

Renzo Ragghianti

Filosofia, storiografia e vita civile

L'eclettismo francese
tra Cousin e Bergson



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Indice

Avvertenza	7
Introduzione	9
I. Fra etica e politica: la storiografia filosofica di Victor Cousin	15
1. La biblioteca platonica di Cousin	33
2. L'Aristotele di Cousin	42
3. Cousin e la scuola scozzese	63
II. Victor Cousin e la <i>querelle</i> del panteismo	81
III. Immagini del Rinascimento nell'Ottocento francese	113
1. I <i>Cours</i> e la monografia micheletiani	113
2. L'autunno dell'elettismo e la questione dell'antirinascimento cartesiano	135
3. 'Rinascite': l'ipotesi 'continuista' del Renan	142
4. Il viaggio in Italia: Michelet, Renan, Gebhart	146
5. 'Saggezze straniere' e 'Renaissance'	153
IV. Misticismo, simbolica, mito: fra schema storiografico e filosofia della pratica, da Cousin a Bergson	163
V. Abitudine e memoria forme della durata: da Maine de Biran a Bergson	181
Appendice. <i>La genèse de l'idée de temps</i> di Guyau	215

VI. Jules Lachelier: tra kantismo e filosofia della pratica	231
VII. Gerarchia 'aperta' ed etica dell' <i>effort</i> : Fouillée, Guyau, Durkheim	261
Conclusione	
Terminare la Rivoluzione: storiografia filosofica e vita civile	287
Indice dei nomi	309

Avvertenza

I saggi riuniti in questo volume sono stati ampiamente rimaneggiati rispetto alle prime versioni e adattati alla presente edizione al fine di evitare ripetizioni e sovrapposizioni. Il primo capitolo fonde e rielabora quattro distinti lavori: *Fra etica e politica: la storiografia filosofica di V. Cousin*, in *Patologia della politica*, a cura di M. Donzelli e R. Pozzi, Roma, Donzelli Editore 2003, pp. 219-33; *La biblioteca platonica di Victor Cousin*, in *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea*, a cura di F.M. Crasta, Firenze, Le Lettere 2010, pp. 225-35; *L'Aristotele di Cousin: pagine inedite. In margine all'Aristotele au XIX^e siècle*, «Rivista di storia della filosofia», 2007, pp. 307-23; *Ancora su Cousin e la scuola scozzese*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2010, pp. 366-80. I capitoli successivi sono originariamente comparsi nelle seguenti forme: *Victor Cousin et la querelle du panthéisme*, in V. Cousin, *Nouvelle Théodicée d'après la méthode psychologique*, par R. Ragghianti, Paris, L'Harmattan 2001, pp. 7-51; *Le Renaissances tra Cousin e Michelet*, «Rinascimento», 40, 2000, pp. 297-313; *Immagini del Rinascimento nell'Ottocento francese*, in *Rinascimento, mito e concetto*, a cura di R. Ragghianti e A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale 2004, pp. 135-77; *Misticismo, simbolica, mito fra schema storiografico e filosofia della pratica, da Cousin a Bergson*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2012, pp. 189-203; *Hábito, memoria, duración: de Royer-Collard a Bergson*, in *¿Inactualidad del Bergsonismo?*, H. Gonzalez, P. Vermeren, compiladores, Buenos Aires, Colihue 2008, pp. 61-90; *Décomposer un texte: La genèse de l'idée de temps de Guyau*, in J.-M. Guyau, *La mémoire et l'idée de temps*, par R. Ragghianti, Paris, L'Harmattan 2011, pp. 5-32; *Introduzione*, in J. Lachelier, *Sul fondamento dell'induzione e altri scritti*, a cura di R. Ragghianti, Pisa, Edizioni della Normale 2008, pp. 1-28; *Hiérarchie 'ouverte' et éthique de l'effort: Fouillée, Guyau, Durkheim*, «Corpus», 46, 2004, pp. 125-52. Nella *Conclusione* sono rifusi radicalmente tre distinti lavori: *De la fisiología de la sensación a la ética del esfuerzo: el antijacobinismo en los orígenes de la Tercera Republica*, in *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo*

Arturo A. Roig, M. Munoz, P. Vermeren, compiladores, Buenos Aires, Colihue 2009, pp. 461-70; *Immagini della Grecia nell'Ottocento francese*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2004, pp. 143-51; *Discorrendo d'eclettismo: fra filosofia e storiografia filosofica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2006, pp. 142-7.

Ringrazio gli editori e le riviste che hanno gentilmente concesso l'autorizzazione alla ristampa dei saggi compresi in questo volume.

Introduzione

1. Nella narrazione delle ‘avventure’ della filosofia francese fra Maine de Biran e Bergson, la decostruzione dello spiritualismo, degli aspetti teoretici che lo hanno percorso – la connessione del problema dell’abitudine con quello della memoria –, si compone con le riflessioni che, nella semplificazione determinata dalla *Terreur*, hanno pensato l’organizzazione sociale di contro al cesarismo e al bonapartismo. Alain riassumeva emblematicamente questo snodo concettuale redigendo nell’agosto 1937 un abbozzo di biografia intellettuale: «Uno dei miei libri fu Broussais (sulle Passioni), un libro che Lagneau mi aveva raccomandato. Poi devo citare la teoria delle Illusioni visive che rappresentò molto per me (cfr. Helmholtz: *Optique physiologique*)». Quindi, accennato a Renouvier, «letto e spiegato più di dieci volte in classe», scrive di «Maine de Biran, a parer mio un fisiologo molto importante». Ed è sintomatico come rimproveri a Bergson una conoscenza giudicata mediocre dei «grandi autori», Platone e Aristotele, ma ricordi di avere «apprezzato molto, al Congresso di Ginevra del 1904, una sua comunicazione sul parallelismo psico-fisiologico»¹.

È certo cosa curiosa che Alain, in annotazioni tanto rapide, abbia a richiamare un libro ormai antico, come l’*Ottica fisiologica*, e ancora quella contiguità di Helmholtz e Maine de Biran, o che abbia a soffermarsi su pagine bergsoniane in certa misura d’occasione. Eppure questo è l’ambito di coagulo, di composizione, di esercizi dogmatici ed esigenze etiche nello scomporre la percezione, attraverso la pratica della fisiologia degli organi di senso. In quella resistenza da vincere che necessita un *effort*, Alain rintraccia il tema dell’abitudine come oggetto d’indagine sulle possibilità stesse della conoscenza: era questo il porsi entro una tradizione tutta francese².

Nel gennaio 1918, il ‘secolo breve’ ormai cominciato nell’abominio dei campi di battaglia, Parodi sosteneva che «la grande crisi del

¹ *Philosophie*, «Bulletin de l’Association des Amis d’Alain», 21, juin 1965, pp. 1-3.

² ALAIN, *Cahiers de Lorient*, Paris, Gallimard 1964, t. II, p. 273.

1914, che ha costituito una rottura così perentoria nella nostra storia politica e sociale», segnerà anche «in materia speculativa la fine di un periodo», già rubricato all'insegna di una ricchezza perduta per sempre. E, quasi fosse l'*incipit* di una favola, il capitolo sul *Problème moral* cominciava così: «Quando la terza Repubblica ebbe stabilito in Francia l'insegnamento laico e obbligatorio, si trovò dinnanzi un compito terribile: bisognava gettare le basi di un insegnamento della morale che potesse fare a meno del tradizionale punto d'appoggio, del dogma religioso». Già Fouillée aveva affermato che «raramente in Francia si assiste a un tal lavoro di filosofi», e benché avverso alla filosofia della contingenza, poiché «poggia su un vasto paralogismo», sosteneva che questa «risale sino a Lotze per il tramite di Renouvier e di Boutroux», e ritrovava un «analogo orientamento» ancora nelle *Données immédiates*. L'idea della contingenza è il terreno su cui si stabilisce una qualche contiguità fra la 'scuola riflessiva' e la filosofia di Lotze³.

Osservando rapidamente il secolo XIX nella sua interezza, l'istituzionalizzazione della filosofia in Francia è sfociata nella ricostruzione di una gerarchia sociale. Persino la rappresentazione dell'Antichità greca, ma anche delle antichità indiana e cinese, condurrà a nuove considerazioni etiche e politiche le cui differenti conclusioni – da Fustel de Coulanges a Boutroux, dalla fondazione della sociologia (Durkheim) alle *Riflessioni sulla violenza* (Sorel), che teorizzano il mito come palingenesi sociale – hanno in comune la produzione di un'etica dell'*effort* come tentativo di creare una nuova omogeneità sociale. Di fatto si è in presenza di un termine polisemico, venendo esso ad assumere, nel passaggio da un secolo all'altro, diverso significato a seconda che lo si circoscriva alla storia delle religioni o all'ambito antropologico, come modalità di fondazione di istituzioni, o infine si indichi nel mito una forma di pensiero distinta da quello logico e scientifico. Non è quindi una forma preliminare della metafisica e il suo carattere plurivoco incita ad ampliarne la gamma delle interpretazioni⁴.

³ D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, Paris, Alcan 1920², pp. I sg. e 345; A. FOUILLÉE, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, Paris, Alcan 1930⁴, pp. VI e XXII sg.

⁴ H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, tr. it. *Il futuro del mito*, Milano, Medusa 2002.

2. Da questi itinerari si può ricavare il rifiuto dell'idea-forza di una *philosophia perennis* che, a lungo, ha indotto gli storici a porre la 'dottrina' o il 'sistema' come una condizione minima cui debbano soddisfare le opere filosofiche per meritare piena considerazione. Da qui le reticenze ad accogliere tra i filosofi autori esplicitamente asistematici, e la conseguente rivendicazione dell'incompiutezza di contro alla tentazione della totalità. L'accettazione dell'ibridazione, della contaminazione, la consapevolezza cioè che anche le dottrine dei grandi pensatori non sono mai pure: invano si cercherebbero dietro la successione dei sistemi forme filosofiche dotate di un loro rigore intrinseco. Non c'è un distacco fra le presunte essenze filosofiche eterne e le dottrine positive. E se la nascita della storia in Grecia è inseparabile da una dissacrazione della verità e da un arretramento del mito, in compenso gli usi sociali della storia nelle società contemporanee apparentano il discorso storico a quello religioso: così, ad esempio, la Rivoluzione francese, evento fondatore nella Francia repubblicana, fa le veci del mito.

Il rifiuto di una storia della filosofia come progressivo rischiaramento, *de claritate in claritatem*, poiché le idee non si generano verginalmente da altre idee, implica il tentativo di ricostruire 'mentalità intellettuali', quelle attrezzature concettuali, quelle disposizioni spirituali che organizzano l'esperienza e si traducono in modi di parlare, in *topoi*, agendo in una temporalità dilatata rispetto a insiemi fortemente strutturati come le ideologie. Da qui l'attenzione agli slittamenti semantici, all'impiego di metafore. È necessario ricordarsi delle distinzioni storiografiche, poiché l'instaurarsi di una sorta di tassonomia dei pensieri risponde ai criteri di economicità che regolano la mente, ma ingenera spesso anche una sorta di rigidità. Così riproporre l'antagonismo tra Biran e Condillac, prima, e tra *Matière et mémoire* e *l'Intelligence*, poi, significa ignorare quelle cronache di filosofia che si intrecciano nell'arco di un secolo.

La riduzione della filosofia moderna sotto il concetto generale di eclettismo, enunciata tanto da Brucker nell'*Historia critica* quanto da Buddeus nel *Compendium historiae philosophiae*, implica che la storia della filosofia è inerente alla filosofia stessa; implica, cioè, l'accettazione del cambiamento operato dal Rinascimento del concetto di critica da un'attitudine filologica a una disposizione filosofica. La storia della filosofia non può quindi essere ridotta a una collezione di frammenti decontestualizzati pronti all'uso, un semplice emporio di *exempla*; parimenti è da rifiutare la pretesa attualità immediata di ogni pensiero e l'incapacità di concepire, oltre la similitudine o la

permanenza di parole, d'immagini, di metafore, la successione delle fratture.

Il rifiuto di un processo lineare, senza soluzione di continuità, ma anche la revoca di una storiografia che segna fratture nette e radicali, sono i due aspetti della negazione di ogni teleologia. Si tratta allora di congiungere erudizione e pensiero, filologia e filosofia, contro le generalizzazioni semplificatrici e le false dicotomie: uno stile di lavoro che consiste nel fare della teoria tramite la storia, nel porre la fondazione storica, filologica e morale della disciplina prima della fondazione logica. Ne consegue una profonda antipatia verso la pretesa di attribuire delle etichette contrastive, di ridurre il pensiero in formule, procedimento che può certo avere una utilità didattica, ma che rischia fortemente di misconoscere identità, passioni e interessi esprimendosi in ogni filosofia, che è sempre storia di uomini nella città. In effetti il carattere politico è immanente alla costituzione dell'intellettuale moderno, sin da Leonardo Bruni, che, non traducendo la *Fisica* o la *Metafisica*, bensì gli scritti morali, politici ed economici di Aristotele, confutava la pretesa unicità del discorso filosofico, riconducibile a una forma razionale indifferente ai linguaggi storicamente determinati. L'abbandono del mito di una ragione totalizzante, suscettibile di superare e ricomporre gli opposti – le nostre vite sono immerse in una razionalità plurale –, ci rinvia all'ineluttabilità dei conflitti e alla loro intrinseca produttività, se si è capaci d'opporre agli integrismi e ai totalitarismi che ci impone una politica come fusione mistica, l'«ironia» di Socrate.

Si tratta allora di una storia filologica della filosofia, i dati fenomenici costituendo un elemento di verifica della dimensione speculativa. E invero non ci si potrà limitare ai libri canonici: per studiare l'etica o la filosofia della storia, bisogna leggere anche Balzac, Flaubert e *Guerre e Pace*. Il rapporto filosofia-biografia impedisce dunque di cadere nell'anacronismo di proiettare retrospettivamente la nostra contemporaneità sull'oggetto di studio; ne risulta uno storicismo 'terrestre', 'mondano'.

Ritornando alle vicende d'Oltralpe, la conciliazione di necessità causale ed esigenza di libertà, dell'orientamento teleologico della serie causale e del fine morale, e ancora la riconduzione del sapere a un'attività pratica e non teoretico-contemplativa, o la concezione della materia come resistenza all'*effort*, implicano tutte che il piano della realtà è, in ultima istanza, un piano morale. Il soggetto agente è ad un tempo attività e passività, la volizione è determinante e determinata. Così ogni tentativo di fondare l'etica sul principio di adattamento del

vivente all'ambiente, sul modello del meccanismo darwiniano della selezione naturale, fu rifiutato a vantaggio di una tensione verso l'eudemonismo aristotelico.

Desidero ringraziare quanti, bibliotecari o possessori di fondi privati, hanno generosamente messo a mia disposizione quei materiali che soli hanno permesso di ripercorrere itinerari ormai desueti, di ricostruire figure dimenticate, consentendo una ricostruzione largamente inedita della filosofia d'Oltralpe, in particolare, le carte Victor Cousin conservate alla *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona, il fondo Jules Lachelier presso l'*Institut de France*, i *Manuscripts Xavier Léon* e il *Fond Dauriac* alla *Bibliothèque Victor Cousin*, le carte Élie Halévy all'*École Normale Supérieure* e quelle di Alain e di Fustel de Coulanges alla *Bibliothèque Nationale de France*, la *Collection Clerc de Landresse* presso le *Archives de Mantes La Jolie*. E ancora, Mme Tarerias, proprietaria del manoscritto del *Cours* bergsoniano di Clermont-Ferrand nella trascrizione d'Eugène Estival, le *Archives Départementales du Puy-de-Dôme* e la *Bibliothèque Universitaire et Municipale de Clermont*, l'Archivio di Stato di Pisa e la Fondazione Spadolini-Nuova Antologia a Pian dei Giullari.

Nel licenziare queste pagine desidero esprimere un sentito ringraziamento al prof. Claudio Cesa, ricordando gli incontri e le conversazioni di tutti questi anni, e al prof. Michele Ciliberto che ha promosso la pubblicazione di questa ricerca. Fra i molti amici che dovrei ricordare, esprimo la mia gratitudine a Gregorio De Paola e Alberto Meschiari che hanno riletto la stesura del testo dandomi preziosi consigli in più direzioni.

I. Fra etica e politica: la storiografia filosofica di Victor Cousin

a. Lo studio degli intellettuali come ‘professionisti della manipolazione dei beni simbolici’ nell’età della Restaurazione in una Francia in cui si andava disgregando una società chiusa, di ordini, consente di osservare come linguaggi politici, codici di pensiero, argomentazioni politico-retoriche esprimano la risoluzione della divisione dicotomica fra Stato-Leviatano e individuo-monade¹. Di questo processo si tenterà di cogliere i riflessi nella storiografia filosofica cousiniana: come i cambiamenti politico-istituzionali si siano tradotti in slittamenti semantici, in mutamenti di accento, ché il discorso filosofico non è riconducibile a mera formalizzazione indifferente alla storicità dei linguaggi. Di conseguenza i conflitti sociali coinvolsero l’interpretazione di figure paradigmatiche della storia della filosofia, assunte a simboli, talora a modelli retorici: così l’imputazione di comunismo formulata a carico di Giuseppe Ferrari chiamava in correità Platone, quella di materialismo e panteismo Descartes e Spinoza.

Il processo d’‘istituzionalizzazione’ e di ‘professionalizzazione’ della filosofia, che prende le mosse negli anni della Rivoluzione e dell’Impero e addiuvato a una prima conclusione col 1830, conduce all’identificazione cousiniana fra *Université* e *État enseignant*. Proprio in virtù della separazione fra teologico e politico in età moderna, la filosofia è posta a fondamento della legittimità dello Stato, il che comporta un mutamento del suo stesso statuto: da critica corrosiva dell’ordine stabilito a strumento di legittimazione dell’apparato politico, come si

¹ F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1986, pp. 51 sg., rileva come «il problema dell’interruzione radicale della continuità» fosse «una sensazione già molto diffusa, prima che Tocqueville l’assumesse come punto archimedeo del bisogno di una “scienza nuova”», e richiama la situazione di spaesamento evocata da Guizot e l’immagine del vegliardo «sbandato in questo mondo», che ha visto morire non solo «gli uomini, ma anche le idee: principî, costumi, gusti, piaceri, pene, nulla somiglia a quanto conobbe», delineata da Chateaubriand nei *Mémoires d’Outre-Tombe*.

evinces da quel programma per il baccellierato redatto congiuntamente da Jouffroy e Laromiguière nel 1832. È questa una filosofia che, dietro suggestioni hegeliane, si vuole non ancorata al passato, ma il presente appreso col pensiero, donde il legame fra l'«istituzionalizzazione» della filosofia e il costituirsi degli apparati ideologici dello Stato moderno: non a caso Cousin traeva da Royer-Collard non solo una particolare dottrina, ma una riflessione sul costituzionalismo liberale. Così nel Corso del 1828 dichiara che «è tempo che la filosofia, anziché formare un partito domini tutti i partiti: sarà codesto [...] lo spirito di questo insegnamento»².

L'immagine di Royer-Collard è quella di un giansenista in cui si coniugano acuto pessimismo e rigorismo morale, a lui si deve l'aver rianimato il dibattito politico che il dispotismo napoleonico aveva 'deideologizzato'; l'apogeo della sua influenza politica risale al quinquennio 1815-20, mentre sarà di fatto estraneo al movimento liberale del decennio successivo. Già nel discorso, pronunciato dinnanzi al Consiglio dei Cinquecento, del 26 messidoro dell'anno V (14 marzo 1797) traccerà quel programma politico che sarà poi dei Dottrinari: dapprima proponeva la restaurazione del cristianesimo, anche a causa del fallimento delle *fausses* religioni rivoluzionarie, e l'instaurazione di una politica di 'Giustizia', quindi tracciava un bilancio della Rivoluzione di cui apprezza la promozione della 'classe media', ma di cui denuncia il fallimento morale e politico, cui opporrà l'esigenza di una monarchia limitata e regolata. La rivoluzione ha infatti operato la centralizzazione, dissolvendo tutto un tessuto di istituzioni domestiche e di magistrature, di conseguenza «siamo diventati un popolo di amministratori alla mercé di funzionari irresponsabili»³. Si dovranno

² *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier 1828, 1^e leçon, p. 31. Cfr. in proposito P. ALFARIC, *Laromiguière et son école*, Paris, Les Belles Lettres 1929, p. 145, e P. JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann-Lévy 1885, pp. 270 e 317 sgg. Châtelet, in C. BERNARD, *Victor Cousin ou la religion de la philosophie*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail 1991, p. 10, sostiene che «la messa in opera di un insegnamento statale [...] ha prodotto una dottrina ufficiale, nello stesso tempo dogmatica ed eclettica». É. BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan 1897, pp. 430 sgg., indicava come in codesto programma fosse assai forte l'impronta della filosofia scozzese; vd. anche P. BÉNICHOU, *Il tempo dei profeti*, Bologna, Il Mulino 1997, e C. CHARLE, *Gli intellettuali nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino 2002.

³ «Archives Parlementaires», t. 41, p. 191, cit. in G. RÉMOND, *Royer-Collard. Son*

apprestare resistenze alla prevaricazione del governo che dovrà essere quindi suddiviso in diversi poteri suscettibili di controbilanciarsi. In definitiva il suo liberalismo conservatore venato di spiritualismo, rigettando ad un tempo dispotismo e democrazia, marcherà un equilibrio fra la *monarchie légitime* e un parlamento bicamerale, ma presto soccomberà dinnanzi al liberalismo di Constant. Scriverà in proposito Tocqueville nel settembre 1842 che quella «carriera attiva» si era chiusa nel 1830: «D'allora, ha avuto dei giorni fasti; ma l'azione continua ha cessato. È per l'età della Restaurazione che lei lascerà il segno nella nostra storia»⁴.

L'immagine di un 'tempo debole', in riferimento al periodo 1814-48, nasconde perciò il problema del come concludere la Rivoluzione, dando intelligibilità alla storia. E quanti in Francia si volsero alla filosofia politica non ebbero a registrare l'equilibrio fra le figure dell'individuo e del cittadino che fu costante oltre Manica. Già gli *idéologues* nel dare fondamenta scientifiche a etica e politica si erano indirizzati alla 'matematica sociale', accogliendo il *Tableau général de la science* del Condorcet, o alla fisiologia sociale dei *Rapports du physique et du moral* del Cabanis, o all'economia politica. Guizot, a un tempo

essai d'un système politique, Paris, Recueil Sirey 1933, p. 20. Cfr. anche É. FAGUET, *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, 1^{re} s.: Royer-Collard, Paris, Lecène, Oudin 1891.

⁴ «L'idea semplice che resterà di voi [...] è quella dell'uomo che con più schiettezza e con maggior energia ha voluto ravvicinare l'una all'altra e tenere insieme il principio della libertà e quello dell'antica eredità» (A. de TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes*, t. XI, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville avec P.-P. Royer-Collard et avec Ampère*, texte établi, annoté et préfacé par A. Jardin, Paris, Gallimard 1970, p. 112). Questi ne traccerà un giudizio complessivo nella lettera al Freslon del luglio 1858, riassumendo il significato della sua azione in una duplice direttrice: «1° Royer-Collard ha fortemente creduto durante tutta la sua vita che si potesse distinguere lo spirito liberale dallo spirito rivoluzionario. Ha voluto appassionatamente la distruzione dell'*ancien régime* e ha sempre avuto in orrore il suo ritorno. Ha desiderato ardentemente l'abolizione dei privilegi, l'eguaglianza dei diritti politici, la libertà degli uomini, la loro dignità. Ha sempre detestato quello spirito d'avventura, di violenza, di tirannide, di demagogia che resta dappertutto il tipo rivoluzionario. [...] 2° La seconda idea centrale di Royer-Collard» è che «ha sempre considerato che l'istituzione monarchica era, in Francia, un'istituzione *necessaria* [...]. Tutto sommato, però, per lui il liberalismo è sempre stato lo scopo, e la monarchia dei principi del ramo primogenito il mezzo [...]; le parole più belle che siano mai state pronunciate su quelle che si possono chiamare le grandi conquiste dell'89 sono uscite dalla sua bocca» (*ibid.*, pp. x-xii).

