

Diderot e il *polype d'eau douce*: l'immaginazione tra natura e metafora

Matteo Marcheschi

1. *Enigma naturae*

Alla morte di F. Ruysch nel 1731, l'*Histoire de l'Académie Royale des Sciences* pubblicò l'elogio funebre composto in suo onore da Fontenelle. Nelle parole del segretario dell'*Académie*, Ruysch appariva completamente dedito alla ricerca – il «*étoit tout entier à ce qu'il avoit entrepris*», capace di rinunciare al sonno e ai piaceri e disposto a sposarsi così da essere «*entièrement soulagé des soins domestiques*» (Fontenelle [1731]: 100). Anatomista e botanico, egli aveva dato vita a un *cabinet d'histoire naturelle* celebre in tutta Europa e lo aveva arricchito con delle *momies*, prodotte con un liquido che ne impediva la putrefazione e ne conservava intatto il reticolo arteriale. Quella collezione si era trasformata quasi in un tesoro degno di un sovrano, che Ruysch aveva voluto impreziosire ulteriormente: «*Il mêloit des bouquets de plantes & des coquillages à de tristes Squelettes, & animoit le tout par des Inscriptions, ou de Vers pris des meilleurs Poètes Latins*» (Fontenelle [1731]: 107).

Fontenelle presentava allora un intellettuale dall'ingegno versatile che poteva apparire come il modello del ricercatore nel XVIII secolo francese: all'incrocio tra botanica e anatomia, egli tentava di riprodurre all'interno di uno spazio limitato un *theatrum naturae*, che rivelasse i caratteri più propri del reale e le sue più fondamentali strutture. Nonostante ciò, continuava il segretario dell'*Académie*, «*il faut avouer, & il [Ruysch] l'avouoit, sans peine, qu'il n'avoit pas tout vû*» (Fontenelle [1731]: 105). Non si trattava di una mancanza individuale di Ruysch, ma di un'incapacità umana insuperabile, che si rivelava nell'impossibilità a svelare i meccanismi ultimi delle cose: «*Un premier voile, qui couvroit l'Isis des Egyptiens, a été enlevé depuis un temps, un second, si l'on*

veut, l'est aussi de nos jours, un troisième ne la sera pas, s'il est le dernier» (Fontenelle [1731]: 106).

La natura, *Iside velata*¹, si mostrava, in ultima istanza, non svelabile e sotto il velo delle cose si celava un nuovo velo talmente aderente alla realtà da costituirla. Il settecento scopriva così che le classificazioni e le metafore che sembravano informare il reale non rispecchiavano la struttura stessa della natura, ma erano solamente le «échaufaudages pour arriver a la science, & non pas la science elle-même» (Buffon [1749]: 52).

La stessa tensione si stagliava sullo sfondo dell'indagine sull'identità dei viventi appartenenti a una medesima specie: sotto la permanenza della forma, si celava infatti una continua resistenza alla stessa. De Pauw, descrivendo gli animali prodotti dal clima umido dell'America meridionale, sottolineava come «les premiers dessinateurs ont eu de la peine à saisir leurs contours & à rendre leurs caractères sensibles» (De Pauw [1768]: 12). Ancora più significativamente, Buffon, definendo l'appartenenza di due animali ad una medesima specie a partire dai fenomeni della generazione, fondava la sua teoria in un *moule intérieur*, che riproduceva biologicamente la forma più propria a ogni gruppo di viventi. La natura, mentre si svelava nel mettere in atto il processo che rendeva il figlio simile ai genitori, diveniva però nuovamente opaca. Il *moule intérieur* non era infatti un modulo che costituiva individui identici, essendo piuttosto dotato «d'une latitude qui explique que l'individu qui naît de la molécule ne ressemble pas *en tout* au moule» (Ibrahim [1987]: 574). Tale latitudine non aveva pertanto confini ben definiti e lo iato tra normalità e mostruosità, tra appartenenza a una medesima o ad una differente specie, si faceva indefinito e opaco. Ciò significa che proprio mentre la forma si fissava, costituendo la specie, la natura sembrava resistere ad ogni processo che volesse imporle una forma, cosicché velare e svelare parevano essere il medesimo atto.

Non è solo l'indagine sulla specie e sulla generazione a offrire l'immagine di una natura settecentesca velata ed enigmatica, descrivibile solo a partire dalle sue proprietà e dagli effetti del suo agire (cfr. Diderot, d'Alembert [1751-1772]: V, 689): questa compare invece con frequenza, tra gli altri, in Bordeu, Dom Deschamps e in Diderot, dal quale la presente ricerca prenderà origine. Nelle sue *Pensées sur l'interprétation de la nature*, la natura velata assume infatti una nuova forma e diviene «une femme qui aime à se travestir, et dont les différentes déguisements, laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité de connaître un jour toute sa personne» (Diderot [1754]: 38). *Iside* si trasforma allora in

¹ Sulla storia della metafora dell'*Iside velata*. cfr. Baltrusaitis (1967) e Hadot (2004).

una donna che si svela attraverso il trucco poiché è proprio a partire dall'arte del sedurre per mezzo del mascheramento di sé e dei suoi tratti che essa può, pur parzialmente, rivelare ciò che è. Velare e svelare infatti non si oppongono e il compito del filosofo non è quello di ricomporre successivamente i frammenti di realtà che egli ha intravisto in un primo tempo sotto la superficie delle cose. Piuttosto è la totale e inscindibile coincidenza di *velamen* e *velatum* – della superficie delle cose con la loro forma profonda – a costituire la totalità come condizione di possibilità della filosofia. Nel pensiero XI delle *Pensées* – quello che precede il passo sulla natura-*femme* – Diderot lo afferma con chiarezza: «l'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée du tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie» ([1754]: 35).

