichi»; i materialisti dell'età dei Lumi, sono gli «spinozisti moderni». Ora, questi ultimi intendono le forze del sé, come le passioni, le emozioni, tra le quali la *ragione* – o l'«origine del fascio» – quali ce le rappresenta la parte IV dell'*Etica* di Spinoza. La ragione può diventare la passione più forte, ovvero quella che conosce le condizioni e le cause che fanno essere «il sé», l'io, il soggetto umano, quello che realmente è, «dall'istante più lontano [della sua nascita] fino all'istante presente». E lo indirizza alla felicità. Diderot obietta questo argomento alla «velleità» di Hemsterhuis:

Io non chiedo affatto che mi si provi che l'uomo vuole. Ma io chiedo che mi si definisca che cos'è volere. Ho appena compiuto sessant'anni. Quale che sia la moltitudine delle cause che abbiano concorso a farmi essere ciò che sono, io sono una causa una. Nel momento in cui parlo, non ho mai altro che un effetto da produrre. Tale effetto è il risultato necessario di ciò che sono stato, dall'istante più lontano dall'istante presente, fino a questo istante presente. La velleità non è altra cosa che il mio aderire necessario a far ciò che faccio necessariamente, nell'istante presente. È la stessa cosa per l'istante che ha preceduto. E così di seguito, tornando indietro al di là del termine di ogni immaginazione. Medita-

13. *Ivi*, p. 945.

14. *Encyclopédie*, vol. XV, p. 474a: «*Spinozista*. Adepto della filosofia di Spinoza. Non bisogna confondere gli *Spinozisti* antichi con gli Spinozisti moderni. Il principio generale di questi ultimi è che la materia è sensibile, cosa che dimostrano con lo sviluppo dell'uovo, corpo inerte, che con il solo strumento del calore graduato passa allo stato di essere senziente e vivente, e con la crescita di ogni animale, il quale, nel suo principio non è che un punto, e con l'assimilazione nutritiva delle piante, in una parola, di tutte le sostanze che servono alla nutrizione, diventa un gran corpo senziente e vivente in un grande spazio. Da ciò, costoro concludono che non c'è che la materia ed essa basta a spiegare tutto; per il resto, seguono l'antico spinozismo [quello degli Stoici, n.d.t.] in tutte le sue conseguenze» (in Diderot, *Opere* cit., p. 2888, nota 40).

te bene questo ragionamento e se non lo trovate altrettanto dimostrativo quanto quello di Euclide sull'uguaglianza fra i tre angoli di un triangolo e due angoli retti, non ci capisco più niente¹⁵.

Da queste poche righe si intende bene la prossimità della riflessione del Diderot lettore di Hemsterhuis con il vero Spinoza, quello delle parti III e IV dell'*Etica*, sull'origine e la potenza degli affetti e sulla «schiavitù umana». Paolo Casini ha dimostrato, con solidi argomenti filologici, che il giovane Diderot, nella *Passeggiata dello scettico* (1747) e nelle opere coeve, ha «letto» (per così dire) Spinoza per il tramite di Bayle, di Shaftesbury e della letteratura clandestina. E l'immagine che si ricava del suo «spinozismo» (e di Spinoza stesso) è poco più che caricaturale¹⁶. Su questo fronte, la conoscenza che il *Philosophe* ha dell'«ateo di Amsterdam» è senz'altro di seconda mano. Tuttavia, nei lavori postumi della maturità – e negli ultimi grandi romanzi, primo fra tutti *Jacques il fatalista e il suo padrone* (1778-1780) – la conoscenza di Spinoza che ha intanto acquisito Diderot sembra essere più fedele alla fonte o, piuttosto, testimonia di una lettura forse diretta dell'*Etica*. Questa è la mia convinzione, dopo aver trascorso gli ultimi anni a tradurre e studiare il tritico materialistico diderotiano. E c'è senz'altro una svolta rispetto agli scritti del 1745-1753, per intenderci quelli della *Jeunesse de Diderot* (Venturi), fino all'*Encyclopédie*, di cui parla Casini.

È certo che il Diderot maturo assume a fondamento della propria riflessione di filosofo *materialista* lo stesso «fondamento» da cui muove l'*Etica* spinoziana, espresso nell'*Appendice* alla parte I (quella celebre *Appendice* che, tradotta, diventerà il cap. II del *Traité des trois imposteurs*): «Assumere come fondamento quel che deve essere riconosciuto da tutti, cioè che tutti gli uomini nascono ignari delle cause delle cose e tutti hanno appetito di cercare il proprio utile, della qual cosa sono consapevoli»¹⁷. Appetito dell'utile che prende un nome essenziale, in Spinoza: *affectus*, ossia, in Diderot,

15. Diderot, *Osservazioni su Hemsterhuis* cit., p. 959.

16. Casini parla di «leggenda dello "spinozismo" o del "neo-spinozismo" del *philosophe*»; cfr. P. Casini, «Spinozisme», in R. Mortier-R. Trousson, *Dictionnaire de Diderot*, Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 492-494.

