

*Contributi/1:*

## ***Polipi, retori, dizionari***

### **Diderot e l'ordine ironico dell'*Encyclopédie***

Matteo Marcheschi

Articolo sottoposto a *blind-review*. Ricevuto il 20/12/2014. Accettato il 19/02/2015

---

*Abstract:* This article tries to show how, in his philosophy, Diderot assumes the character of a rhetorician: each idea is inseparable from the imagination that has created it, constituting a thought that is based on analogical and metaphorical references. In this perspective, my article considers the *Encyclopédie* as the most specific product of the philosopher-rhetorician's thought: here the human knowledge organizes itself in a totality unfinished and ever-changing, where the articles are placed in a network of multiple references, never unambiguous and transparent. The result is a work in which each statement has an ambiguous and never final status: with this background, irony now appears as the constitutive factor of a human knowledge that always redefines its centres and its suburbs, creating unstable symmetries and balances.

\*\*\*

#### **1. Filosofi e oratori**

Nel 1766, in una lettera indirizzata a Falconet, Diderot mette a confronto il modo argomentativo del filosofo e quello dell'oratore:

Permettez mon ami, que je m'arrête un moment sur la différence des syllogismes de l'orateur et du philosophe; le syllogisme du philosophe n'est composé que de trois propositions sèches et nues, de l'une desquelles il se propose de prouver la liaison, ou la vérité par un autre syllogisme pareillement composé de trois propositions sèches et nues, et ainsi de suite pendant tout le cours de son argumentation. L'orateur au contraire, charge, orne, embelli, fortifie, anime, vivifie, chacun des proposition de son syllogisme d'une infinité d'idées accessoires qui leur servent d'appui<sup>1</sup>.

I caratteri del sillogismo filosofico non si oppongono pertanto a quelli dell'argomentare retorico, impedendo così di tracciare la consueta dicotomia tra un pensiero che costringe all'assenso attraverso la sua struttura logica e un pensiero che persuade, suscitando timori e desideri<sup>2</sup>. Diderot rivela invece la

---

<sup>1</sup> D. Diderot, *Œuvres complètes*, XV, a cura di H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris 1975 – in corso di pubblicazione, p. 145.

<sup>2</sup> Cfr. Aristotele, *Retorica*, Milano 1996.

natura comune dell'argomentare del filosofo e dell'oratore: entrambi utilizzano il sillogismo come forma propria di una ragione che connette razionalmente ciò che segue a ciò che precede. La differenza tra il procedere dei due sta allora tutta nel modo in cui quella connessione dell'antecedente e del conseguente si concreta: se il filosofo limita il nesso tra le proposizioni al loro rapporto logico, evitando ogni equivocità dei termini e delle relazioni che describe, l'oratore pare moltiplicare invece consapevolmente i rimandi, gli echi, i richiami che generano nuovo pensiero a partire da se stesso. Il retore sembra allora portare a compimento l'argomentare del filosofo: innestandosi sulla struttura logica del sillogismo di quest'ultimo, lo anima, reinserendolo in una rete di nessi e relazioni. In effetti – si dice nei *Pensées détachées sur la peinture* – «l'éloquence n'est que l'art d'embellir la logique», mentre «l'esprit n'est que l'art d'embellir la raison»<sup>3</sup>.

Si può allora giungere a una prima, provvisoria, conclusione: la differenza tra l'oratore e il filosofo, tra *éloquence* ed *esprit* da un lato e tra *logique* e *raison* dall'altro, sta interamente nella capacità del retore di *embellir* il pensiero. Occorre allora provare a definire cosa tutto ciò significhi e cosa esso comporti. A tal fine si può richiamare un passo dell'Éloge de Térence, nel quale Diderot ricorda quanto sia complesso tradurre Terenzio, quando si cerchi di renderne i tratti caratteristici dello stile e non solo il senso. Del resto, sostiene il *philosophe*, «dans les jugements divers qu'on entend porter tous les jours, rien de si commun que la distinction du style et des choses»<sup>4</sup>. Se una distinzione tanto diffusa non può che essere corretta, allo stesso tempo non si può comprendere, sostiene Diderot, come «on peut ôter au style, sans ôter à la chose»<sup>5</sup>. Segue allora un esempio, che occorre riportare nella sua interezza:

Si un pédant s'empare d'un raisonnement de Cicéron ou de Démosthène, et qu'il le réduise en un syllogisme qui ait sa majeure, sa mineure et sa conclusion, sera-t-il en droit de prétendre qu'il n'ait fait que supprimer des mots, sans avoir altéré le fond? L'homme de goût lui répondra: Eh! qu'est devenue cette harmonie qui me séduisait? Où sont ces figures hardies, par lesquelles l'orateur s'adressait à moi, m'interpellait, me pressait, me mettait à la gêne? Comment se sont évanouies ces images qui m'assaillaient en foule, et qui me troublaient? Et ces expressions, tantôt délicates, tantôt énergiques, qui réveillaient dans mon esprit je ne sais combien d'idées accessoires<sup>6</sup>.

Diderot affianca ancora, così come nella lettera a Falconet già citata, il sillogismo del filosofo e quello dell'oratore. Il primo rivela la sua natura, mostrandosi come il prodotto di un pedante che cerca di appropriarsi della forza persuasiva di Cicerone o di Demostene, riproducendo solo la struttura logica delle loro argomentazioni. Queste si sfaldano però nella secchezza di un pensiero che, incapace di *embellir* e *vivifier* se stesso, ha perso armonia, forza immaginifica e capacità di suscitare nuove idee accessorie. Anche in questo caso, a tracciare la

---

<sup>3</sup> D. Diderot, *Pensées détachées sur la peinture*, in Id., *Œuvres esthétiques*, a cura di P. Venière, Paris 1987, p. 800.

<sup>4</sup> D. Diderot, *Éloge de Térence*, in Id., *Œuvres esthétiques*, cit., p. 64.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 64-65.

differenza tra l'argomento del filosofo e quello dell'oratore è pertanto il modo in cui si stabilisce il nesso tra le affermazioni che costituiscono l'argomentazione: mentre il primo organizza aristotelicamente il sillogismo in una proposizione maggiore, una minore e una conclusione, isolandole dal contesto di nessi e di rimandi che le ha generate e cercando di giustificare il loro rapporto reciproco a partire da loro stesse, il secondo moltiplica le *idées accessoires*, non preoccupandosi di definire i limiti tra le affermazioni che sono pertinenti al ragionamento e quelle che invece lo conducono altrove. L'Éloge de Térence giunge pertanto alla medesima conclusione della lettera a Falconet, offrendo però allo stesso tempo la possibilità di mostrare come avvenga che *embellir* e *vivifier* coincidano. Tutto ciò accade poiché, come ho ricordato, Diderot colloca la riflessione sulla differenza dell'argomento filosofico da quello oratorio all'interno della discussione sulla differenza tra lo *style* e la *chose*. Il filosofo, con il suo sillogismo, afferma infatti implicitamente la distinzione tra il concetto e i modi della sua espressione: il vero si mostra concludente e convincente al di là delle parole che sono necessarie per renderlo comprensibile. Differentemente, l'oratore scopre che le idee, private delle immagini e delle metafore che le esprimono, si rivelano vuote e incapaci di definire alcunché:

Les traits épars d'une belle femme ne font pas une belle femme; c'est l'ensemble de ces traits qui la constituent, et leur désunion l'à détruit; il en est de même du style. C'est qu'à parler rigoureusement, quand le style est bon, il n'y a point de mot oisif; et qu'un mot qui n'est pas oisif représente une chose, et une chose si essentiel elle qu'en substituant à un mot son synonyme le mot propre, on fera quelquefois entendre le contraire de ce que l'orateur ou le poète s'est proposé<sup>7</sup>.