I caratteri dell'immagine della natura velata proposti dall'enciclopedista possono condurre ancora oltre l'analisi, se se ne individua una possibile origine filosofica². Nel *Gorgia* di Platone Socrate, dialogando con Polo e Gorgia, definisce la retorica come una brutta immagine di una parte della politica e per sostenere la sua affermazione imposta una celebre proporzione, che si fonda sulla distinzione tra anima e corpo e tra l'arte e la sua contraffazione: «come l'estetica rispetto alla ginnastica, così la sofistica rispetto alla legislazione, e come la gastronomia rispetto alla medicina, così la retorica rispetto alla giustizia» (Platone [2014]: 67).

Per Platone estetica, sofistica, gastronomia e retorica hanno un'origine comune: tutte sono immagini delle cose e hanno la forma del mascheramento, di un ordine che si ricostituisce ingannevolmente. In questo senso, si può ipotizzare che la radice comune a tutte sia proprio l'estetica: per Socrate essa è infatti «dannosa, ingannatrice, sordida e servile, e inganna con disegni, colori, levigature e abiti, e in questo modo fa sì che si trascuri la bellezza intrinseca» [Platone [2014]: 67].

Se l'estetica e la gastronomia, la retorica e la sofistica sono considerate da Platone tutte prossime e incapaci di offrire un punto di osservazione solido sul reale, è lecito attendersi che la rivalutazione della cosmetica nella forma della natura mascherata sia indice di un'identica rivalutazione diderotiana delle altre tre arti. In particolare Diderot, in una lettera a Falconet del 1766, è esplicito nel riconsiderare il valore conoscitivo della retorica, al punto da far sì che il vero filosofo sia proprio l'oratore il cui argomento, capace di risvegliare molteplici nessi e idee a partire da sé, è ben più fertile di quello scheletrico del logico:

² Sul rapporto tra estetica, retorica e pensiero cfr. Lichsteinet (1989): 45-63.

L'argomento del filosofo non è che un scheletto, quello dell'oratore è un animale vivente, c'è una specie di polype. Dividete-le e ne nascerà una quantità d'altri animali. C'è un idro a cento teste. Tagliate una di queste teste, le altre continueranno a muoversi, a vivere, a minacciare. L'animale terribile sarà ferito, ma non morirà. Prendete cura di questo ([1986]: 145).

La prossimità tra retorica, filosofia e indagine cosmetica del reale sembra così informarsi sulle caratteristiche del *polype d'eau douce*: parola e natura si confondono, assumendo l'una i caratteri dell'altra. È a partire da ciò che l'indagine diderotiana consentirà di valutare tutto lo spessore del velo dell'Iside settecentesca, in una radicale coincidenza di *velamen* e *velatum* che fa della metafora, dell'enigma e del geroglifico i luoghi stessi dell'origine del pensiero umano e della filosofia.

2. Il polype d'eau douce tra fisica e metafisica

Il *polype d'eau douce*, le cui caratteristiche furono osservate nel 1740 da Abraham Trembley, si impose come luogo di indagine privilegiato della filosofia settecentesca. In particolare, ad attirare l'attenzione intellettuale dell'epoca fu la duttilità riproduttiva dell'animale, che lo rendeva capace di dar vita a un nuovo individuo a partire da ciascuno dei molteplici frammenti nei quali poteva, incidentalmente o artificialmente, rimanere diviso: «De chaque morceau d'un même animal coupé en 2, 3, 4, 10, 20, 30, 40 parties, & pour ainsi dire, haché il renaît autant d'animaux complets et semblables au premier» (De Mairan [1741]: 34).

Già l'estensore del breve articolo dell'*Histoire de l'Académie Royale des sciences* che annunciava la scoperta di Trembley, intuiva come la proprietà del *polype* appena ricordata potesse avere importanti conseguenze metafisiche: «Nous laisserons au lecteur à tirer ses conséquences, & à suivre les réflexions & les nouvelles vues qu'un tel phénomène est capable de faire naître sur la génération des Animaux, sur leur ressemblance extrême avec les Plantes, & peut-être sur des matières encore plus élevées» (De Mairan [1741]: 34).

Per un lettore di allora non doveva essere difficile comprendere quali fossero le «*matières encore plus élevées*» alle quali l'autore dell'articolo faceva riferimento: ad essere in questione era infatti l'anima e la sua natura materiale. L'infinita divisibilità del *polype* e la sua capacità di ricostituirsi in individuo a partire da frammenti di materia sembrava indicare che, affinché un corpo potesse organizzarsi in una totalità vivente, non solo non fosse necessario alcun principio spirituale, ma nemmeno alcuna forma

materiale preconstituita che ne dirigesse il processo genetico. La materia si mostrava cioè capace di auto-organizzarsi, dando origine al vivente a partire da se stessa.

La scoperta delle proprietà riproduttive del *polype* si mutava immediatamente da questione fisica a problema metafisico: tanto che si volesse sostenere la capacità della materia di costituire forme viventi, tanto che se lo si negasse, era necessario confrontarsi con essa. Il dibattito che si generò vide come suoi rappresentanti più celebri La Mettrie da un lato e Bonnet dall'altro³. Quest'ultimo, da preformazionista, dovette dar conto in una prospettiva religiosamente ortodossa del fenomeno della riproduzione *par bouture* dell'animale. Bonnet, nelle sue *Considérations sur les corps organisés*, si chiedeva dove si collocasse il *moi* del *polype* – il suo centro di coordinazione nervosa – quando l'animale fosse frammentato (Cfr. [1762]: II, 79). Per risolvere la questione, senza voler affermare la capacità della materia di auto-organizzarsi, il naturalista ginevrino si richiamava agli studi di Haller sull'irritabilità della fibra muscolare. Ogni frammento del *polype* manteneva un livello vitale basilare e disorganizzato e il suo movimento apparente era il risultato delle contrazioni involontarie causategli dal contatto coi corpi che lo circondavano. Tutto ciò avveniva fino a quando l'animale non avesse potuto formare una nuova testa, un nuovo centro di coordinazione nervosa, «une nouvelle Personne» (Bonnet [1762]: II, 82).

