

Contributi/1

Materia e «velleité»

Diderot in dialogo con Hemsterhuis

Viviana Galletta  0000-0001-6689-6063

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Ricevuto il 29/12/2022. Accettato il 23/05/2023.

MATTER AND "VELLEITÉ". DIDEROT IN DIALOGUE WITH HEMSTRHUIS

The paper analyses the Diderot's commentary on the Frans Hemsterhuis's *Lettre sur l'homme et ses rapports*. The main aim is to underline how materialism impacts on the problem of the will and human freedom. Diderot affirms a radical materialism according to which every human act is caused by matter and its modifications while Hemsterhuis introduces the original notion of «velleité» to argue the freedom of human desires, volitions and thoughts from a deterministic causality.

Introduzione

Nel 1964 veniva pubblicata la prima edizione critica del commentario di Denis Diderot alla *Lettre sur l'homme et ses rapports* (1772) di Frans Hemsterhuis¹. Il testo, scoperto da George May nel 1960, costituisce una preziosa testimonianza

¹ F. Hemsterhuis, D. Diderot, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le commentaire inédit de Diderot*, krit. Ed. G. May, New Haven 1964; tr. it. *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, a cura di M. Brini Savorelli, Bari 1971. Tra le recensioni all'edizione critica del testo si segnalano: R. Desné, *Un inédit de Diderot retrouvé en Amérique ou les objections d'un matérialiste à une théorie idéaliste de l'homme*, «La Pensée», 118, 1964, pp. 93-110; P. Alatri, *Un'opera inedita di Diderot*, «Studi Storici», VI, 1965, pp. 99-113; A. J. Freer, *A proposito di un inedito di Diderot*, «Critica Storica», VI, 1965, pp. 800-817. Filosofo olandese attivo nella seconda metà del Settecento, Frans Hemsterhuis (1721-1790) fu apprezzato soprattutto nel contesto culturale tedesco, grazie alla funzione di mediazione svolta dalla principessa Amelie von Gallitzin, alle traduzioni di Jacobi e alle opere di recensione, traduzione e commento da parte di Herder. Per una ricostruzione dettagliata degli studi critici sull'autore (limitatamente al Novecento) si rinvia a R. Parigi, *Frans Hemsterhuis nella storiografia del Novecento*, «Cultura e scuola», XXIV, 1985, pp. 113-119. Tra i lavori monografici dedicati all'autore olandese si segnala K. Hamacher, *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, München 1971; H. Moenkemeyer, *François Hemsterhuis*, Boston 1975; E. Matassi, *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Napoli 1983. Per quanto concerne gli studi più recenti, si segnalano L. Illetterati, A. Moretto (a cura di), *Frans Hemsterhuis e la cultura filosofica Europea fra Settecento e Ottocento*, Trento 2004; C. Melica (a cura di), *Hemsterhuis: a European Philosopher rediscovered*, Napoli 2005; D. Whistler, *François Hemsterhuis and the Writing of Philosophy*, Storbritannien 2022.

dell'incontro tra i due autori avvenuto nel 1773 quando, nel viaggio verso la Russia di Caterina II, Diderot aveva fatto tappa a L'Aja presso l'ambasciatore russo Dimitri von Gallitzin. In quell'occasione, Hemsterhuis, impiegato nella segreteria del Consiglio di Stato a L'Aja e autore di lettere filosofiche fino ad allora distribuite entro una ristretta cerchia di amici, fornì al *philosophe* una copia della sua *Lettre sur l'homme*. Diderot gliela restituirà, arricchita di commenti, annotazioni e suggerimenti, l'anno seguente.

L'operazione critica ed ermeneutica svolta sul testo hemsterhuisiano da parte del *philosophe* mette in scena una sorta di «dialogo animato sul materialismo del Settecento»². Difatti, il commentario rimonta ad una fase avanzata della riflessione filosofica di Diderot, ormai entrata pienamente nella cerchia delle posizioni atee e materialistiche, mentre il testo hemsterhuisiano fa parte di quell'ampia letteratura dell'età moderna che si poneva l'obiettivo di confutare, sulla base della ragione e dell'esperienza, i «sistemi del materialismo e del libertinismo»³. L'analisi delle glosse diderotiane consente di vagliare, quindi, non soltanto la convinta adesione al materialismo da parte del *philosophe* ma anche, e contestualmente, l'articolazione di una forma peculiare di anti-materialismo filosofico elaborata da Hemsterhuis⁴. Come avvenuto in altre circostanze relative alla recezione della filosofia hemsterhuisiana, anche in questo caso il testo dell'autore olandese rappresenta uno spunto di riflessione significativo per i suoi contemporanei, fornendo idee feconde a partire dalle quali poter sviluppare considerazioni talvolta assai originali⁵.

In questo studio si intende prendere in esame, più nello specifico, il confronto dei due autori in merito al tema della volontà libera come fondamento del pensiero e della volizione. Se Hemsterhuis difende la tesi della libertà del volere umano, introducendo la nozione chiave e originale di «velleité», Diderot assume la sola materia come causa degli atti cogitativi e volitivi.

Il punto di maggiore originalità di siffatta prospettiva di indagine è costituito dalla presa in esame, insieme con il commentario, anche de *Le rêve de*

² A. J. Freer, *A proposito di un inedito di Diderot*, p. 807. Per un'analisi del commento diderotiano si veda anche M. Brini Savorelli, *Introduzione*, in F. Hemsterhuis, D. Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, pp. 7-117.

³ F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, a cura di C. Melica, Napoli 2001, p. 9.

⁴ Sui rapporti tra Diderot e Hemsterhuis: H. J. Lope, *Diderot und François Hemsterhuis*, in Siegfried Jüttner (hrsg.), *Présence de Diderot*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 152-170; R. Stafforini, *Hemsterhuis e i philosophes*, «Bollettino di storia della filosofia dell'università degli studi di Lecce», VI, 1978, pp. 305-375; VII, 1979, pp. 131-194; D. Whistler, *François Hemsterhuis and the Writing of Philosophy*, pp. 157-187.

⁵ Cfr. H. Moenkemeyer, *François Hemsterhuis*, Boston 1975, p. 59: «Hemsterhuis offers *fermenta cognitionis*, fruitful ideas capable of being elaborated». Questa considerazione risulta particolarmente valida per quanto concerne la ricezione della filosofia hemsterhuisiana nel contesto tedesco. Si prendano in esame, per esempio, le *Hemsterhuis Studien* (1797) di Novalis, laddove le tesi hemsterhuisiane costituiscono una sorta di «avvio» per sviluppare, sulla scorta della nota distinzione tra lo «spirito» e la «lettera» della filosofia, una meditazione nuova ed originale (Cfr. Novalis, *Studi su Hemsterhuis*, in Id., *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti, vol. 1, Torino 1993, pp. 305-326).

d'Alembert, così da circoscrivere le convinzioni teoriche con le quali Diderot si è accostato all'opera hemsterhuisiana.

1. Del marmo e della carne: la materia in Diderot

Il commentario alla *Lettre sur l'homme* si data ad una fase ormai matura della riflessione filosofica diderotiana intorno alla materia. Con la pubblicazione, di qualche anno precedente, de *Le rêve de d'Alembert* (1769), il *philosophe* aveva abbracciato una teoria materialista di stampo vitalistico, sulla base della quale la natura si presentava come la metamorfosi incessante di un'unica realtà materiale dotata di sensibilità. Siffatta tesi era affermata, tra l'altro, a partire da un'interpretazione biologista del monismo spinoziano della sostanza, e cioè all'interno della cosiddetta declinazione 'moderna' dello spinozismo⁶. Il tema delle interpretazioni moderne dello spinozismo è quanto mai vasto ma, ai fini di questo studio, basti ricordare l'articolo «Spinosisiste» dell'*Encyclopédie*, redatto proprio da Diderot. Esso presentava la distinzione tra una forma di spinozismo antica e una moderna. Il carattere fondamentale di quest'ultima era, per l'appunto, l'individuazione di una materia sensibile come principio generale della realtà. L'esempio dell'uovo, ascrivibile all'ambito della teoria epigenetica⁷, consentiva di spiegare, inoltre, il passaggio dalla materia inerte al corpo senziente e vivente senza il ricorso a principi immateriali ed eterogenei rispetto alla materia:

SPINOSISTE, s. m. (Gram.) sectateur de la philosophie de Spinoza. Il ne faut pas confondre les *Spinosisistes* anciens avec les *Spinosisistes* modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que 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. De-là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, & qu'elle suffit pour tout expliquer; du reste ils suivent l'ancien spinosisme dans toutes ses conséquences⁸.

Il medesimo esempio dell'uovo viene riportato da Diderot ne *Le rêve de d'Alembert*. Anche in questo caso, esso documenta l'adesione del *philosophe* ad una forma radicale di materialismo, che rintracciava nella sola materia il principio di spiegazione della realtà e la realtà medesima, nella sua totalità di inorganico

⁶Tra gli studi più recenti dedicati alla ricezione di Spinoza si veda C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, 2 voll., Pisa 2020.