«espressione di un'estrema singolarità» e interprete di quella generazione di cui nel 1820 salutava l'avvento, ebbe lucida consapevolezza dell'urgenza tutta moderna di governare le menti e a questo destinava quell'*Académie des Sciences morales et politiques* che presto accolse quanti accettavano la Costituente e rifiutavano la Convenzione. Mette conto notare in proposito la differenza tra Fontanes, *grand maître de l'Université* (1808), l'amministratore solo preoccupato di cacciare i sediziosi, e Cousin, che si adoperò a costituire tutta una intelligenzia, per addivenire a «una densa rete di apparati destinati a gestire il senso comune». E difatti «la nozione di potere spirituale, così come quella di governo scientifico, fa parte dell'esperienza comune a tutta codesta generazione»: l'influenza di Comte data solo dalla *Philosophie positive* di Littré⁵. Se comune anche ai 'poeti' e ai 'profeti' fu l'ambizione di costituire una nuova aristocrazia meritocratica, i fautori del *juste milieu*, cioè di un compromesso fra gerarchia sociale e dinamica politica, da un primitivo liberalismo si volsero poi a un nuovo conservatorismo. Dello spiritualismo inteso come profilassi dinanzi alla patologia democratica Caro scriverà difatti a Cousin nel gennaio del 1864: «vous croyez la société française bien malade si elle ne donne pas comme contrepoids à la démocratie envahissante l'idée spiritualiste et le sentiment chrétien, qui contiennent le vrai libéralisme»⁶.

Nell'*Introduction* alla *philosophie morale* Cousin affermava di conseguenza che «la questione del miglior governo possibile è irrisolvibile *a priori*», ché il compito della filosofia non è quello di delineare *obiettivi* o *limiti* dell'*organizzazione sociale*, e che 'l'arte sociale' è la capacità d'indirizzare il potere a difesa di quegli istituti garanti della libertà e dell'ordine; difatti ogni dispotismo, in specie l'orientale, è fondato dapprima «sull'ignoranza, e non sulla servilità»⁷. Ana-

⁵ Cfr. *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, cit. in P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard 1985, pp. 18 e 238; vd. inoltre F. RESTAINO, *É. Littré e "La philosophie positive" (1867-1883)*, in *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, a cura di A. Santucci, Milano, Feltrinelli 1982.

⁶ Lettera del 17.1.1864, n. 1100, in ms. 221 bis (le carte del Cousin sono alla *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona; d'ora innanzi: la semplice sigla ms. seguita dal numero del manoscritto. Il testo dei manoscritti è stato riprodotto con scrupolosa fedeltà e non si è operato alcun intervento correttivo sulla punteggiatura e l'ortografia).

⁷ V. COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, professé à la Faculté des Lettres, en 1819 et 1820, Bruxelles, Société Belge de Librairie Hauman et C. 1844, pp. 28 e 34.

logamente Maine de Biran scriveva sul *Journal* che «la meditazione astratta ha l'inconveniente di non accordare al sentimento morale lo sviluppo di cui è suscettibile», e a proposito dell'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* del Maistre diceva dell'angustia del «punto di vista psicologico [che] tende a fare dell'uomo un essere interamente solitario»⁸.

Quanto di esigenze etico-politiche vi fosse nel chiudersi di Cousin negli studi di storia della filosofia dopo il 1819 è manifesto in quella volontà di «perseguire la riforma degli studi filosofici in Francia», in un'età in cui l'«industrialismo» e la «teocrazia» distolgono le menti dalle «vie larghe e imparziali della scienza»: «la filosofia è l'aristocrazia della specie umana», che mai deve «separarsi dal popolo». Scriveva difatti allo Hamilton nel dicembre del 1833: «La pedagogia è la mia filosofia pratica», e si adopererà per divulgare la dottrina del senso comune nell'insegnamento liceale⁹. Né si creda d'essere qui in presenza di meri interessi didattici, poiché l'insegnamento della filosofia fu in Francia terreno di scontro per una lunga stagione dell'Ottocento. Indirizzando allo Schelling la *Défense de l'Université*, la raccolta cioè dei discorsi pronunciati alla *Chambre des Pairs* nel 1844, Cousin scriveva nel dicembre di quello stesso anno di «quella triste e memorabile discussione»¹⁰: «una reazione insensata minaccia ogni scienza laica [...] bisogna innanzitutto salvare la filosofia». E fu preso di mira sia dal partito ultramontano, sia da «ciò che lei chiama la sinistra hegeliana», come dirà allo stesso interlocutore nell'agosto successivo¹¹. La

⁸ MAINE DE BIRAN, *Journal*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière 1955, t. I, p. 86.

⁹ Lettera del 28.12.1833, in B. SAINT-HILAIRE, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette 1895, t. II, pp. 232 sg. (i riferimenti saranno indicati con la sigla *Corr.*). Cfr. anche l'*argument philosophique* premesso a *Les Rivaux, ou de la philosophie*, in *Œuvres de Platon*, Paris, Bossange 1823, p. 208 (i riferimenti alla traduzione del Cousin delle *Œuvres de Platon* saranno indicati con la sigla *Pl.*).

¹⁰ Agli echi di codesto dibattito fa cenno anche Francisque Bouillier: «Vos discours ont eu le plus grand retentissement à Lyon. Vous êtes aux yeux de tous le chef moral de l'Université» (lettera del 24.5.[1844], n. 800, in ms. 219). Di certo Cousin ebbe a incorrere nelle censure dei fautori della tesi ultramontana, cfr. anche la lettera n. 779 del dicembre 1839.

¹¹ *Corr.*, t. III, pp. 112 sg. Oltre dieci anni prima, allo Schelling che lo complimentava per «quel progetto di legge sull'istruzione elementare pubblica», in specie per «aver salvato, contro l'ostinazione di qualche individuo, ribelle e accecato, l'articolo che tien conto del clero nell'educazione del popolo» (lettera del 13.7.1833, in *Corr.*,

‘crisi dell’istituzione filosofica’ fra il 1841 e il 1844 si risolverà quindi nella degenerazione dello Stato costituzionale. In quel lasso di tempo Cousin sembra in verità ricercare un’omologazione presso le dottrine volgarizzate dall’*Essai sur le panthéisme*: il metodo psicologico, quello di Socrate e di Descartes, «egualmente distante dall’empirismo e dalla pura speculazione», comportava la conciliazione dei sistemi di Platone, di Descartes e di Leibniz, l’elisione cioè del meccanicismo cartesiano e dell’esito panteista di Spinoza. L’«opera della nuova filosofia» consisteva dunque nel «cercare la conciliazione fra le due scuole», come la *Charte* componeva «l’elemento monarchico e l’elemento popolare»¹².

In effetti il Cousin ‘capo della filosofia ufficiale’ nel volgersi a organizzare una dottrina suscettibile di sottrarre l’*Université* all’egemonia clericale ebbe a imbattersi da subito nella questione Spinoza che già nel 1829 difendeva dall’imputazione di ateismo¹³. Così nello scagiona-

t. III, p. 70), riferiva degli attacchi cui era sottoposto: «C’è un partito numeroso e potente che mi detesta. Dapprima, mi detesta per la guerra che ho fatto, sin dalla prima giovinezza, alla cattiva filosofia che regnava in questo paese. Poi, mi detesta perché non mi sono prestato a distruggere quel poco di monarchia che ci resta. Mi detesta soprattutto perché ho difeso ostinatamente l’intervento della religione nell’educazione popolare» (lettera del 13.10.1833, in *Corr.*, t. III, p. 75).

¹² *Introduction à l’histoire de la philosophie*, pp. v sgg. H.L.C. MARET, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, Méquignon junior et J. Lérout 1845³, p. 8, lo additava come «l’autore di un’antropologia spiritualista piena di errori e di bestemmie». Cfr. M. FERRAZ, *Spiritualisme et libéralisme*, Paris, Perrin 1887, pp. 227 e 187, e P. VERMEREN, *Le rêve démocratique de la philosophie d’une rive à l’autre de l’Atlantique*, Paris, L’Harmattan 2001, p. 17.

¹³ V. COUSIN, *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, Pichon et Didier 1829, t. I, p. 465; cfr. P. VERMEREN, *La philosophie au présent: le juif Spinoza*, in *Le métier d’instruire*, colloque de La Rochelle 15-16 mai 1990, Centre régional de documentation pédagogique de Poitou-Charentes, 1992, p. 116. Sulla questione vd. anche P.F. MOREAU, *Spinoza et Victor Cousin*, in S. ZAC et al., *Lo spinozismo ieri e oggi*, Padova, Cedam 1978, p. 528. Già Tennemann, collocando Malebranche e Spinoza nell’alveo del cartesianesimo, faceva di quest’ultimo la più alta espressione di ‘dogmatismo razionalistico’, e Schleiermacher distingueva tra le influenze secondarie, riferibili alla qabbalah, e la dottrina cartesiana, di cui Spinoza costituisce l’apice, che pone al centro del sistema quell’idea di Dio, elaborata da Geulincx, e poi ulteriormente sviluppata da Malebranche. Se ne evince l’assurdità dell’accusa di ateismo. Ben diversamente si era espresso il Tiedemann che certo rintracciava in Spinoza il metodo

re Senofane dall'accusa di panteismo precorreva di fatto quel dibattito sugli esiti dell'hegelismo che ha il suo apice nella polemica sull'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie* che opporrà il Vacherot all'abate Gratry¹⁴. Nell'*Avertissement* alla terza edizione dei *Fragments* Cousin confutava difatti l'accusa d'essere panteista poggiandosi sull'autorità di Leibniz e di Biran: sempre ha posto «la nozione di causa» a «fondamento di quella di sostanza», e aveva sostenuto precedentemente che «il punto debole» della dottrina cartesiana risiede nella «prevalenza dell'idea di sostanza sull'idea di causa»¹⁵.

L'eclettismo si volle porre perciò come una sorta di 'religione di Stato' in un contesto che comportava la separazione del teologico dal politico. Allora si costituisce l'idealtipo del 'mandarino letterato', impegnato all'unisono nella carriera accademica e nella militanza politica, e che si riconosce tributario di una certa interpretazione della Rivoluzione francese: un'omogeneità tra biografia politica e produzione scientifica, tra la dottrina dello Stato liberale e l'attrezzatura concettuale volta all'appropriazione dell'Antichità. La 'metafora politica' torna di continuo nella descrizione della 'scena filosofica': così nella *préface* al *Tennemann* alla riconsacrazione dell'*école théocratique* e degli esiti scettici dei moderni sistemi, in tutto comparabili alle conseguenze funeste dei regimi dispotici, Cousin oppone l'eclettismo che è composizione dei distinti. Non diverso da Hegel nel pensare la que-

cartesiano, ma riconduceva il contenuto al sistema cabalistico dell'emanazione e lo definiva ateo, poiché nega la distinzione fra Dio e il mondo. M. SAPHARY, *L'école éclectique et l'école française*, Paris, Joubert 1844, pp. v sgg. e xxiv sg., denunciava lo spinozismo dissimulato dalla «fantasmagoria dei nomi tutelari»: Cartesio, «il padre legittimo di Spinoza»; Malebranche, «il gemello di Spinoza».

¹⁴ Nell'*Étude sur la sophistique contemporaine ou lettre à M. Vacherot*, Paris, Douiniol 1851², pp. xii, 108 sg., 124 sg. e 147, Gratry denuncia l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* come «la prima autorevole dichiarazione di ateismo hegeliano», sintomo di un «progresso di licenza sofistica». Paventava difatti l'avvento di una «barbarie intellettuale» che irradiandosi dall'originario *foyer* germanico si estendesse all'Europa tutta. Gratry condannava in effetti la tesi di una matrice neoplatonica della dogmatica cristiana e accomunava Vacherot e Proudhon come discepoli, seppur da sponde opposte, di quello Hegel che «è il più completo dei sofisti», che «nega ogni evidenza e afferma ogni assurdità»: l'espressione stessa della «decomposizione intellettuale».

¹⁵ *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, t. I, p. 474; cfr. in proposito P. VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan 1995, p. 47.

stione della Rivoluzione francese, che pure giudicò sempre emancipatrice dell'«uomo tutt'intero», finanche nella tarda *Nouvelle Défense des Principes de la Révolution française et du Gouvernement représentatif* premessa ai *Discours politiques*, ma già pubblicata nell'aprile del 1851 sulla «Revue des Deux Mondes»¹⁶. Anche se oramai identificava nella successione dei sistemi il cartesianesimo con la Rivoluzione e addiveniva a una «dimostrazione *a priori* dell'assurdità logica della posizione controrivoluzionaria» per l'impossibilità di fondare la morale sulla coercizione. A un parallelo fra la filosofia tedesca e la Rivoluzione francese aveva accennato già nel Corso del 1820: entrambe coltivano dapprima «il disprezzo del passato e le più ambiziose speranze, poi presto s'inebriano e si perdonano»¹⁷. Il carducciano «Emanuel Kant, Iddio/Massimiliano Robespierre, il re» rifletterà quindi un comune sentire che già Quinet aveva espresso in *De la Révolution et de la philosophie* pubblicato sulla «Revue des Deux Mondes» nel 1835¹⁸.

L'eredità cousiniana non è tanto limitabile a un nuovo approccio concernente «la natura, la struttura e la funzione della filosofia nell'Università francese», ma «ha come effetto d'inventare una repubblica dei filosofi che è un'altra configurazione originale dello Stato liberale moderno». Così dinanzi al colpo di Stato di Luigi Bonaparte, allo svilimento dei professori da funzionari a complici della tirannide, come

¹⁶ P. VERMEREN, *Victor Cousin, l'État et la révolution*, «Corpus», 18/19, 1991, pp. 5 sg. Di un giovane Cousin, in preda ad astratti furori, scriveva Mme de Rémusat il 28 aprile 1820 (*Correspondance de M. de Rémusat pendant les premières années de la Restauration*, Paris, Calmann-Lévy 1886, t. VI, pp. 412 sg.): «Ho cenato da Guizot con Villemain, e Cousin, che mi è parso una rappresentazione vivente delle opinioni più estreme, e disgraziatamente più popolari. L'ampiezza della mente, la reputazione scientifica ben meritata, gli consentono di esercitare una grande influenza su una gioventù numerosa [...] Benjamin Constant gli sembra il primo dei Francesi, la rivoluzione spagnola, il modello d'ogni rivoluzione». P. MACHEREY, *Les débuts philosophiques de Victor Cousin*, «Corpus», 18/19, pp. 29 e 47 sg., lo ritrae come «una specie d'innovatore, o almeno ha cercato di esserlo e in una certa misura è stato percepito come tale dai suoi contemporanei». E ne riassume la dottrina nel tentativo di «dare alla filosofia la forma di una religione razionale».

¹⁷ *Philosophie de Kant*, Paris, Librairie Nouvelle 1857, p. 63.

¹⁸ Cfr. in proposito: B. CROCE, *La preistoria di un paragone*, in *Conversazioni critiche*, Seconda serie, Bari, Laterza 1942³, pp. 292-4; D. CANTIMORI, *Studi di Storia*, Torino, Einaudi 1959, pp. 655-64; S.C. LANDUCCI, *Di un celebre paragone tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, «Belfagor», 1963, pp. 88-93.

denuncerà Victor Hugo in *Napoléon le petit*, si ebbe una diffusa resistenza al potere politico: molti fra gli allievi del Cousin rifiutarono di prestare giuramento. Invero, anche se Durkheim denuncerà il fallimento di codesto tentativo di fare del filosofo un «funzionario dell'ordine morale», quell'ideale del professore di filosofia, di un chiericato laico, che da Lagneau ad Alain a Simone Weil percorre la Terza Repubblica, «nasce nella prova del Secondo Impero, e paradossalmente deve tutto a Cousin»¹⁹.

b. Le sollecitazioni del presente ordinate in nessi dogmatici sono in effetti la chiave esegetica della storiografia cousiniana nella sua stagione più felice, che poi venne componendosi in un vago spiritualismo, come attestano quelle pagine del 1855, premesse alla terza edizione dei *Premiers essais*²⁰. Stravolgendo di fatto la prolusione del dicem-

¹⁹ VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, pp. 326 e 347 sg.

²⁰ V. COUSIN, *Premiers essais de philosophie*, Paris, Didier 1862⁴, pp. 8 sgg. Cfr. in proposito JANET, *Victor Cousin*, pp. 13, 60 e 92: «per rendersi conto del vero insegnamento di Cousin, è la prima edizione che bisogna consultare», poiché questi dovette compiere «i più grandi sforzi per attenuare, smorzare, cancellare le tracce della propria originalità». Se ne evince che «durante diciott'anni, dal 1815 al 1833, Cousin ebbe al più alto grado la febbre metafisica [...]: non ha ritenuto di dover imprigionare il suo pensiero nei limiti del senso comune o nelle convenienze della fede religiosa». Vd. anche J. SIMON, *Victor Cousin*, Paris, Hachette 1887, p. 179: dopo il 1830 «moltiplicò le nuove edizioni, fece delle prefazioni. Quando queste prefazioni sono dottrinali, hanno un carattere apologetico. [...] Poco a poco pubblicò i suoi antichi corsi, [...] queste pubblicazioni [...] hanno lo scopo [...] di aborrire il suo antico insegnamento; di toglierne ciò che è azzardoso o pericoloso: sempre la preoccupazione del magistrato invece di quella del filosofo», poiché «il segreto di questa vita» non è tanto nella speculazione quanto nella «politica della filosofia». C. SECRÉTAN, *La philosophie de Victor Cousin*, Paris, Grassart-Durand 1868, p. 52, afferma in proposito che Cousin volle «far dimenticare ciò che era stato l'eclettismo dal suo soggiorno berlinese sino al suo insediamento al ministero della pubblica istruzione, e attribuire alla sua instabilità l'apparenza di un pensiero immutabile [...]». I principali documenti dell'antico eclettismo non sono più riconoscibili nelle nuove edizioni». A proposito di queste continue correzioni, É. BOUTROUX, *De l'influence de la philosophie écossaise*, in *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan 1897, p. 440, dirà che, avendo rintracciato in Scozia «il modello di una filosofia sana e salutare», il *Traité du Vrai, du Beau et du Bien*, «sempre più emendato, fu, infine, del tutto scozzese». D. JANICAUD, *Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling*,

bre 1815, Cousin afferma di non avere additato all'elettismo «guide straniere, fosse persino il saggio Reid o il profondo filosofo di Koenigsberg», ma il solo Descartes²¹. Anche il platonismo, cui aderisce lo spiritualismo francese, si inserisce dunque nella restaurazione di una tradizione nazionale, individuata nel cartesianesimo, cui è annessa tramite Buffier anche la scuola del senso comune. La stessa filosofia tedesca, Kant in particolare, è assoggettata a una pesante acclimatazione: si inaugurava quel privilegiamento della 'ragion pratica' che si protrae sino nel neocriticismo del Renouvier, tentativo organico di costituire una moralità laica ad uso della Terza Repubblica²².

«Les études philosophiques», 4, 1984, p. 454, scrive giustamente che codesta dottrina soggetta ad aggiustamenti ebbe a definirsi «rispetto al nemico principale: il sensismo o il materialismo (o ancora l'industrialismo), e al nemico secondario [...] la teologia cattolica tradizionale». Già A. WENDT, *Fragments philosophiques, par M. Victor Cousin*, «Nouvelle revue germanique», t. III, 1824, pp. 63 sg., recensendo i *Frammenti*, frapponeva fra i fautori della 'religione autoritaria' e i sensisti, che approdavano gli uni all'assolutismo, gli altri al «partito democratico», Royer-Collard e i dottrinari, «partito costituzionale e intermedio sia in politica che in filosofia».

²¹ É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin 1930, pp. 327-8, scrive giustamente che nel distaccare il *Discorso sul metodo* (quella «Prefazione o Avvertenza circa il Metodo» di cui Cartesio diceva a Mersenne nel febbraio del '37) dalla *Diottrica*, dalle *Meteore* e dalla *Geometria* Cousin affrancava lo spiritualismo dal «demone matematico». J.-P. COTTEN, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les Écossais*, in G. BRYKMAN et al., *Victor Cousin. Les idéologues et les écossais*, Paris, PENS 1985, p. 133, discorre in proposito di «un'utilizzazione politica di Descartes e del cartesianesimo in Cousin». Già il SAPHARY, *L'école éclectique*, p. xxv, aveva denunciato che «per ricollegare Royer-Collard a Descartes, assunto come chiave di volta, gli si è costituita una genealogia [...]: Royer-Collard deriva da Reid, che filosoficamente è generato dal reverendo padre Buffier, che, a sua volta, discende da Descartes». Sull'utilizzazione della dottrina cartesiana ad opera di Cousin cfr. anche la sferzante ironia di SECRÉTAN, *La philosophie de Victor Cousin*, p. 55.

²² Si è usi distinguere nella ricezione francese di Kant una prima fase, essenzialmente negativa, sotto l'egida degli *idéologues* che vi rintracciano solo una teoria della conoscenza, ignorando la filosofia pratica, e opponendole il «loro empirismo e il loro genetismo sensista». La seconda fase, 'propriamente universitaria' abbraccia il periodo 1815-70: Cousin riduce di fatto il criticismo a una nuova forma di scetticismo per le contraddizioni, giudicate evidenti, tra la ragion pura e la ragion pratica. Francisque Bouillier riassumerà dunque la «conclusione suprema» della prima *Critica* nell'affer-

Cousin si volgeva difatti a conciliare l'empirismo lockiano e il rinnovato apriorismo tedesco, eludendo ad un tempo il misticismo dei fautori della 'religione autoritaria' e il sensismo, ricondotto a industrialismo e socialismo. Avversava di fatto sia la «crociata metodica contro la filosofia e contro la ragione», avente per scopo di ridurla a «una semplice appendice della teologia», sia il «materialismo volgare», che ha perduto il «sostegno delle scienze naturali» – la fisiologia «testimonia a favore dello spiritualismo», la cui superiorità risiede pure nel fatto che «il materialismo e l'ateismo possono preparare una rivoluzione, ma non fondare la libertà»²³. Era questa implicitamente una qualche risposta alle apprensioni che Biran confidava al *Journal* nel giugno 1815, fustigando l'infatuazione per le «costituzioni scritte», la quale induce a «credere che si possano creare di sana pianta le costituzioni, le lingue e persino le sovranità». E di lì a un anno tornava a deprecare la mancanza di «una morale pubblica suscettibile di servire da fondamento alle leggi e che formi ai doveri che lo stato sociale impone ed esige», poiché «la riflessione astratta ha l'inconveniente di non dare al sentimento morale lo sviluppo di cui è suscettibile»²⁴.

mazione che «la nostra intelligenza» ha solo «un valore soggettivo e nessun valore oggettivo», ma il valore oggettivo negato alla ragion pura sarebbe di contro attribuito alla ragion pratica sottraendolo a «quel triste scetticismo», difatti se Kant è «scettico in metafisica, non è scettico in morale» (*Théorie de Kant sur la religion dans les limites de la raison*, ouvrage précédé d'une introduction par M. Fr. Bouillier, Paris, Imbert, Lyon, Ch. Savy jeune 1842, pp. iv-v). Infine, dopo l'*année terrible*, «l'università francese si apre a una ricezione nettamente positiva dell'opera morale e giuridica di Kant» (A. STANGUENNEC, *La pensée de Kant en France*, Nantes, Édition Cécile Defaut 2005, pp. 60 sg.): ai nomi di Barni – che non solo avrebbe «reso possibile una conoscenza teorica del contenuto del pensiero kantiano», ma avrebbe anche «effettuato la sua assimilazione alle istituzioni della République» (P. MACHEREY, *Un philosophe de la république*, in J. BARNI, *La morale dans la démocratie. Suivi du Manuel républicain*, Paris, Éditions Kimé 1992, p. 14) – e di Renouvier si andranno ad aggiungere quelli di Lachelier, Boutroux, Lévy-Bruhl, che opporranno l'universalismo e l'umanesimo di matrice kantiana della Francia repubblicana a una Germania succube dell'utilitarismo materialista. In effetti già D. NOLEN, *Kant et la philosophie du XIX^e siècle. Discours prononcé le 23 décembre 1876 à l'ouverture du cours de philosophie*, Montpellier, J. Martel 1877, p. 39, affermava che Kant, solo fra i filosofi tedeschi, possiede «un pizzico di buon senso francese» che lo avrebbe distolto dalle illusioni della teosofia e del panteismo.

²³ Lettera di Cousin a G. Ripley del 10.4.1838, in *Corr.*, t. II, p. 466.