Tale quadro, pur non essendo esaustivo, è sufficiente al fine di mostrare la metamorfosi che l'indagine sul *polype* e sulle sue proprietà riproduttive subì a metà del Settecento. Questa cessò infatti ben presto di essere considerata come luogo di una scoperta scientifica specifica e puntuale, per divenire occasione per svelare i processi della generazione e della costituzione della coordinazione nervosa del vivente. Il *polype* divenne così il geroglifico della natura, trasformandosi in un microcosmo che racchiudeva in sé tutto ciò che era necessario conoscere intorno ad essa ed ai suoi presupposti.

3. *La parola e il polype: l'argomento dell'oratore*

Il *polype* non diveniva solo occasione di svelamento dei caratteri della riproduzione naturale ma, come già si è ricordato, sembrava dare forma al pensiero, che ne assumeva le caratteristiche più proprie. Per valutare l'importanza di tutto ciò, occorre richiamar di nuovo, nella sua interezza, il brano nel quale Diderot distingue il modo argomentativo del filosofo da quello dell'oratore:

³Per una ricostruzione del dibattito filosofico sul *polype d'eau douce* nel '700 francese cfr. A. Vartanian (1950).

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, embellit, fortifie, anime, vivifie, chacun des propositions de son syllogisme d'une infinité d'idées accessoires qui leur servent d'appui. L'argument du philosophe n'est qu'un 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 un 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 ([1986]: 145).

Il *polype* diviene in questo contesto il modello della parola efficace dell'oratore, quella che sa portare a compimento i modi propri del pensiero di ciascuno⁴. Questi si fondano sulla *règle de trois*, quel sillogismo analogico che è capace di richiamare molteplici idee a partire da una sola di esse, secondo una proporzionalità allo stesso tempo matematica e musicale e pertanto non prevedibile in anticipo nei suoi esiti⁵.

Differentemente il filosofo, scheletrizzando l'analisi e lasciandone sopravvivere solo la struttura logica, isola ogni pensiero dal contesto di relazioni infinite che l'ha determinato, limitandone arbitrariamente la portata.

Ciò non significa che l'indagine dell'oratore si costituisca secondo una logica del tutto alternativa a quella della ragione filosofica: entrambe, così come ricorda Diderot, si fondano infatti su due forme analoghe di *sylogisme*. Il retore recupera infatti il modo argomentativo del filosofo, portandolo a compimento e reinserendolo all'interno di quella tensione mutevole del vivente che produce sempre nuovo pensiero a partire dal pensiero. Pertanto «l'éloquence n'est que l'art d'embellir la logique», mentre «l'esprit n'est que l'art d'embellir la raison» (Diderot [1994]: 800): la logica informa così a livello basilare la ragione, mentre *éloquence* ed *esprit* la portano a compimento.

Per comprendere esattamente cosa significhi che l'argomento dell'oratore sia capace di *embellir* quello del filosofo, occorre tornare al *polype d'eau douce*, prendendone in considerazione le caratteristiche biologiche e mostrando come esse siano capaci di informare i caratteri del pensiero e della narrazione diderotiana.

In primo luogo si deve far riferimento all'articolo «Pyrrhonienne ou Sceptique» de l'*Encyclopédie*, nel quale Diderot tratta di Bayle e del suo *Dictionnaire historique et*

⁴ Sul rapporto tra *polype* e pensiero filosofico in Diderot, cfr. Proust (1981-2) e Spangler (1997).

⁵ Sulla *règle de trois* si veda Diderot (1987): 110; la lettera di Diderot a Sophie Volland del 20 Ottobre 1760 e Maurseth (2003).

critique: «Bayle [...] doué d'une imagination gale & 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» (Diderot, d'Alembert [1751-1772]: XIII, 613).

Bayle, nella descrizione che ne dà Diderot, appare allora come un vero e proprio oratore, capace di far dell'immaginazione, che mai scinde linguaggio, immagine e metafora, la facoltà più propria del pensare. Le sue parole, così come vuole Quintiliano nell'*Institutio oratoria*, non solo descrivono, ma schiudono, mostrano e coinvolgono l'ascoltatore (Quintiliano [1999]: 187). È proprio tale capacità di Bayle a far sì che il *Dictionnaire* e tutte le altre sue opere si trasformino in *polypes*. Ciò avviene poiché il suo pensiero, originandosi da una questione specifica – il passaggio di una cometa, la filosofia di Spinoza o quella di Rorarius –, consente a ciascun lettore, attraverso le note, i rimandi e la sovrapposizione di opinioni differenti e divergenti, di raggiungere territori distanti da quelli che hanno originato l'indagine. Il pensiero ricalca così la capacità dell'*insecte* di Trembley di moltiplicare se stesso scindendosi, dando vita per accumulazione ordinata a molteplici animali identici a sé, ma spazialmente eccentrici l'uno rispetto all'altro.

La coincidenza tra il *polype* e l'argomento dell'oratore non si esaurisce però a quest'altezza, ma trova nuovo significato se si considera come ciascun esemplare della seconda generazione dell'*insecte* possa dar origine a nuovi animali, potendo però anche morire prima che ciò avvenga. Allo stesso modo il pensiero che ciascun lettore ha scelto di seguire può richiamarne altri, ma può anche accadere che esso non sia capace di attivare un nuovo processo che per prossimità e contiguità generi nuove idee.