Le metafore, le immagini e i tropi si mostrano allora agli occhi del retore inscindibili dai concetti che permettono di esprimere: venendo meno ogni distinzione tra lo *style* e il *fond* del pensiero, *velamen* e *velatum*, parola e concetto, idea e immagine coincidono all'altezza di un ornamento che si rivela come ciò che vi è di più essenziale per la ragione umana. Tutto ciò consente allora di giustificare il carattere peculiare del sillogismo retorico: ciò che rende bello il pensiero allo stesso tempo lo vivifica poiché, attraverso le immagini e le metafore, lo inserisce in una trama di rimandi più o meno equivoci (*idées accessoires*) che non sono il risultato accessorio del divagare di un *promeneur* intellettuale, ma il carattere più proprio ad ogni pensare. In questo senso la logica pare mutarsi in retorica, quasi facendo dell'incapacità del filosofo-pedante di *embellir* il pensiero un'incapacità a pensare *tout court*: per verificare quest'ultima ipotesi occorrerà allora provare a mostrare come il sillogismo retorico fondi, nell'opera di Diderot, il modo conoscitivo più proprio all'umano.

A tal fine si deve ricordare come Diderot, nel dialogo con d'Alembert che fa da prologo a *Le rêve de d'Alembert*, paragoni le fibre degli organi umani a «des

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

cordes vibrantes sensibles»<sup>8</sup>. Ogni uomo è infatti un *clavecin vivant* che risuona senza posa in armonia con il reale: fin dalla nascita questo è mosso e mutato dagli eventi che insistono su di esso. Lo strumento umano non è però semplicemente passivo: egli è invece «en même temps le musicien et l'instrument»<sup>9</sup>, al punto che la tensione delle sue corde – la sua identità – è il risultato della contaminazione tra la sua costituzione biologica e la memoria vibrante di tutte le esperienze passate che lo hanno mosso. Ciò significa che in ogni istante il *clavecin vivant* retroagisce sul reale, modificandolo a sua volta in un gioco di richiami e riscritture reciproche che non ha fine.

D'Alembert cerca allora di verificare la sostenibilità del bizzarro sistema proposto da Diderot, interrogando il *philosophe* sul modo in cui sia possibile, attraverso di esso, rendere conto delle capacità umane più essenziali. Dopo aver accettato che il *clavecin* umano possa, con la sua femmina, produrre «de petits clavecins vivants et résonnants»<sup>10</sup>, afferma di non capire troppo come si possa spiegare, attraverso quella metafora, «comment nous formons des syllogismes, ni comment nous tirons des conséquences»<sup>11</sup>. Queste ultime – risponde Diderot – «sont toutes tirées par la nature»<sup>12</sup> e sono in ogni caso necessarie: che si tratti di considerazioni fisiche o morali, matematiche o politiche esse hanno lo stesso grado di necessità, per quanto ciò non appaia all'umano. Se la risposta del *philosophe* non è troppo trasparente, altrettanto opaca è la domanda che d'Alembert pone subito dopo, chiedendo a Diderot cosa sia l'analogia:

L'analogie – risponde l'enciclopedista –, dans le cas le plus composés, n'est qu'une règle de trois qui s'exécute dans l'instrument sensible. Si un tel phénomène connu en nature est suivi de tel autre phénomène connu en nature, quel sera la quatrième phénomène conséquent à un troisième, ou donné par la nature, où imaginé à l'imitation de nature? [...] C'est une quatrième corde harmonique et proportionnelle à trois autres dont l'animal attend la résonance qui se fait toujours en lui-même, mais qui ne se fait toujours en nature<sup>13</sup>.

La ragione della domanda di d'Alembert appare allora immediatamente chiara: se il sillogismo si fonda sulla possibilità di trarre conseguenze a partire dal nesso tra le proposizioni che si sono poste, la struttura di esso si basa implicitamente sull'analogia.

Occorre pertanto, adesso, prendere in considerazione i caratteri dell'*analogie* diderotiana. La possibilità di porre in relazione eventi e concetti

<sup>8</sup> D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, in Id., *Œuvres philosophiques*, Paris 1990, p. 271. La metafora dell'*homme clavecin* è utilizzata da Diderot in molteplici occasioni, ad esempio ne *La lettre sur les sourds et les muets*. Per una ricognizione di esse si veda J. Proust, *Variations sur un thème de l'Entretien avec d'Alembert*, in «Revue des sciences humaines», CXII, 1963, pp. 453-470. Si veda anche A. Cernuschi, *Cordes sonores, cordes vocales, cordes vibrantes... Du statut de l'acoustique au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Sciences, Musiques et Lumières. Mélanges offerts à A.-M. Chouillet*, a cura di U. Kölving, I. Passeron, Paris 2002, pp. 115-25.

<sup>9</sup> D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, cit., p. 273.

<sup>10</sup> Ivi, p. 274.

<sup>11</sup> Ivi, p. 279.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Ivi, pp. 280-281.

è infatti fondata sulla *règle de trois*, quella regola che consente, conoscendo tre termini di una proporzione, di trovare il quarto<sup>14</sup>. Si potrebbe allora ritenere che il sillogismo diderotiano abbia la forma di quello del filosofo-pedante: fondato su un determinismo matematico, esso non lascerebbe spazio alle deviazioni, agli equivoci e alle idee accessorie. In realtà, tutto ciò appare diversamente: il risultato del risuonare analogico che si concreta in ciascuno non è certo né necessario – «ne se fait pas toujours en nature»<sup>15</sup> – poiché la *règle de trois* del *clavecin vivant* non è regolata solo da una norma matematica (*proportionnelle*), ma anche da una di natura musicale (*harmonique*). Tutto ciò dà origine a uno strumento che non si fonda su una proporzionalità lineare, ma su una logica sia matematica che musicale. Pertanto la *règle* che regola il *clavecin* non può essere descritta in anticipo sul suo verificarsi: l'uomo-strumento musicale ha così «des sautes étonnants»<sup>16</sup>, al punto che ogni idea ne richiama un'altra, «sans qu'on puisse fixer la limite des idées réveillées»<sup>17</sup>. Il pensiero umano si configura allora come un rapido succedersi di idee che, per prossimità e distanza, si richiamano senza posa, stabilendo nessi inusuali, sotterranei e spesso minuti. È questo il processo che Diderot descrive in una lettera a Sophie Volland del 1760:

un homme jette un mot qu'il détache de ce qui a précédé et suivi dans sa tête; un autre en fait autant; et puis attrape qui pourra. Une seule qualité physique peut conduire l'esprit qui s'en occupe à une infinité des choses diverses. Prenons une couleur, le jaune par exemple. L'or est jaune, la soie est jaune, le souci est jaune, la bile est jaune, la lumière est jaune, la paille est jaune, à combien d'autres fils, ce fil jaune ne répond-il-pas?<sup>18</sup>

Si può allora fissare un ulteriore risultato di questa indagine: l'essere umano di Diderot si comporta come il retore della lettera a Falconet del 1766 e dell'Éloge de Térence: egli rende bello – come un'armonica partitura musicale – il suo ragionamento, moltiplicando i nessi e i rimandi e vivificando il pensiero all'altezza di una metamorfosi costante che fa della comunicazione la vera legge delle cose. La logica si è allora tramutata in retorica e il filosofo non pedante in un oratore: ogni idea, come una metafora, tende verso altre idee, avvicinandole e stabilendo tra di esse un legame tanto necessario quanto silenzioso e improvviso.