²⁴ *Journal*, t. I, pp. 110 e 87. Biran diceva del declino di una «vera nazione» ridotta

Gli anni che corrono dalla monarchia restaurata sin quasi alla vigilia del Quarantotto sono quelli del pieno dispiegarsi prima, del lento tramontare poi, dell'egemonia cousiniana, che si andò perpetuando nella pratica didattica e talora in un'attitudine mentale apotropaica. Così l'indicazione della *Bibbia* come strumento di produzione di solidarietà sociale, dato che l'utilitarismo dissolve i legami comunitari, motivo che ancora si rintraccia in Le Play, nelle *Règles* del Durkheim e nell'*Étude profane* del Sorel, era già nel *Rapport sur l'état de l'instruction publique en Prusse*: sempre Cousin aveva ritenuto «una calamità per la Francia, che nel XVI secolo, quando la lingua era ancora ingenua, flessibile e popolare, un grande scrittore, per esempio Amyot, non avesse tradotto le sacre Scritture». La traduzione di Lutero «ha contribuito molto allo sviluppo dello spirito morale e religioso e all'educazione del popolo». E difatti «la missione dello Stato è anche di diffondere la morale e i lumi», giacché l'istruzione pubblica, «una sorta di coscrizione intellettuale e morale», è lo strumento più efficace per scongiurare l'avvento dei *barbares du dedans*²⁵.

Nel complesso il secolo appare allora volto a scongiurare il timore manifestato da Biran – a vicenda napoleonica non ancora conclusa – che il «punto di vista psicologico tendesse a far dell'uomo un essere del tutto solitario», e dell'anima «una forza motrice, isolata da ogni affezione sociale»²⁶. La paventata monadizzazione sociale echeggia ancora nell'annuncio ravaissoniano dell'avvento di un 'positivismo spiritualista' e nell'appello bergsoniano sulla necessità di un 'supplemento di anima'.

E quanto cogenti fossero le suggestioni dell'oggi è manifesto già nell'*Introduction* alla *Philosophie morale*: Cousin si diceva interdetto «dalle inquietudini di una generazione che, trascinata da una rivo-

allo stadio di «bestiame venduto al primo audace», al «moderno Attila», «un uomo che riunisce il carattere vile, feroce e sanguinario di Robespierre al furore conquistatore, l'audacia e la ferocia barbarica di un Gengis Khan o di un Tamerlano». Difatti «i filosofi hanno ridotto l'uomo all'individualità; i rivoluzionari hanno considerato solo i bisogni individuali e il diritto privato che vi si riferisce, hanno misconosciuto la vera sorgente del *diritto pubblico* e i bisogni reali della società che non può sussistere senza subordinazione e obbedienza» (*ibid.*, pp. 6-13 *passim*).

²⁵ V. COUSIN, *Rapport sur l'état de l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne, et particulièrement en Prusse*, Bruxelles, Société belge de Librairie 1841, t. I, p. 3.

²⁶ MAINE DE BIRAN, *Journal*, t. I, p. 86.

luzione improvvisa lontano dalle forme della vecchia società, verso un ideale vago e misterioso, si trova senza passato, senza avvenire, in un incerto presente». Ammoniva dunque sui pericoli di un'agitazione «sterile e pericolosa», suscettibile di precipitare in uno «spaventoso scetticismo»: la storia rifugge difatti dalla scientificità per il ruolo ivi giuocato dal contingente, poiché «nessuna scienza umana computa l'accidentale»²⁷. Pertanto a chiusa della prolusione del dicembre 1815, avverso al sensismo che implica una «morale da schiavi» – «a lungo abbiamo perseguito la libertà attraverso le strade della schiavitù» –, respingeva la morale utilitaria e con accenti tutti mondani esortava a sostenere «la libertà francese ancora incerta, e vacillante in mezzo alle tombe e alle rovine circostanti, con una morale che la consolidi per sempre»²⁸. Mette conto notare come proprio nel decennio 1820-30 si operi quella contaminazione di erudizione e filosofia che comporta da un lato l'istituzionalizzazione del mestiere dello storico, dall'altro l'abbandono delle pretese d'intelligibilità *a priori* da parte della filosofia della storia, e questo proprio mentre in rapida successione le dottrine di Vico, di Herder e, in certa misura, di Hegel, nell'arco del biennio 1827-28 erano proposte al pubblico colto.

A conclusione del Corso del 1828, nell'annunciare il venire meno d'ogni sistema esclusivo, Cousin auspicava il costituirsi di un «vero eclettismo nella filosofia europea»²⁹. Ancora nella *Préface de la deuxième édition* dei *Fragments* (1833) assimilava la rivoluzione di Luglio a quella inglese del 1688, «con meno aristocrazia, e un po' più di democrazia e di monarchia»³⁰. E se nel Corso del 1829 la modernità de-

²⁷ *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, pp. 127 sg.

²⁸ *Premiers essais de philosophie*, p. 44.

²⁹ Cfr. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 13^e leçon, 17 juillet 1828. Stabili-
liva poi un parallelo: così come furono rovinati i «sistemi esclusivi del sensismo in
Francia, e dell'idealismo soggettivo in Germania, [...] hanno fatto il loro tempo la
monarchia assoluta e le stravaganze della democrazia» (*ibid.*, pp. 28 e 37). Vale la
pena di notare come il 'corso pubblico' si riveli un veicolo di promozione sociale, un
evento mondano: la brillantezza dell'eloquio e l'enunciazione delle tesi distolgono dai
procedimenti dimostrativi, dalle metodiche filologiche.

³⁰ *Fragments philosophiques*, t. IV, p. 94. Cfr. in proposito la lettera a Sarah Austin,
quasi certamente del 1849, in *Corr.*, t. III, p. 160. SIMON, *Victor Cousin*, p. 26, rileva
come Cousin non fosse stato partigiano delle *Trois Glorieuses*, ma un «semplice spet-
tatore della lotta» e solo quando codesta «fu un fatto compiuto, pur rincredendose-
ne, vi aderì». Codesta attitudine oscillante tra nicodemismo e un più franco conserva-

corre dalla dissoluzione della Scolastica, da quel platonismo di Vanini e di Bruno che fu «lo strumento dei riformatori della filosofia nel xvi secolo», propedeutico a Bacone e a Cartesio, Cousin già aveva detto delle «due rivoluzioni, l'una politica, l'altra religiosa», l'inglese e la luterana: il loro localismo sarà superato dall'«audace generalizzazione» del principio di libertà operata dal rivolgimento francese, «l'evento per eccellenza» del Settecento³¹.

L'immagine cousiniana di Lutero teneva conto dell'*Essai sur la réformation* di Charles de Villers: la riforma distolse le menti dallo «stupore» e dall'«apatia» in cui giacevano, volgendole a «nuova attività». Al cattolicesimo romano, che fieramente avversò ogni rischiarimento intellettuale, questi opponeva la «riforma», che ha «rovesciato tutte le barriere che si opponevano alla libera comunicazione del pensie-

torismo la si evince anche dalla lettera a J. Journet del 23.10.1843, n. 138, in ms. 262: bollati come «chimères» «l'ouvrage de M. Renaud» e «les articles de M. Considérant», Cousin biasimava quanti discorrono di «une résurrection sociale universelle», poiché disgustano «les hommes de leur condition présente» e li eccitano a «chercher le remède dans des bouleversements sans fins».

³¹ Assai scarso l'interesse che la filosofia francese rivolgerà a Giordano Bruno lungo tutto l'Ottocento, anche se si possono individuare due tendenze del tutto distinte. Da un lato gli eclettici fanno propria, almeno in parte, l'immagine bayliana di un Bruno spinozista, fra ateismo e panteismo. Nella decima lezione del *Cours de 1829* sulla *Philosophie française du XV^e et XVI^e siècle* Bruno è inserito nell'*école idéaliste platonicienne* accanto a Ficino, Pico, Cusano, Ramo e Patrizi. E ancora Cousin nei *Fragments de philosophie cartésienne*, lo accomuna a Campanella, poiché entrambi sarebbero caratterizzati da «une vive et forte imagination». Codesta lettura è indicata dal *Dictionnaire* del Franck come un panteismo di derivazione neoplatonica, alessandrina, in cui immaginazione e sentimento fanno aggio sul procedimento metodico. In questo filone si ascrivono gli studi del Bartholmess, del Saisset, del Vacherot e del Bouillier. Dall'altro, oltre la metà del secolo, in specie per esigenze etico-politiche connesse alle discussioni sulla laicità della Terza Repubblica si manifesta un nuovo interesse come testimoniano *Les dilemmes de la métaphysique pure*; prende allora corpo la 'brunomania' come attesta lo «pseudonyme-drapeau» di G. Bruno adottato da M.me Guyau, sposa in seconde nozze di Fouillée e madre di Jean-Marie Guyau, nel dare alle stampe il *Tour de la France par deux enfants*, manuale repubblicano che ebbe una diffusione capillare. Inoltre, nella finzione letteraria di Renouvier, l'*Uchronie* sarebbe stata redatta in carcere dal padre Antapire prima di finire sul rogo romano del 1601, un anno dopo Bruno. La leggenda di un Bruno sfuggito al rogo è narrata da Théophile Desdouts in *La légende tragique de Jordano Bruno*.

ro». Alla mescolanza di «dialettica stravagante e puerile» e di «teologia romana» succede pertanto «una filosofia ferma, indipendente, e che aspira a divenire universale». Codesto rischiaramento delle menti ebbe «libera e piena espansione» nei paesi protestanti, dal momento che persino in Francia «lo spirito filosofico si spense subito dopo *Descartes*», di contro «sembra andar crescendo presso gli Inglesi, gli Olandesi, gli Svizzeri, i Tedeschi del Nord. [...] *Locke* e *Hume*, *Wolff* e *Bonnet* diventarono i nostri maestri» e in specie «l'immortale *Kant*», la cui dottrina eccitò entusiasmi e opposizioni parimenti violenti in un popolo volto a investigare i rapporti fra la ragione umana, la natura e la ragione universale³².

c. L'originalità dell'intento del Cousin consiste quindi nel 'fare della politica in filosofia': la traduzione dei dialoghi platonici costituirà, ancor prima della recezione della dottrina kantiana, l'elemento di confronto fra le due rive del Reno. Il 'ritorno' a Platone dopo due secoli quasi di oblio si configura perciò come una ben precisa operazione di politica culturale non dissimile in ciò, almeno metodologicamente – poiché gli esiti potevano rivelarsi ingombranti –, da quell'*Essai historique sur Platon* del Combes-Dounous pubblicato nel 1809. Ma la traduzione dei dialoghi, in cui echeggiano suggestioni 'mondane' estranee al dogmatismo accademico, non distoglierà poi gli studi platonici in Francia dal tener conto della erudizione tedesca, di uno Schleiermacher in particolare, anche per contrastare quel 'Platone comunista', quell'uso 'improprio' che, soprattutto della *Repubblica*, sarebbe stato fatto di lì a pochi anni. Ma diversamente dalla Germania ove riflette una più generale temperie culturale, il ritorno a Platone deve molto in Francia alla sagacia del solo Cousin, se ancora nel 1819 il Le Clerc, nelle *Pensées de Platon sur la religion, la morale et la politique*, indicava come unico lavoro proficuo quello di trarne 'idee parziali' e 'verità separate'. Cousin, che pure nelle note in calce alla traduzione dei dialoghi denunciava l'insufficiente rigore filologico di un Fleury e di un Dacier, doveva accogliere quell'immagine di un Platone modello di retorica morale, funzionale al certame ideologico nella disgregazione della società chiusa.

³² *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther*, Paris, Henrichs-Metz, Collignon 1804, pp. 260 sg. e 282 sg. A proposito di codesta monografia cfr. L. WITTMER, *Charles de Villers 1765-1815. Un intermédiaire entre la France et l'Allemagne*, Genève-Paris, Georg-Hachette 1908, pp. 197 sgg. e 268.

Che quegli *arguments*, premessi alla traduzione dei dialoghi, fossero un continuo confronto coi moderni, lo si evince in particolare da quanto scrive in margine al *Teeteto* e al *Filebo*. In questo senso andava pure il *Rapport* sulla *Métaphysique d'Aristote*, poiché «tutte quelle parole profonde di San Tommaso, di Leibniz, e dell'ultima filosofia tedesca» sono riconducibili a «traduzioni più o meno fedeli, più o meno profonde di qualche frase degli ultimi cinque capitoli del dodicesimo libro». Ai Sofisti, a quel risolvere la scienza in mera apparenza, che trapassa in qualche modo nell'ideologia 'moderna' di un Locke o di un Condillac, oppone Hume, la forte asserzione cioè che ogni dottrina sensista approda necessariamente a nichilismo e scetticismo. «Ma quello che ha fatto la gloria di Hume, cioè il rigore delle conseguenze e la concatenazione di tutto un sistema, già si riscontra nell'empirismo ionico qual è esposto nel *Teeteto*». E la 'falsa trasparenza' dell'empirismo inglese e francese fu avversata dalla filosofia scozzese e anche da Kant, che certo fece «un uso eccelso di quell'eredità secolare», ma finiva di fatto con lo smarrire la nozione d'esistenza. Cousin gli opponeva Platone, che «è meno didattico nel suo procedere, ma che si erge più in alto [...] scoprendo al pensiero un orizzonte di gran lunga più vasto»³³. E proprio il 'ritorno' a Platone, tramite il Vico e il Rinascimento, promuove la moderna consapevolezza filosofica della storicità della condizione umana.

Quanto di partecipe adesione al presente fosse in quegli *arguments* lo si deduce in specie dalle annotazioni al *Gorgia*, in quello sferzare «l'eterno sistema dei tiranni e dei ciarlatani». Oppone difatti a Socrate, fautore dell'ordine legale, l'allievo di retorica voglioso di dominare tramite la parola, di governare uomini che pure disprezza: figura codesta che sembra bollare quello spirito messianico e rivoluzionario che fece proseliti fra gli studenti francesi dopo il 1830. Di contro a Schleiermacher, in ciò dell'avviso d'Olimpiodoro, Cousin individuava lo scopo di quel dialogo non in quelle «considerazioni morali e politiche che ne riempiono tutta la parte intermedia», ma nella confutazione della falsa retorica, che era poi un estendere agli esiti oratori e politici quanto già aveva preso a partito nel *Teeteto* e nel *Filebo*. E conoscendo il ruolo di questa nell'«ordine sociale antico», nella formazione d'ogni statista, in quell'opporre ai sofismi di Callicle, a quell'«altera immoralità» della coscienza, il senso comune innalzato

³³ *De la Métaphysique d'Aristote*, Bruxelles, Hauman 1840³, p. 4 e *Pl.*, t., II, pp. 9 sg. e 20 sg.

sino alla 'più alta filosofia', Cousin traduce di fatto l'esigenza di riassorbire la scissione giacobina, stigmatizzando la *tabula rasa* operata dalla Rivoluzione. In seguito dovette condividere quanto lo Schelling gli scriveva nel gennaio del 1819, rimproverandogli esaltazione e tattica politica, su come in ambito tedesco non si fosse in presenza di una «lotta all'ultimo sangue», ma di «una evoluzione lenta ma sicura, infallibile, e senza pericolo» e come, per esercitare un qualche influsso sull'«opinione pubblica», tutto dovesse assumere «forma di dottrina» ed essere «segnata dall'impronta della scienza». Questa sarà poi l'attitudine che Cousin farà propria³⁴.

Nelle pagine premesse al *Menesseno* dice come quella «polemica contro la retorica» sia una costante in Platone che di fatto congiunge sofisti e demagoghi, poiché gli uni abusano della retorica, gli altri della dialettica. Paventando una città in balia dell'abilità suasoria dei retori, Platone, in ciò non diversamente da Aristotele, avversa le forme politiche 'estreme' a favore delle costituzioni 'miste' e nel *Politico* dimostra come l'astrattezza della norma si risolva nell'accentuarsi della costrizione, per l'abbandono di ogni strategia di persuasione che consenta al cittadino di comprendere la giustezza della legge. In margine all'*Alcibiade* Cousin annota come occorra procurare allo Stato non vantaggi esterni, ma cittadini virtuosi; come la 'vera politica', l'esercizio del comando, sia l'arte del persuadere alla giustizia. E certo aveva presente la necessità di un chiericato laico, di una nuova aristocrazia, che fu programma dei *dottrinari* e non solo. Proprio nella *Repubblica* l'intento normativo platonico sottraeva il governo ai tradizionali detentori, l'aristocrazia terriera, a favore di un'aristocrazia dello spirito. Ma è nell'*argument* delle *Leggi*, dialogo ove più decisa è la riabilitazione della norma consuetudinaria, che Cousin discorre più distesamente della politica di Platone, del suo «non essere affatto separata dalla morale». Di continuo il 'grande moralista' denuncia sia la stoltezza di chi, intemperante, aspira a «governare gli altri», sia la fragilità della cosa pubblica, se in essa è solo ambizione, vanità, egoismo, e rintraccia le fondamenta della città nella pratica dell'educazione, nel rischiaramento della 'coscienza pubblica'. All'opposto è la vana pretesa di imporre la virtù con paura e castigo³⁵. Mentre i moderni sottraggono allo Stato ogni prerogativa diversa dalla mera conservazione dell'«ordre social», gli antichi lo confondevano con «l'humanité

³⁴ *Pl.*, t. III, pp. 131, 136 e 153; *Corr.*, t. I, pp. 87, 181 e 221.

³⁵ *Pl.*, t. IV, pp. 173 sgg.; *Pl.*, t. V, pp. 12 sg.; *Pl.*, t. VII, pp. viij, xij, lv sg. e cxlvj sg.

tout entière», nell'indistinzione di morale e politica. E muovendo dalla «divisione specificamente morale e profondamente aristocratica» della *Repubblica*, a quella fondata soprattutto sulla base «materiale e democratica della fortuna» propria delle *Leggi*, tutte «compenstrate dallo spirito del secolo», Cousin discorre di «un immenso progresso», della «sostituzione delle caste inflessibili [orientali] con un'aristocrazia mobile che innalza gli uni senza degradare gli altri»:

è l'irruzione della potenza del lavoro sulla scena del mondo; in certi limiti è già l'emancipazione dell'individuo incaricato di forgiare la propria fortuna e il proprio destino; è l'appello all'attività, all'economia, alla prudenza, ai lumi, alla buona condotta, al merito, in conclusione alla virtù, che in uno stato ben regolato, con un punto di partenza comune e limiti stretti e invalicabili, conducono certamente alla prosperità e all'autorevolezza³⁶.

Dal momento che Cousin non redasse un qualche *argument* da premettere alla traduzione della *Repubblica*, che occupa i tomi nono e decimo delle *Cœuvres* licenziati nel 1833 e nel 1834, si scorra quella lezione professata all'*École Normale* nel 1835 su *Quel est le véritable but et le plan de la République?* Si legge, con probabile allusione al *Tennemann*, che morale e politica sono due nomi che designano «una stessa scienza» e che di fatto in Platone si ha «assimilazione dello stato all'individuo [e] riduzione della politica alla morale». In questa assimilazione – ricondotta allo «spettacolo della vita greca tutta esteriore e tutta pubblica» che faceva dei 'grandi legislatori' dei moralisti – «è lo scopo della *Repubblica*»³⁷. Ma quanto quegli *arguments* fossero ben altra cosa che semplici commenti, e come talora tutto un mondo di bisogni presenti, di umane passioni, vi facesse irruzione, lo si desume anche da una pagina premessa alle *Leggi*. Cousin discorre di quella 'democrazia cesariana' che fu oggetto di dibattito lungo tutto il secolo, nel parlare della rovina di Messene e di Argo, imputata all'assenza di ogni «istituzione intermedia a tutela della libertà dei sudditi»; nel confutare Aristotele, che a proposito degli efori spartani diceva come fossero inconciliabili tirannide e democrazia; nell'evocare Cesare, Cromwell e Napoleone, come esempi che «ci sono perfino delle

³⁶ *Pl.*, t. VII, pp. lxxv sg.

³⁷ Cfr. *Corr.*, t. I, p. 327; vd. *Recueils de notes prises au cours de philosophie de Victor Cousin à l'École Normale, par plusieurs élèves: 1835, Quel est le véritable but et le plan de la République?*, ff. 26 sgg., in ms. 87.

epoche in cui la tirannia non può stabilirsi saldamente che sulla democrazia». E cos'altro era quel rintracciare in Aristotele il concetto di «classe media», che già sarebbe dappertutto nelle *Leggi*, se non un farsi carico di esigenze, di suggestioni dell'oggi, e un loro utilizzarle poi come attrezzature esegetiche. Anticonvenzionalista, fautore di una concezione naturalistica dello Stato, lo Stagirita individuava nella 'politia', mescolanza di oligarchia e democrazia, quel modello costituzionale misto che si traduce in un'etica della 'virtù come medietà', donde la rilevanza dei *mesoi*, degli appartenenti al ceto medio. Cousin traduceva allora quell'ideale di «moderazione» che aveva indicato all'eclettismo in una critica al Machiavelli e al Montesquieu che non hanno riconosciuto l'«importanza di quella classe media», lontana da povertà e ricchezza estreme, cui una severa educazione procura scienza e costumi politici³⁸. Se solo nell'Ottocento il termine *polis* tornerà ad essere adoperato largamente – in precedenza gli si era preferito il latino *res publica* –, dietro generiche suggestioni razionalistiche, i modelli della virtù antica già erano stati additati come funzionali alle istituzioni dell'età moderna: prendeva così forma un uso politico, non meramente storiografico, dell'Antichità.

1. La biblioteca platonica di Cousin

La biblioteca del Cousin, comprendente un'ampia raccolta di manoscritti, fu trasmessa per lascito testamentario all'*Université de France* con la precisa disposizione di conservare, in Sorbona, ove è tuttora depositata, una propria autonomia.

L'inventario notarile, cominciato il 18 febbraio 1867, non presenta alcun ordine, solo l'indicazione delle differenti stanze in cui era raccolta la biblioteca, di circa 15.000 volumi, ma il numero effettivo è assai superiore poiché numerosi sono i *recueils factices*, ossia i volumi miscelanei contenenti numerose pubblicazioni. Siamo in presenza

³⁸ *Pl.*, t. VII, pp. xlij sg. e cxxxij-cvl. È ascripto a lode d'Aristotele l'«aver segnalato l'importanza di questa classe media [...] che ha cominciato a comparire nei libri dei politici solo dopo essere apparsa nella società europea, cioè dopo la rivoluzione francese organizzata dall'impero. Bisogna risalire a duemila anni or sono per rintracciare questo nome di classe media, intendo col clamore di una teoria, nel paragrafo d'Aristotele che non è stato notato nemmeno a sufficienza e che spettava al nostro secolo di mettere in risalto» (*Pl.*, t. VII, pp. cxxxix sg.).

della più ampia biblioteca posseduta da un filosofo nella prima metà dell'Ottocento: quasi esaustiva per quanto concerne gli assai vasti interessi storiografici del Cousin. Ciò non deve sorprendere, questi fu, ad un tempo, filosofo, bibliofilo e politico: ancora alla metà degli anni 1830, presso un pubblico colto, specie in ambiente anglosassone o nei paesi latini, la rilevanza teoretica di Cousin era largamente affermata.

Attraverso il regesto librario è così possibile rintracciare percorsi cruciali della filosofia moderna; e di certo la biblioteca del Cousin era concepita come uno strumento di lavoro. Ciò si evidenzia anche dalla totale assenza delle classiche ripartizioni disciplinari, quali ad esempio il diritto e la matematica, ma anche per l'esistenza di una componente interdisciplinare, che rivela una dinamica e moderna concezione del sapere, ed è largamente rappresentativa degli orientamenti filosofici che prevarranno in seno allo spiritualismo francese. Si penetra così nel laboratorio del filosofo, e anche l'amplessissimo epistolario può essere utile per tentare di ricostruirne le letture e l'organizzarsi della sua collezione. Si scorra, in via del tutto esemplificativa, la lettera del Brandis dell'ottobre 1821: nel ringraziare Cousin della dedica del terzo volume del *Proclo*, lo ragguaglia sugli studi platonici in Germania discorrendo dei commentari di Ast³⁹, la cui edizione è allora interrotta, di Sochers⁴⁰, di scritti assai buoni di Ullrich⁴¹ sul *Menone*, il *Critone* e l'*Alcibiade secondo*, e infine di Schleiermacher⁴², tutto immerso in lavori teologici e impossibilitato di conseguenza a proseguire la traduzione dei dialoghi; questi sono testi di cui il regesto notarile certifica il possesso.

Per il Cousin del *cours* del 1818, l'intera storia della filosofia, il problema della conoscenza risolubile per via di ragione o d'esperienza, implica il permanente antagonismo, nella successione delle scuole, di due attrezzature concettuali, rappresentate rispettivamente da Platone e Aristotele: l'intera storia della filosofia ricondotta ad uno svolgimento binario. Dapprima ci proponiamo di mostrare come la pre-

³⁹ *Platon's Leben und Schriften*, numéro d'inventaire 2855; *Lexicon Platonicum sive vocom Platoniarum index*, nn. 2856-58.