Tutto ciò consente allora di ricondurre i caratteri del pensiero poliposo non solo al *Dictionnaire* di Bayle, ma anche a quelli dell'*Encyclopédie* stessa. Questa, vero e proprio mappamondo, può essere percorsa interamente a partire da ogni suo articolo grazie ai *renvois*⁶: ogni lettore deve però scegliere il proprio itinerario, che spesso può rivelarsi tortuoso e alle volte impraticabile a causa di un rimando ambiguo o privo di corrispondenza⁷.

⁶«Toute l'*Encyclopédie* est virtuellement appelée par un seul de ses article» (Ehrard [1987]: 251). Si veda anche P. Quintili (1996).

⁷«Dans le meilleur des cas, le renvoi est dénué d'ambiguïté, et il existe une unique entrée correspondant au terme exact. Mais il arrive – souvent – que l'entrée correspondante 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

Il pensiero non assume la forma dell'*insecte* di Trembley solo all'altezza della sua struttura enciclopedica. L'argomento dell'oratore si muta infatti in un *polype* a partire dall'enorme capacità riproduttiva di quest'ultimo, disposto anche a deformarsi mostruosamente pur di mantenere una forma:

Lorsque deux de ces insectes attaquent un même ver, ils avalent chacun par une de ses extrémités; & lorsque leurs bouches se rencontrent sur le milieu du ver, il arrive quelquefois que l'un des polypes n'est pas arrêté par cet obstacle, il avale l'autre polype avec la portion du ver qui se trouve dans son corps; mais au but d'une heure ce polype sort sain & sauf du corps de celui qui l'avoit englouti; il n'y perd que sa proie (Diderot, d'Alembert [1751-1772]: XII, 946).

Quello descritto dell'*Encyclopédie* non è però l'unico rapporto di confusione reciproca che possa coinvolgere due *polypes*: questi possono infatti innestarsi l'uno sull'altro, costituendo viventi dotati di due teste e un solo corpo e le cui volontà sono, in alcuni casi, contrastanti⁸.

La variabile possibilità dei *polypes* di confondere le proprie forme, mantenendo però intatta la propria autonomia, suggerisce allora un ulteriore carattere dell'argomentare dell'oratore. Questo si fonda sulla capacità di riscrivere e riutilizzare originalmente i testi altrui: ora pare infatti digerirli e quasi rielaborarne fisiologicamente i materiali, ora invece si innesta su di essi e ne recupera tratti, situazioni, immagini, lasciando però che, in entrambi i casi, gli originari continuino a vivere nella loro autonomia. L'argomento dell'oratore è così un essere vivente che si forma e si deforma nei contesti, mentre quello scheletrico del filosofo, non contraendo debiti con nessun altro pensiero, si fonda su un'assolutezza logica non contestuale e atemporale.

Tale carattere dell'argomentazione retorica è, come è noto, quello di Diderot e della filosofia clandestina seicentesca⁹: sul modello delle api di Seneca ([2007]: 539), il filosofo traduce infedelmente Shaftesbury nell'*Essai sur le mérite et la vertu*, dà vita all'*Encyclopédie* a partire dalla riscrittura di un'opera di Chambers, recupera e rielabora passi di Sterne, Rabelais e Molière¹⁰, facendo dell'intertestualità e della comunicazione la legge stessa del pensiero.

choisir entre différentes entrées dont la vedette est identique» (Blanchard-Olsen [2002]: 55). Si veda anche Sumi (1985).

⁸ Cfr. Bonnet (1762): I, 199-205 e Bonnet (1762): II, 84-85.

⁹ Sul rapporto tra Diderot e il pensiero clandestino si veda Quintili (2011).

¹⁰ Cfr. Venturi (1988): 54-55.

Vi è però un ulteriore elemento che occorre introdurre e che, in un primo momento, pare costringere a ridefinire tutte le conclusioni raggiunte. Fino ad adesso si è infatti considerato il rapporto tra il pensiero dell'oratore e il *polype d'eau douce* a partire da quella caratteristica dell'*insecte* che più di ogni altra colpì gli osservatori settecenteschi: la capacità dell'animale di riprodursi *par bouture*. In realtà, così come notarono immediatamente anche Trembley e Bonnet, questo non è il modo della generazione che il *polype* utilizza con più frequenza, tanto che esso pare attivarsi solo in casi eccezionali: «cette sorte de multiplication est l'effet de quelque maladie ou de quelque dérangement extraordinaire, qui survient dans l'intérieur du Polype» (Bonnet [1762]: II, 70). Nella maggior parte dei casi, l'idra di Trembley si riproduce per gemmazione [*par rejetons*]: il nuovo *polype* si sviluppa infatti come un'escrescenza conica sulla superficie del corpo dell'animale madre, ingrandendosi progressivamente fino a quando «il ne paroît la touché que par un point» (Bonnet [1762]: II, 68). È in quel momento, al culmine di un processo in cui la continuità diviene contiguità, che l'*insecte* trova origine.

La coincidenza tra i modi della generazione del *polype* e il pensiero potrebbe far credere che la riproduzione dell'*insecte par rejetons* sia l'immagine dell'argomentare del retore: entrambi si riproducono infatti a partire da un processo che, senza fratture e in maniera continua e costante, dà origine a un nuovo animale o a una nuova idea. Differentemente, la generazione *par bouture* parrebbe il modo argomentativo del filosofo che, separando il pensiero dai processi che l'hanno generato, origina artificialmente le idee, impoverendole come se fossero il prodotto di «quelque maladie ou de quelque dérangement extraordinaire».