⁷Secondo la teoria embriologica dell'epigenesi, la formazione e lo sviluppo di un organismo si configuravano come un processo di autoorganizzazione graduale di una materia indifferenziata (costituita dalle sostanze seminali dei due sessi). Per i sostenitori del preformismo, invece, l'organismo vivente era interamente costituito *ab initio* (nell'uovo o negli 'animalculi' spermatici) e il suo sviluppo non era che un processo di accrescimento quantitativo di un germe preesistente e già strutturato.

⁸*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 35 voll., Paris 1751-1780, vol. XV, p. 474a.

ed organico, supportando siffatta teoria sulla base delle evidenze fornite dalla nascente scienza biologica e, nello specifico, dalla teoria dell'epigenesi:

DIDEROT: Vedete quest'uovo? È con esso che si rovesciano tutte le scuole di teologia e tutti i templi della terra. Che cos'è un uovo? Una massa insensibile, prima che il germe vi sia introdotto; e dopo? Ancora una massa insensibile, poiché questo germe non è anch'esso, che un fluido materiale ed inerte. Come codesta massa passerà a una diversa organizzazione, acquisterà vita e sensibilità? Per mezzo del calore. Chi produrrà il calore? Il movimento. [...] Da una materia inerte, disposta in un certo modo, impregnata di un'altra materia inerte, si ottengono, mediante il calore e il movimento, sensibilità, vita, memoria, coscienza, passioni, pensiero. [...]⁹.

Con la tesi di una materia capace di organizzarsi da sé e di trasformarsi da corpo inerte ad essere vivo ed organizzato o, più precisamente, vivo proprio perché organizzato, Diderot superava le problematiche scaturite dalla negazione dell'anima. Date le difficoltà e le contraddizioni che insorgono nell'ammettere un'anima distinta dalla materia e, contestualmente, nel rinunciare totalmente ad un principio vitale, Diderot abbraccia la tesi di un unico principio materiale a patto di riconoscere, però, la possibilità che «il marmo» si faccia «carne»:

D'ALEMBERT: Confesso che un essere che esiste da qualche parte e non corrisponde ad alcun punto dello spazio; un essere che è inesteso ma occupa un'estensione [...] un essere di natura così contraddittoria è difficile da ammettere. Ma altre oscurità attendono colui che lo rifiuta; poiché, infine, se quella sensibilità che gli sostituisce è una qualità generale ed essenziale della materia, bisogna che la materia senta¹⁰.

La differenza tra il marmo e la carne ribadisce, entro una prospettiva di tipo chimico-biologico, quella tra la morte e la vita, tra l'inorganico e l'organico. Nella riflessione diderotiana, siffatta differenza, vale a dire quella tra un corpo inerte e un corpo vivo, viene spiegata attraverso l'introduzione di una nuova nozione di materia, ora considerata intrinsecamente attiva e dotata di sensibilità, e mediante l'articolazione del concetto di «organizzazione». Il marmo e la carne indicherebbero, in questa prospettiva, due stati di organizzazione differenti relativi, però, alla medesima sostanza materiale.

In linea con il principio di continuità di matrice leibniziana, Diderot sostiene la tesi di una natura unica e priva di salti, nella quale il passaggio dalla pietra alla pianta, dall'animale all'uomo rappresenta un processo metamorfico intrinseco alla materia e alla sua capacità di auto organizzarsi, passando da una sensibilità latente ad una manifesta. La formazione di un uomo viene, quindi, descritta come un processo di trasformazione della materia, che si configura nei termini di un passaggio dalla sensibilità inerte alla sensibilità attiva e cosciente. La transizione da una forma ad un'altra veniva ampiamente convalidata, tra l'altro, dalle scoperte scientifiche del tempo, come per esempio gli esperimenti di Needham sul fenomeno della generazione spontanea e quelli di Trembley sulla

⁹ D. Diderot, *Il sogno di D'Alembert*, Milano 1996, p. 45.

¹⁰ Ivi, p. 23.

rigenerazione del polipo¹¹. Gli effetti della metamorfosi naturale in relazione alla formazione dell'uomo a partire dalla materia inorganica vengono presentati da Diderot nella seguente successione:

Un essere inerte, un essere senziente, un essere pensante, un essere che risolve il problema della precessione degli equinozi, un essere sublime e meraviglioso, un essere che invecchia, deperisce, muore, un essere infine decomposto e reso alla terra¹².

In questa prospettiva, la vita e la morte «non designano altro se non gli stati successivi di un medesimo essere»¹³, confermando la tesi di una materia eterna e in continua trasformazione come principio unico di tutti gli esseri individuali. In questa prospettiva rimaneva in piedi anche il carattere più 'antico' dello spinozismo, vale a dire la tesi secondo cui «nulla viene dal nulla». Entro un'impostazione evidentemente anti-creazionista e assai distante dall'ortodossia teologica, «nascere, vivere e morire è cambiare di forma»¹⁴, come emblematicamente rappresentato dalla ricorrente immagine del «flusso»:

Tutto è un flusso perpetuo...Ogni animale è più o meno uomo; ogni minerale più o meno pianta; ogni pianta più o meno animale. Non c'è nulla di perfettamente distinto in natura [...]»¹⁵.

La medesima immagine torna nell'articolo «Jordanus Brunus» dell'*Encyclopédie*, segnalando l'apporto del naturalismo rinascimentale nella definizione di una teoria materialista di stampo vitalistico:

[...] La matière est dans un flux perpétuel, & ce qui est un corps aujourd'hui, ne l'est pas demain. Puisque la substance est impérissable, on ne meurt point; on passe, on circule [...] Si l'on rassemble ce qu'il [Bruno] a répandu dans ses ouvrages sur la nature de Dieu, il restera peu de chose à Spinoza qui lui appartienne en propre. La volonté de Dieu, c'est la nécessité même. La nécessité & 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 faire:

¹¹ Per un approfondimento dei rapporti tra Diderot e la scienza del tempo, si vedano F. Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie: philosophie, sciences et arts*, Parigi 2012; J. Proust, *Diderot et la philosophie du polype*, «Revue des sciences humaines», 182, 1981, pp. 21-30; P. Quintili, *Matérialismes et Lumières: philosophie de la vie, autour Diderot et de quelques autres. 1706-1789*, Parigi 2009; M. Spangler, *Science, philosophie et littérature: le polype de Diderot*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 23, 1997, pp. 89-107. Per una ricognizione più generale circa il rapporto tra il materialismo e la scienza biologica del Settecento, si rimanda a W. Bernardi, *Scienze della vita e materialismo nel Settecento*, in P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, Milano 2000, pp. 567-590.

¹² Ivi, p. 33.

¹³ Cfr. Particolo 'nascere' dell'*Encyclopédie*, redatto da Diderot: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Parigi 1751-1772, vol. XI, p. 10.

¹⁴ D. Diderot, *Il sogno di D'Alembert*, p. 99.

¹⁵ Ivi.

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 Dieu¹⁶.

L'articolo in esame segnala la fusione, realizzata dalla cultura illuministica, tra la tradizione rinascimentale e Spinoza, nella direzione di una torsione in senso panteista e materialista della filosofia di quest'ultimo, nonostante egli avesse respinto, nella nota *lettera 73* a Oldenburg del 1675, l'identificazione materiale di Dio e natura¹⁷. Si trattava, per usare una formula introdotta da Pierre-François Moreau, di uno «spinozismo senza Spinoza»¹⁸, e cioè di una ri-creazione moderna dello spinozismo spesso formulata sulla base di una conoscenza indiretta dei testi.

L'articolazione di una teoria della materia che stringe la pietra, l'animale e l'uomo nel medesimo principio materiale e sensibile, e all'interno di un *continuum* di gradi di organizzazione differenti, trova un canale di esplicazione privilegiato nel linguaggio metaforico, collocando il *philosophe* al crocevia tra la filosofia, la scienza e la poetica. Tra le immagini più note vi sono quella della «grande catena degli esseri», che rimanda alla continuità naturale, e quella dello «sciame d'api», che esemplifica il concetto di organismo inteso come una totalità nella quale ciascuna parte risulta funzionale all'insieme:

SIGNORINA DE L'ESPINASSE: [...] Avete veduto qualche volta uno sciame d'api fuggire dall'alveare? [...] Le avete viste andarsene a formare all'estremità di un ramo un lungo grappolo di animaletti alati, tutti attaccati gli uni agli altri per le zampe? Questo grappolo è un essere, un individuo, un animale [...]¹⁹.