⁴⁰ J. SOCHER, *Über Platons Schriften*, n. 2844.

⁴¹ F.W. ULLRICH, *Anmerkungen zu den Platonischen Gesprächen Menon, Kriton und dem zweiten Alkibiades: Mit e. Anh. über die Eilfmänner zu Athen*, n. 2972 (*recueil factice*).

⁴² *Platons Werke* v. Friedrich Schleiermacher, nn. 2839-2843.

senza di un determinato scritto consenta di chiarificare l'approccio di Cousin al problema socratico.

Sfogliamo l'elegante volume miscellaneo, in cui sono raccolte le *Grundlinien* del Brandis: fra la *Notice sur Pithagore* e quella sur *Platon*, redatte dal Degérando per la *Biographie universelle*, e il *De philosophiae novae platonicae origine* di Immanuel Fichte, si rintraccia la *Notice sur Socrate*, ancora per la *Biographie universelle*, stesa da Philippe-Albert Stapfer⁴³. Questi nasce a Berna nel 1766 nella religione protestante, studia dapprima all'Accademia di codesta città, poi a Gottinga. E della Georgia Augusta, di tanta raffinata cultura, ebbe a conservare efficace memoria, anche se non mancheranno accenti critici⁴⁴. Pastore evangelico, docente di teologia e filosofia, ministro della repubblica elvetica, in questa veste entra in contatto col Pestalozzi ed anche con Maine de Biran. E, frequentando quel ristretto cenacolo di cultori di filosofia che solea riunirsi ogni venerdì intorno a Biran, conosce Cousin che certo attingerà alla sua biblioteca nello studiare di filosofia antica e di Kant. È in particolare a proposito di Socrate che lo Stapfer è assunto in certa misura come referente: qualora si confrontino la lezione del Cousin su *Socrate* e sul *Caractère de la Révolution philosophique dont il fut l'auteur* e la *Notice* dello Stapfer, non si può fare a meno di cogliere talune assonanze⁴⁵.

Si comprende agevolmente come un professore, il Cousin, possa tener conto, nel redigere una lezione, del contributo, per giunta di facile reperimento, dello specialista. E che tale lo Stapfer dovesse essere considerato è cosa indiscutibile, se Vacherot, quasi mezzo secolo dopo, nel *Rapport* letto all'*Académie des Sciences morales et politiques* nel dicembre 1868 su *Socrate considéré surtout comme métaphysicien*, e che doveva laureare *La philosophie de Socrate* del Fouillée, pur di-

⁴³ Ph.-A. STAPFER, *Notice sur Socrate* e Ch.A. BRANDIS, *Grundlinien der Lehre des Sokrates*, n. 3082 r.f.

⁴⁴ R. LUGINBÜL, *Philippe-Albert Stapfer*, Paris, Fischbacher 1888, pp. 24 sg. Gli scritti più significativi dello Stapfer sono raccolti nei *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux*, Paris, Paulin 1844.

⁴⁵ *Courtes notes sur l'histoire et les historiens de la philosophie; Socrate. Caractère de la Révolution philosophique dont il fut l'auteur*, ff. 124-64, in ms. 79, vd. ora la trascrizione in «Giornale critico della filosofia italiana», 1989, pp. 32-44. La *Notice sur Socrate* si legge nel t. XLII della *Biographie universelle ancienne et moderne*, edito nel 1825, alle pp. 526-67.

cendo dei «lavori della critica contemporanea» e in specie del Grote, ricordi ancora il «dotto Stapfer»⁴⁶.

Lo Stapfer, ancor prima della frequentazione della Georgia Augusta, aveva dato alle stampe il *De philosophia Socratis*⁴⁷. Anche se preceduto dal *Premier mémoire sui caractères de la philosophie socratique*, letto dall'abate Garnier all'*Académie Royale des Inscriptions* nel 1761 – e lo Stapfer ha modo di citare la *Garnierii disputatio*, che, ben prima dello Schleiermacher, tracciava quella *regula*, da cui si è usi datare il problema socratico –, il *De philosophia* poneva il problema della critica delle fonti socratiche, della composizione delle testimonianze platonica e senofontea⁴⁸. E proprio nella *Notice* per la *Biographie universelle*, tanto ricca di saggistica tedesca, vi sono espliciti elementi di distacco da quel fiducioso affidarsi a 'regole precise', da quel confidare in 'procedimenti metodici', in questioni dove è necessario procedere con un tatto molto delicato.

Certo nella *Notice* il tono è assai differente da quell'esercitazione giovanile, si veda solo come il tema della «*comparatio inter Athenien-*

⁴⁶ «Mémoire de l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut de France», t. XIII, 1872, p. 206.

⁴⁷ Bernae 1786.

⁴⁸ Per una trattazione del problema socratico nel XVIII secolo cfr. M. MONTUORI, *De Socrate iuste damnato*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1981 e B. BÖHM, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig, Quelle & Meyer 1929. L'antologia del Montuori raccoglie le memorie di Nicola Fréret e dell'abate Garnier, lette all'*Académie Royale des Inscriptions*, l'*Epistula*, *De Socrate iuste damnato*, del Dresig ed il dialogo del Polissot de Montenoy. Il Garnier, a conclusione del *Caractère de la Philosophie Socratique*, sosteneva che «se fosse questione d'esaminare quale fra Platone o Senofonte ha reso meglio Socrate [...] non sarebbe difficile mostrare in dettaglio come Platone si sia applicato a ritrarlo in tutte le posizioni e sotto tutti gli aspetti, senza mai distogliere gli occhi dal modello [...] Al contrario, Senofonte non esce da un'elegante semplicità, non si eleva mai, tutto è detto con grazia, ma tutto è detto sullo stesso tono. [...] non vi si trovano né l'ironia socratica, né le dispute coi sofisti, e neanche quello spirito di dubbio e di discussione; infine si trovano negli scritti di Senofonte i grandi principi della morale socratica; ma [...] invano vi si cercherebbe Socrate; solo in Platone vive, respira, ci infiamma e ci trasporta» (cit. in MONTUORI, *De Socrate iuste damnato*, pp. 151 sg.). Sulle interpretazioni ottocentesche è da vedere É. BOUTROUX, *Socrate, fondateur de la science morale*, in *Études d'histoire de la philosophie*. Cfr. ancora V. DE MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, Puf 1952.

sium et humani generis praeceptorem», di cui si hanno echi sin nei *Colloquia* erasmiani, veniva in effetti cadendo. Ma quanto si intende sottolineare, l'importanza cioè del fatto che questo scritto figuri nella biblioteca del Cousin, è che, per il tramite di Stapfer, costui entrava in contatto con tanti studi, e francesi e tedeschi, di cui nelle annotazioni sul carattere della rivoluzione filosofica restava solo una traccia nel riferimento al *De la condamnation de Socrate* del Fréret⁴⁹. Nello scrivere di Socrate il Cousin non era solo l'allievo di Schleiermacher, ma, in una qualche misura, il depositario di una stagione tutta di studi eruditi, di militanza culturale, che fa giustizia di quel luogo comune che data dalla *regula aurea* la nascita del problema socratico. Quella solitudine, tutta francese, che il Cousin ebbe a esprimere tanto di frequente, quel farsi allievo dell'erudizione tedesca, era certo una condizione soggettiva, ma gli itinerari, la composizione di due culture nazionali sono assai complessi⁵⁰.

L'attenzione alla personalità socratica, quel dar conto della penetrazione di vicenda esistenziale e tensione dogmatica, aveva di fatto percorso tanto socratismo settecentesco, e in qualche modo la *Notice* era tutta interna a quella temperie culturale: lungo tutto il secolo, se comune fu l'asserzione di un'assoluta coerenza fra quell'andare di continuo dialogando e la morte nella prigione degli Undici, il problema socratico aveva poi opposto i *savants* ai *philosophes*, chi vedeva in Socrate di fatto l'eversore dei costumi e di una legislazione positiva, *iuste damnatus*, a chi ne celebrava il martirio. Nell'ultimo anno del XVII secolo usciva ad Amsterdam quella terza edizione della *Vie de Socrate* dello Charpentier, cui erano aggiunte *Les choses mémorables de Socrate. Ouvrage de Xénophon, traduit du Grec en François*, che ebbe larga circolazione e insieme alla *Historia Critica Philosophiae* del Brucker⁵¹ confortò coi testi senofontei l'immagine del giusto condannato. Che questa fosse, in una qualche misura, una lettura canonica, lo si desume anche dai *philosophes*: a intolleranza e fanatismo opponevano la forte attenzione agli elementi di senso comune. Di contro era chi si volgeva allo studio di Atene, «della situazione in cui erano

⁴⁹ *Œuvres de Fréret* (Paris, chez Jean Serviere, Jean-François Bastien 1792), nn. 6957-60.

⁵⁰ Cfr. in proposito M. ESPAGNE, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, Puf 1999.

⁵¹ *Iacobi Bruckeri... Historia critica philosophiae: a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, nn. 2197-202 e 2203-8.

allora gli affari della repubblica, e della disposizione particolare degli spiriti». Erano i Fréret, i Dresig, i Garnier: ai primi si deve quella nuova utilizzazione delle *Nuove* che sfocia negli accenti iconoclasti del dialogo tra *Socrate et Erasme* del Polissot de Montenoy. Ancora una volta il regesto certificherà che questi testi figurano nella biblioteca del Cousin.

Due altri esempi di argomento platonico: l'*Essai* del Combes-Dounous e le *Pensées* del Le Clerc⁵², entrambi naturalmente attestati nell'inventario notarile. Invero, la traduzione dei dialoghi platonici costituirà, ancor prima della ricezione della dottrina kantiana, l'elemento di confronto fra le due rive del Reno⁵³. Cousin già scriveva allo Schel-

⁵² *Essai historique sur Platon, et coup d'œil rapide sur l'histoire du Platonisme depuis Platon jusqu'à nous*, par J.-J. Combes-Dounous (Paris, Gautier et Bretin 1809), nn. 2847-2848; *Lettre à monsieur Combes-Dounous... auteur de l'essai historique sur Platon*, par M. Encontre (à Paris, chez Vve Nyon; à Montpellier, chez Renaud; à Genève, chez Paschoud 1811), n. 3107 r.f.; *Pensées de Platon sur la religion, la morale, la politique*, recueillies et traduites par M. Jos.-Vict. Le Clerc, Paris, A. Delalain 1824², n. 2869.

⁵³ Nel fare atto di candidatura all'*Académie française*, il 1° febbraio 1827, Cousin esplicitava i criteri che presiedevano alla «nouvelle traduction complète de Platon avec des notes Philologiques où partant de l'état actuel de la critique contemporaine j'ai essayé de faire aussi quelque chose pour l'avancement de l'examen approfondi du texte, et avec des introductions philosophiques destinées à offrir au lecteur un fil qui peut le diriger dans le labyrinthe de chaque dialogue, introductions dans le genre de celles de Tiedemann, quant à la forme, mais au fond bien différentes; car au lieu d'étendre Platon sur le lit de la philosophie moderne et de le juger d'après l'esprit et la méthode d'une École particulière, je le présente dans ses proportions naturelles, m'attachant moins à la consacrer ou à l'approuver, qu'à la comprendre, à saisir sa portée, à la mettre en lumière, ainsi que l'ordre régulier dans lequel elle se développe à travers l'apparent désordre d'une conversation abandonnée. – Mais la plus grande difficulté peut-être que rencontre un interprète de Platon, c'est son Style, [...] où la simplicité se mêle à la grâce pour le charme des hommes de goût et le désespoir du traducteur. Ne pouvant toujours atteindre à la grâce, j'ai essayé du moins de reproduire toujours la simplicité. Surtout j'ai essayé, et ce n'a pas été la partie la moins pénible de ma tâche, d'être toujours littéral et lisible, de présenter la pensée de Platon sous la forme que ce beau génie a cru devoir lui donner, il y a près de deux mille ans et pourtant de manière que le lecteur moderne trouvera dans cette fidélité scrupuleuse une nouveauté piquante plutôt qu'une bizarrerie désagréable. [...] S'il m'est impossible de comprendre un système sans la connaissance des systèmes qui l'ont précédé

ling nel 1821 «della filosofia platonica, il cui studio approfondito, con quello della filosofia tedesca, può far rivivere da noi il gusto dell'alta speculazione». E quanto intenso fosse allora il commercio coi dotti tedeschi lo dimostra la lettera del novembre di quello stesso anno al Brandis, che ci dà utili ragguagli sulla traduzione di Platone. Alludendo all'edizione di Proclo, Cousin scrive:

Il medico esige che da qui a un anno lasci i manoscritti greci e la correzione delle bozze greche, che mi accendono il sangue, e mi stancano il petto. Il mio lavoro sulla filosofia tedesca è aggiornato per la stessa ragione. Mi ci vuole un lavoro più facile e più gradevole. Torno dunque al Suo consiglio di tradurre Platone; e se Lei e Bekker mi promettete il vostro aiuto, spero, o per lo meno ci proverò, di fare per la Francia ciò che Schleiermacher ha fatto per la Germania.

E il tradurre è di continuo accompagnato dalla lettura di tutto quanto ha per oggetto Platone, in particolare i lavori dei filologi. Eccolo chiedere notizie di quelle varianti dei manoscritti di cui il Bekker aveva detto nelle annotazioni alla propria edizione. È questione anche di un lessico platonico – e in proposito esprime un severo giudizio: «quello di Wagner è del tutto nullo» –, e infine dell'edizione curata dallo stesso Ast, di eventuali dissertazioni critiche, di un *index vocum*.

et dont il est sorti, de même il est bien difficile d'en pénétrer toute sa portée si on ne le suit à travers les systèmes qu'il a engendré et qui prolongent longtemps après lui son esprit et son influence. Pour bien entendre Platon, j'ai étudié les Platoniciens, c'est-à-dire cette école d'Alexandrie si peu connue, et qui parmi les subtilités et les superstitions propres à ce temps, renferme, aux yeux même de la critique la plus sévère, tant d'utiles commentaires et de curieux renseignements sur toutes les parties de la Philosophie de Platon. Je crois donc avoir fait une chose utile à l'histoire de la Philosophie Grecque en publiant les ouvrages qui étaient encore restées inédits du plus illustre des Philosophes Alexandrins» (lettera n. 974, conservata nella *Collection Clerc de Landresse*, presso le *Archives de Mantes La Jolie*). Cousin evoccherà ancora questi studi nel tardo *Avertissement* a *Procli opera omnia*, Paris, Durand 1864, pp. I et III. Tiedemann, che Cousin connette a Locke e a Condillac, aveva redatto, dietro suggerimento di Heyne, i *Dialogorum Platonis argumenta exposita et illustrata*, Biondi 1786, in cui abbandona l'esposizione sistematica della filosofia platonica per l'analisi delle differenti dottrine di ciascun dialogo. Cf. in proposito J. SIMON, *Platon. Œuvres complètes, traduites par M. Cousin*, «Revue des Deux Mondes», 15 décembre 1840. Il Janet farà dell'idealismo platonico «l'unità della vita filosofica» di Cousin.

Ancora nell'aprile successivo, e sempre al Brandis, dirà che la divisione dei dialoghi in socratici, dialettici e filosofici, tracciata da Ast, può avere come unico «scopo quello di facilitare lo studio [...] Non sapremo mai in che ordine Platone ha pubblicato i suoi Dialoghi»⁵⁴. In quel lasso di tempo la questione platonica si concentrava sul problema della cronologia. Se già Friedrich Schlegel poneva nella forma dialogica l'unità del pensiero platonico, capace di compensare l'assenza della strutturazione sistematica, in Schleiermacher, che rifugge da ogni erudizione fine a se stessa, la filologia è lo strumento della critica storico-filosofica. E se il Tennemann ipotizza una strutturazione sistematica nella successione dei dialoghi, di fatto distribuendo la materia desumibile da questi nella suddivisione scolastica fra metafisica, gnoseologia ed etica, Schleiermacher, lungi dal restringere la successione cronologica in una prospettiva storico-biografica, la fa coincidere di fatto con l'immagine stessa del platonismo, ché se da un lato l'interpretazione si definisce come sapere storico, dall'altro tutta la conoscenza storica è posta sotto il segno dell'interpretazione.

Disconoscendo il «bisogno di classificazione», nel dare alle stampe i dialoghi Cousin di fatto si attiene a quell'«arrangiamento ordinario e senza alcuna pretesa sistematica», che rintraccia in Hase e Boissonade, anche se non si nasconde certo che quell'attitudine «non ha la grandezza né la forza critica di Schleiermacher e di Ast»; all'autorità del primo si richiamava nel decidere dell'«autenticità dei Dialoghi». In effetti scrivendo proprio a Schleiermacher, nell'agosto del 1826, sollecitava un'«opinione meditata», che «a dire il vero per Lei è un dovere, e non può sottrarsi», e difatti avvertirà la sua morte come la perdita «*d'un guide utile et que nul autre ne peut remplacer*». Quanto quel lavoro, in apparenza tutto d'erudizione, traducesse sollecitudini del presente, lo testimonia la dichiarazione che il suo «scopo è stato quello di destare in Francia maggiore interesse per le ricerche filosofiche», e discorreva di quel proprio modo di tradurre su cui pure si dovette dibattere in quegli anni: «Innanzitutto ho dovuto cercare di essere leggibile. Ma nello stesso tempo, ho voluto restare fedele a Platone. Ho pensato che la traduzione letterale, lungi dall'essere un ostacolo all'interesse, potrebbe anzi contribuirvi per l'attrazione della novità». Poi confessava di nuovo la propria solitudine in Francia, e questa motiva anche la lettera allo Hegel, scritta in quello stesso ago-

⁵⁴ JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, p. 366; SAINT-HILAIRE, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, t. I, pp. 93, 329 sgg. e 337 sg.

sto, in cui dice di sprofondarsi sempre più in Platone ed «è proprio qui che i Suoi consigli mi saranno indispensabili». Poiché difatti

qui non si tratta di creare in serra un interesse artificiale per speculazioni straniere: ma si tratta d'impiantare nelle viscere del paese dei geni fecondi, che vi si sviluppino naturalmente e secondo le virtù primitive del suolo; si tratta d'imprimere alla Francia un movimento francese, che in seguito continui da solo⁵⁵.

In effetti, la ripresa degli studi platonici alla fine del Settecento faceva seguito ai due secoli d'abbandono successivi all'edizione ginevrina del 1578 dell'Estienne, edita di nuovo a Leyda e a Francoforte nel 1590 e nel 1602. Al circolo ficiniano di Margherita di Navarra succedevano le dispute teologiche e specie l'interesse degli oratoriani, in Francia di conseguenza la dottrina cadde in desuetudine e se ne predilesse l'espressione letteraria⁵⁶. E se il ritorno a Platone coinciderà in Germania col moto complessivo di composizione di filologia ed ermeneutica, oltralpe fu per lo più l'opera di un solo uomo, del Cousin, anche se le suggestioni etico-politiche che presiedettero a quella traduzione rimandano al Platone 'mondano', avverso alla vulgata ecclesiastica e accademica, di cui discorreva l'*Essai historique sur Platon* del Combes-Dounous: per questi il procedere dialogico traduce allora l'attitudine eclettica nel porre in atto quel metodo psicologico volto a scoprire per induzione i concetti a priori della ragione. L'*Essai historique* esortava a rinnovare l'opera degli Alessandrini, di Potamone, di Ammonio Sacca, che avrebbero inventato l'eclettismo per com-

⁵⁵ Lettera a Hegel del 1.8.1826, in *Corr.*, t. I, 190. L'invocata «severità amichevole» si tradusse di fatto in elogio, poiché lo Hegel ne parla come di «un modello di traduzione [...]. Lei ha conservato la precisione, la chiarezza, l'amenità originale». Anche se circa taluni *arguments*, in specie quello dell'*Eutidemo*, aggiunge di non condividere «forse del tutto la sua opinione circa il merito che attribuisce al suo protetto Platone».

⁵⁶ Codesta dicotomia fra «le utilizzazioni teologica e letteraria» estranea al mondo germanico, si esprime ancora nel tardo volume sulle *Pensées de Platon sur la religion, la morale, la politique* edito nel 1819 dal Le Clerc, professore di retorica al liceo Charlemagne e poi d'eloquenza latina in Sorbona, che esortava a cercare in Platone solo «modelli letterari». Cfr. H. WISMANN, *Modus interpretandi. Analyse comparée des études platoniciennes en France et en Allemagne au 19^{ème} siècle*, in M. BOLLACK, H. WISMANN (ed.), *Philologie et herméneutique au 19^{ème} siècle II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983, pp. 495 sg.

battere l'impostura cristiana⁵⁷. È stato osservato che «non si può fare a meno di riconoscere nelle elucubrazioni di questo storico singolare l'esposizione programmatica della politica culturale di Cousin», che beninteso tacque di «un modello così ingombrante». Difatti Combes-Dounous fa «propria l'opinione di Celso, combattuto da Origene, secondo cui Gesù avrebbe tratto la sua dottrina da Platone [...] Per lottare contro l'impostura cristiana, i platonici Potamone e Ammonio Sacca avrebbero poi concepito l'elettismo a sua volta destinato ad assorbire il cristianesimo diventato troppo potente per essere combattuto apertamente». E poiché i teologi medioevali hanno fatto man bassa del platonismo, il Combes si propone «semplicemente di ricominciare l'opera degli Alessandrini».

Parimenti l'interesse del Cousin per gli Alessandrini, non è certo 'antiquario': il semplice scorrere gli scaffali del Cousin mostra come la sua traduzione di Platone fosse, a un tempo, l'ambito di un serrato confronto con la filosofia classica tedesca e un assunto decisivo nella contrapposizione al sensismo settecentesco, poiché, ancora prima di Kant che indurrebbe allo scetticismo, gli studi platonici costituiscono «il primo riferimento tedesco di Cousin»⁵⁸. Nessun autore più di Platone, con la sola eccezione d'Omero, fu oggetto di dibattito fra i cultori di filosofia e d'istruzione classica dei due paesi, in un coacervo di suggestioni scientifiche e istanze politiche.

2. *L'Aristotele di Cousin*

a. Il risveglio d'interesse per la filosofia aristotelica nei primi decenni dell'Ottocento coincide in Germania con la valorizzazione teorica che ne fece Hegel e con l'edizione critica delle opere curata dal Bekker. La vigorosa riabilitazione hegeliana, che accoglieva anche il convincimento di Leibniz circa il fatto che la Scolastica avesse falsato la filosofia peripatetica, si opponeva recisamente alle polemiche antiaristoteliche sviluppatesi fra Sei e Settecento. Sempre in ambiente tedesco, e in reazione all'interpretazione sistematicamente compatta di Hegel,

⁵⁷ Cfr. WISMANN, *Modus interpretandi*, pp. 490-512. A proposito del giurista Jean-Jacques Combes-Dounous (1758-1820), il cui *Essai* è edito a Parigi nel 1809 presso Gautier et Bretin, cfr. *ibid.*, pp. 505 sg.

⁵⁸ P. VERMEREN, *Des correspondances philosophiques entre les deux rives du Rhin*, «Critique», 1990, p. 934.

Trendelenburg, Brandis, Rose, Usener e Bonitz, che, con la sola eccezione del primo, collaborarono tutti all'edizione dell'Accademia, ce ne offrono una visione filologicamente più attenta.

Un'analoga ripresa d'interesse si verifica, in quegli stessi anni, anche in Francia, dove Ravaisson, con la sua interpretazione vitalistica e neoplatonizzante, fu antesignano delle indagini sulla *Metafisica*. Ma se certo il primato negli studi aristotelici oltralpe spetta al Ravaisson, vale la pena di rilevare come, in un breve arco di tempo, approssimativamente alla metà degli anni Trenta, intorno a Cousin si registri un costante interesse per lo Stagirita, donde l'esigenza di un'adeguata informazione e di un necessario confronto su quanto si andava allora studiando e pubblicando oltre Reno. È quindi utile ripercorrere, oltre l'*Essai* ravaissonian, un insieme di contributi, del tutto dimenticati, della scuola del Cousin, che promosse una vera e propria ripresa dell'aristotelismo in contemporanea con la riproposizione di Platone, di Proclo e in specie dei commentari di Olimpidoro.