Il conflitto tra l'argomento del retore e quello del filosofo risulterebbe allora acuito e la supposta continuità tra di essi verrebbe meno. Allo stesso tempo, l'analisi fin qui impostata si rivelerebbe inconsistente: si sarebbero dovuti infatti paragonare al pensiero dell'oratore i caratteri del *polype* propri del suo riprodursi *par rejetons*, trascurando invece quelli che gli derivano dal suo rigenerarsi *par bouture*.

In realtà però occorre considerare i due modi della generazione del *polype* a partire da un differente punto di vista, così da mostrarne la prossimità e la sostanziale coincidenza, più ancora che la reciproca incompatibilità. I *germes* che presiedono alla riproduzione *par bouture* e quelli che regolano quella *par rejetons* si fondano infatti su un'identica condizione di possibilità riproduttiva, che li assimila fino a farli coincidere: tanto che questi siano gli stessi che si attivano in condizioni diverse, quanto che siano differenti e sia che essi siano preformati o meno, ciò che importa è che «le polype est donc un Tout organique dont chaque Partie, chaque molécule, chaque atome tend

continuellement à produire. Il est, pour ainsi dire, tout Ovaire, tout Germes» (Bonnet [1762], II, 47).

Si può allora sostenere che il pensiero, così come il *polype* sia «tout Ovaire, tout Germes» e, tanto che si origini in continuità con i contesti, quanto che si ponga come un frammento discontinuo rispetto al reale, si rivela fecondo in superficie. Esso non è costituito da una forma profonda, logica e schematica che lo rende significativo e da un'altra superficiale che lo rende piacevole. Piuttosto il pensiero, interazione feconda tra parola e immagine, è sempre tutto ciò che è necessario per esprimerlo e per formularlo: lo stile, le metafore, gli esempi lo compongono in maniera radicale. È per questa ragione che la capacità dell'oratore di *embellir* l'argomento del filosofo non è un esercizio di compostezza letteraria, al contrario essa riporta l'immagine alle superficie delle parole, facendo della bellezza ciò che vi è di più necessario per il pensiero: «je ne conçois pas – scrive Diderot ne *l'Éloge de Térénce* – comment on peut ôter au style sans ôter à la chose» ([1980]: 461-462).

4. *Il polype d'eau douce: mito e metafora*

Nel paragrafo precedente si è mostrato come l'indagine naturale settecentesca fornisca i presupposti che consentono di rendere conto dei processi intellettuali più propri all'umano. L'argomento del retore, così come il *polype*, diviene fertile in superficie e capace di fondarsi all'altezza dei suoi modi espressivi. Pertanto, se è l'indagine naturale a dar forma al pensiero, si può trarre una conclusione: sotto il velo delle cose, si cela l'infinita produttività della natura che in una continua metamorfosi origina tutto ciò che esiste. Il pensiero ne è allora un prodotto che si costituisce a partire da essa, tanto da mostrarsi come il *velamen* che cela la legge metamorfica della natura.

In realtà però il rapporto tra l'indagine naturale e l'argomentare del retore si rivela ben più complesso, al punto che il *polype* stesso sembra trovare origine all'altezza di un più spesso ed opaco velo. Per mostrare come ciò possa accadere, occorre riprendere in considerazione l'articolo intitolato *Animaux coupés & partagés en plusieurs partie, & qui se reproduisent tout entiers dans chacune* che, pubblicato nell'*Histoire de l'Académie Royale des Sciences* nel 1741, annunciava al pubblico francese la scoperta di Trembley. In particolare è necessario occuparsi dell'*incipit* del testo: «L'Histoire du Phœnix, qui renaît de ses cendres, toute fabuleuse qu'elle est, n'offre rien de plus merveilleux que la découverte dont nous allons parler» (De Mairan [1741]: 33).

Il *polype* è così associato alla fenice del mito e la capacità dell'*insecte* di riprodursi frammentandosi si fa comprensibile a partire da quella dell'uccello favoloso di ottenere

vita e giovinezza estinguendosi nel fuoco e rinascendo dalle proprie ceneri. Quello appena descritto non è un nesso di poco conto, né un'esemplificazione di maniera volta a richiamare l'attenzione del lettore. Piuttosto, attraverso di essa, il redattore dell'articolo fonda la possibilità di pensare il *polype* e le sue caratteristiche: riproducendosi a partire da un atto che ucciderebbe la maggior parte degli altri animali, l'*insecte* di Trembley trova un altro se stesso solo nei territori del mito.

Il *polype* non è allora simile ad una fenice, ma è una vera e propria fenice: i due animali non sono infatti descritti nella loro autonoma specificità e poi confrontati e paragonati, piuttosto il primo è fin da subito calcato sul secondo. La natura sembra allora esistere in un'intima confusione con la sua rappresentazione e i materiali della memoria mitica si fanno disponibili a riorganizzarsi in una nuova totalità, così da rendere pensabile un reale che esiste all'incrocio tra sé e il mondo.

Occorre però non trarre delle conclusioni troppo affrettate e verificare se la prossimità tra i territori della miticità e quelli dell'indagine intorno al *polype d'eau douce* sia realmente fondativa e non occasionale, tanto da costituirsi come il velo che si mostra quando la natura pare svelarsi.

Nel 1744 Trembley pubblica dei *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polype d'eau douce à bras en forme de cornes*, nei quali descrive dettagliatamente attitudini e comportamenti dell'animale. In particolare quando egli prende in considerazione la malleabilità e produttività quasi inesauribile del *polype*, mostrando come due di questi animali possano innestarsi l'uno sull'altro, ricorre ancora all'immaginario mitico: «On pense bien, qu'après être parvenu à faire des Hydres, je ne m'en fuis pas tenu là. J'ai coupé les têtes de celui qui en avoit sept, & au but de quelques jours, j'ai vu en lui un prodige qui ne le cède guères au prodige fabuleux de l'Hydre de Lerne. Il lui est venu sept nouvelles têtes; & si j'avois continué à les couper à mesure qu'elles pousoient, il n'y a pas douter que je n'en eusse vu pousser d'autres. Mais, voici plus que la fable n'a ôsé inventer. Les sept têtes que j'ai coupées à cette Hydre, ayant été nourries, sont devenues des Animaux parfaits, de chacun desquels il ne tenoit qu'à moi de faire une Hydre» ([1744]: 246).