17. B. Spinoza, *Etica*, in *Opere*, a cura di Filippo Mignini, Milano, Mondadori, 2007, p. 827.

passione, emozione. Fin dalla *Lettera a Landois* (1756) Diderot afferma che l'uomo, secondo la lezione di Spinoza, crede di essere libero, ossia di scegliere il «bene» o il «male», in quanto è cosciente delle proprie azioni, dei propri, fini, bisogni, desideri ecc., ma in realtà *ne ignora le cause*, ignora cioè l'insieme dei fattori che *determinano* imperiosamente le sue azioni (*Etica*, IV, prop. VIII). Nel conoscere la *necessità* di tale determinazione, solo in questo, consisterà la (debole) libertà umana del sé.

In *Jacques il fatalista e il suo padrone*, i diversi episodi narrati da Jacques, dal padrone e dai numerosi personaggi che compaiono, volta a volta, sul cammino dei viaggiatori, incastonati gli uni negli altri (grazie alla tecnica della metalepsi), sono mirati, in concreto, a *esemplare* questa verità celata nelle formule esoteriche dell'*Etica* di Spinoza, filosofo prediletto del «capitano di Jacques». Ci sono quattro occorrenze del nome Spinoza in tutta l'opera di Diderot: due nella *Passeggiata dello scettico* (1747) e due in *Jacques* (1778-80). Queste ultime due sono decisamente diverse, nei contenuti come nella forma, dalle prime.

La prima volta che Jacques fa menzione del «suo» Spinoza è per richiamare le tesi della *Lettera a Landois* (1756): l'uomo non è libero di essere quello che è, se non nei termini della conoscenza della propria determinazione, affettiva e cognitiva:

Quando sentiva pronunciare le parole «ricompensa» o «castigo», alzava le spalle. Secondo lui la ricompensa era l'incoraggiamento dei buoni; il castigo, lo spauracchio dei cattivi. «Che cos' altro è, diceva, se non c'è libertà e il nostro destino sta scritto lassù?» Credeva che un uomo s'incamminasse tanto necessariamente verso la gloria o verso l'ignominia, quanto una sfera, che avesse la consapevolezza di se stessa, segue la pendenza di una montagna; e se ci fosse nota la concatenazione delle cause e degli effetti che formano la vita di un uomo, dal primo istante della nascita fino al suo ultimo respiro, resteremmo convinti che ha fatto soltanto ciò che era necessario fare [...]. Qualunque sia la somma degli elementi di cui sono composto, sono uno; ora, una causa ha solamente un effetto; sono sempre stato una causa una; non ho dunque avuto mai altro che un solo effetto da

produrre; la mia durata non è dunque che un seguito di effetti necessari¹⁸.

La metafora della sfera di Jacques deve essere accostata a quella della pietra che Spinoza utilizza in una celebre lettera a G. H. Schuller dell'ottobre del 1674:

Questa pietra, poiché è cosciente soltanto della sua pulsione e a questa non è indifferente, crede di essere liberissima e di non perseverare nel moto per nessun'altra causa che non sia la sua volontà. Questa è quell'umana libertà che tutti si vantano di avere e che consiste soltanto nell'essere gli uomini consapevoli del loro appetito e ignari delle cause dalle quali sono determinati¹⁹.

La lezione genuinamente spinozista di Jacques, proposta da Diderot anche a Hemsterhuis, nelle *Osservazioni sulla "Lettera sull'Uomo"*²⁰, gli viene dal suo capitano; ed è una lezione che ha a che vedere con le passioni e le emozioni umane, che oltrepassano sempre, tanto come cause, quanto come condizioni, le possibilità di agire libero degli uomini quali «cause adeguate» (Spinoza) di loro stessi:

Così Jacques ragionava, seguendo la lezione del suo capitano, che gli aveva inculcato bene nella testa tutte queste opinioni che aveva attinto, lui, nel suo Spinoza che conosceva a memoria. La distinzione di un mondo fisico e di un mondo morale gli sembrava vuota di senso. Secondo questo sistema, si potrebbe immaginare che Jacques non si rallegrasse, non s'affliggesse di niente; tuttavia ciò non era vero. Si comportava pressappoco come voi e me. Ringraziava il suo benefattore, perché continuasse a fargli ancora del bene. Si arrabbiava con l'uomo ingiusto; e quando gli si obiettava che così assomigliava al cane che morde la pietra che l'ha colpito – «per niente, diceva, la pietra morsa dal cane non si corregge; l'uomo ingiusto è modificato dal bastone». Spesso era incoerente, come voi e me, e soggetto a dimenticare i propri principi²¹.