Lo strumento della metafora consente a Diderot di comunicare 'esteticamente' la propria tesi continuista e trasformista, incentrata sull'idea secondo la quale ogni movimento, comprese le attività cognitive e le azioni dell'uomo, è riconducibile alla materia sensibile auto organizzantesi. Il passaggio da un ordine momentaneo a un altro, vale a dire da una forma ad un'altra, non avviene, quindi, sulla base di cause e di fini generali o locali: i fatti di cui si occupa la filosofia non sono né meri effetti di una causa, né prodotto di una volontà, né transizioni in vista di un fine. Ogni movimento avviene, invece, in virtù di una «tendenza» (o *nisus*) la quale configura una sorta di legge intrinseca

¹⁶ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VIII, pp. 881b-882a.

¹⁷ Cfr. B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano 2007, pp. 1301-1302: «Dio è per me, per usare un'espressione tradizionale, la causa immanente, non certo transitiva, di tutte le cose. Tutte le cose, dico, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio. E lo affermo forse in accordo con tutti i filosofi antichi, anche se in modo diverso, e oserei anche dire in accordo con tutti gli antichi Ebrei, per quanto è lecito congetturare da alcune tradizioni, sia pure in molti modi adulterate. E tuttavia sono completamente fuori strada quanti ritengono che il fondamento del *Trattato teologico-politico* sia l'identità di Dio e natura (che concepiscono come massa o materia corporea) [per quam massam quandam, sive materiam corpoream intelligunt]».

¹⁸ Cfr. P-F Moreau, *Spinoza est-il spinoziste?*, in *Qu'est-ce que les Lumières «radicales»?*, éd. par C. Secrétan, T. Dagron et L. Bove, Paris 2007, pp. 293.

¹⁹ D. Diderot, *Il sogno di D'Alembert*, p. 69.

alla materia nel suo transitare da una forma ad un'altra. Tutto è un'infinità di effetti, di tendenze immanenti alla sensibilità continua che si auto organizza²⁰. Non si può ammettere, dunque, alcun cominciamento d'azione assoluto, poiché ciò implicherebbe che il nulla produca qualcosa. Dunque, la natura diviene autonomamente sulla base di una causalità immanente, senza che vi sia un principio né, per le medesime ragioni, un fine.

2. L'antimaterialismo della *Lettre sur l'homme et ses rapports*

La *Lettre sur l'homme et ses rapports* presenta già nell'*Avertissement* l'obiettivo polemico: si tratta di confutare il materialismo e le sue conseguenze nel campo morale. I «sistemi del materialismo e del libertinismo»²¹ vengono posti sul medesimo piano, indicando le teorie che affermavano, pur con diversi gradi di radicalità, l'autonomia e la priorità ontologica della materia con la conseguente deriva ateista e l'abbandono dei fondamenti della morale. Per Hemsterhuis, la circolazione degli scritti materialistici favorita dalla libertà di stampa avrebbe comportato, infatti, la messa in discussione delle nozioni di Dio e dell'immortalità dell'anima, sulle quali tradizionalmente poggiavano i cardini della dimensione teologica e morale. Confutare il materialismo significava, dunque, difendere la sfera morale dalle tendenze riduzionistiche e perniciose dei materialisti e, in questa prospettiva, il problema centrale era rappresentato, in primo luogo, dalla messa in discussione dell'anima e della sua autonomia. Si comprende, dunque, perché la struttura argomentativa della *Lettre sur l'homme* sia incentrata prioritariamente sulla dimostrazione dell'eterogeneità tra la materia e l'anima. Il fine è evidentemente quello di validare la tesi circa l'autonomia dell'anima e della volontà libera dalla causazione di tipo fisico-materiale e di fondare su di essa la dimensione morale, sociale e religiosa dell'uomo, tra l'altro in antitesi con l'animale. Siffatta questione viene trattata, inoltre, sulla base di una peculiare teoria gnoseologica e semiotica.

Nella *Lettre sur l'homme* gli oggetti della trattazione sono, per l'appunto, la natura dell'uomo, la natura delle cose che sono fuori di lui e i rapporti tra l'uomo e tali cose. In altri termini, ad essere indagate sono la conoscenza che l'uomo possiede del mondo ma anche le modalità di relazione che egli imposta rispetto al mondo. Difatti, l'oggetto esiste indipendentemente dall'uomo («*hors de lui*»²²) ma anche *rispetto* all'uomo e ai suoi organi («*vis-à-vis de lui et de ses organes*»²³), e cioè ai suoi mezzi di conoscenza, configurandosi in tal caso come «idea» alla quale poter attribuire un valore di verità:

²⁰ Per quanto concerne il concetto di 'tendenza' e le sue associazioni con il *conatus* spinoziano, si rimanda a R. Messori, *Metafore della natura e natura della metafora in Diderot*, «Aisthesis», VII, 2, 2014, pp. 73-91.

²¹ F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, p. 9.

²² F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, in Id., *Wijsgerige Werken*, redactie M. J. Petry, Leeuwarden, 2001, p. 16.

²³ Ivi, p. 16.

[...] in altre parole, l'oggetto rispetto a tale essere e ai suoi organi esiste realmente così come appare ad esso. [...] Vi prego di avere sempre presente tale riflessione, poiché è la sola che ci fornisce il diritto, per così dire, di aspirare alla conoscenza della verità²⁴.

L'acquisizione passiva di un'idea e, quindi, la sensazione di un oggetto esterno, rappresentano, tuttavia, uno stadio della conoscenza ancora rudimentale e primitivo, comune all'uomo e all'animale. Difatti, perché l'uomo espliciti a pieno la propria natura senziente e razionale, che lo connota nei termini di un essere capace non soltanto di sentire passivamente e necessariamente, ma anche di elaborare ragionamenti («l'essere che ha la facoltà di sentire, di pensare e di ragionare»²⁵), occorrono i «segni», e cioè degli strumenti corrispondenti agli oggetti che consentono di rievocare a proprio piacimento (liberamente) le idee e di padroneggiarle all'interno di ragionamenti. L'uomo possiede, quindi, a differenza degli animali, la facoltà di servirsi liberamente di «segni arbitrari» e di realizzare operazioni tra le idee, i ragionamenti per l'appunto. Sebbene più complesso di quello animale, il processo conoscitivo proprio dell'uomo rimane comunque limitato ai soli aspetti della realtà che possono essere colti mediante gli «organi» e, di conseguenza, l'essenza della realtà, la sua natura indipendente dall'uomo, rimane sconosciuta:

Ciò che egli ignora è l'essenza della materia [...]. Relativamente alla conoscenza dell'essenza della materia, per quanto l'anima riceva le sensazioni delle cose attraverso dei mezzi, essa non conoscerà mai l'essenza di una cosa, qualunque essa sia²⁶.

Il discorso hemsterhuisiano relativo alla conoscenza umana riconosce, quindi, la straordinaria ricchezza della realtà («*ce riche total*»²⁷) al di là degli attributi che possono essere avvertiti dall'uomo, comunque limitati agli organi di senso e ai mezzi attraverso i quali egli entra in rapporto con tale realtà²⁸. Ad essere sottoposta ad analisi critica è, non a caso, la nozione stessa di «materia» con la quale l'uomo, in base alle possibilità e ai limiti dei propri organi, è solito indicare l'universo nei termini di una realtà estesa, tangibile e visibile, sebbene tale realtà comprenda, poi, un'infinità di attributi essenziali di cui l'uomo non può avere alcuna sensazione. La critica alla nozione di materia consente a Hemsterhuis di introdurre la nozione di «organo morale», altrimenti chiamato «cuore, sentimento, coscienza»²⁹. Tale organo, se da un lato rappresenta, al pari di tutti gli altri,

²⁴ F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, p. 13.

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ Ivi, p. 33.

²⁷ F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 48.

²⁸ Per quanto concerne la nozione di 'organo' nella riflessione gnoseologica hemsterhuisiana e le differenze rispetto alle coeve concezioni della medesima, scrive E. Matassi: «[...] Hemsterhuis all'interno di tale dibattito si colloca con una fisionomia peculiare; coerentemente con i suoi principi conoscitivi fonda infatti l'interpretazione dell'organo sulla 'mediazione' espletata, sul carattere di mediazione intrinseco al 'rapport' piuttosto che sull'approfondimento della fisiologico della 'funzione' [...]» (E. Matassi, *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, p. 103).