L'Ottocento ha fatto d'Aristotele un «vero e proprio interlocutore filosofico» in misura tale che il solo confronto possibile è con la fioritura di studi e di nuove traduzioni che si era registrata in età rinascimentale. Se a cominciare è da porre quell'edizione della *Metafisica* redatta da Christian August Brandis nel 1823⁵⁹, Ravaisson, Trendelenburg e Brentano saranno i «tre grandi "centri propulsori" aristotelici». Ma se in Germania questo ritorno d'interesse può essere posto sotto l'etichetta della contrapposizione all'idealismo, in Francia, in polemica col sensismo, vi si ricerca, al contrario, un appoggio «per riabilitare la metafisica»⁶⁰. Invero il discredito in cui era caduta in

⁵⁹ Cfr., in particolare, la lettera di Brandis a Cousin del 20 novembre 1821, in ms. 898: «Mes travaux sur Aristote sont partagés entre Becker et moi de cette manière que lui entreprend la revue critique du texte, moi lui fournissant mes observations et mes recherches, et que j'aurai soin de publier les commentateurs inédits, de rassembler et mettre en ordre les fragments et de composer avec ces commentaires une collection de Scholies grecques. J'ai commencé provisoirement à organiser une *édition* (c.à.d. une revue) de la métaphysique avec les variantes les plus remarquables et peut-être des notes. Mais comme je suis surchargé d'occupations avec mes cours (par semaine cinq leçons d'histoire de Philosophie ancienne, et donc sur la métaphysique d'Aristote) l'impression va très lentement».

⁶⁰ D. THOUARD, *Aristote au XIX^e siècle: la résurrection d'une philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion 2004, pp. 9-18 *passim*. L'ampio spettro delle comunicazioni raccolte in volume da Denis Thouard prende le mosse dalla rin-

Francia la filosofia peripatetica fra Sei e Settecento fu assai maggiore di quanto si fosse verificato oltre Reno, ove Aristotele, ripreso dalla scuola di Wolff, aveva costituito il fondamento dell'insegnamento della filosofia nelle Università protestanti.

Dietro l'impulso del Cousin muoveva il Ravaisson che, proponendosi di fare la storia della *Metafisica*, ne seguiva l'influenza esercitata sulle dottrine successive. Vale la pena notare, da un lato, come questi resterà sempre tributario dell'aristotelismo e, dall'altro, come ne avesse una buona conoscenza, tale da non indurlo a commettere «le imprudenze di K.L. Michelet» che confondeva, ad esempio, «l'opera andata perduta Περὶ φιλοσοφίας con interi libri della *Metafisica*»⁶¹. Ma per capire un tale fiorire di studi è necessario volgersi ad analizzare il ruolo esercitato da Cousin. Nel suo rapporto all'*Académie des sciences morales et politiques*, discorreva, nell'aprile 1835, dell'«alleanza ancora tanto recente in Francia e appena consolidata della filosofia con la propria storia», e aggiungeva: «dalla caduta della scolastica, sono forse il solo fra i miei compatrioti che abbia fatto lezioni sulla *Metafisica*. Credo che l'ultimo che l'abbia insegnata con un po' di scalpore sia Ramo»⁶². Non a caso già nei *Fragments de philosophie ancienne* attribuiva ad Aristotele il merito d'aver rintracciato, abbandonando il dialogo, «la forma necessaria della filosofia»⁶³ poiché «ha convertito la dialettica in logica», sostituendo così alla dimostrazione induttiva quella deduttiva, ed esplicitando il procedimento didattico. Parimenti nell'*argument* premesso all'*Eutidemo* torna a sottolineare l'ordine

novata attenzione che si registra per la filosofia aristotelica in un'età indicata come quella della «fuoriuscita dall'idealismo» e segnala la profonda incidenza della dottrina peripatetica in un momento cruciale della riflessione filosofica ottocentesca. Lo Stagirita ha costituito quasi un «contro modello per uscire dall'“idealismo tedesco”», e non a caso Enrico Berti, *Aristote dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkegaard*, in *Aristote au XIX^e siècle*, p. 34, scorge nelle critiche allo Hegel di Feuerbach, di Marx e di Kierkegaard una comune «origine aristotelica»

⁶¹ P. AUBENQUE, *Ravaisson interprète d'Aristote*, in *Aristote au XIX^e siècle*, p. 158. Si veda, in proposito, quanto scriveva Vacherot a Cousin il 16 gennaio 1836, in ms. 251: «Je pense comme vous, que M. Michelet de Berlin avait les yeux sur Hegel et non sur Aristote quand il suppose que ce dernier identifiait la matière et la forme dans l'esprit pur absolu».

⁶² *De la Métaphysique d'Aristote*. Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques, Société belge de Librairie, Bruxelles 1840³, p. 8.

⁶³ *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrangue et Didier 1847⁴, t. I, p. 220.

didattico talora nascosto «dall'eleganza e dall'andamento teatrale dei dialoghi platonici»: le *Confutazioni sofistiche* sarebbero una sorta d'*Eutidemo*, «ridotto a formule generali»⁶⁴. Analogamente, Ravaisson definirà la dialettica un «metodo ingannevole», incapace di addivenire alla certezza e suscettibile solo di generare congetture, opinioni⁶⁵.

Nello studio del primo libro della *Metafisica*, Cousin rintracciava insegnamenti che la 'moderna critica' può far propri: la scientificità della storia della filosofia, e la sua stretta combinazione con la filosofia, di cui è «il complemento e il sostegno». Ma il suo rifiuto di chiudersi entro il 'circolo dell'archeologia' si risolve nel confrontare la pagina aristotelica con la *Geschichte* del Tennemann: comune è l'approccio allo studio della filosofia fondato su un sistema «alla luce del quale la espongono e la giudicano; e tutti e due hanno ragione d'agire così, malgrado la paura che ci incutono i pericoli dello spirito di sistema». In principio è Aristotele, che «fonda nel medesimo tempo la scienza e la sua storia», poiché se già Platone aveva sperimentato l'utilità dello sviluppo storico dei sistemi, l'aveva poi dissolto nel canovaccio dei dialoghi. E se il Platone di Cousin fu anche un 'pretesto'⁶⁶ per delineare tutta una politica culturale, questa attitudine 'mondana' non è estranea neanche alla riproposizione dello Stagirita; di certo è oscillante il confine fra l'uso prettamente politico e quello storiografico delle dottrine antiche.

Per intendere appieno questi ragionamenti occorre soffermarsi su «quelle conferenze severe e intime», professate all'*École Normale* nel 1835 e nel 1836, di cui dirà nella tarda prefazione alla quarta edizione dell'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, datata 1° febbraio 1861, «che comprendono e rappresentano l'età matura della nostra vita e del nostro pensiero»⁶⁷, e mette conto rileggere in proposito quell'*analyse détaillée du 1^{er} livre de la Métaphysique d'Aristote*»:

c'est surtout dans la partie historique que se montre la supériorité du génie d'Aristote. On a vu la manière large dont il concevait l'histoire de la philoso-

⁶⁴ *Œuvres de Platon*, Paris, Bossange 1827, t. IV, p. 357.

⁶⁵ F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Imprimerie Royale 1937, t. I, pp. 287-8. L'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, dato alle stampe solo nel 1837, riproduceva, seppure con correzioni e integrazioni, l'opera premiata dall'*Académie* nell'aprile 1835.

⁶⁶ Cfr. WISMANN, *Modus interpretandi*, pp. 495-6.

⁶⁷ Paris, Didier 1861, p. XIX.

phie, comme soutien et complément de la philosophie elle-même, et comme moyen de vérification des résultats de l'analyse psychologique. [...] du reste, il ne s'enquiert pas du pays de chaque philosophe, du lieu où il a vécu, des incidents qui ont marqué sa vie; mais il va chercher dans les profondeurs de leur conscience la loi du développement philosophique de l'esprit humain, pour l'imposer ensuite à l'histoire; il lui trace d'avance sa marche nécessaire; [...] et ce qu'il demande ensuite à l'histoire c'est la confirmation de cette induction⁶⁸.

⁶⁸ *Présenter une analyse détaillée du 1^{er} livre de la Métaphysique d'Aristote; en apprécier le caractère et la valeur*, in ms. 88, *Recueils de notes prises au cours de philosophie de Victor Cousin à l'École Normale, par plusieurs élèves*, ff. 33-6 (questa lezione ci è pervenuta nella trascrizione di Amédée Jacques): «Il s'inquiète assez peu de savoir si les Ioniens ont choisi pour éléments l'eau ou la terre ou le feu. Il prend les choses de plus haut, et leur demande quel est le principe de leur philosophie, quel est le point de vue dominant dans lequel ils se sont placés, la catégorie sous laquelle ils ont considéré les êtres. Et puis, il ne prétend pas que ce point de vue soit faux ou mauvais; mais il lui reproche d'être exclusif; il reproche à ceux qui l'ont adopté de n'avoir pas joint à celui-là les autres points de vue qui le complètent, de n'avoir pas considéré les êtres sous toutes leurs faces et de s'être par là condamnés à ne voir qu'un côté de la vérité. Il y a plus de profondeur dans un pareil plan, et dans une semblable direction de la critique, que dans les ouvrages les plus réputés que l'esprit moderne ait encore produits. L'excellence de la critique historique d'Aristote n'est pas remarquable en cela seulement: expose-t-il un système, il ne se borne pas à en donner la formule toute simple, telle que son auteur l'a exprimée; il commente lui-même et développe cette formule; il réunit avec soin toutes les raisons qui peuvent concourir sinon à la légitimer extérieurement, du moins à expliquer et à justifier dans certaines limites un système qui réduit à lui-même et dégagé de tout cet entourage pourrait paraître étrange ou absurde? Il fait ce travail pour Thalès; il le fait surtout pour Anaxagore dont il s'efforce de ramener la doctrine encore confuse et mal éclaircie à une doctrine plus claire, plus conforme à la réalité, plus moderne enfin, et qui n'est autre que la sienne propre: il justifie de même les Pythagoriciens. Plus, lorsqu'il s'est ainsi efforcé d'absoudre un système, il en donne une critique presque toujours trop sévère, quelquefois injuste et partielle. C'est là le mal; on répugne à croire qu'Aristote ait altéré à dessein et de propos délibéré la doctrine de Platon, son maître et son adversaire; et cependant on ne peut nier l'injustice de quelques unes des critiques qu'il dirige contre lui. Aristote aurait-il mal compris le système de Platon? Son génie si clairvoyant aurait-il été impuissant à percer l'enveloppe poétique des théories de son maître, pour découvrir les grandes vérités qui se cachaient dessous? Cela est tout aussi peu vraisemblable. Quoiqu'il en soit, le bien l'emporte de beaucoup sur le mal dans le premier

Parimenti Ravaisson afferma che la filosofia dello Stagirita trae origine dalla critica approfondita delle dottrine che l'hanno preceduta, ciò che ne fa il fondatore della storia della filosofia⁶⁹. Anche Marcelin Bountoux, nella cui trascrizione ci sono pervenute alcune delle 'conferenze' del 1835-36, sosterrà nell'*Examen du Traité sur l'Âme* che questi è «il padre della filosofia», avendo introdotto nella teoresi «il gusto dell'erudizione e la critica delle opinioni precedenti». E vale la pena rilevare un analogo approccio metodico fra la pagina in cui Bountoux discorre dell'inadeguatezza della psicologia antica, incapace di comprendere «la natura dell'osservazione psicologica» – cioè l'impossibilità in cui era Aristotele di «ragionare come Cartesio», di concepire altrettanto chiaramente «la natura dei fenomeni di coscienza»⁷⁰ –, e la lezione cousiniana sui «termes de la *Métaphysique* introduits dans la langue de la science»:

Leibniz, qui avec son savoir immense et sa profonde critique, <cherchait> partout dans les grands monuments philosophiques le fondement et la racine de son propre système, a cru retrouver dans l'ἐντελέχεια d'Aristote la monade et son principe de la force. [...] Il faut donc faire la part des temps et des hommes, et rendre à chacun ce qui lui appartient. À Aristote, l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια qui renferment un grand fond de vérité, à Leibniz la monade et le principe de la force qui en contiennent plus encore⁷¹.

In una lettera a Schelling del marzo 1833, Cousin gli scrive del proprio interesse per lo Stagirita («Sono tutto sprofondato in Aristotele»), e nel gennaio successivo gli comunica la ripresa del suo insegnamento all'*École Normale*⁷². Jules Simon descriverà queste lezioni come «un'esercitazione in vista dell'*agrégation*», come «colloqui»: «una sequela di considerazioni sulla filosofia aristotelica, che conosceva poco, e sulla condizione dei professori di filosofia, di cui sapeva più di tutti». In effetti si tratta di argomenti proposti per il concor-

livre de la *Métaphysique*, et il faut bien reconnaître qu'il est l'œuvre d'un homme de génie et d'un grand philosophe».

⁶⁹ RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 208.

⁷⁰ M. BOUNTOUX, *Examen du Traité d'Aristote sur l'Âme*, Paris, Gratiot 1840, p. 78. Marcelin Bountoux († 1864), professore di filosofia al liceo di Versailles.

⁷¹ *Expliquer les formules et les termes de la Métaphysique qu'Aristote a introduits dans la langue de la science*, in ms. 89, ff. 19r-v.

⁷² SAINT-HILAIRE, M. Victor Cousin, *sa vie et sa correspondance*, t. II, pp. 69 e 76.

so a cattedre per l'insegnamento liceale che verterà, proprio per quel 1836, come anticipava lo stesso Cousin nel *Rapport* sulla *Metafisica* del 1° giugno 1835, oltre che sulla *Repubblica* di Platone, anche sull'opera dello Stagirita. Simon aggiunge che l'«oratore», il «predicatore», aveva in realtà una conoscenza assai mediocre della letteratura aristotelica primaria e secondaria⁷³, di fatto limitata al «libro di Ravaisson. La traduzione del XII libro della *Metafisica* d'Aristotele, che ha pubblicato nel 1837, è un compito che io ho fatto all'*École normale*, nella sua classe, nel 1836»⁷⁴. Cousin aveva ricevuto tuttavia il plauso di

⁷³ SIMON, *Victor Cousin*, pp. 72 e 64: «Questa conferenza si tiene una volta alla settimana, la domenica. È per gli allievi del terzo anno di filosofia, che sono raramente più di due o tre. [...] Nel 1836 non fece altro che leggere insieme a noi il XII libro della *Metafisica* d'Aristotele. Fece lo stesso nel 1837, e fu quello l'ultimo anno d'insegnamento all'*École*», ché fu indotto a sospenderle essendo *président de l'agrégation*. È un ritratto talora astioso quello del Simon, che fu allievo del Cousin all'*École normale* nel 1836: «Discorreva di tutto, e, fra l'altro, di filosofia; ma mi faceva l'impressione di un generale che non cerca tanto nuove conquiste, quanto quella di un conquistatore soddisfatto dei suoi possedimenti, e intento a trincerarsi e a ben organizzare il suo dominio, la funzione di professore era conclusa, quella di filosofo ugualmente» (*ibid.*, p. 73). Certo, evocava con accenti del tutto differenti codeste conferenze in una lettera al Cousin del 10 dicembre 1837, in ms. 249: «Je me suis appelé bien souvent le tems où je traduais le dixième livre de la métaphysique, ou plutôt la métaphysique, car j'ai traduit quoique fort imparfaitement les treize autres livres. Je pouvais alors vous consulter sur ce que je faisais, vous demander des directions, des conseils. La traduction que vous me dictiez du douzième livre ne rectifiait pas seulement l'ébauche que je faisais chaque semaine; elle m'éclairait sur tout le reste, sur l'interprétation philologique, et surtout sur le sens de la philosophie d'Aristote. J'avais aussi dans ce tems-là toutes les ressources à ma disposition, tous les commentateurs, tous les scholastes».

⁷⁴ A proposito della memoria premiata dall'*Institut*, Cousin sottolinea che Ravaisson ha «tratto ispirazione dalla Germania senza subire il giogo d'alcuna scuola. Egli stesso dichiara che non adotta esclusivamente né la dottrina di Schelling, né tanto meno, dice, quella di Hegel. [...] Il solo sistema che acconsente a riconoscere come il fondamento del suo è quello di Leibniz vivificato e organizzato dalla scienza e in cui l'aristotelismo ha ricevuto la sua ultima trasformazione» (*De la Métaphysique*, p. 111). Circa l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, cfr. anche il giudizio ingeneroso e assai ingiusto espresso da K.L. Michelet nella lettera a Cousin del 20 aprile 1838, in *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hégéliens*, lettres rassemblées par M. Espagne e M. Werner, Du Lérot, Tusson 1990, p. 187: «Ho appena letto il primo volume dell'opera di Ravaisson. [...] In Ravaisson si vede l'intenzione di ravvicinarsi alla mia

Schelling: «pieno d'ammirazione per il suo Rapporto su Aristotele; non è solo un capolavoro dal punto di vista accademico; è l'opera di una mente superiore»⁷⁵. E invero egli era a conoscenza di quanto si andava studiando oltre Reno – di quell'Aristotele «di cui la Germania da oltre due lustri ha riabilitato la memoria»⁷⁶, come K.L. Michelet gli scriverà nel 1838 –, se già nel gennaio del 1827 Jean-Jacques Ampère, allora uditore dei corsi di Niebuhr e di Schlegel, lo informava che «la métaphysique d'Aristote paraîtra dans 5 ou 6 mois dans l'édition de l'Académie»⁷⁷.

L'interesse per la filosofia peripatetica, che si rinnova di continuo, in Tommaso, in Leibniz, persino nella più recente filosofia tedesca, come si poteva leggere nel *Rapport* del 1835, è attestato anche dai due soggetti messi a concorso dall'*Académie*, il primo sull'*Organon*, «lo strumento e il punto di partenza» della dottrina, l'altro sulla *Metafisica* che ne è «il compendio e l'apice»⁷⁸. Ma al di là del giudizio dell'*Aca-*

ipotesi, senza abbandonare il risultato conclusivo della sua; ciò non fa che aumentare l'incertezza delle sue argomentazioni. E la vaghezza nelle sue conclusioni, che Lei gli rimprovera nel Suo rapporto riguardo alla terza parte, ha guadagnato anche la prima. Non mi piace lo scetticismo di un autore nei confronti della propria opera».

⁷⁵ Lettera di Schelling del 13.7.1835, in SAINT-HILAIRE, M. Victor Cousin, *sa vie et sa correspondance*, t. II, p. 93. Di lì a qualche anno, traendo spunto da codesto Rapporto, Schelling darà libero corso alla propria acredine, poiché il concorso bandito dall'*Académie* aveva laureato congiuntamente il Ravaisson e il Michelet, «una delle menti più ottuse che abbia generato la scuola di Hegel, che pure ne ha attirate e nutrite un gran numero» (lettera del 23.4.1838, *ibid.*, t. III, p. 103).

⁷⁶ *Lettres d'Allemagne*, p. 188.

⁷⁷ Lettera del 2.1.1827, in ms. 214.

⁷⁸ *De la Métaphysique*, pp. 2 sg. Cfr. in proposito la lettera di A. Franck a Cousin del 12 maggio 1835, in ms. 229: «Je connais déjà, par le *Journal de l'instruction publique*, le nouveau sujet de prix proposé par l'Académie, et je vous avoue que je n'aurais rien pu choisir de plus en harmonie avec mes goûts et mes loisirs; depuis plusieurs mois je m'occupe beaucoup de Logique et je désirais vivement connaître l'histoire de cette science à commencer par l'*Organum* d'Aristote. La seule chose qui ne me plaise pas et m'embarrasse beaucoup, c'est la 1^{ère} partie du programme: *discuter l'authenticité de cet ouvrage*. Di lì a tre anni, faceva parte a Cousin del proposito di dare alle stampe l'*Esquisse de la logique*: «la Logique, telle qu'elle est enseignée dans nos collèges, est bien faible, pour ne pas dire nulle; et cela, faute de bases historiques. On a bien fait de la fonder sur la psychologie; mais cela ne suffit pas; il lui faut aussi l'autorité de l'histoire. J'ai donc formé le dessein, si j'obtiens votre approbation, d'al-

démie, che doveva conferire i premi al Barthélemy Saint-Hilaire, nel primo caso, a Ravaisson e a K.L. Michelet⁷⁹, nell'altro, Cousin sottolineava l'impulso dato, a imitazione di quanto avveniva nelle università tedesche e olandesi, alle tesi della Facoltà di Lettere. Evocava in particolare quella di Vacherot discussa nel 1836 sulla *Théorie des premiers principes selon Aristote*⁸⁰ e le due d'Amédée Jacques, sostenu-

ler à Paris pendant les vacances de Pâques et de m'arranger avec un libraire pour l'impression de mon mémoire sur l'*Organum d'Aristote*. Je le modifierai pour le mettre à la portée de l'enseignement élémentaire et l'ouvrage de M^r. St. Hilaire ne pourra pas de cette manière écraser le mien qui aura un but tout différent». Nell'*Esquisse d'une histoire de la logique, précédée d'une analyse étendue de l'Organum d'Aristote*, Paris, Hachette 1838, p. XIII, sosteneva difatti che l'intera storia della logica è riassumibile nei nomi di Aristotele, Bacone, Descartes, Kant ed Hegel, ma è in specie al primo che si deve «l'idea, la lingua e il più antico monumento» di codesta disciplina.

⁷⁹ Si veda, in particolare, il giudizio di Cousin su questa memoria: «Dapprima l'autore proclama la parte storica della *Metafisica* come uno dei più bei motivi di celebrità d'Aristote. Aristote ha fondato la storia della filosofia [...]. Quanto alla critica del platonismo, pur ammirando la perspicacia e la forza che Aristote vi dispiega, il nostro autore riconosce che ha lasciato nell'ombra un aspetto della questione [...]; cioè 'nello stesso pensiero d'Aristotele, è rimasta dell'ombra sul punto di vista della generalità, sulla regione dell'ideale su cui si era innalzato Platone'. Per Aristotele, l'idea di Platone, il generale, l'universale, sono soltanto astrazioni, forme vuote, senza realtà; tutta quanta la realtà risiede nel particolare, e il generale si realizza solo individualizzandosi» (*De la Métaphysique*, p. 106). Nell'*Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Paris, De Mercklein 1836, pp. 121 e 306, K.L. Michelet sostiene che la «seconda parte del primo libro è la migliore storia della filosofia da Talete a Platone che abbiamo», difatti «tutte le verità che abbiamo scoperto nella *Metafisica* sussistono tuttora». E se di lì a dieci anni la sua denuncia dell'ecllettismo si farà sferzante, per il momento sostiene che «in questo senso Cousin ha fondato in Francia l'ecllettismo. Perciò non c'è nessun principio, nessuna categoria, nessun pensiero, infine nessuna verità della *Metafisica* aristotelica, che, per esempio, non sia mantenuta nella logica hegeliana».

⁸⁰ Cfr., in proposito, la lettera del 2 novembre 1835 in cui Vacherot sottoponeva a Cousin il progetto di «1° exposer la Théorie sur la nature et les rapports des 4 principes qui figurent dans sa classification, 2° apprécier la valeur historique et philosophique de cette théorie». Di lì a poco, all'inizio del nuovo anno, dava conto del proseguo dei propri studi: «J'ai lu et relu au moins 4 fois toute la Métaphysique depuis que je m'en occupe. Les livres qui traitent spécialement de l'un ou l'autre des 4 principes sont le 1^{er}, le 7^e, le 8^e, le 9^e, le 10^e et le 12^e; le 13^e est de beaucoup le plus

te l'anno seguente: *De Platonica idearum doctrina qualem eam fuisse tradit Aristoteles et de iis quae Aristoteles in ea reprehendit* e *Aristote considéré comme historien de la philosophie*. Inoltre, come presidente dell'*agrégation*, aveva sempre fatto vertere una prova d'esame sulla filosofia antica, e in particolare, assai di frequente, sulla *Metafisica* di Aristotele⁸¹. In effetti, nel breve volgere di un quinquennio, fra gli allievi dell'*École Normale*, verosimilmente uditori delle lezioni cousiniane, si contano parecchie dissertazioni di argomento peripatetico. Oltre a quelle già ricordate, Henri Martin pubblica nel 1836 un'*Analyse critique de la poétique d'Aristote*; nel 1839 Simon, il *De Deo*

important. Les autres livres ou n'en traitent pas du tout ou n'en traitent que fort accidentellement. Je suis bien sûr d'ailleurs de n'avoir laissé échapper aucun passage essentiel sur la question. Il est encore traité au moins accidentellement des 4 principes 1° dans la Physique 2° dans le traité *περὶ κόσμου*. Je suis occupé en ce moment à fouiller dans les autres ouvrages d'Aristote pour en retirer ce qui se rattache directement et indirectement à la question. Je ne veux point sans doute faire entrer tout Aristote dans ma thèse; je ne ferais rien de bon ni d'utile si je ne savais choisir. Mais il me sera toujours possible d'éliminer l'insignifiant et l'accessoire. Mes matériaux préparés, je commencerai par exposer la doctrine de mon auteur sur la nature de chaque principe. Je les ferai ressortir de ses définitions et de ses explications. Quand l'occasion se présentera de caractériser plus nettement chaque principe par la comparaison des Systèmes, j'en profiterai. Il y a dans cette opposition un double écueil à éviter. Si je me contente d'extraire Aristote en me servant de ses formes je le ferai mal comprendre; si je l'interprète et le développe dans la langue philosophique des modernes, je risque d'exposer ou du moins de faire croire que j'expose d'autres idées que celles de l'auteur. [...] Les 4 principes sont réellement distincts pris logiquement; mais forment-ils 4 principes substantiellement distincts? Évidemment non. Ils se réduisent à deux, le principe matériel et le principe moteur, le principe moteur réunissant en lui la forme et la fin qui sont identiques. Cette doctrine ainsi réduite ne me paraît pas différer radicalement des systèmes du passé; mais elle leur ajoute d'admirables perfectionnements» (lettera del 16 gennaio 1836, in ms. 251).