Occorre adesso ricordare che nella lettera a Falconet e nell'Éloge de Térence la capacità della parola di suscitare molteplici *idées accessoires* si è mostrata fondata sulla coincidenza dello *style* e del *fond* del pensiero. Si può allora ipotizzare che

---

<sup>14</sup> «La règle des trois, ou proportion, communément appelée règle d'or, est une règle par laquelle on cherche un nombre qui soit en proportion avec trois nombres donnés». (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XIV, Paris 1751-72, p. 21). Sul valore conoscitivo della *règle de trois* in Diderot si veda A.B. Maurseth, *La règle des trois: l'analogie dans Le rêve de d'Alembert*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», XXXIV, 2003, pp. 165-183.

<sup>15</sup> D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, cit., p. 281.

<sup>16</sup> Ivi, p. 272.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> D. Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, a cura di M. Buffat, O. Richard-Pauchet, Paris 2010, 20 Octobre 1760, p. 177.

ciò accada analogamente anche all'altezza dell'origine della conoscenza umana. Ogni idea è infatti per Diderot inscindibile dall'immagine dell'immaginazione a partire dalla quale ha preso forma, tanto che il pensiero si rivela astratto quando è separato da essa<sup>19</sup>. Tutto ciò ha origine dalla capacità dell'immaginazione di riorganizzare istantaneamente l'esperienza in un *tableau mouvant* sinestetico, mutevole e complesso che confonde ogni impressione con la memoria biografica di ognuno<sup>20</sup>. All'altezza di esso idea e sensazione coincidono: «voir un objet, le juger beau, éprouver une sensation agréable, désirer la possession, c'est l'état de l'âme dans un même instant»<sup>21</sup>. Conoscere significa allora cercare, spesso in maniera fallimentare, di riprodurre nel tempo e attraverso la parola l'immediatezza dell'esistenza del *tableau* dell'immaginazione. Affinché ciò accada il filosofo-oratore deve essere capace di saldare parola e immagine, creando un *hiéroglyphe poétique* che, grazie al ritmo e al suono, fa sì che tutto sia detto e rappresentato istantaneamente<sup>22</sup>. La parola diviene allora quella del sillogismo oratorio diderotiano: semplice e articolata allo stesso tempo, essa, facendo coincidere lo *style* e la *chose*, mostra il molteplice nell'immediatezza della sua espressione. Il filosofo, così come un retore, fa allora dell'evidenza (*enargeia*)<sup>23</sup> il luogo di fondazione della logica: schiudendo i nessi molteplici contratti in una sola parola<sup>24</sup>, dipinge «il quadro completo di una scena», mostrandolo «agli occhi dell'animo»<sup>25</sup>. Filosofia e retorica coincidono così all'altezza dell'immaginazione – «la qualité sans laquelle on n'est ni un poète, ni un philosophe, ni un homme d'esprit, ni un être raisonnable, ni un homme»<sup>26</sup> –, dando vita a un sapere che si fonda su tenui e variabili simmetrie e su richiami ed echi sempre reversibili.

## 2. Oratori, polipi ed enciclopedie

L'argomentare retorico, dimostratosi capace di fondare i processi conoscitivi più propri all'umano, impone di considerare le metafore diderotiane come luoghi dotati di valore filosofico. Esse, secondo il principio che non consente di

<sup>19</sup> Nel *Salon del 1767* Diderot ricorda che la parola diviene astratta in tutti quei casi in cui «nous avons laissé là de cote l'idée et l'image, pour nous en tenir au son et à la sensation» (*Œuvres complètes*, XVI, cit., p. 218).

<sup>20</sup> Cfr. D. Diderot, *Lettre sur les sourds et les muets*, in Id., *Œuvres complètes*, II, a cura di R. Lewinter, Paris 1969, p. 543: «Notre âme est un tableau mouvant d'après lequel nous peignons sans cesse: nous employons bien du temps à le rendre avec fidélité; mais il existe en entier et tout à la fois».

<sup>21</sup> Ivi, pp. 543-544.

<sup>22</sup> Diderot scrive che grazie al ritmo e al suono «les choses sont dites et représentées tout à la fois; dans le même temps que l'entendement les saisit, l'âme en est émue, l'imagination les voit, et l'oreille les entend; et que le discours n'est plus seulement un enchaînement de termes énergiques qui exposent la pensée avec force et noblesse, mais que c'est encore un tissu d'hiéroglyphe entassés les uns sur les autres qui la peignent» (Ivi, p. 549).

<sup>23</sup> Su l'*enargeia*, si veda A. Manieri, *L'immagine poetica nella teoria degli antichi: phantasia e enargeia*, Pisa-Roma 1988 e R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farham-Burlington 2009.

<sup>24</sup> Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VIII, 3, 68.

<sup>25</sup> Ivi, VIII, 3, 62-63.

<sup>26</sup> D. Diderot, *Discours sur la poésie dramatique*, in Id., *Œuvres esthétiques*, cit., p. 218.

distinguere forma e contenuto di un'argomentazione, non solo rappresentano il pensiero, ma sono pensiero in atto.

A partire da tutto ciò, si può allora riconsiderare la lettera a Falconet che ha offerto l'occasione per dare avvio alla presente ricerca. Al passo già citato, nel quale si distingue il modo argomentativo dell'oratore da quello del filosofo-pedante, segue infatti un'immagine di cui non si deve sottovalutare l'importanza:

L'argument du philosophe n'est qu'une squelette, celui de l'orateur est un animal vivant, c'est une espèce de polype. Divisez-le et il en naîtra une quantité d'autres animaux. C'est une hydre à cent têtes. Couper une de ces têtes, les autres continueront de s'agiter, de vivre, de menacer. L'animal terrible sera blessé, mais il ne sera pas mort. Prenez garde à cela<sup>27</sup>.

L'argomento filosofico – ribadisce Diderot – è uno scheletro: ridotto alla sua struttura logica, esso appare privo di vitalità. Ben più significativo è invece l'apporto che la metafora utilizzata per descrivere il pensiero retorico offre al lettore. Il sillogismo dell'oratore si muta infatti in un *polype d'eau douce*, prendendo forma a partire dalle proprietà dell'*insecte*. In particolare Diderot si richiama alle peculiari capacità riproduttive dell'animale che, scoperte da Trembley nel 1740, avevano attirato l'attenzione di filosofi e naturalisti<sup>28</sup>. Il *polype* si era infatti mostrato capace di riprodursi per partenogenesi: un nuovo individuo si costituiva a partire da ciascuno dei frammenti in cui l'animale originario restava accidentalmente diviso.