²⁹ F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, p. 41.

uno strumento di mediazione e, dunque, un canale di conoscenza attraverso il quale l'anima si pone in relazione con la realtà esterna, dall'altro lato configura qualcosa di assolutamente diverso dagli altri organi, dal momento che schiude all'uomo l'universo morale, essendo rivolto «verso l'aspetto incomparabilmente più ricco e più bello rispetto a tutti quelli che conosciamo»³⁰. Si delinea, quindi, accanto alla conoscenza della realtà nel suo aspetto fisico e materiale, guadagnata attraverso gli organi di senso e i mezzi che ne attuano le rispettive potenzialità, la possibilità di accedere, attraverso l'«organo morale», agli aspetti per così dire immateriali («*face morale*»), ma non per questo meno reali, dell'universo. La cifra distintiva della mediazione fornita dall'«organo morale» è riconducibile al fatto che «l'*io* stesso» diventa, tramite esso, oggetto di contemplazione, restituendo all'uomo la certezza della propria esistenza e rivelandogli non i rapporti che le cose esterne instaurano rispetto a lui (che in questo caso ne subisce passivamente l'azione) ma le relazioni che l'*io* stesso istituisce con la realtà esterna (anche in questo caso l'uomo riceve passivamente una sensazione, quella del dovere, ma tale sensazione si traduce in una funzione attiva, riconducibile all'agire morale³¹). Difatti, come gli altri organi necessitano, per operare, di un mezzo, per esempio dell'aria o della luce, allo stesso modo l'«organo morale» ha bisogno della presenza di altri agenti dotati di «velleità»³² e, quindi, di una società in cui tali esseri si scambino segni comunicativi: «La società di 'esseri omogenei' viene quindi ad essere il *moyen* mediante il quale l'organo morale riceve molteplici e distinte sensazioni»³³.

L'«organo morale» introduce, dunque, il passaggio dalla conoscenza del mondo fisico, laddove il «segno» rappresenta uno strumento per rievocare le idee e per operare ragionamenti, alla conoscenza del mondo morale e metafisico, dove invece il «segno» costituisce uno strumento per comunicare le idee e per agire secondo giudizi morali. Tale passaggio implica, accanto all'emergere della sensazione del dovere, la possibilità che la «velleità» si determini sulla base di tale sensazione, e cioè il principio dell'azione morale, inverando in tal modo la natura dell'uomo non soltanto in quanto essere senziente e razionale ma anche

³⁰ Ivi, p. 41.

³¹ Per quanto concerne l'aspetto, sia passivo che attivo, attribuito all'«organo morale» si rinvia al seguente passaggio tratto dal dialogo *Simone o le facoltà dell'anima*: «[...] tale principio, questo mezzo, siffatto organo morale, fornisce le sensazioni di tutto ciò che riguarda la morale. Tale organo ha due parti distinte: per l'una, l'anima è totalmente passiva [...]; per l'altra essa giudica, modifica, modera ed incita o calma queste sensazioni [...]» (F. Hemsterhuis, *Simone o le facoltà dell'anima*, in Id., *Opere*, p. 578).

³² Per quanto concerne il significato della nozione di «velleità» nel contesto dell'opera hemsterhuisiana si rimanda a C. Melica, *Introduzione*, in F. Hemsterhuis, *Opere*, pp. LV-LVIII. Nello specifico, la studiosa mette in rilievo la riforma del termine operata da Hemsterhuis, il quale avrebbe attribuito il significato positivo di «facoltà di poter volere» ad un termine che, nell'uso filosofico del tempo (Locke, Leibniz), indicava, invece, un'impotenza o un'imperfezione della volontà. Per un ulteriore approfondimento terminologico e speculativo in merito alla nozione di «velleità», nella sua relazione con l'«organo morale», si rinvia a R. Parigi, *Tra metafisica e morale: gli scritti inediti di Frans Hemstethuis*, «Studi settecenteschi», 1985, VI, pp. 321-324.

³³ Ivi, p. 309.

in quanto essere sociale e morale dotato, appunto, di «velleità», e cioè capace di agire e di progettare secondo la propria volontà:

Come gli organi dell'udito e della vista non si manifesterebbero all'uomo, che ne fosse dotato, se non ci fossero aria e luce, così il cuore o la coscienza, si manifestano all'uomo solo quando egli si trova in mezzo ad altri esseri animati, ad altre velleità [...] ³⁴.

Nel tracciare un solco tra l'uomo e l'animale Hemsterhuis ragiona sulla dimensione semiotica. Poiché l'animale non dispone della capacità di rievocare liberamente le cose tramite segni arbitrari, allora non possiede nemmeno la capacità di comunicare, sulla quale si fonda la dimensione morale, sociale e religiosa dell'uomo:

[...] sembra che, esaminando la natura degli animali senza pregiudizi, cosa che è molto difficile, essi manchino totalmente di quell'organo che noi chiamiamo cuore e che l'aspetto morale dell'universo sia totalmente sconosciuto ad essi ³⁵.

Nella dimostrazione dell'eterogeneità del corpo e dell'anima, il punto focale della trattazione è proprio quello dell'opposizione tra la passività del primo e l'attività della seconda. La realtà puramente materiale è associata alla dimensione della passività e della necessità, con specifico riguardo per la recezione delle sensazioni. Nel caso dell'anima, invece, entrano in gioco le dimensioni dell'attività e della libertà riferite ad un principio autonomo del pensiero, del desiderio e del dovere. In altri termini, Hemsterhuis sostiene la condizione passiva e inerte della dimensione materiale, riportando l'attività, il movimento e la vita ad un principio immateriale ed eterogeneo rispetto alla materia.

3. La critica materialista di Diderot

Il commentario diderotiano principia con il tentativo di sganciare le tesi materialistiche e atee, alle quali lui stesso aveva aderito, dalla difesa del vizio e dell'immoralità: «Si direbbe che il libertinaggio è una conseguenza necessaria del materialismo, il che non mi sembra conforme né alla ragione né all'esperienza» ³⁶. Quanto argomenta il *philosophe* richiama, in una certa misura, la celebre formula dell'«ateo virtuoso» introdotta da Bayle, poiché sostiene che il rifiuto dell'esistenza di Dio e l'adozione di una prospettiva materialistica non implicino necessariamente il venir meno del fondamento del giusto e dell'ingiusto. Esso si incardina, invece, sui rapporti che gli uomini intrecciano tra di loro sul piano immanente.

³⁴ F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, p. 42.

³⁵ Ivi, p. 43.

³⁶ F. Hemsterhuis, D. Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, p. 130.

Il secondo punto affrontato da Diderot concerne la funzione dei segni, sui quali Hemsterhuis aveva fondato la possibilità di pensare e di progettare. I segni permettono, infatti, di realizzare un confronto tra più oggetti, di farli «coesistere» anche se non attualmente presenti. Per il *philosophe*, l'immaginazione o la memoria, anche senza il ricorso ai segni, sarebbero sufficienti a spiegare le attività del pensiero e della volizione, accomunando così l'uomo all'animale. Il fatto che anche gli animali siano in grado di pensare e di progettare in assenza dell'oggetto è, inoltre, confermato dall'esperienza. Diderot porta l'esempio dei sogni del cane da caccia, i quali non sarebbero possibili se l'animale non fosse in grado di ricordarsi oggetti adeguati ai suoi bisogni, anche se non attualmente presenti.

La trattazione dell'attività del pensiero introduce il problema della «velleità», e cioè la facoltà di poter volere, che consentirebbe, per Hemsterhuis, di trattenere arbitrariamente (e cioè liberamente) l'oggetto, aprendo lo spazio precipuamente umano del pensiero e della volizione. Si tratterebbe – fatto scandaloso e incomprensibile per Diderot – di ammettere un «atto senza causa»³⁷ e di sostenere, al contempo, la contraddizione secondo la quale un qualcosa di immateriale possiede un «potere fisico»³⁸, vale a dire quello di trattenere l'oggetto. Concepire la «velleità» in questi termini, e quindi il pensiero e la volizione come un che di incondizionato, è per Diderot inammissibile. Nella prospettiva materialista, infatti, gli atti psichici e volitivi sono ricondotti all'ambito dell'unica realtà materiale e della sua causalità immanente: «pensateci bene, e vedrete che nulla dipende dalla nostra velleità, che essa pure ha bisogno di una spinta per portarsi nella direzione di un determinato oggetto»³⁹.

Diderot non soltanto nega l'esistenza dell'anima come principio immateriale e autonomo in grado di spiegare, senza il riferimento a cause materiali, la determinazione degli atti umani ma introduce anche, attraverso la nozione di «organizzazione», la tesi della continuità della natura animale e umana, inorganica e organica, in quanto materiale. La differenza tra l'uomo e l'animale, ma anche tra la pianta e l'animale, non è da ricercarsi, quindi, nell'assenza della ragione e della velleità, ma nel differente grado di organizzazione della materia. Al riguardo, egli scrive:

Tutta l'anima di un cane è sulla punta del suo naso. Questione di organizzazione. Cambiate la linea del viso. Arrotondategli la testa ecc. e il cane non andrà più a caccia di pernici; sventrerà gli eretici. Allungate il naso del dottore della Sorbona, ecc., e non cacerà più eretici; dichiarerà in arresto la pernice⁴⁰.

L'ulteriore passaggio attraverso cui Diderot critica la concezione dell'anima come principio autonomo e separato dalla materia concerne la trattazione del

³⁷ Ivi, p. 134.

³⁸ Ivi, p. 133.

³⁹ Ivi, p. 136.