Di qui, il carattere ironico, *persifleur*, «canzonatorio» dello spinozismo di Jacques (e di Diderot stesso). Diderot è più re-

18. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti* cit., pp. 2491-2493.

19. Spinoza, *Opere* cit., p. 1484.

20. Diderot, *Opere filosofiche* cit., pp. 1055-1057.

21. *Ivi*, p. 2493.

alista del re: riconosce come vero al più alto grado l'Assioma unico della parte IV dell'*Etica*²², e fa di *Jacques*, come anche di Jean-François Rameau, *Il Nipote di Rameau*, le incarnazione ideali di esso. Le passioni e le emozioni sopraffanno, sovrastano l'uomo nella sua facoltà di dirigerle e di dominarle. L'ideale spinoziano del «saggio» è se non una chimera, un punto lontano di fuga, un limite inattingibile e solo desiderato. Come lo era, in certa misura, l'ideale dello «spinozismo antico» del saggio stoico: l'*a-patia*, l'assenza di passioni. Dunque «i discepoli di Zenone» e i «discepoli di Spinoza» sono assimilati da *Jacques*, alla fine del romanzo, in una sola e unica famiglia, ed è la seconda e ultima menzione che fa Diderot di Spinoza nella sua opera²³.

3. Una teoria dinamica degli affetti. Diderot, seriamente, con Spinoza

Nel trittico materialista, tuttavia, troviamo senz'altro elaborata una teoria dinamica degli affetti che segue, in tutte le loro trasformazioni, le vicissitudini della vita fisico-affettiva e morale degli individui. Per Diderot, com'è affermato nel capitolo VII degli *Elementi di fisiologia*, «non c'è che una sola passione, quella d'essere felici. Essa prende nomi diversi secondo gli oggetti. È vizio o virtù secondo la sua violenza, i suoi mezzi e i suoi effetti»²⁴. Da questa passione primitiva, si generano, per filiazione diversa, tutte le altre passioni. Spinoziano, ancora, e stavolta sul serio, è il primato del *conatus*, o «desiderio di piacere» come lo chiama Diderot, sulla cosiddetta volontà. Ed è la conclusione del brevissimo capitolo VI, sulla «volontà» degli *Elementi di fisiologia*, che si limita a sottolineare la secondarietà della volizione rispetto alla sensazione, per concludere che entrambe sono «meccaniche come l'intelletto»²⁵.

22. «Non si dà cosa singola in natura, della quale non se dia un'altra più potente e più forte; ma qualunque sia data, se ne dà un'altra più potente dalla quale quella può essere distrutta» (*Etica*, ed. cit., p. 976).

23. Diderot, *Opere filosofiche* cit., p. 2597: «Alcuni giorni dopo, il vecchio portinaio del castello morì; Jacques ottenne il suo posto e sposò Denise, con la quale si sforza di produrre dei discepoli di Zenone e di Spinoza, amato da Desglonds, carissimo al suo padrone e adorato da sua moglie; perché è così che stava scritto lassù...».

24. *Ivi*, p. 1203, cap. VII: «Passioni».

25. *Ivi*, p. 1201. «La volontà non è meno meccanica dell'intelletto. La volizione precede l'azione delle fibre muscolari: ma la volizione segue la sensazione; sono