⁸¹ *De la Métaphysique*, p. 7. Si veda anche il *Rapport de M. Cousin* per il *Concours d'agrégation de philosophie*, Paris, Dupont-Delalain 1843, p. 7: «Questi argomenti appartengono tutti quanti alla filosofia antica, che è e deve restare il campo di battaglia dell'argomentazione. Così colleghiamo fortemente gli studi filosofici con quelli dell'antichità classica; [...] prepareremo, con la frequentazione di Platone e d'Aristotele, a quella con i loro eredi moderni. Questa è una prassi costante nelle Università olandesi e tedesche, in cui i giovani dottori producono una ridda di dissertazioni particolari, su cui si fonda in seguito la storia generale della filosofia».

Aristotelis, diatribe philosophica, lo stesso, l'anno successivo, le *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*; sempre nel 1840 Marcelin Bountoux dà alle stampe l'*Examen du Traité sur l'Ame*. Infine a breve distanza, nel 1843, Ernest Havet discute la tesi sulla *Rhétorique*, pubblicata tre anni dopo col titolo *Études sur la Rhétorique d'Aristote*, e ancora nel 1846 doveva presentare all'*Académie des inscriptions et belles lettres* una memoria a proposito *De la Rhétorique connue sous le nom de Rhétorique à Alexandre*.

Vale quindi la pena di confrontare l'*Appendice sur la théorie des idées*, a conclusione della *Métaphysique d'Aristote* – in cui si legge che «il primo libro della *Metafisica* termina con una critica lunga e partecolareggiata della teoria delle idee; e la fine del dodicesimo libro è ancora tutta pervasa da questa critica. Dappertutto e in ogni circostanza Aristotele ritorna su questo grande argomento per discuterne le differenti sfaccettature»⁸² – con quelle annotazioni di metodo espresse nella lezione all'*École Normale* sulla «polémique célèbre dirigée par Aristote contre la théorie des Idées de Platon»⁸³. Già nell'«analyse dé-

⁸² *De la Métaphysique*, p. 213.

⁸³ *Nous avons à rendre compte de la polémique célèbre dirigée par Aristote contre la théorie des Idées de Platon*, in ms. 89, ff. 4-5 (questa lezione ci è pervenuta nella trascrizione di Simon): «Pour exposer, d'après ces ouvrages, la théorie des Idées de Platon, voici la marche que nous avons cru devoir suivre. Le 5^e chapitre du premier livre de la *Métaphysique* contient, comme nous l'avons déjà dit, une exposition très concise, mais presque complète, de la théorie des Idées de Platon. Il ne s'agit donc que de développer ce résumé, et de l'entourer des lumières que nous pourrions puiser dans le reste des écrits d'Aristote. Or, on peut distinguer, dans le 5^e chapitre du 1^{er} livre de la *Métaphysique* deux parties distinctes. La première montre comment Platon a été conduit à la théorie des Idées, elle expose cette théorie, elle décrit les Idées, leurs caractères, leur rapports avec le monde sensible; elle les distingue à la fois des choses sensibles et des choses intermédiaires. La seconde partie les considère dans leurs éléments; elle fait voir comment Platon a emprunté aux pythagoriciens ces éléments des Idées, et comment il a modifié leurs théories en les introduisant dans la sienne. Enfin, elle nous apprend qu'en tant que formées de ces éléments, les Idées sont des nombres. Là se termine la partie d'exposition que contient ce chapitre, Aristote ne se proposant pas dans le premier livre d'examiner à fond les systèmes antérieurs, mais d'en présenter les principaux points. Après avoir suivi jusque là le chapitre du 1^{er} livre, nous compléterons notre exposition, en examinant plus attentivement, toujours d'après Aristote, la nature numérique des Idées; et ce ne sera qu'après les avoir ainsi examinées pour ainsi dire sous toutes leurs faces, que nous chercherons quel est leurs

taillée du 1^{er} livre de la *Métaphysique*», Cousin evidenziava il contributo metodologico fornito dallo Stagirita alla storiografia filosofica:

Ce n'est donc pas une vue fugitive, une pensée vague; c'est un calcul profond, une intention arrêtée, une méthode voulue et pratiquée avec connaissance de cause? C'est déjà de l'éclectisme.

Voilà quelle est la méthode d'Aristote, telle qu'elle se trouve dans le livre que nous examinons; elle se compose de quatre parties, qui ne doivent point se séparer: expérience sensible et induction appuyée sur cette expérience; expérience rationnelle qui domine et dirige la première; expérience du sens commun, et expérience de l'histoire de la philosophie⁸⁴.

rapport avec le Dieu de Platon, et que nous nous demanderons si Aristote a connu ce Dieu, et s'il a tenu compte de ces rapports. Le monde des Idées ainsi exploré, il ne nous restera plus, pour clore l'exposition de tout le système, qu'à ajouter quelques mots sur la nature des choses intermédiaires et des choses sensibles».

⁸⁴ *Analyse du 1^{er} livre de la Métaphysique*, cit. in ms. 88: «au-dessus du vulgaire, sont les philosophes, au-dessus du sens commun, la science, qui élèvent au caractère de théorie et forment en systèmes le sens commun et les jugements du vulgaire. Or, le philosophe peut bien altérer quelque peu, en lui faisant subir cette transformation, la notion naïve qu'il emprunte à l'humanité; mais il ne peut la méconnaître tout à fait, ni la dénaturer tellement qu'il ne s'y rencontre plus aucune trace de la vérité primitive. Que l'erreur pure soit impossible, qu'il n'existe pas de système qui ne soit vrai par quelque côté, et dont la fausseté ne réside que dans l'exclusion qui fait prédominer cette part de vérité sur l'autre qu'elle laisse dans l'ombre, c'est ce qui est trop clair aujourd'hui et ce qu'on a trop abondamment prouvé pour que nous y insistions davantage. Et si cela est, il s'ensuit que la science est déjà toute faite dans l'histoire des opinions et des systèmes qui nous ont précédés; il ne s'agit que de recueillir les vérités éparses dans chacun de ces systèmes, pour en recomposer un <tout> qui sera la vérité toute entière; l'histoire de la philosophie est donc une nouvelle sorte d'expérience, un nouveau moyen pour arriver à la science: par elle nous profitons des travaux de nos prédécesseurs, des vérités qu'ils ont découvertes en nous les appropriant, des erreurs où ils sont tombés en les évitant. Aristote n'a pas oublié cette partie de la méthode: on a dit souvent et avec raison qu'il était le père de l'histoire de la philosophie; et c'est là peut-être un de ses plus beaux titres de gloire; c'est là ce qui fait la grandeur et la beauté du premier livre de la *Métaphysique*: «Parcourons, dit Aristote, ceux qui ont entrepris avant nous l'examen des êtres et qui ont philosophé sur la vérité; car il est clair qu'eux aussi parlent de principes et de causes; cette revue sera donc aussi utile à la recherche qui nous occupe; car, ou bien nous trouverons un nouveau genre de

È da sottolineare nel *Rapport* quel richiamo del Cousin alla tesi francese di Jacques, poiché questa lezione sulla storia della filosofia da Talete ad Aristotele professata in vista della preparazione all'*agrégation*, ci è pervenuta nella trascrizione di Jacques, la cui tesi, a distanza di due anni, ne riproduce l'argomentazione. Come la lezione di Cousin, codesto *mémoire*, pubblicato nel 1837, «comporta due punti di vista ben distinti: dapprima esporre le opinioni generali di Aristotele sulla storia della filosofia considerata come scienza [...] In seguito, accompagnare Aristotele nella specifica applicazione di questi principi ad una determinata epoca storica, quella compresa fra Talete e Platone, allo scopo di restituire alla scienza moderna, ricostruendone ciascuna dottrina con l'aiuto dei numerosi testi che ci fornisce Aristotele, un periodo quasi perduto dello sviluppo filosofico della Grecia»⁸⁵. E Jacques adotta la distinzione fra Aristotele, che ha acquisito «l'eredità dei sistemi anteriori», ordinandola scientificamente «sotto la forma esplicita di una storia diretta», e Platone, che la cela nell'elaborazione del sistema. Donde la preminenza accordata al primo libro della *Metafisica*, il solo nel quale la storia della filosofia è «affrontata direttamente e scientificamente», e la conclusione che l'elettismo è «il pensiero riconosciuto d'Aristotele sulla storia»: una stessa concezione è sottesa alla lezione all'*École Normale* e alla tesi futura dell'uditore.

Se Cousin, a proposito del rapporto sulla *Métaphysique d'Aristotele*, ebbe occasione di dire che questo lavoro poteva essere attribuito «quasi altrettanto» ai suoi allievi che a se stesso, una disciplina severa vigeva, in realtà, in seno al 'reggimento' elettico. Egli difatti dirigeva ad un tempo l'insegnamento degli allievi, ormai docenti nei licei del regno, e i loro studi volti al conseguimento del dottorato. Si potrebbe perciò ipotizzare che il ruolo di Jacques riguardo a codesta lezione non sia stato semplicemente quello di un copista⁸⁶.

Occorre tenere presente che Cousin, già al momento di redigere il *cours* del 1828, era in possesso della trascrizione delle lezioni hegelia-

causes oublié par nous; ou bien nous nous arrêterons avec plus de confiance à la division des principes que nous avons établie».

⁸⁵ A. JACQUES, *Aristotele considerato come storico della filosofia*, Paris, Pihan de la Forest 1837, pp. 2-3; cfr. P. VERMEREN, *Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique*, e R. POZZI, *Gli intellettuali e il potere*, Bari, De Donato 1979.

⁸⁶ Ci sia concesso di rinviare, in proposito, a R. RAGGHIANI, *Un fragment aristotélicien de Victor Cousin*, «Historia philosophica», 1, 2003, pp. 93-109.

ne sulla storia della filosofia⁸⁷. Seguendo l'edizione prefata da K.L. Michelet nel 1833 si apprende che Aristotele «studiò deliberatamente e a fondo i filosofi antichi, e specialmente all'inizio della *Metafisica*, ma anche in vari altri luoghi ne parla storicamente secondo l'ordine cronologico; siccome egli è a un tempo un filosofo e un erudito, possiamo fidarcene. Per ciò che riguarda la filosofia greca il miglior metodo è quello di preferire il primo libro della metafisica aristotelica»⁸⁸.

Vale la pena rilevare allora come siano da rintracciare anche nell'*Essai* del Ravaisson suggestioni presenti in quelle lezioni del 1835 e del 1836 in seno all'*École Normale* e, senza volere stabilire meccaniche influenze, se ne evince come quell'insegnamento, o le tesi presentate alla Facoltà di Lettere, testimonino di un'adeguata conoscenza dei più aggiornati dibattiti. Così sin dall'*Avant-propos* anche Ravaisson afferma che la controversa questione dell'autenticità e dell'ordine delle sue parti è propedeutica all'analisi della *Metafisica*; parimenti, a proposito del περί φιλοσοφίας, giudica che «quest'opera ha potuto servire di base alla *Metafisica*, ma che è ancora di tendenza platonica e che la *Metafisica* rappresenta, in confronto, un "notevole cambiamento"». E suggeriva, quasi un secolo prima di Jaeger, la «possibilità di uno studio genetico dell'opera d'Aristotele»⁸⁹; si scorra il brano seguente sull'*ordre des différents livres de la Métaphysique*:

La plus ingénieuse et la plus importante de ces hypothèses est celle qui a été mise en avant par Samuel Petit (*Miscellanea*, lib. iv, 9, p. 36) et plus tard adoptée et développée par Buhle. On sait que dans les catalogues des ouvrages d'Aristote dressés par Diogène Laërte et par l'anonyme de Ménage, parmi un grand nombre de titres qui désignaient des ouvrages entièrement perdus

⁸⁷ C. CESA, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino, Argalia 1972, p. 82, sostiene che Cousin nel tacere finanche il nome di Hegel aveva, «almeno formalmente, ragione», ché difatti, «nel 1828, accenni a figure e problemi della storia della filosofia si trovano sparsi in molti scritti hegeliani, senza però che ci fosse mai stata una trattazione ampia e ordinata; un'unica eccezione: alcuni paragrafi della introduzione all'*Encyclopedie*, e, in questa opera, la trattazione sulla metafisica e l'empirismo, la filosofia critica ed il sapere immediato, che apre la parte dedicata alla logica».

⁸⁸ G.F.W. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di E. Codignola e G. Sanna, Perugia-Venezia, La Nuova Italia 1930, t. I, p. 186.

⁸⁹ AUBENQUE, *Ravaisson interprète d'Aristote*, p. 158. Sempre a proposito del περί φιλοσοφίας, RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, p. 55, sostiene che Petit, Buhle et Titze hanno avuto «troppa fretta d'inferire l'identità dalla somiglianza».

pour nous aujourd'hui, on rencontre ceux de *περὶ εἰδῶν*, *περὶ φιλοσοφίας* en trois livres et *περὶ τὰγαθοῦ* en trois livres également. De ces trois titres, Brandis a fort bien montré que les deux derniers désignaient un seul et même ouvrage, et il suffit pour s'en convaincre de voir le commentaire de J. Philopon sur le chapitre 2 du livre 1^{er} de l'*âme*. Or Samuel Petit et Buhle considèrent que les trois livres de la *Métaphysique* XII, XIII et XIV (Λ, Μ, Ν), détachés de tous les autres, avec un changement d'ordre qui fait du premier le dernier et place le XII^e après le XIV^e, forment un tout complet et bien lié, ont prétendu que ces trois livres n'étaient autre chose que cet ouvrage particulier d'Aristote cité dans les catalogues sous le titre de *περὶ φιλοσοφίας* ou *περὶ τὰγαθοῦ*. Cette hypothèse paraît au premier abord de la plus grande vraisemblance, si on rappelle quel était d'après les commentateurs l'objet et la teneur de cet ouvrage qu'ils possédaient encore. [...] Après Samuel Petit et Buhle, un critique récent, Titze, préoccupé comme ses prédécesseurs de l'idée de retrouver dans la *Métaphysique* d'Aristote le *περὶ φιλοσοφίας* des catalogues, mais peu satisfait de l'hypothèse que nous venons de rapporter, tâcha de lui en substituer une autre qu'il développe avec esprit et sur laquelle, malgré son caractère conjectural, il parvient à jeter quelque vraisemblance (v. Titze, *de Aristotelis operum serie et distinctione*⁹⁰). Cette hypothèse nouvelle consiste à recomposer le *περὶ φιλοσοφίας* avec les trois livres de la *Métaphysique* I, XI, XII; Α, Κ, Λ. [...] nous voulons parler d'un argument de fait, irrésistible selon nous, que Brandis a mis en lumière, dans une dissertation intitulée: *diatribe de perditis Aristotelis libris περὶ εἰδῶν et περὶ τὰγαθοῦ, sive περὶ φιλοσοφίας*⁹¹. Brandis remarque d'abord contre Samuel Petit que Jean Philopon et Simplicius emploient le mot *ἱστορεῖν*, dans les commentaires sur lesquels on se fonde pour déclarer l'identité des livres Μ et Ν de la *Métaphysique* avec deux des livres du *περὶ φιλοσοφίας*. Or, *ἱστορεῖν* veut dire raconter, exposer, et nullement critiquer, ce qui ne s'accorde pas avec le caractère bien connu des livres Μ et Ν, qui sont tout entiers consacrés à la critiquer, presque sans aucun mélange d'exposition. Mais voici un argument plus fort: Brandis a recueilli avec grand soin tous les passages des commentateurs où ceux-ci en appellent au *περὶ εἰδῶν* ou au *περὶ τὰγαθοῦ* ou au *περὶ φιλοσοφίας*; il a essayé de retrouver avec ces citations la matière et le contenu de ces ouvrages, et d'en recomposer l'ensemble jusqu'à un certain point. Or, toutes ces citations avancées par des érudits qui possédaient encore les ouvrages dont il s'agit,

⁹⁰ F.N. TITZE, *De Aristotelis operum serie et distinctione liber singularis*, Lipsiae, apud C. Knobloch 1826, 123 pp.

⁹¹ C.A. BRANDIS, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia diatribe*, Bonna, apud E. Weber 1823, 69 pp.

par Semplicius, par Alexandre d'Aphrodise, par Porphyre et Jean Philopon, reproduisent des idées et probablement des phrases même d'Aristote dont aucun des livres cités (Λ, Μ, Ν, Α, Κ) ne présente la moindre trace. Admettra-t-on pour justifier ces hypothèses que les trois livres du *περί φιλοσοφίας*, en s'incorporant à la *Métaphysique* ont été non seulement mutilés, mais encore presque entièrement refaits et tellement dénaturés qu'on ne retrouve plus aucun vestige de leur caractère primitif, et qu'on y cherche en vain aujourd'hui les doctrines dont les anciens nous attestent la présence dans ces livres? À part cette classification, qui nous paraît fort difficile à admettre, nous ne voyons pas de réponse à l'argument de Brandis. Trendelenburg en adopte toutes les conclusions (Commentaire du *De anima*, I, 2)⁹².

Come nell'*Essai* ravaissôniano, l'utilizzazione dei lavori dei 'maestri di Germania', di Brandis, di Stahr, di Bekker, di Trendelenburg – si citavano anche il Kopp e l'edizione dell'*Historia Animalium* dello Schneider –, è massiccia. Rapporti epistolari fra Cousin e Trendelenburg, soprattutto per il tramite di K.L. Michelet, sono attestati già alla metà degli anni Trenta. Risaliva al 1833 la prolusione berlinese *De Aristotelis categoriis*, in cui si anticipava la tesi del 'filo conduttore grammaticale' nella deduzione delle categorie, esposta poi negli *Elementa logices Aristoteleae* del 1836, che ebbero ampia circolazione⁹³.

b. L'Aristotele ravaissôniano approda a una metafisica immanentista che impedisce l'annientamento dell'individualità, la sostituzione del possibile all'effettivo, come si verifica quando la si riduce alle condizioni materiali, o la si nasconde dietro generalità indeterminate⁹⁴. Alla natura intesa come degradazione dell'intelligibile, al movimento come violenza fatta all'unicità nella concezione platonico parmenidea, si oppone la concezione peripatetica del movimento sul modello

⁹² *Discuter l'ordre des différents livres de la Métaphysique, et se prononcer sur le but et l'ensemble de la composition*, in ms. 88, ff. 18-23 *passim* (questa lezione ci è pervenuta nella trascrizione di Jacques). Cfr. F.A. TRENDELEBURG, *Aristotelis de Anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit, commentariis illustravit*, Ienae, sumtibus Walzii 1833, LXX-560 pp.

⁹³ Si veda A. TRENDELEBURG, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Milano, Vita e pensiero 1994; cfr. anche *Lettre d'Allemagne*, pp. 175, 178 e 189.

⁹⁴ C. MAUVE, *Ravaisson, lecteur d'Aristote*, in *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté*, sous la direction de C. Avlami, Paris, L'Harmattan 2000, p. 143.

del movimento naturale⁹⁵. Invero Ravaisson confutava come erronee quelle interpretazioni che facevano della filosofia peripatetica o un sistema d'astrazioni, o una dottrina empirica in tutto simile, in psicologia e in morale, all'antico epicureismo o al moderno sensismo, poiché Aristotele non si è chiuso né nella sensazione, né nel ragionamento⁹⁶.

⁹⁵ AUBENQUE, *Ravaisson interprète d'Aristote*, p. 160, sostiene che «Ravaisson ha visto con chiarezza [che] ciò che caratterizza il movimento per Aristotele è una struttura positiva d'infinità, cioè un'infinità sempre potenziale», ma gli rimprovera di fare di codesta dottrina una «filosofia della continuità». J.-I. LINDEN, *Fin, finitude et désir infini. Quelques remarques sur l'aristotélisme*, in *Aristote au XIX^e siècle*, pp. 172-86 *passim*, rilevando come la filosofia del Ravaisson si generi in un ininterrotto confronto col peripatetismo, e ciò vale sia per l'*Habitude*, sia per l'*Essai*, sostiene che l'etica è non tanto una teoria del bene, quanto una teoria dell'azione: un'ontologia dell'abitudine induce Ravaisson ad adottare «un aristotelismo naturalista che sottolinea in maniera quasi violenta le differenze fra Aristotele e Platone, fra la filosofia concreta e "l'edificio vasto ma diroccato del pitagorismo platonico"». Anche se di certo Linden scorge nell'immanentismo di Ravaisson l'influenza della concezione biraniana della soggettività; questi utilizza difatti l'*effort* e la *conscience* – riconosce cioè nella dottrina dell'*effort* il tentativo di condurre la metafisica sul terreno dell'esperienza interiore –, ma rifiuta la distinzione biraniana fra spontaneità e recettività, fra azione e passione, adottando l'idea spinoziana di «una natura che diventa più complessa per sua stessa inclinazione. Questo modo di concepire la natura è contrario al pensiero aristotelico, secondo cui anche le deviazioni nella natura si concepiscono in base a una realizzazione dei fini e non come fuoriuscita». La differenza fra le due dottrine è da Linden ricondotta al fatto che «in Aristotele c'è un indefinito o indeterminato alla base di ogni realizzazione, ma questa base è materiale e mai costitutiva per il senso della realizzazione», mentre per Ravaisson «il desiderio è l'indefinito che si manifesta aldilà di ogni distinzione fra attività e passività. È il fondo nascosto del nostro animo che a causa dei suoi rapporti con l'amore possiede anche qualcosa di divino». D'altro canto, A. CONTINI, *Ravaisson lecteur d'Aristote: esthétique et connaissance du vivant*, in *Aristote au XIX^e siècle*, pp. 191 e 194, sostiene che uno degli apporti più significativi dell'interpretazione del Ravaisson «consiste nell'ipotesi secondo cui l'Aristotele biologo avrebbe ispirato l'Aristotele metafisico», e proprio nella concezione aristotelica scorge la massima lontananza dal 'logicismo' platonico. A ben vedere Ravaisson sottolinea la «stretta integrazione funzionale» corpo-anima, che è «l'atto naturale che ha la vita in potenza».