I *polypes* innestati danno così origine ad un'idra che, anche se non è esattamente quella del mito, si fa comprensibile solo a partire da essa. Ciò consente di esplorare più a fondo il rapporto tra pensiero mitico e pensiero naturale: quest'ultimo non è infatti semplicemente ricalcato sul primo, ma lo rielabora originalmente scomponendolo, riconducendolo ai suoi elementi atomici e ricostituendolo in una totalità differentemente organizzata. Il mito pare così non solamente informare la natura, offrendo le

metafore e le immagini a partire dalle quali essa possa prender forma, ma sembra costituire il modello dell'azione di quest'ultima. Come un autore mitico, il pensiero naturale recupera infatti i materiali culturali già elaborati e li riorganizza in una metamorfosi costante, mantenendosi allo stesso tempo fedele e infedele al modello. *Ex nihilo nihil* diviene allora tanto la legge della rappresentazione quanto quella del vivente, facendosi così legge delle cose.

L'importanza della metamorfosi dell'idra in *polype* si fa evidente se si considera che la *fable* non esaurisce la sua capacità di dar forma all'*insecte* nei territori sopra ricordati, sformandosi a sua volta e assumendo una nuova identità, ma essa diviene il presupposto della classificazione linneana. A partire dal 1746 il *Systema naturae* attribuisce infatti al *polype* il nome di *Hydra*, confondendo così mito e natura a un livello originario e inscindibile (cfr. Ratcliff [2009]: 112).

Se la similitudine – il come se che informa la natura culturalmente e la rende pensabile – si è trasformato in metafora e poi in compiuta identità, allora l'interazione tra l'universo mitico e l'indagine naturale assume il carattere della metamorfosi, vale a dire della metafora che si concreta. Di ciò si trova traccia nei *Mémoires* di Trembley. Il naturalista riporta, indicando in nota il testo al quale si sta riferendo, osservazioni di Aristotele, Plinio ed Eliano sulla capacità di alcuni animali di sopravvivere nel caso in cui vengano sezionati. Trembley ritiene però che tali testi non siano del tutto affidabili, preferendo rimandare il lettore ad opere più recenti. L'unica eccezione a tutto ciò è esplicita ed estremamente significativa, e si colloca nel contesto della descrizione delle caratteristiche predatorie del *polype*: «en un mot, ce que dit Ovide du Polype marin, peut parfaitement s'appliquer au Polype d'eau douce dont il s'agit ici. On dirait que c'est de ce dernier que ce Poëte parle, quand il dit: Ut que sub aequoribus deprensus Polypus hostem/ Continet, ex omni dimissis parte flagellis (Metam. liv. 4)» ([1744]: 102-103).

Ovidio è allora l'unico autore classico che Trembley ritenga una fonte affidabile, al punto da poter considerare le caratteristiche del *polype d'eau douce* identiche a quelle del *polypus* marino delle *Metamorfosi*. Ciò ha un preciso significato filosofico, che sembra ispessirsi quando si ricordi che anche la fenice e l'idra – i due animali che costituiscono l'*insecte* – trovano spazio nel testo del poeta latino. Le *Metamorfosi* sembrano infatti essere una fonte affidabile non tanto poiché offrono una descrizione precisa e specifica di qualche animale, ma perché riconnettono il «perpetuum carmen» [Ovidio [2007]: 3] del poeta all'inquietudine naturale, che trasforma senza fine le forme viventi le une nelle altre. Senza soluzione di continuità la materia perde sostanza e, così

come Eco, si muta in parola e la parola stessa assume spessore e diviene cosa a fianco delle altre cose.

Ovidio offre così l'immagine di un sapere in cui non vi è distinzione tra la rappresentazione e il rappresentato, tra il mito e la natura, tra il velo e ciò che si cela sotto di esso. Ed è all'altezza di tutto ciò che il *polype* di Trembley assume una forma, già consapevole di essere destinato a perderla immediatamente.

5. Il *polype* e la fisiologia umana

Occorre adesso riprendere in considerazione le conclusioni dei paragrafi precedenti, così da farle interagire all'altezza della costituzione della fisiologia umana e dei suoi caratteri cognitivi più propri.

In primo luogo si è mostrato come il pensiero del retore, capace di suscitare immagini nella mente dell'ascoltatore, si costituisca informandosi sul modello del *polype d'eau douce*. L'infinita produttività delle cose appare allora come la verità che si cela dietro al velo culturale delle stesse.

In secondo luogo, l'*insecte* di Trembley ha trovato l'origine di sé e della sua forma all'altezza della riflessione mitologica. Pertanto il *polype* e la sua fertilità cessano di essere il sostrato reale delle cose, per mutarsi a loro volta in velo, mentre l'indagine metaforica appare come ciò che si staglia stabile sotto la maschera di Iside.

Pertanto, ciò che è *velamen* sembra divenire a sua volta *velatum*, in una radicale reversibilità che fonda ogni cosa su ciò che la fonda, al punto da rendere tutto velo e superficie: è così che sul modello del *polype* si costituisce l'argomento dell'oratore, che, a sua volta e allo stesso tempo, informa l'*insecte*.