Di conseguenza, occorre sfatare alcuni luoghi comuni inveterati: «Si dice che il desiderio nasca dalla volontà; è il contrario: è dal desiderio che nasce la volontà. Il desiderio è figlio dell'organizzazione, la felicità e l'infelicità, figlie del benessere o del malessere. Vogliamo essere felici»²⁶. Ecco la premessa fondamentale, materialista e spinozista, dell'analisi sulle passioni negli *Elementi di Fisiologia*, come nella *Confutazione di Helvétius* e nelle *Osservazioni su Hemsterhuis*: il desiderio di essere felici è la passione primigenia, fondamentale, da cui si generano tutte le altre passioni. All'origine di questa tesi sta una premessa antropologica fondamentale, comune anche al materialismo di La Mettrie – malgrado le pubbliche sconfessioni espresse da Diderot nel *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone*²⁷ e nelle *Osservazioni su Hemsterhuis*²⁸ –: è proprio della natura umana essere maggiormente suscettibile al dolore piuttosto che al piacere, in forza di un fatto fisiologico, medico. Ragion per cui il piacere e, in ultima analisi, la felicità come piacere duraturo (o, per dirla con Leopardi, «diuturno»), diventano un *dovere morale*. Il concetto è espresso a chiare lettere nello stesso capitolo «Passioni» degli *Elementi di fisiologia*: «Perché siamo più suscettibili di dolore che di piacere, ovvero più sensibili al dolore che al piacere? Perché il dolore agita in maniera più violenta e distruttiva le fibre del fascio e al contrario il piacere non le stira fino a ferirle, o se ciò accade, il piacere si trasforma in dolore. Né il dolore corporeo, né il dolore morale sono delle passioni»²⁹.

due funzioni del cervello, sono corporee La volontà è l'effetto di una causa che la muove e la determina; un atto della volontà senza causa è una chimera. Nulla si compie per salti in natura; tutto è collegato. L'animale, l'uomo, ogni essere è sottomesso a questa legge generale. Il dolore, il piacere, la sensibilità, le passioni, il bene o il malessere, i bisogni, gli appetiti, le sensazioni interne ed esterne, l'abitudine, l'immaginazione, l'istinto, l'azione propria degli organi, comandano la macchina e la comandano involontariamente. Che cos'è allora in effetti la volontà, fatta astrazione da tutte queste cause? Nulla».

26. *Ivi*, p. 1203.

27. *Ivi*, p. 1327 sgg.

28. *Ivi*, p. 905.

29. *Ivi*, p. 1203. Su questo punto Diderot arriva a concordare con un altro autore contestato, come La Mettrie, negli *Elementi*, il medico e politico rivoluzionario Jean-Paul Marat (1743-1793), *De L'homme*, Paris, 1762, vol. II, Sezione Seconda: «Dell'influenza del corpo sull'anima», pp. 128-129: «Perché l'uomo è più sensibile al dolore che al piacere [...]. Malgrado la nostra ignoranza del meccanismo delle sensazioni, è tuttavia certo che la loro forza si misura su quella dello scuotimento delle fibre nervose di cui sono intessute i loro organi. Pertanto, nelle sensazioni gradevoli

Il dolore, a differenza del piacere e della «volontà di essere felici», non è una passione perché è una *condizione* permanente dell'essere umano, a causa della sua costitutiva fragilità e finitezza biologica³⁰. A questo tende il discorso filosofico della Terza e ultima Parte degli *Elementi di fisiologia*, attorno ai temi «medici» e biologici dei diversi autori presi in considerazione – da Barthez a Marat, da Bordeu a La Mettrie – rimarcare il nesso tra le passioni, che sono sempre «organiche», ossia dipendono dal *sé* materiale, ossia dal «corpo interiore» dell'uomo, e la felicità e la vita morale, che fanno tutt'uno. È il *leitmotiv* della celebre, splendida conclusione, fenomenistica e pessimistica, degli *Elementi*:

Che cosa percepisco? Delle forme; e che cosa ancora? Delle forme; ignoro la cosa. Noi ci aggiriamo tra ombre, ombre noi stessi, per gli altri e per noi. Se guardo l'arcobaleno tracciato sulla nuvola, io lo vedo; per colui che guarda sotto un altro angolo, non c'è nulla. Una fantasia abbastanza comune ai vivi è di immaginarsi morti, di essere in piedi accanto ai loro cadaveri e di seguire il convoglio funebre. È un nuotatore che guarda il suo vestito disteso sulla riva. Uomini che non temono più, che cosa avete sentito allora? Un altro apprendistato della morte è la filosofia, meditazione abituale e profonda che ci strappa a tutto ciò che ci circonda e ci annichila. Il timore della morte, dice lo stoico, è un manico con il quale il robusto ci afferra e ci conduce dove gli pare. Rompete il manico e liberatevi della mano del robusto. C'è una sola virtù, la giustizia; un solo dovere, rendersi felici; un corollario, non sopravvalutare la vita e non temere la morte³¹.

In conclusione, quali sono le lontane radici, storiche e concettuali, di questa prossimità tra Diderot e Spinoza? Il passaggio conclusivo degli *Elementi* indica bene la traccia: tali radici sono da cercare nello stoicismo o nel «neo-stoicismo» espresso da Diderot nel *Saggio su Seneca* e nell'omonimo ar-

queste fibre sono poco scosse; si direbbe che gli oggetti di piacere non fanno che scivolarvi leggermente sopra: mentre invece nelle sensazioni dolorose quelle fibre sono sempre compresse con violenza, stirate oltre misura, spesso persino lacerate».