⁴⁰ Ivi, p. 143.

movimento. Aderendo ad una delle tesi centrali del materialismo settecentesco, vale a dire quella secondo cui la materia è intrinsecamente attiva, egli sostiene che non esiste alcun corpo che sia in riposo assoluto e che, come affermava invece Hermsterhuis, passi dal riposo al movimento per l'azione di qualcosa di diverso dal corpo (della velleità nel caso del corpo dell'uomo). Il ragionamento diderotiano sulla natura del movimento si inquadra all'interno di una prospettiva radicalmente materialistica, in base alla quale la materia sensibile viene considerata come un principio unico ed immanente capace di spiegare anche il pensiero e il ragionamento senza la necessità di postulare un principio altro immateriale. Siffatte considerazioni vengono sostenute, tra l'altro, attraverso il riferimento all'esperienza:

Non ho mai visto la sensibilità, l'anima, il pensiero, il ragionamento, produrre la materia. E ho visto cento volte, mille volte, la materia inerte passare alla sensibilità attiva, all'anima, al pensiero, al ragionamento, senz'altro agente o intermediario, che agenti o intermediari materiali. [...] Ogni materia sente, a mio parere, o tende a sentire⁴¹.

Il commentario diderotiano indugia proprio su questo punto, e cioè sul problema del movimento e delle sue cause. Nella definizione di un nuovo modello di materia in grado di spiegare il passaggio dalla realtà inerte alla realtà vivente senza l'intervento di cause esterne giocavano un ruolo importante gli sviluppi delle scienze della vita. Su siffatte basi scientifiche, con specifico riguardo per gli esperimenti condotti sul fenomeno della formazione e della rigenerazione del vivente, Diderot suffragava le proprie tesi, invitando Hemsterhuis a rifletterci a sua volta:

Il primo è lo sviluppo dell'uovo, il passaggio dallo stato di materia inerte allo stato di essere senziente, vivente, pensante, appassionato... Il secondo è il ritorno alla vita di certi insetti, così secchi che si polverizzano tra le dita⁴².

Il passaggio dall'inorganico all'organico, dalla materia morta alla materia viva illustrato attraverso i due esempi appena riportati metteva in discussione l'esistenza di un'anima immateriale ed eterogenea dal corpo come causa unica e incondizionata dei fenomeni psichici, volitivi e vitali in generale. Si delineava, perciò, il modello di una materia sensibile, intrinsecamente attiva e capace di auto organizzarsi eternamente. I fenomeni della vita mettevano in discussione il modello di materia inerte sotteso al meccanicismo cartesiano e alla metafisica del dualismo delle sostanze, denunciando una serie di questioni assurde come, per esempio, quella dell'individuazione del luogo in cui si troverebbe l'anima prima della sua unione con il corpo oppure il problema della divisione dell'anima:

Quel passaggio da un regno all'altro, quegli esseri intermedi che paiono appartenere alle piante e agli animali, non vi fanno pensare? Quel polipo, che si divide

⁴¹ Ivi, p. 147.

⁴² Ivi, p. 149.

in centomila pezzi, di cui faccio centomila esseri viventi, che sentono, soffrono, godono, separati, distinti? Ov'era il semenzaio di tutte quelle minuscole anime? O è sempre la stessa, che io faccio cambiar di posto?⁴³

L'errore che Diderot attribuisce al filosofo olandese è quello di aderire ad un modello di materia di matrice sostanzialmente cartesiana. Si tratterebbe di una nozione di materia inerte e passiva il cui movimento richiedeva l'intervento di una causa d'azione esterna ed eterogenea (l'anima o, in un'ottica più ampia, Dio). Egli, così, scrive:

Il vizio di tutto questo ragionamento è sempre di confondere una materia attivamente sensibile con una materia bruta, inerte, non organizzata, non animalizzata, il legno con la carne. Ma come il legno differisce dalla carne? Come il legume non digerito, non assimilato a della carne, differisce dalla carne. Quando nacqui ero sensibile per una lunghezza di diciotto pollici al massimo. [...] Ho mangiato, ho digerito, ho animalizzato. Per mezzo della assimilazione ho fatto passare dallo stato di sensibilità inerte allo stato di sensibilità attiva dei corpi bruti⁴⁴.

4. Hemsterhuis: tra cripto-materialismo e cripto-spinozismo

Uno dei capi d'accusa che Diderot attribuisce a Hemsterhuis, con riferimento alla *Lettre sur l'homme*, concerne l'aspetto stilistico-formale dell'opera. L'oscurità e l'imprecisione del linguaggio e della terminologia suggeriscono, a detta del *philosophe*, non soltanto una scarsa conoscenza della lingua francese ma anche una camuffata adesione al materialismo. Alla maniera di quasi tutti i materialisti dell'età moderna, Diderot compreso, Hemsterhuis avrebbe adottato volutamente una scrittura 'difficile', travestendo la propria filosofia con un «abito d'Arlecchino»⁴⁵, allo scopo di veicolare la verità soltanto a pochi eletti e di evitare, così, la censura. Dunque, nel giudizio espresso dal *philosophe*, Hemsterhuis rientrerebbe nella schiera dei cripto-materialisti, come testimoniano la vaghezza, l'imprecisione e la debolezza argomentativa di certe sue espressioni. Diderot riconosce, inoltre, che il tentativo di mascherare la verità attraverso strategie di dissimulazione e di auto-censura, proprio della letteratura filosofica clandestina e adottato anche da Hemsterhuis, mette capo ad un'intrinseca contraddittorietà e ambiguità del testo, lasciando ai posteri la difficoltà di discernere le reali convinzioni dell'autore ma mettendolo al riparo, nel presente, dalla sicura condanna⁴⁶.

Nel suo studio dedicato alla «scrittura tra le righe», Melzer individua tre criteri per identificare una forma esoterica di scrittura filosofica: lo sforzo compiuto dall'autore per comunicare a pochi eletti alcune fondamentali verità

⁴³ Ivi, p. 156.

⁴⁴ Ivi, p. 164-165.

⁴⁵ F. Hemsterhuis, D. Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, p. 235.

⁴⁶ Ivi. Per quanto concerne le caratteristiche del manoscritto clandestino: A. Thompson, *Qu'est-ce qu'un manuscrit clandestin?*, in O. Bloch (dir.), *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris 1982, pp. 13-16.

attraverso la messa in campo di strategie di comunicazione indiretta o segreta; contestualmente, la tendenza a nascondere le medesime verità alla maggioranza delle persone; in ultimo, il tentativo di comunicare a quella maggioranza un insegnamento essoterico in luogo della vera dottrina⁴⁷. In questi termini, l'elemento esoterico viene associato ad una precisa pratica di scrittura e, nello specifico, ad una forma di retorica che consiste nella comunicazione della verità in una modalità segreta ed indiretta. Nel contesto della filosofia materialista dell'età moderna, siffatta pratica prendeva le vesti di un esoterismo di tipo «difensivo»⁴⁸, poiché fondata sull'esigenza di difendersi, per l'appunto, dal pericolo della persecuzione e della censura. Per validare la propria tesi «circa l'uso potenzialmente universale dell'esoterismo presso i moderni»⁴⁹, Melzer riporta proprio l'esempio del commento diderotiano, ritenendo che quanto attribuito alla scrittura filosofica hemsterhuisiana e, più generalmente, alla scrittura filosofica moderna, fosse proprio il carattere esoterico, e cioè il 'dire tra le righe' una verità diversa, a volte persino contraria, rispetto a quella manifesta. Difatti, nella conclusione al commentario, Diderot rimarca l'affinità tra lo stile hemsterhuisiano e le forme di scrittura filosofica proprie della letteratura materialista:

Qui Buffon pone tutti i principi dei materialisti; altrove avanza proposizioni affatto contrarie. E che dire di Voltaire, che dice con Locke che la materia può pensare, con Toland che il mondo è eterno, con Tindal che la libertà è una chimera, e che ammette un Dio vendicatore e remuneratore? È stato inconsequente? O ha avuto paura del dottore di Sorbona?⁵⁰

Per sgomberare il campo dalle accuse diderotiane, e probabilmente anche per rispondere alle diverse reazioni suscitate dalla pubblicazione della *Lettre sur l'homme*⁵¹, Hemsterhuis scrisse una *Addition* nella quale si metteva al centro proprio la questione dell'«oscurità» dello stile. Siffatta caratteristica, lungi dall'appartenere ad una forma di scrittura esoterica di matrice materialistica, dipenderebbe, a detta del filosofo olandese, o dall'ignoranza del lettore o dall'importanza dell'argomento trattato, per il quale si rendeva necessario adottare una lingua nuova, pur con il rischio del fraintendimento. In poche parole, Hemsterhuis è consapevole del fatto che la novità del contenuto filosofico richiede un adeguamento della forma, sebbene a scapito dell'immediata comprensione delle questioni trattate:

⁴⁷ A. M. Melzer, *Writing Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago 2014, pp. 1-2.