Si può allora sostenere che per Diderot il *polype*, analogamente al sillogismo retorico, è un'unità che tende alla molteplicità: tutto composto di individui accessori, esso è fertile in superficie. Da ogni frammento dall'animale nasce infatti nuova vita, così come ogni idea suscita nel *clavecin* umano nuovo pensiero. Il *polype*, nell'opera diderotiana, diviene allora un vero e proprio retore e le due immagini appaiono inscindibili, così come lo sono lo *style* e la *chose*. Ciò consente di considerare le molteplici occorrenze di quell'*insecte* nei testi diderotiani sotto il segno del carattere retorico del pensiero umano<sup>29</sup>. Mi propongo allora di descrivere i tratti principali della struttura dell'*Encyclopédie*, il cui animatore e organizzatore fu, come è noto, per larga parte e per lunghi anni lo stesso Diderot, a partire dalla prospettiva appena indicata. A tal fine occorre prestare attenzione ad un articolo dell'*Encyclopédie* stessa, quello che Diderot dedica alla filosofia «Pyrrhonienne ou Sceptique», occupandosi specificamente della natura poliposa di Pierre Bayle e del suo *Dictionnaire historique et critique*:

<sup>27</sup> D. Diderot, Œuvres complètes, XV, p. 145.

<sup>28</sup> Sul *polype d'eau douce* si veda A. Vartanian, *Trembley's Polyp, La Mettrie and Eighteenth-Century French Materialism*, in «Journal of the History of Ideas», XI-3, 1950, pp. 259-286.

<sup>29</sup> Sul *polype* nell'opera di Diderot si veda J. Proust, *Diderot et la philosophie du Polype*, in «Revue des sciences humaines», CLXXXII, 1981-1982, pp. 21-30; M. Spangler, *Science, philosophie et littérature: le polype de Diderot*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», XXIII, 1997, pp. 89-107; Y. Sumi, *Traduire Diderot: style polype et style traduit*, in *Colloque International Diderot (1714-1784)*, a cura di A.-M. Chouillet, Paris 1985, pp. 61-68; A. Ibrahim, *Diderot. Un matérialisme éclectique*, Paris 2010, pp. 73-83.

Bayle [...], doué d'une imagination gale et féconde, en même tems qu'il prouve, il amuse, il peint, il séduit. Quoiqu'il entasse doute sur doute, il marche toujours avec ordre: c'est un polipe vivant qui se divise en autant de polipes qui vivent tous; il les engendre les uns des autres<sup>30</sup>.

Diderot, descrivendo Bayle, gli attribuisce così tutti quei caratteri che, nel corso della presente analisi, si sono rivelati essere propri del filosofo-retore. L'intelligenza dell'autore del *Dictionnaire* si fonda infatti sull'immaginazione, che gli consente di utilizzare le parole non solamente per descrivere il reale, ma per dipingerlo, divertendo e convincendo nello stesso tempo l'ascoltatore. Bayle appare pertanto massimamente capace di utilizzare l'*evidentia-enargeia* e la *règle de trois*, in quanto strumenti più propri del sillogismo retorico. Questi, così come si è ricordato, realizzano pienamente le possibilità intellettuali umane, al punto da consentire a Diderot di affermare che «Bayle eut peu d'égaux dans l'art de raisonner, peut être point de supérieur»<sup>31</sup>.

Se Bayle appare come il modello compiuto del filosofo-retore, allora le sue opere si mostrano come il prodotto più proprio dell'intelligenza umana: esse hanno la forma di un *polype vivant*, che moltiplica se stesso a partire da ogni frammento in cui può essere diviso. Il *Dictionnaire historique et critique*, fissata una specifica questione, moltiplica infatti le note e i rimandi, sovrapponendo opinioni differenti e divergenti e conducendo il pensiero in territori distanti da quelli dell'articolo originario. L'importanza dell'opera di Bayle non sta allora, per Diderot, nell'immensa erudizione che dà forma alle singole voci del testo. Il *philosophe* afferma infatti che

le tems qui a émoussé notre goût sur les questions de critique et de controverse, a rendu insipide une partie du dictionnaire de Bayle. Il n'y a point d'auteur qui ait tant perdu dans quelques endroits, & qui ait plus gagné dans d'autres<sup>32</sup>.

Ciò che permane invariabile nei testi del retore-filosofo è piuttosto il rimando nella sua forza ironica, capace di moltiplicare i tratti di ogni questione, esplorandone anfratti e caratteri inusuali e togliendo così stabilità alle certezze, alle opinioni inveterate e ai dogmi:

Tout ce que Sextus Empiricus & Huet disent contre la raison [...] ne vaut pas un article choisi du dictionnaire de Bayle. On y apprend bien mieux à ignorer ce que l'on croit savoir. [...] Bayle eut peu d'égaux dans l'art de raisonner, peut être point de supérieur. Personne ne sut saisir plus subtilement le foible d'un système, personne n'en sut faire valoir plus fortement les avantages<sup>33</sup>.

Tutto ciò è sottolineato anche da d'Alembert nell'articolo «Dictionnaire» dell'*Encyclopédie*, nel quale il geometra divide i dizionari in tre categorie: quelli

---

<sup>30</sup> *Encyclopédie*, XIII, cit. p. 613.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Encyclopédie*, V, cit., p. 636.

<sup>33</sup> *Encyclopédie*, XIII, cit. p. 613.

storici, quelli linguistici e quelli dedicati alle scienze e alle arti. Tra i primi egli richiama il *Dictionnaire* di Bayle, che appare immediatamente nella sua specificità: «le dictionnaire de Bayle n'est qu'improprement un dictionnaire historique; c'est un dictionnaire philosophique et critique, où le texte n'est que le prétexte des notes»<sup>34</sup>. Un dizionario è infatti un «ouvrage dans lequel les mots d'une langue sont distribués par ordre alphabétique»<sup>35</sup>: in esso l'unica ragione accettabile è quella della completezza che ordina, in un progressivo succedersi alfabetico, tutti i lemmi di uno specifico settore dell'esperienza umana, offrendo per ciascuno di essi una spiegazione esaustiva. Bayle introduce nella struttura del dizionario un criterio di organizzazione differente, trasformando la sua opera in un immenso trattato filosofico in cui ogni cosa non si definisce per sé ma, ponendosi sempre in relazione ad altro, assottiglia i suoi confini, perdendo il suo immobile nitore. Il *Dictionnaire historique et critique* appare allora quasi un'enciclopedia: questa, scrive infatti Diderot nell'articolo omonimo, è un tentativo di organizzare circolarmente la conoscenza umana, stabilendo tra le varie voci che essa ospita una serie di nessi e trasformando così l'ordine alfabetico del dizionario in un ordine filosofico.