30. Mi permetto di rinviare al mio studio: *La filosofia biologica di Denis Diderot (1754-1782). Materialismo ed epistemologia*, in V. Fano-G. Tarozzi-M. Stanzone (a cura di), *Prospettive della logica e della filosofia della scienza*, Atti del convegno della SILFS, Bari, Rubbettino, 2001, pp. 361-375.

31. Diderot, *Opere filosofiche* cit., p. 1229.

titolo dell'*Encyclopédie*, tratto, in parte, dalla *Historia Critica Philosophiae* dello storico ed erudito tedesco Johann Jakob Brückner (1696-1770), ma con significative varianti appunto «spinoziste»³². Già all'articolo dedicato a Giordano Bruno, Diderot aveva sottolineato il debito che, secondo lui, il pensiero di Spinoza aveva contratto con la filosofia della natura del Nolano:

Si l'on rassemble ce qu'il [Bruno] a répandu dans ses ouvrages sur la nature de Dieu, il restera peu de chose à Spinosa qui lui appartienne en propre. Selon Jordan Brun, l'essence divine est infinie. La volonté de Dieu, c'est la nécessité même. La nécessité et la liberté ne sont qu'un. Suivre en agissant la nécessité de la nature, non-seulement c'est être libre, mais ce serait cesser de l'être que d'agir autrement. Il est mieux d'être que de ne pas être, d'agir que de ne pas le faire: le monde est donc éternel; il est un; il n'y a qu'une substance; il n'y a qu'un agent; la nature, c'est Dieu³³.

Ma questa stessa filosofia bruniana della natura ha la propria fonte nello stoicismo antico, interpretato in chiave materialista³⁴. La filosofia degli affetti di Spinoza si trasforma così, in Diderot come in numerose espressioni del materialismo settecentesco nella letteratura clandestina³⁵, in una forma di

32. Uno studio dettagliato dei «passaggi» testuali tra l'*Encyclopédie* di Diderot, l'*Historia Critica* di Brückner e, sul finire del secolo XVIII, l'*Encyclopédie Méthodique*, di Panckoucke, vedi il nostro: Jacques-André Naigéon et l'histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie Méthodique, in M. Groult (éd.), *Panckoucke et l'Encyclopédie Méthodique. Ordre de matières et transversalité*, Paris, Classiques Garnier, Collection «Rencontres» (n° 385), 2019, pp. 197-217.

33. *Encyclopédie*, vol. VIII, pp. 881b-882a.

34. *Ivi*, vol. XIV, p. 528a: «Quoique Dieu soit présent à tout, agit tout, veille à tout, en est l'âme, et dirige les choses selon la condition de chacune, et la nature qui lui est propre; quoiqu'il soit bon, et qu'il veuille le bien, il ne peut faire que tout ce qui est bien arrive, ni que tout ce qui arrive soit bien; ce n'est pas l'art qui se repose, mais c'est la matière qui est indocile à l'art. Dieu ne peut être que ce qu'il est, et il ne peut changer la matière. Quoiqu'il y ait un lien principal et universel des choses, qui les enchaîne, nos âmes ne sont cependant sujettes au destin, qu'autant et que selon qu'il convient à leur nature; toute force extérieure a beau conspirer contre elles, si leur bonté est originelle et première, elle persévérera; s'il en est autrement, si elles sont nées ignorantes, grossières, féroces; s'il ne survient rien qui les améliore, les instruit, et les fortifie; par cette seule condition, sans aucune influence du destin, d'un mouvement volontaire et propre, elles se porteront au vice et à l'erreur. Il n'est pas difficile de conclure de ces principes, que les stoïciens étaient matérialistes, fatalistes, et à proprement parler athées».

35. Cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, 3^e édition, Paris, PUF, 2009; P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006; F. Lodoli-P. Quintili, *Spinoza nella*

**Metamorfosi
dei
Lumi 11.
Le choc
des émotions
au tournant
des Lumières**

vitalismo universale che investe la natura del sé e degli esseri naturali. I confini dell'io materiale degli *Elementi* e del *Sogno di D'Alembert* coincideranno, infine, con le frontiere stesse che corrono, sottili, tra la materia vivente dei corpi organizzati e il mondo, infinitamente esteso e potente, dell'inorganico.