Per comprendere come ciò accada, occorre prendere in considerazione un passo de *Le rêve de d'Alembert*, nel quale il *polype* sembra saldarsi all'indagine intorno alla generazione umana. D'Alembert sognante immagina infatti che su Giove o su Saturno possa accadere che vi siano dei *polypes humaines*, cosicché «les mâles se résolvant en mâles, les femelles en femelles» (Diderot [1830]: 125). Bordeu, il medico protagonista del dialogo, interviene subito prima e subito dopo le parole del geometra, sviluppando due considerazioni che, almeno ad una prima lettura, paiono incompatibili l'una con l'altra. In primo luogo, valutando come d'Alembert creda che non vi siano *polypes humaines* sulla Terra, Bordeu sembra smentirlo, ricordando il caso di «ces deux filles qui se tenaient par la tête, les épaules, le dos, les fesses, les cuisses, qui ont vécu ainsi accolées jusqu'à l'âge de vingt-deux ans et qui sont mortes à quelques minutes l'un de l'autre» (Diderot [1830]: 125). Subito dopo l'ipotesi del geometra, il medico commenta

le parole di d'Alembert in maniera differente da quanto avesse fatto poco prima: «cette extravagante supposition est presque l'histoire réelle de toutes les espèces d'animaux subsistants et à venir. Si l'homme ne se résout pas en une infinité d'hommes, il se résout du moins en une infinité d'animalcules» (Diderot [1830]:126).

Nell'arco di poche righe il *polype*, da immagine di una riproduzione sregolata, diviene espressione di una generazione quotidiana e costante, che senza anomalie riproduce i figli simili ai genitori. Mostro e norma paiono pertanto convergere e ciò avviene perché la permanenza della forma in generazioni successive si spiega proprio a partire dalla mostruosità di essa: i figli sono sempre differenti dai genitori, ma è proprio quella lieve difformità – quella lieve mostruosità – a consentire alla specie di sopravvivere.

Si deve anche notare che il *polype*, descrivendo il modo in cui gli *animalcules* si generano, diviene parte di quel processo che dà origine ad un individuo vivente: da un centro di coordinazione, si costituiscono una serie di fasci nervosi che, tutti dotati di una specifica sensibilità, formano ognuno, all'altezza della propria capacità di comunicare con i contesti.

Il *polypesi* muta pertanto nell'immagine della fisiologia umana, il cui valore dovrà essere considerato all'interno della riflessione diderotiana. Essa, a differenza dell'anatomia, è infatti l'indagine sulle condizioni di possibilità estetiche e teoretiche dell'umano¹¹, sui processi che definiscono il rapporto tra ogni soggetto e il reale. Tale rapporto si pone all'incrocio tra la memoria biologica individuale, che costituisce ognuno come individuo¹², e l'azione istantanea del reale su ciascuno. È in quello spazio variabile che la fisiologia sembra coincidere con l'immaginazione, «la qualité sans laquelle on n'est [...] ni un homme d'esprit, ni un être raisonnable, ni un homme» (Diderot [1758]: 359). Essa infatti, conducendo a unità i frammenti sparsi e discontinui dell'esperienza, nello stesso tempo in cui li rende disponibili al pensiero e facendo così coincidere sensazione e giudizio, costituisce l'identità mutevole e istantanea di ognuno: «notre âme – ricorda Diderot nella *Lettre sur les sourds et les muets* – 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.[...] Voir un objet, le juger beau, éprouver une sensation agréable, désirer la possession, c'est l'état de l'âme dans un même instant» ([1751]: 161-162). Tale quadro non ha i caratteri di un'immagine visiva, ma è una totalità istantanea che, ricomponendo e scomponendo continuamente il portato di ogni

¹¹ Cfr. Quintili (2001).

¹² Si veda il paragrafo sulla *Mémoire* della terza parte degli *Éléments de physiologie*.

senso, fa coincidere parola e immagine, così da concretare, quasi a livello biologico, *l'ut pictura poesis*.

Occorre allora notare che la fisiologia cognitiva umana, nel suo rapporto costante col reale, produce continuamente immagini: il pensiero stesso si fonda totalmente sul *tableau* dell'immaginazione, tanto che esso diviene astratto nel momento in cui «nous avons laissés de côté l'idée et l'image, pour nous en tenir au son et à la sensation» (Diderot [1767]: 218), attivandosi invece quando si fa capace di creare connessioni di immagini, che si richiamano le une con le altre per prossimità e distanza.

Conoscere significa pertanto cercare di ricostituire nel tempo l'immediatezza dell'esistenza del *tableau* dell'immaginazione: affinché ciò sia possibile la parola deve essere capace di mutarsi in immagine sinestetica, divenendo un *hiéroglyphe poétique*. Quest'ultimo, tentando attraverso il ritmo e la parola di superare lo iato tra la durata come tempo del pensiero umano e l'immediatezza come carattere biologico dell'immaginazione, costituisce il reale a partire dalla metafora, dall'analogia e dall'enigma, confondendo così rappresentato e rappresentazione, narrazione mitologica ed esperienza naturale, suono e immagine.

Il *polype* è allora il risultato più proprio di quel tentativo: natura che fonda il pensiero e pensiero che fonda la natura in un reversibilità sempre costante, esso è l'immagine della fisiologia umana diderotiana che, tanto alla superficie quanto sotto il velo di Iside, scopre sempre se stessa e la tenue simmetria che fa gli uomini simili gli uni agli altri: «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» (Diderot [1772]: 630). È su tale somiglianza inquieta e mutevole che si fonda la mostruosità fisiologica che ne *Le rêve de d'Alembert* fa del *polype* l'immagine dei processi della generazione: ogni cosa definisce ciò che la definisce, cosicché che l'«homme n'est peut-être que le monstre de la femme, ou la femme le monstre de l'homme» (Diderot [1830]: 152) e la biologia del sogno si fa comprensibile solo a partire da un geometra che sogna. Allo stesso modo, il *polype*, risultato enigmatico di una fisiologia che produce metafore torna, nelle parole di Bordeu sopra ricordate, a fondare la fisiologia stessa, in un'interscambiabilità tra *velamen* e *velatum* che trasforma senza sosta la parola in materia e la materia in parola. Del resto, Diderot lo ha detto chiaramente: «si un esprit fait de la matière, pourquoi de la matière ne ferait-elle pas un esprit?» ([1990]: 543).