Tutto ciò consente allora di collocare Bayle al centro del paradossale tentativo dell'*Encyclopédie* di definire se stessa: tra l'articolo «Dictionnaire» di d'Alembert e quello «Encyclopédie» di Diderot, essa offre un'anamorfica immagine di sé, rivelando le contraddizioni ineliminabili che, derivando dalla sua stessa natura, la costituiscono. L'*Encyclopédie*, così come il *Dictionnaire* di Bayle, pare essere l'esito originale e metamorfico del conflitto tra due strutture differenti e inconciliabili: essa si presenta infatti immediatamente come un'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.

Si può allora ipotizzare che Diderot, descrivendo Bayle e il carattere poliposo del suo pensiero, rifletta in trasparenza sull'*Encyclopédie* e la sua struttura<sup>36</sup>. La *règle de trois* che connette ciò che è apparentemente distante, permetterebbe allora di collocare all'origine del *Dictionnaire raisonné* settecentesco proprio il sillogismo retorico, offrendo così un privilegiato punto di vista dal quale interrogare l'*Encyclopédie* stessa. Del resto, ciò non sorprenderebbe: tra Diderot e Bayle si è spesso sottolineata «la continuità di uno spirito e di un ideale»<sup>37</sup>, quello che trasforma il pensiero in una metafora che connette senza fine idee e immagini.

---

<sup>34</sup> *Encyclopédie*, IV, cit., p. 967.

<sup>35</sup> Ivi, p. 957.

<sup>36</sup> Del resto, la prossimità tra il *Dictionnaire* e l'*Encyclopédie* è più volte suggerita dallo stesso Diderot. Il *philosophe* arriva infatti a indicare la «commensurabilità» tra le due opere, al punto da affermare che «si tel a été le sort de Bayle, qu'on juge de ce qui seroit arrivé à l'*Encyclopédie* de son tems» (*Encyclopédie*, V, cit., p. 636).

<sup>37</sup> P. Réat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971, p. 398. Analoga conclusione, sui rapporti tra Diderot e Bayle, è raggiunta da W. Tega nel suo *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna 1984, pp. 36-42.

### 3. Enciclopedie e dizionari ragionati

Nel paragrafo precedente ho cercato di mostrare come la riflessione diderotiana su Bayle, vero e proprio oratore, possa offrirsi come luogo di indagine sulla struttura dell'*Encyclopédie*. Occorre allora riprendere il conflitto tra enciclopedia e dizionario<sup>38</sup> come processo che dà origine all'opera di ogni filosofo-retore, mostrando la forma che esso assume nel caso specifico del progetto coordinato da Diderot e, almeno inizialmente, da d'Alembert.

Ordine alfabetico e ordine concettuale trovano la loro conflittuale sintesi nel brevissimo, quanto significativo, articolo «Abari»<sup>39</sup>, scritto da Daubenton e da Diderot e ospitato nel primo volume dell'*Encyclopédie*. Occorre riportarlo nella sua interezza: «ABARI, Abaro, Abarum, s. m. grand arbre d'Ethiopie, qui porte un fruit semblable à la citrouille. Voilà tout ce qu'on en sait, et c'est presque un mot»<sup>40</sup>.

La prima parte dell'articolo, quella che termina con il punto, è verosimilmente attribuibile a Daubenton, il commento a Diderot<sup>41</sup>: la voce «Abari» articola così una duplice prospettiva. Da un lato, essa rivela il tentativo di descrivere, con accuratezza e precisione naturalistica, i tratti caratteristici di un albero del quale ancora si conosce poco; dall'altro, l'intervento di Diderot trasforma l'articolo dell'*Encyclopédie* in una riflessione sulla struttura dell'opera stessa. Dell'*abari* non si sa infatti assolutamente niente: quell'albero non è che una parola vuota, incapace di suscitare un'immagine di sé o una qualche idea accessoria. Esso appare allora come l'estremo compimento della ragione alfabetica del dizionario: la necessaria completezza estensiva che questo impone, moltiplica gli articoli che sono privi di valore conoscitivo – «les mots se sont multipliés sans fin et les connaissances sont restées en arrière»<sup>42</sup>, scrive Diderot nei *Pensées sur l'interprétation de la nature* –, sostituendo alla qualità enciclopedica la quantità dell'enumerazione.

Molteplici voci del primo volume dell'*Encyclopédie* ospitano analoghi interventi di Diderot<sup>43</sup>. A titolo di esempio, si può richiamare l'articolo «Aguaxima», in cui la forma conoscitiva dei dizionari è messa esplicitamente in questione:

que nous importe qu'il y ait au Brésil un arbre appelé aguaxima, si nous n'en savons que ce nom? à quoi sert ce nom? Il laisse les ignorans tels qu'ils sont; il n'apprend rien aux autres: s'il m'arrive donc de faire mention de cette plante, & de plusieurs autres aussi mal caractérisées,

<sup>38</sup> Si veda P. Quintili, *Ordine argomentativo, ordine concettuale. L'unità dei saperi nell'Enciclopedia francese*, in «Il cannocchiale», I-2, 1996, pp. 71-96.

<sup>39</sup> Si veda a proposito l'interessantissimo articolo di M. Leca-Tsiomis, *De l'abari au baobab, ou Diderot naturaliste ironique*, in *Sciences, musiques, Lumières. Mélanges offerts à A.-M. Chouillet*, cit., pp. 229-239.

<sup>40</sup> *Encyclopédie*, I, cit., p. 11.

<sup>41</sup> M. Leca-Tsiomis, *De l'abari au baobab*, cit., p. 230.

<sup>42</sup> D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, in Id., *Œuvres philosophiques*, cit., p. 190.

<sup>43</sup> Per una ricostruzione di essi e per un'interpretazione che coincide con la mia, si veda ancora M. Leca-Tsiomis, *De l'abari au baobab*, cit., pp. 232-235.

c'est par condescendance pour certains lecteurs, qui aiment mieux ne rien trouver dans un article de Dictionnaire, ou même n'y trouver qu'une sottise, que de ne point trouver l'article du tout<sup>44</sup>.

L'ordine alfabetico sembra allora rivelare la sua pochezza, assumendo i caratteri della ragione del filosofo-pedante che costringe ogni cosa all'interno di confini netti. Pare allora affermarsi, per contrasto, l'esigenza diderotiana di far ricorso ad una ragione enciclopedica, che organizzi sistematicamente il testo all'altezza dei *renvois*, esterni o interni che siano. Assumendo il punto di vista delle caratteristiche riproduttive del *polype d'eau douce* – immagine dell'oratore e della sua opera enciclopedica – cercherò allora di definire i tratti principali del progetto diderotiano.

Una delle caratteristiche del *polype* che immediatamente colpì il pubblico filosofico settecentesco fu la sua enorme duttilità: l'animale sembrava infatti disponibile a deformarsi mostruosamente, pur di mantenere una qualche forma che gli consentisse di vivere. L'*Encyclopédie* trattava di come un *polype* potesse inglobarne un altro, per poi espellerlo, sano e salvo, dal suo corpo<sup>45</sup>. Allo stesso tempo Bonnet mostrava la possibilità di creare innesti (*greffes*) tra due *polype*<sup>46</sup>, ottenendo spesso delle vere e proprie Idre, dotate di più teste e volontà contrastanti<sup>47</sup>.