⁹⁶ RAVAISON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. vj. Si scorra allora quell'«analyse détaillée du 1^{er} livre de la *Métaphysique*»: «nous pensons qu'il y aura toujours pour Aristote un grand mérite à avoir formulé avec cette précision les principales données que la raison apporte dans l'acquisition de la science, à avoir démêlé

A proposito di Ravaisson, di Lachelier e in particolare di Boutroux si è parlato di un «aristotelismo rovesciato», per il fatto che avrebbero posto la contingenza nel divino e la necessità nel mondo sublunare. Invero, l'obiettivo del contingentismo sarà quello di dimostrare l'inconciliabilità del naturalismo con la scienza, che è libertà e non assoluta necessità. Si è rintracciato nell'*Essai* uno schema triadico tratto dalla «filosofia romantica». In sostanza, Ravaisson proietterebbe in Aristotele «l'Odissea schellinghiana della coscienza»⁹⁷: all'unità confusa di materia e sensibilità, seguono le opposizioni dell'intelletto e, infine, individualità e unità si compongono nella forma immateriale dell'attività pura. Proiezione di certo anacronistica e artificiale come riconoscerà più tardi lo stesso Ravaisson, sulle orme di Schelling. E se pone il problema centrale della fisica aristotelica nell'intelligibilità del movimento, negato dalla tradizione eleatica, e reso impossibile dalla concezione discontinuista del numero, propria della matematica greca, la adopera per oltrepassare la tesi dell'incapacità, da parte dell'intelligenza, di afferrare pienamente la vita: l'autore dell'*Habitude* sostiene difatti che l'infinito è impossibile sia nelle scienze, sia nel numero. Allora si scorrano quelle annotazioni cousiniane sulla «polémique célèbre dirigée par Aristote contre la théorie des Idées de Platon» a proposito della dottrina delle idee numeri, cui Aristotele oppone il numero come «una pluralità misurata o una pluralità di misura»⁹⁸.

dans l'esprit humain les principes nécessaires de la substance, de la cause, et de la raison suffisante ou des causes finales que la philosophie moderne s'efforce encore aujourd'hui de mettre en lumière pour les opposer comme les données primitives et absolues de l'esprit, à la prétention exclusive du sensualisme qui dérive tout de l'expérience et des sens. Platon avait bien saisi ce côté de la connaissance humaine; mais il n'avait pas assez vu l'autre face; il avait trop rabaisé l'expérience et ne s'était pas tenu dans une mesure toujours égale. Aristote de son côté, s'il incline à l'excès contraire est cependant moins exclusif, plus complet, et par cela seul plus vrai que Platon. Enfin, sa réduction des lois de l'esprit humain, on a pu la réduire encore ou pousser plus loin l'analyse; mais on n'a pu contester la vérité des quatre points de vue posés par Aristote» (*Analyse du 1^{er} livre de la Métaphysique*, cit. in ms. 88, ff. 33-4).

⁹⁷ AUBENQUE, *Ravaisson interprete d'Aristote*, p. 165. Parimenti CONTINI, *Ravaisson lecteur d'Aristote*, p. 199, sostiene che Ravaisson interpreta la dottrina peripatetica come una «filosofia della continuità».

⁹⁸ *La polémique contre la théorie des Idées*, in ms. 89, ff. 25r-26v: «On lit dans le 1^{er} livre, chapitre 6: τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἐτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἔξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου [*Metaph.* 987b33-

Di lì a qualche anno Simon, ancora discepolo del Cousin, doveva

988a1]. Par ces mots ἕξω τῶν πρώτων M. Brandis entend les nombres impairs, et il en conclut qu'à la vérité les nombres viennent de l'un comme forme et de la dyade comme matière, mais que les nombres Idéaux impairs font exception à la règle générale, et viennent de l'unité première sans interventions de la dyade. Cette opinion a pour elle Alexandre d'Aphrodise qui entend par ἀριθμοὶ πρῶτοι les nombres impairs. On sent combien cette opinion de M. Brandis a de gravité; si on l'admet une fois, il faudra expliquer ensuite les difficultés suivantes 1° Sous quelle raison les principes du nombre pair et ceux du nombre impair doivent-ils différer? 2° Quels sont les principes du nombre impair? M. Brandis prétend que les monades dont ils se composent viennent de l'unité dans la dyade. Ils n'ont donc pas de principe matériel? 3° Comment se fait-il que les principes assignés par Platon, dans vingt endroits d'Aristote, au nombre en général, ne soient pas les principes du nombre en général, mais seulement de la moitié des nombres; et qu'Aristote n'en avertisse jamais? 4° Comment Aristote qui revient si souvent sur les principes des nombres pairs, n'a-t-il jamais rendu compte des principes des nombres impairs, surtout si ces nombres sont les premiers à ses yeux, οἱ ἀριθμοὶ πρῶτοι? À ces difficultés déjà assez graves, nous joindrons les raisons présentées par M. Trendelenburg dans son opuscule sur les Idées de Platon suivant Aristote. M. Trendelenburg fait remarquer d'abord que le nom d'ἀριθμοὶ πρῶτοι s'applique tout aussi naturellement aux nombres idéaux qu'aux nombres impairs; et nous ajouterons que chez les anciens lorsqu'on examinerait des principes contraires, le pair était toujours placé avec l'un, le défini, le mâle dans la première catégorie, et l'impair dans la seconde, comme le prouvent divers passages d'Aristote. M. Trendelenburg apporte ensuite deux ou trois textes de la *Métaphysique* où le mot de πρῶτος ἀριθμός lui paraît appliqué au nombre Idéal: nous ne croyons pas ces passages décisifs. Il rappelle que la qualification de πρῶτος est donnée à certains nombres Idéaux, pairs ou impairs, indifféremment, pour les distinguer des mêmes nombres, non-Idéaux [...]. Cet argument est important. Nous inclinons donc à penser comme M. Trendelenburg: mais la difficulté subsiste encore, et au premier coup d'œil, elle n'est que plus grande: car si les nombres Idéaux ne dérivent pas de l'un et de la dyade indéfinie, que deviennent tous nos raisonnements sur l'identification de l'Idée et de nombre, à cause de l'identité de leurs principes? Voici comment M. Trendelenburg est sorti de cette difficulté: Aristote dans la phrase dont il s'agit ne nous dit pas que les nombres premiers ne proviennent point de l'un et de la dyade, mais seulement qu'ils en proviennent difficilement [...]. Or, les nombres premiers, composés de monades incombinales doivent en effet provenir difficilement des mêmes principes; et c'est pour cela que quelques platoniciens ont discuté la question de savoir si les diverses monades venaient de la même matière, ou de matières différentes. Si l'on adopte cette solution, et on ne peut l'adopter qu'en l'appliquant également aux

tornare, nelle *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*⁹⁹, su quella «polemica» aristotelica contro la teoria delle idee che si perpetuava nelle dispute tra realisti e nominalisti e a cui sarebbe riconducibile tutta quanta la metafisica. Si è rilevato come Ravaisson, di contro all'esegesi scolastica tesa a celare gli «aspetti incoativi, aporetici, problematici della filosofia d'Aristotele»¹⁰⁰, evidenzia la consapevolezza dell'imperfezione, dei limiti della ragione. Si legga allora quell'«analyse détaillée du 1^{er} livre de la *Métaphysique*»:

Aristote en effet, s'occupant, comme on l'a vu, de décrire et de comporter les différents degrés de la connaissance, place au point de départ et à la racine de toute connaissance, la sensation; puis, de la sensation, il tire successivement tous les autres degrés, par une série de perfectionnements et on pourrait presque dire de transformations, qui ressemble beaucoup au système de la sensation transformée de Condillac; la sensation se prolonge d'abord en mémoire (ἐξ αἰσθήσεων ἐγγίνεται μνήμη); une collection de souvenirs, c'est-à-dire de sensations prolongées, constitue l'expérience; et de l'expérience résulte pour les hommes l'art et la science qui sont les degrés les plus élevés de la connaissance humaine (ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις¹⁰¹). Rien de plus formel et de plus clair que ces assertions; rien qui semble établir plus incontestablement l'empirisme prétendu d'Aristote, et la prédilection exclusive pour l'expérience, qu'on attribue à sa méthode. [...] s'il est vrai de dire qu'Aristote part de l'expérience, il n'est pas moins vrai d'ajouter qu'Aristote ne s'y arrête pas; au-dessus de l'expérience qui recueille les faits particuliers, il place l'art qui se fonde sur la comparaison de ces faits et sur l'analogie que la comparaison y découvre, les réunit en un fait unique, en forme un principe général qui domine tous les cas particuliers dont il a été tiré, et possède à lui seul la force de toutes les expériences partielles. [...] On a donc été beaucoup trop loin quand on a prétendu qu'Aristote était resté étranger à l'induction et que Bacon en était le premier créateur. Sans doute il n'en a pas décrit et formulé les règles comme il a fait celles de la déduction; il n'en a pas comme Bacon indiqué les procédés et régularisé la marche. Mais il en connaissait la nature et en appréciait la valeur. [...] tout va donc se résoudre en dernière analyse dans l'expérience

nombres Idéaux pairs et aux nombres Idéaux impairs, l'harmonie est rétablie entre les différents textes d'Aristote».

⁹⁹ Joubert, Paris 1840, p. 124.

¹⁰⁰ AUBENQUE, *Ravaisson interprète d'Aristote*, p. 168.

¹⁰¹ *Metaph*, 981 a 2-3.

et dans la sensation; et l'esprit humain n'est pourvu d'autres principes que de ces principes contingents qu'il tire de l'expérience par les procédés de la généralisation *a posteriori*¹⁰².

Similmente, Vacherot, nella *Théorie des premiers principes selon Aristote*, esplicitamente richiamata nel *Rapport* del Cousin, tacciava di erroneo il metodo di definizione platonico, in quanto l'astrazione è la condizione e non il principio della definizione.

Designare allora Aristotele come fondatore della storia della filosofia significa affermare che ha selezionato e ordinato una massa di materiali dossografici, e di teogonie e di leggende, secondo un «concetto ben determinato di filosofia», che nella successione dei sistemi attribuisca valore e concili le diverse dottrine neutralizzandone le pretese 'assolutistiche' e raccogliendone le parziali verità¹⁰³. Se la storia della filosofia ha acquisito con l'aristotelismo lo statuto di disciplina speciale, questo è anche «la fonte di differenti dossografie». Difatti se per gli uni, gli eclettici in particolare, la dialettica aristotelica di filosofia e storia della filosofia conduce a un «sistema in cui la filosofia chiarisce lo svolgimento della storia, mentre la storia nutre e sostiene la filosofia», altri hanno sostenuto che Aristotele approderebbe a «una sofisticazione della storia»¹⁰⁴. Harold Cherniss, in particolare, in

¹⁰² *Analyse du 1^{er} livre de la Métaphysique*, cit. in ms. 88, ff. 24-6.

¹⁰³ O. GIGON, *L'historicité de la philosophie chez Aristote*, in E. CASTELLI et al., *La philosophie et l'histoire de la philosophie*, Roma-Paris, Istituto di studi filosofici-Vrin 1956, p. 106; nello stesso volume cfr. inoltre l'articolo di M. GUEROUT, *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*.

¹⁰⁴ M. GUEROUT, *Logique, Argumentation, et Histoire de la philosophie chez Aristote*, «Logique et Analyse», décembre 1963, p. 435. A proposito della fluttuazione nella valutazione della storiografia 'antica', conviene richiamare il caso emblematico di Benedetto Croce che, in *Teoria e storia della storiografia* (1917), fustigando quanti hanno travestito «i pensieri degli antichi in modo da renderli quasi del tutto simili a quelli dei moderni», affermava che la «rapida rassegna critica» d'Aristotele è solo una «propedeutica al suo sistema». Diversamente, in *Il carattere della filosofia moderna* (1941), indicherà il primo libro della *Metafisica* aristotelica e l'introduzione all'*Enciclopedia* hegeliana fra i «più nobili antenati» di una storia della filosofia che sia «storia viva di ciò che fu ed è eternamente vivo». Berti sostiene, a proposito del carattere 'dialettico' della storiografia aristotelica, che essa costituisce un'«autentica storiografia»; ma specifica perentoriamente che in Hegel il significato del termine dialettico è del tutto diverso: «il carattere "dialettico" della storiografia filosofica di

Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy (1935), sottolineava tutta la distanza dello Stagirita dall'obiettività che gli attribuivano, esattamente un secolo prima, tanto Cousin quanto Jacques¹⁰⁵. In effetti gli spiritualisti, scorgendo in Aristotele un primo esempio di storia critica dei sistemi in virtù dell'identità di filosofia e di storia della filosofia – dell'alleanza dei procedimenti empirico e razionale –, affermavano che l'ordine storico coincide con quello psicologico, non con quello logico, e ogni sistema è vero e falso a seconda che si privilegi o meno in forma esclusiva un particolare elemento dello spirito umano. Con Aristotele si abbandonava allora nella trattazione della storia della filosofia il terreno della dossografia.

3. Cousin e la scuola scozzese

a. Il processo di acclimatazione della filosofia scozzese nella Francia dei primi decenni dell'Ottocento e poi, con modalità differenti, sino a Bergson, è stata oggetto di molteplici trattazioni, perfino dai toni iconoclasti, alla Taine, che poneva la scaturigine della 'nuova filosofia' eclettica in un casuale rinvenimento antiquario operato dal Royer-Collard «à l'étalage d'un bouquiniste»¹⁰⁶. Ma già si era avuta una qual-

Aristotele dunque deve essere inteso nello stesso senso in cui era "dialettica" la storiografia filosofica di Platone» (*Sul carattere "dialettico della storiografia filosofica di Aristotele*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, Tirrenia Stampatori 1986, p. 111).

¹⁰⁵ Sulle tesi di Cherniss si vedano le annotazioni assai critiche di L. SICHIROLLO, *Aristotelica*, Urbino, S.T.E.U. 1961, pp. 21 sg.

¹⁰⁶ H. TAINE, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, Paris, Hachette 1888⁶, pp. 21 sgg. Cfr. in proposito R. LANGERON, *Un conseiller secret de Louis XVIII. Royer-Collard*, Paris, Hachette 1956, p. 79: «Può darsi che Royer-Collard in persona abbia raccontato questo dettaglio. Ma, verosimilmente, la 'scoperta' fu anteriore al 1811, e il nostro filosofo, già da molto tempo, aveva raccolto i benefici di questa lettura, e della rivoluzione che aveva rappresentato per lui». E che non si fosse dinanzi a una mera facezia, ma a un episodio realmente accaduto, lo attesta A. Garnier nel saggio su M. Royer-Collard, pubblicato sul fascicolo del 15 ottobre 1851 della «Revue des Deux Mondes», p. 252, e cioè prima del *pamphlet* tainiano. Dei *philosophes classiques* Caro scrive a Cousin, il 30 giugno 1857, annunciandogli che «paraîtra, dans le Numéro de la Revue Contemporaine de demain, un article énergique sur le dernier livre de M. Taine. [...] Je n'ai pas pris la peine de défendre les plus grands person-

che e significativa convergenza fra gli *idéologues* e i Reid, i Dugald Stewart, i Brown, e in quest'opera di mediazione si era messo in luce il Dégerando. Porre allora a cominciamento il *pamphlet* del Taine comporta l'esatta percezione della distanza di questo scritto – in cui certo è forte anche l'eco di beghe accademiche – dalle pagine di un Saphary, di un Leroux, di un Ferrari, o ancora di K.L. Michelet: se costoro erano difatti partecipi di un dibattito assai vivo, e che avrebbe risuonato anche nell'aula della *Chambre des Pairs*, quello del Taine fu pur sempre un primo tentativo di dar conto di tutta una stagione filosofica di cui si annunciava il sopraggiunto esaurimento.

Per intendere l'importanza che la scuola del *common sense* ha esercitato nell'ambiente francese sino a fine Ottocento è opportuno riandare a quella traduzione di Reid, cui Jouffroy attende dal 1828 al 1836¹⁰⁷. A

nages philosophiques de ce siècle contre les brillantes insolences de ce jeune écrivain; j'ai pris surtout à partie cette ombre de doctrine qui se montre dans son livre et qui n'est que le fantôme du vieux matérialisme» (lettera n. 1099, in ms. 221). Cfr. anche J.E. ALAUX, *La philosophie de M. Cousin*, Paris, Baillière 1846, p. 104.

¹⁰⁷ Sull'azione intrapresa da Jouffroy a favore della scuola scozzese del senso comune, cfr. la lettera a Cousin, n. 2722: «Pourriez-vous [...] me procurer les *Principes des sciences morales et politiques* de Ferguson, dernier ouvrage de ce philosophe. J'ai sous ma main un jeune homme plein d'ardeur qui s'engage à le traduire; mais il ne l'a pas trouvé chez aucun des Libraires qui vendent à Paris des livres anglais. Je crois que c'est le plus grand ouvrage de l'École écossaise qui reste à traduire. Les deux principaux ouvrages de Hutcheson le sont. Si cependant vous voyez quelque chose de mieux, je vous prie de me l'indiquer. J'ai également entre mes mains une traduction presque complète de Reid, qui n'est point mauvaise. Vous voyez que si nous avons un libraire décidé [...] pour Stewart nous serions bien près d'être en mesure de publier la collection de philosophes Écossais». Della differenza fra i due dirà nel '44 Charles de Rémusat sulla «Revue des Deux Mondes», si veda ora nel vol. *Critiques et études littéraires ou passé et présent*, Paris, Didier 1859, pp. 191 sgg.: «la filosofia per Jouffroy, non è altro che lo spirito umano che analizza se stesso; per Cousin, il genio umano studiato nella sua storia». Nondimeno comune alle due dottrine era «il punto di vista psicologico, e in psicologia la coscienza o l'io», l'appello a Descartes: «la prima verità della scienza, così come la prima regola del metodo», è l'autoevidenza del soggetto pensante, «fonte della certezza». JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, sostiene che «i due grandi maestri della filosofia ufficiale rappresentano dunque, l'uno un mezzo scetticismo, una sorta di quasi positivismo, l'altro un mezzo panteismo se non un panteismo rigorosamente proclamato». Le *Cœuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise* oltre la prefazione del traduttore e la *Vie de Reid*

codesta versione, infatti, rinviava di nuovo, dopo oltre mezzo secolo, il Boutroux, definendola un avvenimento atto a costituire una nuova dogmatica avversa al materialismo, poiché il Jouffroy nell'introduzione «rivendica per la psicologia il diritto d'esistere separata, al di fuori della fisiologia»¹⁰⁸. Se già nella prima *Histoire comparée* Degérando si era volto a reintegrare nell'ideologia gli «elementi essenzialmente attivi e razionali nella costituzione dello spirito umano», di contro al guazzabuglio d'osservazioni e d'ipotesi del Condillac e all'apriorismo dei Tedeschi, spetta a Royer-Collard l'aver opposto «la modestia scozzese [...] all'orgoglio dei facitori di sistemi»¹⁰⁹. E codesta influenza si

di Dugald Stewart, raccolte in quel primo volume, la cui pubblicazione sarà a lungo procrastinata, comprendono nei tomi terzo e quarto anche i *Fragments des leçons de M. Royer-Collard*. A proposito di un rinnovato interesse per la fortuna francese della scuola del *common sense* cfr.: *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, sous la direction de E. Arosio et M. Malherbe, Paris, Vrin 2007; *La nature humaine. Lumières françaises et britanniques*, mis en œuvre par C. Etchegaray, «Corpus», 57, 2009.

¹⁰⁸ É. BOUTROUX, *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française*, in *Études d'histoire de la philosophie*, pp. 428 sg., rileva come, adottando il metodo di Reid, «le inquietudini di Jouffroy non avessero per sola causa la sua timidezza in metafisica. Il materialismo, che si era creduto superato con l'ideologia condillachiana, ricompariva [...] negli scritti dei fisiologi e dei medici». E difatti nelle pagine premesse alle *Œuvres* di Reid Jouffroy ascrive a merito degli Scozzesi l'aver ricondotto la filosofia «alla libera osservazione dei fenomeni dello spirito umano». Boutroux indica la differenza là dove dimostra che nella scuola del senso comune quel «carattere d'elevazione morale [...] non è altro che un riflesso della fede religiosa», mentre «il razionalista Jouffroy voleva trovare nella filosofia i principi della vita morale» (*ibid.*, pp. 430 sgg.).

¹⁰⁹ BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, pp. 417 e 425. In calce alla conclusione del dicembre 1815, di contro ai facitori di sistemi «che si costruiscono in un giorno e un solo giorno li rovescia», Cousin additava l'esempio di Reid, che, «spaventato dai deliri della filosofia del suo tempo», si volse a indagare i principi della mente umana: «dapprima si contenta dell'analisi dei sensi, ma questa analisi ha cambiato l'aspetto della filosofia inglese» (*Premiers essais de philosophie*, p. 27). Boutroux addebitava all'*Influence de la philosophie écossaise* «una nuova attività», ma, se per tutto il Settecento questa esercitò «influenze isolate», con gli inizi del nuovo secolo «la filosofia scozzese, presa nel suo insieme, è trasportata in Francia e s'incorpora alla filosofia nazionale», ché solo allora si reintegrarono nell'ideologia gli «elementi essenzialmente attivi e razionali nella costituzione dello spirito umano» (*Études d'histoire de*

eserciterà ancora in quel programma per il baccellierato, promulgato nel 1832 ed espressione dell'elettismo cousiniano, cioè di «un ritorno ai principi del platonismo e del cartesianesimo, sottoposti al vaglio della dottrina degli Scozzesi»¹¹⁰.

La polemica verso gli *idéologues* valse a Royer-Collard la cattedra di storia della filosofia in Sorbona, cui lo chiama il Fontanes per succedere al Pastoret¹¹¹. Ignorando la filosofia tedesca, contrario all'*idéisme* della filosofia moderna che avrebbe condotto allo scetticismo, Collard è mosso dall'istanza pratica di restaurare la 'credenza' di contro alla dissoluzione dei legami morali e sociali, associando la religione al razionalismo moderno nella sua versione cartesiano/scozzese: cadeva invero l'imputazione di materialismo nei confronti del Condillac, il cui pensiero era ridotto alla sensazione che «regna da sola sopra gli abissi del nulla»¹¹². Sulle orme di Reid, afferma la pari certezza del

la philosophie, pp. 415 sgg.). E difatti l'*Histoire comparée* avversa alla combinazione sensista d'osservazione e d'ipotesi e all'apriorismo dei tedeschi, «additava ai filosofi francesi una strada nuova, li invitava a prendere gli Scozzesi come guide». Boutroux diceva dapprima di Pierre Prévost, traduttore di Smith e degli *Elementi* di Stewart, i cui *Essais de philosophie*, mischiando «un po' a caso, Reid con Tracy e Condillac», ebbero scarsa influenza, al contrario eco assai vasta ebbero le lezioni di Royer-Collard che opponeva, «da vero giansenista», «la modestia scozzese [...] all'orgoglio dei fautori di sistemi» (*ibid.*, p. 425). Quanto a Cousin, che doveva poi tralasciarla «per affrontare i grandi problemi metafisici», vede «nella psicologia scozzese, l'inizio di ogni filosofia» (*ibid.*, p. 427).

¹¹⁰ E. AROSIO, *Introduction*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, p. 18.

¹¹¹ Cfr. in proposito PROSPER DE BARANTE, *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, Paris, Didier et C^{ie}, 1863², t. I, p. 105, rileva che Royer-Collard si sarebbe rifiutato d'inserire nella prolusione inaugurale del suo corso l'omaggio rituale all'Imperatore suggeritogli dal Fontanes: «Il discorso ebbe un notevole successo; fu ristampato e sottoposto all'Imperatore; vi diede una scorsa, e non notò affatto, o non volle notare questa omissione». Un analogo episodio è narrato dal Guizot nelle *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (Paris, Michel-Lévy frères 1858, t. I, pp. 16 sg.), pure lui avrebbe disatteso l'invito di Fontanes d'inserire nella prolusione del dicembre 1812 «una o due frasi a lode dell'Imperatore».

¹¹² P.F. DALED, *Le matérialisme occulté et la genèse du «sensualisme»*. *Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin 2005, p. 123. Sul cartesianesimo di Royer-Collard, su «questo misto di speculazione filosofica e d'intenti pratici e storici», vd. J.-P. COTTEN, *La redécouverte de Reid par Royer-Collard: état des sources et des interprétations*, in *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, sous

mondo esterno e della nostra esistenza, e proprio nell'esperienza interiore rintraccia le idee di sostanza, di causa e di durata, ponendosi così a cominciamento di una tradizione francese, dapprima spiritualista, poi riflessiva e fenomenologica, che fonda la filosofia sul problema della percezione¹¹³. Il de Serre, inizialmente annoverato fra i Dottrinari, poi suo acerrimo nemico nella temperie causata dall'assassinio del duca di Berry, gli scriveva in proposito nel 1816 d'aver letto «la sua allocuzione filosofica» e d'esserne «incantato; la sua teoria della percezione è quanto mi ricordo di aver letto di più profondo e di più chiaro nello stesso tempo», e concludeva affermando che «Cousin la capisce, la segue, ma alla lontana. Non è né creativo, né potente, né efficace, né nervoso come il suo maestro»¹¹⁴.

Anche se in una tarda lettera del novembre 1839 Royer-Collard si schermiva di quelle sue antiche lezioni, la corrispondenza col Cousin registra il comune interesse platonico: a proposito dell'*argument* del *Gorgia* afferma che «merita una menzione particolare. È un bel lavoro; lei non ha scritto niente della sua materia con un'intelligenza più ampia, né con più forza. L'ho riletto due volte come un modello di composizione e di stile». E nel settembre del 1833, a proposito della *Repubblica*, gli scrive d'aver «finito proprio questa mattina di leggerla, potrei dire, di studiarla. Ne sono affascinato; Platone non fantastica sempre, ce ne manca. Ha conosciuto la democrazia meglio

la direction de E. Arosio et M. Malherbe, pp. 61-74, che sostiene che «la critica della filosofia del Settecento, ciò è evidente negli articoli polemici del 1806-7, è in parte una critica delle conseguenze etico-morali di questa filosofia».