Bibliografia

- Baltrušaitis, J., 1967: *La quête d'Isis: essai sur la légende d'un mythe: introduction à l'égyptomanie*, Perrin, Paris.
- Blachard, G., M. Olsen, 2002: *Le système de renvoi dans l'Encyclopédie: une cartographie des structures de connaissances au XVIIIe siècle*, "Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie", 31-32, pp. 45-70.
- Bonnet, C. 1762: *Considérations sur les corps organisés*, M.-M. Rey, Amsterdam, 2 vol.
- Buffon, G. L. L. de, 1749: *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du cabinet du Roy*, Imprimerie Royale, Paris, vol. 1.
- De Mairan, J. J. D., 1741: *Histoire de l'Académie royale des sciences*, Imprimerie royale, Paris.
- De Pauw, C. F., 1768: *Recherches philosophiques sur les Américains*, G. J. Decker, Berlin, vol. 1.
- Diderot, D., 1751: *Œuvres complètes. Le nouveau Socrate*, Hermann, Paris, 1978, vol. 4.
- Diderot, D., 1754: *Œuvres complètes. L'interprétation de la nature*, Hermann, Paris, 1981, vol. 9.
- Diderot, D., 1758: *Œuvres complètes. Le drame bourgeoise*, Hermann, Paris, 1980, vol. 10.
- Diderot, D., 1767: *Œuvres complètes. Salon de 1767. Salon de 1769*, Hermann, Paris, 1990, vol. 16.
- Diderot, D., 1772: *Œuvres complètes. Le neveu de Rameau*, Hermann, Paris, 1989 vol. 12.
- Diderot, D., 1830: *Œuvres complètes. Le rêve de d'Alembert*, Hermann, Paris, 1987, vol. 17.
- Diderot, D., 1980: *Œuvres complètes. Arts et Lettres*, Hermann, Paris, vol. 13.
- Diderot, D., 1986: *Œuvres complètes. Le pour et le contre*, Hermann, Paris, vol. 15.
- Diderot, D., 1990: *Œuvres philosophiques*, Bordas, Paris.
- Diderot, D., 1994: *Œuvres esthétiques*, Dunod, Paris.
- Diderot, D., J.L. d'Alembert, 1751-1772: *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Le Breton-Briasson-David-Durand, Paris, 28 vol.
- Ehrard, J., 1991: *De Diderot à Panckoucke: deux pratiques de l'alphabet*, in A. Becq (a cura di) *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen 12-16 Janvier 1987*, Aux Amateurs de Livres, Paris, pp. 234-252.
- Fontenelle, B. I. B. de, 1731: *Éloge de M. Ruysch*, in *Histoire de l'Académie royale des sciences*, Imprimerie royale, Paris, pp. 100-109.

- Hadot, P., 2004: *Le voile d'Isis: essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris, 2004.
- Ibrahim, A., 1987: *La notion de moule intérieur dans les théories de la génération au XVIII^e siècle*, "Archives de philosophie", 50, pp. 555-580.
- Lichtestein, J., 1989: *La couleur éloquente. Rhétorique et peinture à l'âge classique*, Flammarion, Paris.
- Maurseth, A.B., 2003: *La règle de trois: l'analogie dans Le rêve de d'Alembert*, "Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie", 34, pp. 165-183.
- Ovidio, 2007: *Metamorphoseon libri XV*, Tr. It. *Le metamorfosi*, Mondadori, Milano.
- Platone, 2014: *Gorgia*, Tr. It., Einaudi, Torino.
- Proust, J., 1981-2: *Diderot et la philosophie du Polype*, "Revue des sciences humaines", 182, pp. 21-30.
- Quintili, P., 2001: *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie*, H. Champion, Paris.
- Quintili, P., 1996: *Ordine argomentativo, ordine concettuale. L'unità dei saperi nell'Enciclopedia francese*, "Il cannocchiale", 1-2, pp. 179-194.
- Quintili, P., 2011: *Diderot devant les auteurs clandestins. Questions historiographiques et méthodologiques*, "La lettre clandestine", 19, pp. 41-60.
- Ratcliff, M. J., 2009: *The Quest for the Invisible. Microscopy in the Enlightenment*, Ashgate, Farnham-Burlington.
- Seneca, 2007: *Epistulae morales ad Lucilium*, Tr. It. *Lettere morali a Lucilio*, Mondadori, Milano.
- Spangler, M., 1997: *Science, philosophie et littérature: le polype de Diderot*, "Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie", 23, pp. 89-104.
- Sumi, Y., 1985: *Traduire Diderot: style polype et style traduit*, in A.-M. Chouillet (a cura di), *Colloque International Diderot (1713-1784)*, Aux Amateurs de livres, Paris, pp. 255-260.
- Trembley, A., 1744: *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce à bras en forme de cornes*, Jean & Hermann Verbeek, Leide.
- Vartanian, A., 1950: *Trembley's Polyp, La Mettrie and Eighteenth-century French Materialism*, "Journal of the History of Ideas", 3, pp. 259-286.
- Venturi, F., 1988: *Giovinazza di Diderot (1713-1753)*, Sellerio, Palermo.