Il *polype* appariva allora capace di rielaborare la materia esistente, per dare ad essa una forma nuova. Tutto ciò rivela in trasparenza uno dei caratteri principali dell'*Encyclopédie*: come un *insecte* – come un oratore che fonda il suo discorso sui *topoi* che ha raccolto<sup>48</sup> –, esso trova origine dalla riscrittura dei testi altrui. Diderot e gli altri enciclopedisti si appropriano infatti di molteplici e divergenti materiali: a tratti sembrano rielaborarli quasi fisiologicamente, in altri casi invece paiono innestarsi su di essi e recuperare situazioni e immagini, lasciando però, in ciascuno dei due casi, che gli originali continuino a vivere nella loro autonomia. Senza dovere scendere nei dettagli e mostrare, come è già stato fatto in maniera più che esaustiva<sup>49</sup>, i molteplici debiti dell'*Encyclopédie* con Brucker, Bayle, Buffon<sup>50</sup> e innumerevoli altri autori, occorre ricordare come l'opera stessa, nella sua interezza, sia nata come un ambizioso ed originale progetto di riscrittura-rielaborazione. Diderot, così come ricorda F. Venturi,

saprà, da un progetto commerciale ed editoriale quale era quello della traduzione dell'*Enciclopedia* di Chambers, arrivare poco a poco a farne un centro spirituale della sua epoca. Che poi è lo stesso mezzo che impiegherà sempre, servendosi liberamente e largamente di idee, di frasi, di interi capitoli altrui, senza per questo far opera meno

---

<sup>44</sup> *Encyclopédie*, I, cit., p. 191.

<sup>45</sup> *Encyclopédie*, XII, cit., p. 946.

<sup>46</sup> C. Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, 2 voll., Amsterdam 1762, I, pp. 199-205.

<sup>47</sup> *Ivi*, II, pp. 84-85.

<sup>48</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, V, 10, 20-21.

<sup>49</sup> Si rimanda al classico J. Proust, *Diderot e l'Encyclopédie*, Paris 1962.

<sup>50</sup> Diderot, nella voce «Animal» dell'*Encyclopédie* alterna il suo commento ad una serie di passi dell'*Histoire Naturelle* di Buffon.

personale, sapendo dare una direzione e una spinta sua a quello che passerà per le sue mani<sup>51</sup>.

Considerati rapidamente i rimandi esterni del testo – le idee accessorie che conducono l'*Encyclopédie* nei molteplici territori e contesti che la animarono –, occorre adesso verificare i caratteri dell'opera all'altezza della sua struttura interna. Per far ciò occorre ricordare che un *polype*, se diviso in qualsiasi punto della sua superficie, dà origine a nuovi *insectes* del tutto identici al primo, ma spazialmente eccentrici l'uno rispetto all'altro. Allo stesso modo, ogni voce dell'*Encyclopédie* rinvia esplicitamente a molteplici altre: ogni articolo è pertanto un individuo che si moltiplica infinitamente e che crea un nuovo centro di sintesi della rete di relazioni che formano l'opera. Del resto, scrive Diderot alla voce «Encyclopédie», i *revois* sono «la partie de l'ordre encyclopédique la plus importante»<sup>52</sup>. Egli divide i nessi tra le varie voci in due categorie: esistono *revois des mots*, che hanno come obiettivo quello di rendere conto del significato di un termine, e *renvois des choses*, che invece cercano di mostrare la relazione tra fenomeni ed eventi.

Sullo sfondo di tutto ciò e attraverso i rinvii si organizza allora quell'ordine enciclopedico che mostra i tratti di un sapere etimologicamente circolare: «ce mot signifie enchaînement de connoissances; il est composé de la préposition greque ἐν, en, et des substantifs κύκλος, cercle, & παιδεία, connoissance»<sup>53</sup>. Tutta la conoscenza si deve collocare pertanto all'interno di una struttura solida e compiuta, in cui ogni voce richiama in maniera ordinata e successiva ciascun'altra.

Tale ordine, così come quello alfabetico, appare però impossibile a realizzarsi nella sua interezza: la ragione umana non procede infatti istituendo rimandi necessari e prevedibili tra le idee, ma, attraverso la *règle de trois*, moltiplica invece i rapporti ambigui. Tutto ciò si riflette nella struttura dell'*Encyclopédie*:

Dans le meilleur des cas, le renvoi est dénué d'ambigüité, et il existe une unique entrée correspondant au terme exact. Mais il arrive – souvent – que l'entrée correspondant soit inexistante, ou bien qu'elle n'ait pas exactement la même forme que celle que donne le renvoi. Enfin, en raison de la polysémie d'un grand nombre de mots, le lecteur est souvent amené à choisir entre différentes entrées dont la vedette est identique<sup>54</sup>.

«Économie o Oeconomie», scritto da Rousseau, rimanda così a «Père de famille», che però non esiste. Allo stesso modo chi cerchi la voce «Décompoter», alla quale Diderot riconnette il suo testo su l'«Agriculture» scopre non solo che una *vedette* così denominata non c'è, ma che quel termine non è utilizzato

---

<sup>51</sup> F. Venturi, *Giovinanza di Diderot (1713-1753)*, Palermo 1988, pp. 54-55.

<sup>52</sup> *Encyclopédie*, V, cit., p. 642.

<sup>53</sup> Ivi, p. 635.

<sup>54</sup> G. Blachard, M. Olsen, *Le système de renvois dans l'Encyclopédie: une cartographie des structures de connaissances au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», XXXI-XXXII, 2002, p. 55.

neppure una volta in tutta l'*Encyclopédie*<sup>55</sup>. Accade anche che, ancora nell'articolo «Agriculture», si rimandi precisamente alla voce «Grain» e imprecisamente ad una serie di altre voci che si ha difficoltà a ben individuare: «nous renvoyons à l'article Grain et à d'autres articles, ce qui a rapport à la récolte, à la vente, au commerce, au transport, à la police des grains»<sup>56</sup>. Infine, ancora a titolo di esempio, la voce «Artère», rimandando a «Pulmonaire» non guida il lettore in maniera certa e sicura. Questi è infatti costretto a scegliere tra molteplici articoli ai quali il *renvoi* pare riferirsi: vi è un voce «Poulmonaire» inserita nella categoria storia naturale, una che ha a che fare con la medicina, un'ultima con l'anatomia.

L'*Encyclopédie* cessa così di essere un ordine stabile – un ordine circolare – per trasformarsi in uno spazio geografico, in cui il lettore può muoversi liberamente. Come un retore, lasciandosi guidare dai rimandi espliciti o dalle idee accessorie che la lettura suscita, egli può percorrere l'opera viaggiando per sentieri che si moltiplicano e, a volte, si interrompono e non conducono in nessun luogo. Ehrard ha così potuto sostenere che «toute l'Encyclopédie est virtuellement appelée par un seul de ses articles»<sup>57</sup>, mostrando come da una sola delle sue voci – «Fête»<sup>58</sup> – si possa percorrere tutta l'opera. Del resto,

l'ordre encyclopédique général – scrive Diderot alla voce «Encyclopédie» – sera comme une mappemonde où l'on ne rencontrera que les grandes régions; les ordres particuliers, comme des cartes particulières de royaumes, de provinces, de contrées; le dictionnaire, comme l'histoire géographique et détaillée de tous les lieux, la topographie générale et raisonnée de ce que nous connoissons dans le monde intelligible et dans le monde visible; et les renvois serviront d'itinéraires dans ces deux mondes, dont le visible peut être regardé comme l'Ancien, et l'intelligible comme le Nouveau<sup>59</sup>.