⁴⁸ Ivi, pp. 127-159.

⁴⁹ Ivi, p. 15.

⁵⁰ Ivi, p. 236.

⁵¹ Si fa riferimento alle due recensioni anonime apparse nel 1772: Anonymus, *Recension à la Lettre sur l'homme et ses rapports*, «Journal Encyclopédique», VI, 3, sett. 1772, pp. 360-371; Anonymus, *Rezension der Lettre sur l'homme et ses rapports*, «Frankfurter Gelehrte Anzeigen», nov. 1772, pp. 721-726.

Si accusa l'Autore generalmente di essere oscuro e quest'accusa non è giunta inattesa. [...] Colui, infine, che si azzarda a dire cose nuove è obbligato a crearsi da sé una lingua, che pochi lettori si divertono ad apprendere. Se l'oscurità dipende dal suo stile, cioè dal modo di pensare, non vi è rimedio, perché il modo di pensare di un uomo formato è immutabile. Se l'oscurità dipende dall'ignoranza del lettore non si sa che farci. Se essa deriva dall'importanza del soggetto non bisogna che raddoppiare l'attenzione e si vedrà forse più chiaramente⁵².

Proprio per rendere il testo «un po' più intelligibile»⁵³, il filosofo olandese si propone di chiarificare alcune espressioni e di rafforzarne le dimostrazioni, evidentemente in un'ottica antimaterialistica.

La collocazione di Hemsterhuis all'interno del filone del cripto-materialismo non si limita alle osservazioni diderotiane ma trova ampio spazio all'interno della storiografia filosofica, intrecciandosi con l'immagine di Hemsterhuis 'spinozista'. Al riguardo, Verbeek scrive:

Hemsterhuis a fait son entrée dans l'histoire de la philosophie par suite du malentendu qu'il fût 'Spinoziste'. Il ne l'était évidemment pas, ni dans le sens que son système serait un développement de l'*Éthique*, ni surtout dans le sens du XVIIIe siècle, comme quoi il aurait été irreligieux ou 'matérialiste'⁵⁴.

La vulnerabilità al fraintendimento nel senso dello spinozismo e, in maniera associata, del materialismo, si fondava sull'ambiguità di alcune espressioni ricorrenti nella sua opera filosofica e di cui lo stesso Hemsterhuis risultava essere consapevole. Si segnalano, in particolare, alcune caratteristiche stilistiche e formali che hanno attirato, nel corso del tempo, l'attenzione dei critici e degli studiosi: il carattere semi-privato delle sue opere, distribuite in poche copie entro una cerchia ristretta di amici del filosofo⁵⁵; l'ampio utilizzo di immagini, miti e metafore; la collocazione dei dialoghi in un passato assai remoto; l'indicazione di un luogo di pubblicazione fittizio; l'utilizzo, a partire dal 1783, di un codice numerico cifrato nell'ambito della corrispondenza con la principessa Gallitzin⁵⁶; un lessico filosofico ambiguo, al quale egli attribuisce significati nuovi e assai differenti da quelli originari (si pensi alle nozioni di «velleité» e di «tréfle»)⁵⁷. Si

⁵² F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, pp. 9-10, nota n. 4.

⁵³ Ivi.

⁵⁴ T. Verbeek, *Sensation et Matière. Hemsterhuis et le Matérialisme*, in Fresco M. F., Geeraedts L., Hammacher K. (hrsg.), *Frans Hemsterhuis (1721-1790): Quellen, Philosophie und Rezeption*, Münster 1995, p. 258.

⁵⁵ Cfr. M. J. Petry, *Johann Friedrich Hennert (1733-1813)*, in W. van Bunge et al. (eds.), *Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophy*, vol. 1, London 2003, p. 421. Claudia Melica riconduce il carattere privato delle opere filosofiche hemsterhuisiane a ragioni biografiche. Poiché, infatti, Hemsterhuis coltivò la filosofia fuori dagli ambienti accademici e ufficiali, gli non avvertì la necessità di presentare le proprie teorie in una forma pubblica, cfr. C. Melica, *Introduzione*, in F. Hemsterhuis, *Opere*, pp. LXIII-LXIV.

⁵⁶ Per un approfondimento intorno agli «énigmes» si rimanda a M. F. Fresco, *Préface*, in F. Hemsterhuis, *Lettres de Socrate à Diotime: Cent cinquante lettres du philosophe néerlandais Frans Hemsterhuis à la princesse Gallitzin*, ed. Marcel Franz Fresco, Frankfurt a. M. 2007, pp. 32-35.

⁵⁷ C. Melica, *Introduzione*, pp. L-LX.

tratta di caratteristiche condivise dalla gran parte della letteratura clandestina del XVIII secolo e, per tale ragione, suscettibili di un'interpretazione materialistica e spinozista.

Nel contesto dello *Spinozismusstreit*, entro una congerie culturale per la quale l'identificazione tra lo spinozismo, il materialismo e l'ateismo era ormai consolidata, il dialogo *Aristée ou de la divinité* (1779) divenne terreno di scontro tra Jacobi e Lessing proprio in merito al presunto spinozismo hemsterhuisiano. Il testo conteneva, secondo Lessing, una netta adesione del suo autore allo spinozismo in quanto presentava un'impostazione panteista, pur all'interno di una «veste esoterica», mentre per Jacobi le tesi sostenute nel dialogo erano da intendersi evidentemente in un'ottica anti-spinozista, come Diderot gli aveva tra l'altro confermato: «Io assicurai che Hemsterhuis non era affatto spinoziano, e che me lo aveva anche confermato Diderot»⁵⁸. Riferendo l'opinione di Lessing, nello scritto *Über die Lehre des Spinoza*, Jacobi scrive:

Lessing disse che vi era manifesto lo spinozismo e in una *veste esoterica* così bella che anche la veste contribuiva allo sviluppo e alla spiegazione della dottrina contenuta [il corsivo è mio]⁵⁹.

L'immagine di Hemsterhuis spinozista trova conferma, quindi, nell'utilizzo di una scrittura «esoterica» e ambigua sebbene funzionale a veicolare quella dottrina. Dilthey⁶⁰, Haym⁶¹, Vernière⁶² e, nel contesto degli studi più recenti, Israel⁶³ confermano siffatta linea interpretativa, ritenendo Hemsterhuis il responsabile principale dell'introduzione del panteismo nella Germania di fine Settecento.

L'opera hemsterhuisiana presenta, però, un'esplicita direzione anti-spinozista, sebbene, come lo stesso autore riconosce, l'utilizzo di certe espressioni possa aver generato, tra i suoi contemporanei, qualche ambiguità interpretativa, ispirando letture diverse e, in alcuni casi, contrapposte come nel contesto dello *Spinozastreit*. Egli, così, scrive al riguardo:

Ho appena riletto il suo libro sullo spinozismo e quello che più mi colpisce è il fatto che un uomo, che sembra comprendere il sistema di Spinoza, [...] abbia potuto credermi uno spinozista: non che non ammetta che ci siano un certo numero di espressioni isolate nei miei piccoli scritti che si potrebbero usare nello spinozismo.

⁵⁸ F. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza: lettere al Signor Mosè Mendelssohn*, trad. it. di F. Capra e V. Verra, Bari 1969, p. 68.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ Cfr., W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, ed. U. Herrmann et al., Göttingen 1914-2005, vol. 15, p. 180.

⁶¹ R. Haym, *Die Romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin 1870, p. 155.

⁶² P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, pp. 669-670.

⁶³ J. Israel, *Failed Enlightenment: Spinoza's Legacy and the Netherlands (1670-1800)*, Wassenaar 2007, p. 30.

Ma quale è la filosofia da cui non posso prendere in prestito formule ed espressioni, per usarle con successo in un'altra [filosofia] diametralmente opposta?⁶⁴.