Ogni viaggio all'interno dell'opera è pertanto individuale e contingente e ha la medesima legittimità di qualsiasi altro. Tutto ciò consente di riprendere e rivalutare lo statuto di una conclusione alla quale ero giunto in precedenza: la pochezza dell'ordine alfabetico si affianca infatti adesso alla debolezza di quello enciclopedico. L'*Encyclopédie* appare allora come una totalità composita in cui enciclopedia e dizionario convivono senza mai esaurirsi compiutamente l'una nell'altro. L'*ou* che, nel titolo dell'opera, connette e separa il termine *Encyclopédie* da *dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* acquisisce allora un duplice valore. Esso è allo stesso tempo una disgiunzione inclusiva ed esclusiva, che produce il testo all'altezza della tensione ironica tra le due ragioni che lo ordinano: ogni qual volta una di esse sembri infatti affermarsi, questa è immediatamente messa in discussione. Del resto ciò è ben evidente: anche se Diderot mostra la debolezza della forma – dizionario nell'articolo «Abari» – ,

<sup>55</sup> Per le ricerche puntuali nel testo ho usato la versione dell'*Encyclopédie* digitalizzata dal laboratorio ARTFL dell'università di Chicago (<http://encyclopedia.uchicago.edu/>).

<sup>56</sup> *Encyclopédie*, I, cit., p. 185.

<sup>57</sup> J. Ehrard, *De Diderot à Panckoucke: deux pratiques de l'alphabet*, in *L'encyclopédisme. Actes du colloque de Caen 12-16 Janvier 1987*, a cura di A. Becq, Paris 1991, p. 25.

<sup>58</sup> J. Ehrard, *Les Lumières et la fête*, in *Les fêtes de la Révolution. Colloque du Clermont-Ferrand (juin 1974)*, a cura di J. Ehrard, P. Viallaneix, Paris 1977, pp. 27-44.

<sup>59</sup> *Encyclopédie*, V, cit., p. 641.

ciò non gli impedisce di collocare la sua critica all'interno dell'ordine alfabetico stesso.

L'*Encyclopédie* come prodotto più proprio del sillogismo retorico umano rivela allora il carattere più specifico di esso: quell'ironia che non dice semplicemente il contrario di ciò che è, ma che pone ogni cosa assieme al suo contrario, mostrando la natura instabile e mutevole della conoscenza di ognuno. L'*ironie* si fonda allora sulle idee accessorie<sup>60</sup> e sul moltiplicarsi dei *renvois* che rendono mobile ogni sapere che rivendichi la propria solidità. Gli articoli dell'*Encyclopédie* non contengono pertanto tesi specifiche e compiute su una determinata questione: ogni affermazione si pone piuttosto all'altezza del richiamo che, secondo la logica della *règle de trois*, crea e moltiplica nessi imprevedibili tra le cose. In un vorticoso gioco anamorfico l'ironia stessa muta allora costantemente la sua natura, sfruttando le infinite e variabili combinazioni del rapporto dizionario-enciclopedia, per affermare, alla superficie di esso, ciò che è inusuale o inaccettabile agli occhi del potere civile e religioso. Brevemente, senza pretesa di esaustività, fornirò allora alcuni esempi di come, nello spazio tra *encyclopédie* e *dictionnaire*, l'*Encyclopédie* sviluppa le sue tesi. La voce «Agnus scythicus», una «plante merveilleuse»<sup>61</sup> che ha la forma di un agnello, sembra riaffermare la vocazione erudita di ogni dizionario: Diderot cita infatti Kircher, Kempfer, Sloane e Scaligero. Immediatamente però, l'articolo assume una differente prospettiva: non si tratta più di definire lo statuto di realtà di una singola pianta quasi mitica, occorre invece trattare dei criteri che rendono credibile o meno una qualche informazione. L'*agnus scythicus* porta con sé, come propria idea accessoria, l'indagine sulla «superstition et le préjugé»<sup>62</sup>, sulla fede e, quasi nel solco della tradizione spinoziana, sulla Bibbia e l'affidabilità delle affermazioni che vi si trovano. Diderot attiva pertanto un meccanismo di rinvio interno all'articolo che trasforma silenziosamente e momentaneamente il dizionario in enciclopedia.

Differente è il caso della voce «Capuchon», nella quale Diderot instaura, esplicitamente, un *renvoi* con l'articolo «Cordeliers». Quest'ultimo, scritto da un autore anonimo, è un breve testo completamente ortodosso sull'ordine dei francescani nel quale, tra le altre cose, si descrive la foggia dell'abito dell'ordine. «Capuchon», richiamando per metonimia l'articolo «Cordeliers» nella sua interezza, mette invece in ridicolo l'ordine: lo scontro tra le posizioni dei «frères spirituels» e quelle dei «frères de communauté»<sup>63</sup> è ridotto ad una lite sulla forma del *capuchon* stesso. In questo caso, Diderot costruisce un meccanismo di rinvio esplicito tra due articoli capace di mutare il carattere di entrambi: «Capuchon»,

---

<sup>60</sup> Un nesso, pur labile, tra ironia e idee accessorie è indicato anche da Beauzée nell'articolo «Ironie» dell'*Encyclopédie*. Tutto ciò è mediato da una citazione da Du Marsais. Si veda *Encyclopédie*, VIII, cit., p. 906.

<sup>61</sup> *Encyclopédie*, I, cit., p. 179. Su l'articolo «Agnus scythicus» si veda anche M. Mervaud, *Diderot et l'agnus scythicus: le mythe et son histoire*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century», I, 2003, pp. 65-103.

<sup>62</sup> *Encyclopédie*, I, cit., p. 180.

<sup>63</sup> *Encyclopédie*, II, cit., p. 640.

voce minore, apparentemente innocua e subordinata a «Cordeliers», si rivela invece luogo in cui la critica religiosa più inquieta e sferzante può manifestarsi, retroagendo anche sull'articolo al quale esso rimanda.

Tra «Spinosa, philosophie de» e «Spinosiste» si instaura invece un *renvoi* che trasforma il dizionario in enciclopedia e l'enciclopedia in dizionario. «Spinosiste», composta da Diderot, è infatti una voce di *grammaire* che ha il solo obiettivo di dar conto del significato del termine in questione. «Spinosa», non attribuibile a Diderot come invece accade per la maggior parte degli articoli di *histoire de la philosophie* dell'*Encyclopédie*<sup>64</sup>, è invece il testo ufficiale sulla filosofia dell'autore dell'*Ethica*. Tale voce si rivela però priva di qualsiasi valore conoscitivo: essa è una «immense logomachie»<sup>65</sup>, in cui convergono l'articolo «Spinoza» del *Dictionnaire* di Bayle e le classiche argomentazioni contro l'ateismo e il determinismo di Spinoza. Tutto ciò prelude allora ad un'inversione tra enciclopedia e dizionario, che deve essere valutata riportando le prime righe del testo di «Spinosiste»: «SPINOSISTE, s. m. (Gram.) sectateur de la philosophie de Spinosa. Il ne faut pas confondre les Spinosistes anciens avec les Spinosistes modernes»<sup>66</sup>.

Piuttosto evidentemente «Spinosiste» si rivela, al contrario di come dovrebbe essere per una voce dal valore lessicale, tutt'altro che chiara. Non si comprende infatti chi siano gli *Spinosistes anciens* di cui si parla. A tutto ciò si può trovare risposta, considerando brevemente la voce «Spinosa». In quel contesto si dice infatti che «le dogme de l'âme du monde, qui a été si commun parmi les anciens, et qui fasoit la partie principale du système de stoïciens, est, dans le fond, celui de Spinosa»<sup>67</sup>. L'articolo di storia della filosofia, quello enciclopedico, diviene allora una voce di dizionario che fornisce il lessico di base per comprendere «Spinosiste», che acquisisce invece valore filosofico. Non essendo questo il luogo per valutare puntualmente come ciò avvenga, basti considerare che gli *Spinosistes modernes* ritengono che

la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant & vivant, & par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, & qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant & vivant dans un grand espace<sup>68</sup>.

Gli *Spinosistes modernes* appaiono allora prossimi, almeno superficialmente, alla convinzioni filosofiche di Diderot: egli afferma infatti, ne *Le rêve de d'Alembert*, che il processo epigenetico descritto dallo sviluppo dell'uovo «renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre»<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Con il database elettronico ARTFL dell'università di Chicago, si può verificare che dei 35 articoli che gli enciclopedisti hanno catalogato come apparenti alla classe *Histoire de la philosophie*, ben 29 sono dovuti alla penna di Diderot. Sull'impossibilità ad attribuire a Diderot l'articolo «Spinosa», si veda anche J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., pp. 117-127.

<sup>65</sup> P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, II, Paris 1954, p. 593.

<sup>66</sup> *Encyclopédie*, XV, cit., p. 474.

<sup>67</sup> Ivi, p. 463.

<sup>68</sup> Ivi, p. 474.

<sup>69</sup> D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, cit., p. 274.

Infine, alle volte il *renvoi* stabilisce nessi tra voci tra di loro incompatibili e conflittuali, lasciando al lettore solo la sensazione di un ordine che non si realizza. Nell'articolo «Antipathie», scritto da d'Alembert per il primo volume dell'*Encyclopédie*, si afferma che molti dei casi di antipatia naturale che vengono narrati tradizionalmente sono favolosi. Ne esistono però alcuni di «plus réels»<sup>70</sup>: a proposito di questi il geometra rimanda alle voci «Musique» e «Tarentule». Il tarantolismo appare infatti come rappresentativo dell'antipatia che si instaura tra la malattia e un certo ritmo musicale. Paradossalmente però l'articolo «Tarentule» sfalda il senso del rimando: Jaucourt ritiene infatti che quella malattia sia inventata, negando ogni rapporto tra essa e la musica stessa.

Sullo sfondo di tutto ciò, l'ironia non appare però solamente come il prodotto di un progetto specifico e programmatico che vuol rivelare, mascherandolo, ciò che si distanzia dall'ortodossia ufficiale. Piuttosto, essa si mostra come il tratto più proprio del sillogismo retorico, il suo esito ultimo e più fecondo. Il tentativo umano di organizzare il sapere in una totalità compiuta e continua – «sans l'idée du tout, plus de philosophie»<sup>71</sup> scrive Diderot nei *Pensées sur l'interprétation de la nature* – fallisce infatti inevitabilmente. Tutto ciò accade poiché i presupposti di quella totalità si pongono all'altezza della tenue e sempre reversibile prossimità fisiologica umana:

Nous n'apportons en naissant qu'une similitude d'organisation avec d'autres êtres, les mêmes besoins, de l'attrait vers les mêmes plaisirs, une aversion commune pour les mêmes peines, ce qui constitue l'homme ce qu'il est et doit fonder la morale que lui convient<sup>72</sup>.

Il sillogismo retorico, moltiplicando i nessi e rimandi, cerca allora di dar forma ad una totalità a partire dall'analogia e dalla *règle de trois*: nessun punto di vista rimane però stabile e prioritario, ma ogni idea ne richiama altre accessorie che, per prossimità e distanza, giungono a richiamare anche quella dalla quale si sono originate, trasformandola, a sua volta, in accessoria. Il sapere acquisisce allora un carattere mostruoso ed ogni cosa appare fondata su ciò che essa stessa fonda: «l'homme – scrive infatti Diderot ne *Le rêve de d'Alembert* – n'est peut-être que le monstre de la femme, la femme le monstre de l'homme»<sup>73</sup>.

Sullo sfondo di tutto ciò, appare allora l'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* come prodotto più maturo della ragione umana: «œuvre en chantier; inachevée, elle ne reflète pas l'ordre du monde, mais le rapport de l'homme à l'univers»<sup>74</sup>. L'*Encyclopédie* si mostra infatti come il gioioso e fallimentare tentativo dei *clavecins vivants* di risuonare all'unisono<sup>75</sup>: in

---

<sup>70</sup> *Encyclopédie*, I, cit., p. 511.

<sup>71</sup> D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, cit., p. 186.

<sup>72</sup> D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, in Id., *Œuvres philosophiques*, cit., p. 505.

<sup>73</sup> D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, cit., p. 328.

<sup>74</sup> J. Ehrard, *De Diderot à Panckoucke*, cit., p. 251.

<sup>75</sup> Cfr. D. Diderot, *Lettre sur les sourd et les muets*, cit., pp. 543-544: «Et que sera-ce que cette analogie qu'on remarque entre certaines âmes, qu'un jeu de la nature qui s'est amusé à mettre

ogni istante l'umano-retore costituisce un sapere che ironicamente mette sempre in discussione se stesso, ricreando nuove simmetrie e nuovi ordini, nuovi centri e nuove circonferenze, senza mai giungere ad una forma compiuta e completa. Del resto, il punto di vista dell'illuminismo diderotiano non è quello della luce della ragione che tutto rischiarava. Piuttosto l'umano, con il suo ironico sillogismo retorico, sceglie le tenebre – la lieve prossimità fisiologica dei *clavecin vivant*, la propria determinatezza storica, la limitatezza costitutiva di ognuno – come punto di osservazione privilegiato sul reale: come recita l'epigrafe lucreziana delle *Pensées sur l'interprétation de la nature*, «*quae sunt in luce tuemur e tenebris*»<sup>76</sup>.

---

deux timbres, l'un à la quinte et l'autre à la tierce d'un troisième? [...] Trois amie formaient l'accord parfait; un quatrième ami surajouté, ou n'eût été que la réplique de l'un des trois autres, ou bien il eût rendu l'accord dissonant».

<sup>76</sup> D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, cit., p. 178. Sul complesso rapporto luce tenebre nell'illuminismo si veda P. Giordanetti, G. Gori, M. Mazzocut-Mis, *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano 2008. Si veda anche D. Diderot, *Pensieri sull'interpretazione della natura*, a cura di P. Quintili, Roma 1998, pp. 113-114.