È interessante notare che siffatta ambiguità viene ricondotta a questioni stilistico-formali, soprattutto in riferimento ad alcune espressioni linguistiche «isolate», riproponendo dunque il problema dell'esoterismo della scrittura. Tra queste espressioni, per esempio, vi è quella relativa all'«onnipresenza della divinità»⁶⁵, sulla quale Lessing avrebbe impostato la propria lettura spinozista del dialogo. Di fatto, però, il rigetto del panteismo, e quindi dell'identificazione spinoziana tra Dio e il mondo, risulta ricorrente non soltanto nelle prime opere hemsterhuisiane, laddove è articolata la questione della natura asintotica dei desideri, ma anche nelle opere successive e nel carteggio con la Gallitzin, laddove si insiste, in particolare, sulla trattazione del concetto di individualità⁶⁶. Secondo il punto di vista hemsterhuisiano, proprio tale nozione rappresenterebbe la prova massima del suo anti-spinozismo, in quanto essa garantisce il mantenimento della distanza infinita tra Dio e il mondo, contro ogni deriva panteista. La difesa hemsterhuisiana fa perno, quindi, sulla nozione di «individualità» e sull'immagine dell'«iperbole con il suo asintoto» per ribadire la distanza incolmabile che separa il finito dall'infinito, l'uomo da Dio. Sebbene la nozione di individualità venga tematizzata compiutamente soltanto nelle opere più mature, la sua genesi rimonta ai primi scritti hemsterhuisiani, laddove si profila, all'interno della trattazione sulla natura dei desideri, la tesi di una tensione asintotica e mai definitivamente appagata tra la parte singola e il tutto, «come avviene tra l'iperbole con il suo asintoto»⁶⁷. Siffatta questione si sviluppa all'interno di una prospettiva teorica dichiaratamente anti-spinozista. In uno studio dedicato al problema del bello in Cartesio, Spinoza e Hemsterhuis, Peter Sonderen individua proprio nella frustrazione dei desideri, che si rivela innanzitutto sul terreno dell'esperienza estetica, una chiara manifestazione dell'anti-spinozismo hemsterhuisiano⁶⁸. In effetti, è lo stesso filosofo olandese ad avallare tale ipotesi interpretativa in una lettera alla Gallitzin del 1786, laddove viene esplicitato che l'intento delle prime opere era, per l'appunto, quello di convertire De Smeth (il destinatario di quelle lettere), ardente spinozista⁶⁹. L'obiettivo hemsterhuisiano, almeno sulla base di quanto attestano le fonti testuali citate, era quello di salvaguardare l'individualità da ogni deriva panteista e di farne, così, il fulcro della dimensione relazionale dell'universo. Tale prospettiva assume quindi un'accezione esplicitamente anti-spinozista soprattutto perché l'irriducibilità dell'individuo implica, nell'ottica del nostro autore, il rifiuto della concezione panteista con cui lo spinozismo veniva identificato. In questa sede non sarà possibile trattare adeguatamente

⁶⁴ Ivi, p. 90.

⁶⁵ F. Hemsterhuis, *Aristeo o la divinità*, in Id., *Opere*, p. 673.

⁶⁶ Cfr. F. Hemsterhuis, *Alessio o il militare*, in Id., *Opere*, pp. 301-343.

⁶⁷ F. Hemsterhuis, *Lettera sui desideri*, in Id., *Opere*, p. 525.

⁶⁸ Cfr. P. Sonderen, *Passion and Purity. From Science to Art: Descartes, Spinoza and Hemsterhuis*, in C. Melica (a cura di), *Hemsterhuis: a European Philosopher rediscovered*, pp. 213-216.

⁶⁹ Cfr. F. Hemsterhuis, *Briefwisseling (Hemsterhuisiana)*, vol. 7, Berltsun 2011, p. 192.

il complesso tema del rapporto tra Hemsterhuis e Spinoza ma, ai fini del ragionamento intorno alle nozioni di individualità e di asintoticità nella loro declinazione anti-spinozista, basti tenere in conto che l'interpretazione hemsterhuisiana, facendo propria la lettura panteista dello spinozismo, ne enfatizzava il polo dell'unità e dell'unicità della sostanza a scapito della nozione di individuo – termine che invece dispone, nei testi spinoziani, di uno statuto concettuale univocamente definito⁷⁰. In altri termini, la nozione spinoziana di sostanza unica oscurerebbe, almeno secondo siffatta interpretazione, il momento della determinatezza e dell'individualità degli enti finiti. Di conseguenza, l'amore per Dio, culmine di una *scala amoris* che principia dall'amore per i corpi, deve rimanere asintoticamente inappagato, pena la con-fusione delle singole parti, vale a dire l'identificazione delle individualità molteplici con l'unità del principio, con la conseguente deriva panteista. Lo stesso Hemsterhuis indica nella questione del rapporto Dio-mondo il punto di rottura con lo spinozismo. Egli, così, scrive al riguardo: «Ora, se conosco Spinoza, mi sembra che non ci siano al mondo due filosofie più opposte. Per lui la divinità si identifica con l'universo, per me la distanza tra i due è infinita»⁷¹.

Il medesimo procedimento, vale a dire quello di prendere in prestito formule ed espressioni di una filosofia e di impiegarle in un senso diametralmente opposto, viene messo in atto nei riguardi del materialismo. Ad essere presi in prestito non sono soltanto i procedimenti stilistici e formali propri della scrittura clandestina ed 'esoterica', i quali subiscono però una torsione in senso antimaterialistico, ma anche la terminologia. In primo luogo, la nozione di materia. Il problema della definizione costituisce, infatti, uno dei punti di partenza per poter impostare, secondo l'ottica hemsterhuisiana, una corretta indagine intorno alla materia e per chiarire, in una prospettiva antimaterialistica, il concetto di immateriale⁷².

Nell'articolazione di questo passaggio Verbeek ha rintracciato, però, uno degli appigli per una lettura materialistica dell'opera hemsterhuisiana. La

⁷⁰Tale interpretazione della filosofia spinoziana, vale a dire quella che identifica lo spinozismo con il panteismo, sarà, poi, fissata da Hegel nelle *Lezioni di storia della filosofia*, dove si legge: «Il sistema di Spinoza è il panteismo e il monoteismo assoluto elevato nel pensiero. [...] Egli sopprime il principio della soggettività, dell'individualità, della personalità, il momento dell'autocoscienza nell'essenza» (G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola, G. Sanna, Firenze 1973, III, pp. 109-141). Gli studi più recenti dedicati alle nozioni di *individuo*, di *individualità* e di *individuazione* in Spinoza hanno sottolineato, invece, non soltanto l'importanza della questione all'interno della sua opera filosofica ma anche il quadro teoretico *panenteista* nella quale essa si iscrive, riconducibile ad un'«ontologia della relazione» nella quale il *principium individuationis* assume un ruolo cardine. Per un approfondimento su questi temi si rimanda a É. Balibar, *Individualité et Transindividualité chez Spinoza*, in P. -F. Moreau (dir.), *Architectures de la Raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon 1996, pp. 35-46; R. Finelli, *L'etica incarnata di Spinoza*, in Id., *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino 2018, pp. 87-107; V. Morfino, *Spinoza: An Ontology of Relation?*, in Id., *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, Leiden 2014, pp. 46-71; F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano 2015.

⁷¹Cfr. F. Hemsterhuis, *Briefwisseling (Hemsterhuisiana)*, vol. 7, p. 85.

⁷²F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, nota n. 41, p. 54.

nozione di materia, infatti, non viene critica in quanto falsa ma, piuttosto, perché inadeguata⁷³. Essa esprimerebbe soltanto gli aspetti della realtà analoghi agli organi di senso attuali di cui dispone l'uomo, al punto che se si arricchissero gli organi anche la nozione di materia cambierebbe di significato, indicando aspetti della realtà fino ad ora ritenuti, per l'appunto, immateriali. L'immagine tradizionale della materia, risalente al dualismo cartesiano di anima e corpo, viene quindi affiancata da una teoria che amplia la nozione di materia in relazione alla plasticità e alla perfettibilità dell'uomo. In questa prospettiva, i rischi sono due: l'idealismo soggettivo, e cioè l'assolutizzazione del soggetto, oppure l'ipermaterialismo, e cioè un'espansione del concetto di materia al punto da farne un assoluto. In quest'ultimo caso, il tentativo di difendere una teoria dell'immateriale, seguendo le argomentazioni dei materialisti, implica il rischio di espandere il concetto di materia fino a identificarla, potenzialmente, con la totalità del reale, così come era successo a Locke, la cui ipotesi della *thinking matter* aveva involontariamente aperto la strada al materialismo⁷⁴.

Al di là delle ambiguità linguistico-espressive e delle strategie concettuali adottate, è lo stesso Hemsterhuis ad indicare la propria filosofia come una «teoria sull'immateriale»⁷⁵ e a proporre la tesi dell'eterogeneità tra la materia e l'anima.

Conclusioni

L'analisi di alcuni passaggi salienti relativi al commentario diderotiano ha consentito di verificare, innanzitutto, che le critiche che Diderot muove nei riguardi dell'opera hemsterhuisiana si fondano sulla teoria della materia messa appunto qualche anno prima ne *Le rêve de d'Alembert*. Forte di quelle convinzioni, il *philosophe* può tacciare il testo hemsterhuisiano di essere una «bella fantasia platonica»⁷⁶, insistendo in particolare sull'assurdità di sostenere l'esistenza di atti liberi e incondizionati. Per Diderot ogni effetto non è riconducibile alla libera facoltà di poter volere dell'uomo, vale a dire all'anima, ma è sempre e necessariamente effetto di una causa materiale e fisica, «il movimento impresso da qualche corpo estraneo [...] o da qualche idea ridestata ma che sempre emana, originariamente, dai sensi e dal loro esercizio»⁷⁷. La libertà del volere che Hemsterhuis attribuisce ad ogni atto umano viene sostituita, da Diderot, con l'«abitudine» che rende l'uomo totalmente passivo rispetto ai propri atti⁷⁸, sebbene capace di modificarsi, e cioè di progresso morale. Per il *philosophe* ogni atto umano, benché volontario, non può dirsi né libero né attivo. Esso è sempre l'effetto di una causa che, nel caso dell'abitudine, consiste nella ripetizione di una certa esperienza nel tempo.

⁷³ T. Verbeek, *Sensation et Matière. Hemsterhuis et le Matérialisme*, cit., pp. 246-247.

⁷⁴ Ivi, p. 261.

⁷⁵ F. Hemsterhuis, *Briefwisseling (Hemsterhuisiana)*, vol. 1, p. 141.

⁷⁶ F. Hemsterhuis, D. Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, p. 191.

⁷⁷ Ivi, p. 199.

⁷⁸ Cfr. ivi, p. 200.

Viviana Galletta
Università degli Studi di Catania
✉ viviana.galletta@phd.unict.it

Bibliografia

- Alatri, P. 1965. *Un'opera inedita di Diderot*, «Studi Storici», VI, pp. 99-113.
- Altini, C. (a cura di). 2020, *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, 2 voll., Pisa, Edizioni della Normale.
- Anonymus. 1772. *Recension à la Lettre sur l'homme et ses rapports*, «Journal Encyclopédique», VI, pp. 360-371.
- Anonymus. 1772. *Rezension der Lettre sur l'homme et ses rapports*, «Frankfurter Gelehrte Anzeigen», pp. 721-726.
- Balibar, É. 1996. *Individualité et Transindividualité chez Spinoza*, in *Architectures de la Raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, dir. Pierre François Moreau, Lyon, Ens éditions, pp. 35-46.
- Bernardi, W. 2000. *Scienze della vita e materialismo nel Settecento*, in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, a cura di Paolo Rossi, Milano, TEA, pp. 567-590.
- Desné, R. 1964. *Un inédit de Diderot retrouvé en Amérique ou les objections d'un matérialiste à une théorie idéaliste de l'homme*, «La Pensée», 118, pp. 93-110.
- Diderot, D. 1996. *Il sogno di D'Alembert*, Milano, Rizzoli.
- Dilthey, W. 2005. *Gesammelte Schriften*, ed. U. Herrmann *et al.*, Göttingen 1914-2006.
- Finelli, R. 2018. *L'etica incarnata di Spinoza*, in Id., *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 87-107;
- Freer, A. J. 1965. *A proposito di un inedito di Diderot*, «Critica Storica», VI, pp. 800-817.
- Fresco, M. F. 2007. *Préface*, in F. Hemsterhuis, *Lettres de Socrate à Diotime: Cent cinquante lettres du philosophe néerlandais Frans Hemsterhuis à la princesse Gallitzin*, ed. Marcel Franz Fresco, Frankfurt a. M., Hänsel-Hohenhausen, pp. 11-35.
- Hammacher, K. 1971. *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, München, Wilhelm Fink.
- Haym, R. 1870. *Die Romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin, Gärtner.
- Hegel, G. W. F. 1973. *Lezioni di storia della filosofia*, trad. it. di Ernesto Codignola, Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia.
- Hemsterhuis, F. 2001. *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, in *Opere*, a cura di Claudia Melica, Napoli, Vivarium, pp. 5-86.

- Hemsterhuis, F. 2001. *Alessio o il militare*, in *Opere*, a cura di Claudia Melica, Napoli, Vivarium, pp. 301-343.
- Hemsterhuis, F. 2001. *Aristeo o la divinità*, in *Opere*, a cura di Claudia Melica, Napoli, Vivarium, pp. 603-681.
- Hemsterhuis, F. 2001. *Lettera sui desideri*, in *Opere*, a cura di Claudia Melica, Napoli, Vivarium, pp. 507-526.
- Hemsterhuis, F. 2001. *Lettre sur l'homme et ses rapports*, in *Wijsgerige Werken*, éd. Michael John Petry, Leeuwarden, Fryske Akademy, pp. 13-117.
- Hemsterhuis, F. 2001. *Simone o le facoltà dell'anima*, in *Opere*, a cura di Claudia Melica, Napoli, Vivarium, pp. 537-589.
- Hemsterhuis, F. 2011. *Briefwisseling (Hemsterhuisiana)*, ed. Jacob van Sluis, vol. 7, Berltsum.
- Hemsterhuis, F., Diderot D. 1971. *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, a cura di M. Brini Savorelli, Bari, Laterza.
- Illetterati, L. e Moretto, A. (a cura di). 2004. *Frans Hemsterhuis e la cultura filosofica Europea fra Settecento e Ottocento*, Trento, Verifiche.
- Israel, J. 2007. *'Failed Enlightenment': Spinoza's Legacy and the Netherlands (1670-1800)*, Wassenaar, NIAS.
- Jacobi, F. 1969. *Sulla dottrina dello Spinoza: lettere al Signor Mosè Mendelssohn*, trad. it. di Francesco Capra e Valerio Verra, Bari, Laterza.
- Lope, H. J. 1990. *Diderot und François Hemsterhuis*, in *Présence de Diderot*, hrsg. Siegfried Jüttner, Frankfurt a. M., Peter Lang, pp. 152-170.
- Matassi, E. 1983. *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Napoli, Guida Editori.
- Melica, C. (a cura di). 2005. *Hemsterhuis: a European Philosopher rediscovered*, Napoli, Vivarium.
- Melzer, A. M. 2014. *Writing Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago, University of Chicago Press.
- Messori, R. 2014. *Metafore della natura e natura della metafora in Diderot*, «Aisthesis», VII, 2, pp. 73-91.
- Moenkemeyer, H. 1975. *François Hemsterhuis*, Boston, Twayne.
- Moreau, P.-F. 2007. *Spinoza est-il spinoziste?*, in *Qu'est-ce que les Lumières «radicales»?*, éd. Catherine Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bove, Paris, Éditions Amsterdam.
- Morfino, V. 2014. *Spinoza: An Ontology of Relation?*, in Id., *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, Leiden, Brill, pp. 46-71.
- Novalis. 1993. *Studi su Hemsterhuis*, in *Opera filosofica*, a cura di Giampiero Moretti, vol. 1, Torino, Einaudi, pp. 305-326.
- Parigi, R. 1985. *Frans Hemsterhuis nella storiografia del Novecento*, «Cultura e scuola», XXIV, pp. 113-119.
- Parigi, R. 1985. *Tra metafisica e morale: gli scritti inediti di Frans Hemstethuis*, «Studi settecenteschi», VI, pp. 321-324.

- Pépin, F. 2012. *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie: philosophie, sciences et arts*, Parigi, Classiques Garnier.
- Petry, M. J. 2003. *Johann Friedrich Hennert (1733-1813)*, in *Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophy*, eds. Wiep van Bunge, Henri Krop, Han van Ruler, Paul Shuurman, vol. 1, London, Bloomsbury, p. 421.
- Proust, J. 1981. *Diderot et la philosophie du polype*, «Revue des sciences humaines», 182, pp. 21-30.
- Quintili, P. 2009. *Matérialismes et Lumières: philosophie de la vie, autour Diderot et de quelques autres. 1706-1789*, Parigi, Honoré Champion.
- Sonderen, P., 2005. *Passion and Purity. From Science to Art: Descartes, Spinoza and Hemsterhuis*, in *Hemsterhuis: a European Philosopher rediscovered*, a cura di Claudia Melica, pp. 199-216.
- Spangler, M. 1997. *Science, philosophie et littérature: le polype de Diderot*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 23, pp. 89-107.
- Spinoza, B. 2007. *Opere*, a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti, Milano, Mondadori.
- Stafforini, R. 1978. *Hemsterhuis e i philosophes*, «Bollettino di storia della filosofia dell'università degli studi di Lecce», VI, pp. 305-375;
- Stafforini, R. 1979. *Hemsterhuis e i philosophes (II)*, «Bollettino di storia della filosofia dell'università degli studi di Lecce», VII, pp. 131-194.
- Thompson, A. 1982. *Qu'est-ce qu'un manuscrit clandestin?*, in *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, éd. Olivier Bloch, Paris, Vrin, pp. 13-16.
- Toto, F. 2015. *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis.
- Verbeek, T. 1995. *Sensation et Matière. Hemsterhuis et le Matérialisme*, in *Frans Hemsterhuis (1721-1790): Quellen, Philosophie und Rezeption*, hrsg. Marcel Fresco, Loek Geeraedts, Klaus Hammacher, Münster, Lit, pp. 243-262.
- Vernière, P. 1954. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF.
- Whistler, D. 2022. *Francois Hemsterhuis and the Writing of Philosophy*, Storbritannien, Edinburgh University Press.