¹¹³ J. LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan 2011, p. 26. Cfr. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Spiritualisme et libéralisme*, Paris, Perrin 1887, p. 139, sostiene che Royer-Collard «inaugurò da noi quell'alleanza del razionalismo col liberalismo che doveva durare, nel nostro paese, quasi mezzo secolo». Vd. anche X. LANDRIN, *Les stratégies formelles de Royer-Collard. Langage autorisé et philosophie d'État*, in *Le style des philosophes*, sous la direction de B. Curatolo et J. Poirier, Dijon-Besançon, Éditions universitaires de Dijon & Presses universitaire de Franche-Comté 2007, pp. 143-52.

¹¹⁴ *Correspondance du comte de Serre (1796-1824)*, Paris, Auguste Vaton 1876, t. II^{ème}, p. 110. La caduta del ministero Decazes implicherà la sospensione della cattedra di Royer-Collard, e se la misura colpiva di fatto il Cousin, che ne assicurava la supplenza, era piuttosto una rappresaglia nei confronti del primo, per il suo passaggio tra le fila dell'opposizione parlamentare (cfr. M. NARCY, *Le Platon libéral de Victor Cousin*, «Revue française d'histoire des idées politiques», 37, 2013, p. 40).

di Montesquieu, ma non ha conosciuto né la nostra Monarchia, né la nostra Aristocrazia»¹¹⁵. Ma mette conto soffermarsi sul breve inciso nella lettera al Molé dell'aprile 1831 in cui afferma di essere stato «rinchiuso tutta la mattina con Cousin, a rivedere l'*argument* delle Leggi di Platone»¹¹⁶, in cui è questione della condanna platonica dei «*gouvernements simples*» – esemplificati dalla monarchia persiana e dalla democrazia ateniese – e della prima formulazione teorica di quella «costituzione ponderata» in virtù del «bilanciamento dei poteri» che sarà dei Dottrinari¹¹⁷.

Certo, Royer-Collard e in seguito Jouffroy riducono di fatto la filosofia scozzese ai soli Reid e Dugald Stewart, facendone una psicologia delle facoltà dell'anima. Di contro, Pierre Prévost, già prossimo agli *idéologues* – la sua memoria sull'*Influence des signes relativement à la formation des idées* è premiata nel 1799 dall'*Institut* –, poi assiduo frequentatore della società filosofica di Biran, e di conseguenza in contatto con Collard e Cousin, traduceva Smith e Malthus: all'inizio, l'immagine della Scozia fu quella di un fiorire di studi storici ed economisti, «prima della generazione dei Prévost, dei Thurot, dei Degérando, Reid conta poco»¹¹⁸. In realtà sin dal primo decennio del

¹¹⁵ *Papiers de Pierre-Paul Royer-Collard*, ms. 2607, ff. 93v, 84r. Cfr. anche le lettere del 4 novembre 1823, 76v; 16 ottobre 1825, 78r; 18 novembre 1836, 95r.

¹¹⁶ P.-P. ROYER-COLLARD, *Lettres au comte Molé 1831 à 1844*, éd. par G. Bacot, «Revue française d'histoire des idées politiques», 27, 1^{er} semestre 2008, p. 139.

¹¹⁷ NARCY, *Le Platon libéral de Victor Cousin*, p. 54.

¹¹⁸ Dugald Stewart è in Francia nel 1783, nuovamente nell'estate dell'88 e ancora l'anno successivo, legandosi d'amicizia in specie con Degérando e con Prévost. Costui, prima della chiamata all'università di Ginevra, fu membro dell'Accademia prussiana per un quadriennio a partire dal 1780, e difatti c'è un «parallelismo tra lo sviluppo della scuola scozzese e certi aspetti della storia dell'Accademia di Berlino nel XVIII secolo. Del resto è ciò che noterà Cousin nel suo Corso sulla storia della filosofia moderna durante gli anni 1816 e 1817». E se sotto l'egida degli Scozzesi si collocano gli *Essais de philosophie* del 1804, all'Accademia berlinese Prévost era entrato in contatto col Mérian, il traduttore di Hume in francese, fautore di un protoelettismo, ché codesta è «la sola setta, o non setta, che deve vivere in un'Accademia». Cotten rileva come Prévost e Collard, Biran e Degérando, non furono dapprima ostili alla Rivoluzione, poi termidoriani, godettero infine di favori sotto l'impero, distinguendosi così tanto dai fuoriusciti, come Bonald e De Maistre, quanto da Destutt e Laromiguière. La cernita del Collard non è certo estranea a «mire politiche ben determinate». Invero per Collard, le dottrine di Reid sono «omologhe [...] a quelle di un certo XVII secolo,

secolo, e fino alle soglie del Quarantotto, il successo della filosofia di Reid ha beneficiato delle contingenze politiche; la scuola scozzese doveva quindi presiedere a quel complesso processo che, in Francia, va sotto il nome d'«istituzionalizzazione» della filosofia.

Jouffroy esordiva col dire come, non essendone ancora «determinato chiaramente» l'oggetto, il senso comune avesse «resistito alle false definizioni» della filosofia. E dinanzi alla bancarotta delle dottrine dei secoli passati, al presente ve n'è una, quella scozzese, largamente praticata nell'insegnamento e che più d'ogni altra si è avanzata «sul cammino della soluzione». Contro l'infatuazione per la filosofia tedesca, «che contiene ancor meno la soluzione del problema fondamentale», è venuto il momento «di stabilire il vero valore» della scuola scozzese, che sarebbe, a dire di Jouffroy, tutta in Reid e Stewart¹¹⁹. Se codesta non è rimasta aliena da oscillazioni nel classificare le scienze umane, è iscritto a suo merito l'«avere subordinato ogni questione alla conoscenza delle leggi della mente umana», affrancata da ogni preoccupazione sistematica, e l'aver esteso il metodo baconiano alla psicologia di contro al metodo dell'analogia¹²⁰. Nelle pagine premesse ai *Fragments de Royer-Collard*, precedenti di quasi un decennio, si legge che merito di quest'ultimo è aver fatto propri, volgendoli contro Condillac, «gli invincibili argomenti con cui Reid aveva sopraffatto la filosofia di Locke e di Hume»¹²¹.

La filosofia scozzese diverrà oggetto d'insegnamento solo nel 1811, ma ben prima se ne ebbero traduzioni in francese che non avevano trovato alcuna eco. Del tutto periferico appariva quell'ambiente ginevrino – l'insegnamento di Pierre Prevost, traduttore anche di Dugald Stewart –, o il tardo leibniziano berlinese Jean-Bernard Mérian, ma, proprio attraverso codeste mediazioni, suggestioni del Reid saranno accolte da Dégerando e da Biran. E tracce di una prima ricezione già compaiono in *Des signes et de l'art de penser*, in quel progressivo allon-

di cui palesemente è nutrito [...] professerebbe una dottrina solo in funzione del suo *valore d'uso*». Se avversano entrambi la teoria delle idee suscettibile di esiti scettici e nichilisti, «la preoccupazione di Reid era religiosa; Royer-Collard mette l'accento sulle conseguenze sociali e politiche dello scetticismo» (J.-P. COTTEN, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les Écossais*, in BRYKMAN et al., *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, pp. 104 sg.).

¹¹⁹ *Œuvres de Reid*, Paris, Victor Masson 1836, t. I, pp. viij e x.

¹²⁰ *Ibid.*, t. I, p. L.

¹²¹ *Œuvres de Reid*, Paris, Sautet 1828, t. III, p. 306.

tanarsi dal sensismo condillachiano. L'*Histoire comparée* e il *Rapport Historique sur les progrès de la philosophie depuis 1789* dedicheranno «un'ampia sezione all'esame delle dottrine della scuola scozzese, offrendone una prima ricostruzione storica»¹²². E non sarà occasionale l'incontro tra Reid e Biran, accomunati nella critica dell'empirismo radicale, anche se a Reid è estranea la differenza biraniana fra sensazione e percezione, tra l'attività e la passività, poiché è incapace di vedere nel tatto il senso cruciale dell'esteriorità: il momento di accesso privilegiato all'io, in virtù della dialettica di *effort* e *résistance*. Di conseguenza Biran sviluppa suggestioni del *common sense* «in grande autonomia, e pensa, giustamente, di esprimere un punto di vista nuovo e fondamentale cui Reid, a dispetto dei suoi meriti, non ha avuto alcun accesso». Non riconoscendo alcuna gerarchia tra i sensi, pur essendo vista, udito, gusto e odorato estranei a ogni *effort*, a ogni *résistance*, Reid è «insensibile all'importanza del movimento e alle particolarità del tatto [...] per Maine de Biran, Reid approda a una sorte d'innatismo – e, per il filosofo francese, l'innèità è “la morte dell'analisi”!»¹²³ In proposito è stato osservato come le *Esquisses de philosophie morale* di Dugald Stewart costituiscano un vettore di penetrazione della filosofia del *common sense* nei dibattiti intorno allo statuto della fisiologia, di conseguenza l'occasione per aprirsi al pubblico dei fisiologi e dei medici. E invero la nozione di causa, ricondotta ad una forza che percepiamo agire su noi stessi, può indurre a ritenere che «l'analisi reidiana della volontà e dell'attività non sia lontana» da quella di Biran¹²⁴.

¹²² AROSIO, *Introduction*, pp. 14-5.

¹²³ D. SCHULTHESS, *Maine de Biran interprète et critique de Thomas Reid*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, pp. 40 e 48.

¹²⁴ L. CLAUZADE, *La philosophie écossaise et la fondation de la psychologie, de Jouffroy à Garnier et Lélut*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, p. 159. A Biran, anche per frequentazioni e letture comuni, è accostato Royer-Collard, di cui Jean-Pierre Cotten (*La redécouverte de Reid par Royer-Collard: état des sources et des interprétations*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, p. 72) dà conto ricostruendone la biblioteca, anche 'materiale': la presenza di testi riconducibili alla tradizione giansenista si accompagna alla frequentazione di un certo Seicento – di Bossuet, in particolare, ma anche di Malebranche –, e al rifiuto della 'morale de la sensation', privilegiando istanze morali, anche se non immediatamente politiche, avverse al giacobinismo. Ma vale la pena sottolineare la concezione della durata formulata nel *cours* del 1812-13; già era stata richiamata l'attenzione su quel proto-

b. In un primo tempo Cousin aveva visto nella psicologia scozzese il cominciamento d'ogni filosofia, l'aveva poi tralasciata a vantaggio del 'sistema della ragione impersonale', e finiva ora con l'elevarla al rango di 'filosofia ufficiale'. Difatti, nella sesta lezione del *cours* del 1820, opponeva alla scuola scozzese la convinzione che la psicologia non è riducibile a «una fisiologia del senso interno», e d'accordo con «Kant e la Germania» asseriva che la psicologia non è «una statistica senza né scopo né leggi», ma che, «per essere una scienza, deve essere razionale». Nel contempo rammentava al criticismo che «la psicologia razionale, sotto pena d'essere vacua e vuota, è intimamente legata alla psicologia empirica; [...] e che, se si cerca una psicologia razionale separata da ogni esperienza, si addiverrà a una psicologia astratta, [...] priva di ogni autorità»¹²⁵. Nel *cours* del 1828 definiva la filosofia del *common sense* «una decorosa protesta [...] contro le stravaganze delle estreme conseguenze del sensismo», e già nella prolusione del 1820 diceva della «vigorosa protesta» che dapprima Reid, poi Kant, «ingegni della stessa famiglia», indirizzarono a Locke e al sensismo, «peculiare espressione della società della reggenza»¹²⁶. Nella *Préface*

bergsonismo. Ma Cotten sottolinea che di contro a Reid se, in Collard, «si può, certo, rintracciare una critica dell'origine della durata a partire dall'idea di successione, non sembra che vi sia un legame fra durata e attività»

¹²⁵ *Philosophie de Kant*, revue et augmentée, Paris, Librairie Nouvelle 1857³, p. 136.

¹²⁶ *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier 1828, p. 36; *Philosophie de Kant*, pp. 19 e 14. Nella prefazione dei *Prolegomeni* Kant accomuna Reid, Oswald e Beattie, il loro richiamarsi al buon senso, ad «un ricorrere al giudizio della folla». Così consacrava quell'«unione triadica» che ebbe certo larga fortuna, ma non resiste all'indagine storiografica. Kant la traeva da *An Examination of Dr. Reid's Inquiry...*, *Dr. Beattie's Essay...*, and *Dr. Oswald's Appeal...* di Joseph Priestley, ché pare che Kant non abbia letto Reid e conoscesse gli scozzesi solo tramite codesta deformazione (cfr. H. SIDGWICK, *The Philosophy of Common Sense*, «Mind», 1895, pp. 145-58). In effetti molto separa Campbell e Reid – quella confutazione in ambito moderato, facente capo all'università di Aberdeen, della linea di pensiero Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley, Hume, che opponeva al *Trattato sulla natura umana* una discussione condotta tutta sul terreno specificamente gnoseologico-metafisico – dai toni di crociata, filosoficamente superficiali, che di lì a qualche anno avrebbe caratterizzato Beattie e Oswald. E difatti codesti volgono il senso comune contro lo scetticismo e l'ateismo di Hume e restano del tutto estranei a quel tentativo di Reid di portare nell'indagine della mente il metodo sperimentale induttivo attestato dal richiamo a Galileo, Bacone e Newton. Differenza che non vide il Priestley che li ac-

del 1826 ai *Fragments philosophiques* ricordava come con l'anno 1816 avesse portato a compimento quella riforma filosofica sulle «orme di Royer-Collard e della scuola scozzese, ottime guide all'inizio della carriera»¹²⁷.

E se Cousin integra nella propria elaborazione dogmatica platonismo e cartesianesimo, componendoli con suggestioni di matrice scozzese, è questo l'ambito in cui «bisogna capire in che misura la nozione cousiniana di senso comune derivi o si differenzi dalla nozione scozzese di *Common Sense*». Cousin trae da Reid l'idea dei 'principi del senso comune' e la «fiducia nei confronti delle credenze comuni espresse dal linguaggio», ma se ne distingue, attingendo al cartesianesimo, nell'af-

comunava nell'opera polemica del 1774. Nel confutare le accuse kantiane, Sidgwick definisce più radicale la reazione di Reid a Hume rispetto a quella di Kant, ch  questi non conobbe il *Trattato*. In *Common Sense and Practical Reason in Reid and Kant* («Sophia», 1956, pp. 66-71), B. Peach scrive allora che «se una caratteristica della risposta di Kant a Hume   un tentativo di ristabilire la ragione, si dovrebbe descrivere quello di Reid come un tentativo di ristabilire l'esperienza [...] Essi sono entrambi filosofi della moderazione. Entrambi rifiutano l'empirismo estremo da una parte, il razionalismo estremo dall'altra», difatti «il *senso comune* di Reid e la *ragion pratica* di Kant convergono nei loro concetti della necessit  pratica che soggiace al significato dei giudizi morali». A un parallelismo fra le critiche mosse a Hume da Reid e da Kant aveva gi  accennato Mackintosh nella *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the 17th and 18th Century* (Supplemento alla *Encyclopaedia Britannica*, pp. 232-7 dell'ediz. London 1835), dove considera codeste filosofie come «sforzi simultanei del potere conservatore della filosofia per espellere il veleno mortale dello scetticismo». Analoga reazione scorgeva in Royer-Collard e in Cousin contro i seguaci di Condillac. Quell'«unione triadica» del Priestley doveva trovare conferma di l  a poco, nel 1780, nel lungo saggio anonimo premesso alla traduzione inglese *Des Prem res Vérités, et de la source de nos jugements*, vecchie ormai di mezzo secolo, del gesuita francese Claude Buffier, saggio che sin dal titolo muoveva alla filosofia del *common sense* l'accusa di plagio (*A Detection of the Plagiarism, Concealment, and Ingratitude of the Doctors Reid, Beattie and Oswald*). Cfr. in proposito F. RESTAINO, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Bari, Laterza 1974 e L. TURCO, *Dal sistema al senso comune. Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici*, Bologna, Il Mulino 1974; vd. anche L. MARCIL-LACOSTE, *Buffier and Thomas Reid. Two common-sense philosophers*, Kingston, McGill-Queen's University Press 1982.

¹²⁷ *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrang  et Didier 1847⁴, t. IV, p. 12.

fermare che «il senso comune è una potenza razionale che coglie la verità in tutta la sua purezza, in maniera integra e integrale»¹²⁸.

Così, suddividendo le lezioni che abbracciano l'arco temporale 1815-20, fra un biennio propedeutico (1816-17), fatto di letture e di acquisizioni, e il successivo (1818-20), in cui elabora una propria dottrina, se certo Cousin deduce da Reid «la tesi che i principi della mente umana sono fatti primitivi, psicologici e intellettuali, trae anche la distinzione tra principi contingenti e necessari»: centrale è allora l'approccio propriamente metafisico¹²⁹. Un percorso che si dipana, ormai abbandonata la primitiva ispirazione condillachiana, dalla questione reidiana della percezione esterna a quella dell'«esistenza personale» cartesiana. E così, nella redazione del *cours sull'école écossaise*, che pubblicheranno Arsène Danton ed Étienne Vacherot, si dice della mediocre conoscenza dell'«antichità greca, e in particolare di Platone e Aristotele», che ebbe Reid; questi «manifesta per il sistema peripatetico una sorte di disprezzo che fa supporre l'avesse studiato non tanto nei testi originali, ma in quei libri in cui, da due secoli, si screditava Aristotele». E a proposito dell'allegoria platonica della caverna, Cousin sostiene che Reid non l'ha compresa poiché «vi ravvisa solo che Platone condanna i sensi a cogliere unicamente le ombre, e di conseguenza spiega la percezione esterna con l'interposizione di immagini»¹³⁰. Ma in quella prima edizione del *cours sull'école écossaise*, che verrà poi di continuo emendata, imputa a Descartes di aver «messo in pericolo la realtà del mondo esteriore volendola provare», e di avere così «aperto la porta allo scetticismo dei suoi successori». Contro costoro utilizza Reid che, confutando le «opinioni scettiche di Hume, ricerca quale sia l'origine di queste dottrine tanto contrarie

¹²⁸ C. ETCHEGARAY, *Sens commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, pp. 102 e 111.

¹²⁹ Se ne evince che la scuola del *common sense*, quella prudenza analitica cui è opposto Fichte, «non sembra esercitare una grande influenza filosofica su questi corsi giovanili» (M. MALHERBE, *La réception de la philosophie écossaise chez le jeune Cousin (1815-1829)*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, pp. 123-35 *passim*). E si individua nel Corso del 1817, sur la *mesure, l'origine et la légitimité de nos connaissances dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral*, «l'occasione di un'intensa maturazione filosofica del giovane maître», giudicandone solo dai titoli pubblicati.

¹³⁰ *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, professé à la faculté des Lettres en 1819 et 1820, par M. V. Cousin. Seconde partie - *École écossaise*, publiée par MM. Danton et Vacherot, Paris, Librairie de Ladrangé 1840, pp. 194-5.

al senso comune, e trova che questa origine è nella stessa filosofia di Descartes»¹³¹. Cousin sostiene che Reid rimprovera giustamente a Descartes «d'imporre a ogni scienza il metodo geometrico», anche se il filosofo di Aberdeen non avrebbe avuto alcuna cognizione dello 'scetticismo trascendentale' cartesiano, cioè dell'impossibilità di «dubitare della verità soggettiva delle nostre idee» e della loro legittimità, invece «di metterne in discussione la verità oggettiva»¹³². In conclusione, di contro alle 'abitudini dogmatiche' della scuola cartesiana o ai «metodi fatui e superficiali» di quella lockiana, alla proliferazione d'ipotesi, merito della scuola del *common sense* è quello di avere restaurato le condizioni di una nuova scienza riconducendola «al senso comune e all'esperienza»¹³³.

È stato osservato che le successive edizioni dei corsi hanno comportato riscritture e cancellature tese a ridurre progressivamente l'importanza della dimensione speculativa; così, tralasciando per un momento il testo approntato dal Vacherot, collazionando anche solo approssimativamente l'edizione del 1846 e la terza del 1857, in qualche modo quella definitiva, si nota come i pur vaghi accenni alla filosofia tedesca scompaiono a vantaggio del solo Kant, e il cartesianesimo vada assumendo lo statuto di un «potente evidenziatore politico», premessa alla «sua trasformazione in mito nazionale»¹³⁴. Così viene cassato, quasi di continuo, l'aggettivo *allemande*, con riferimento alla scuola o alla filosofia, sostituito dal genitivo *de Kant*. O ancora «la scuola di Kant in Germania» è sostituito dalla «potenza speculativa di Kant». Parimenti, a proposito del 'metodo psicologico', nel 1846 si

¹³¹ *Ibid.*, pp. 205 e 207.

¹³² *Ibid.*, pp. 235 e 237.

¹³³ *Ibid.*, p. 257.

¹³⁴ Cfr. in proposito F. AZOUVI, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard 2002, pp. 145, 174 e 195; questi sostiene che, nell'età della Restaurazione, se gli *ultras* lo detestarono come «il simbolo di un nuovo mondo», nel loro «rifiuto dell'autonomia della ragione individuale», proprio il fatto di essere «emblematico del processo civilizzatore alla testa del quale marcia la Francia» costituirà «la motivazione profonda che porta sia Guizot che Cousin a collocare Descartes in una posizione fondatrice». Ed anche l'avversione micheletiana, che si andrà poi stemperando, procedendo dal suo giovanile vichismo, sarebbe allora imputabile al fatto che, «in Descartes, lo storico emblematico del passato nazionale non trova alcun filosofema che gli permetta di pensare la nozione d'*individuo collettivo*, senza di cui la storia diventa propriamente inintelligibile».

legge: «La parola è niente, la cosa è tutto; e la cosa è Descartes che ha creduto di scoprirla, ma non faceva altro che rinnovarla: senza rendersene conto, la traeva da Socrate e dalla scuola platonica. Locke [...] è un allievo di Descartes per lo spirito generale e per il metodo. Proprio Descartes gli aveva dato il gusto della vera filosofia. Si colloca, come lo stesso Malebranche, nella grande strada della filosofia cartesiana; ma questa grande strada ha più di un sentiero; quello che ha scelto Locke non è quello che ha preso Malebranche; sono dunque arrivati a risultati molto differenti, ma il punto di partenza è lo stesso. L'unità di spirito e di metodo fonda l'unità della filosofia moderna nella diversità delle scuole, conseguenza necessaria e vantaggiosa della libertà dello spirito umano»¹³⁵; la terza edizione recita: «La parola non è niente, la cosa è tutto; e la cosa è Descartes che l'ha scoperta o rinnovata, e che l'ha insegnata al suo secolo, compreso a Locke e a Malebranche»¹³⁶. E a proposito della morale di Hutcheson veniva cancellato il passo seguente: «Accanto a ciò si incontrano, è vero, strane crudeltà, per esempio, sacrifici umani. Ma come possiamo stupirci, [...] noi Europei, che abbiamo visto la *Saint-Barthélemy*, e che vediamo ancora, in gran parte del mondo civile, il tribunale dell'Inquisizione?»¹³⁷. A conclusione dell'esposizione della *Vita* di Reid è cassato il passo: «Sono due grandi e nobili filosofie [la 'filosofia tedesca' e la 'filosofia scozzese'], degne d'ispirare la filosofia francese e di servirle da guida per procedere in modo più sicuro dell'una, e per andare più lontano dell'altra»¹³⁸. A chiusura si preannunciava per il «prossimo anno Kant e la filosofia tedesca!»¹³⁹, ma un decennio più tardi si indicherà la sola dottrina kantiana definita «più ardita e più pericolosa»¹⁴⁰. Così nell'*Avertissement* dell'aprile 1857 il confronto volge recisamente a favore del *common sense*:

Reid, ad un tempo più circospetto e più risoluto, meno sistematico e più dogmatico, giudica che il senso comune basta dappertutto e sempre, tanto in metafisica quanto in morale. Forse l'analisi di Kant è più profonda, ma

¹³⁵ V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, première série, t. IV, Paris, Ladrangé-Didier 1846, p. 41.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 353.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 619.

¹⁴⁰ V. COUSIN, *Philosophie écossaise*, p. 522.

è spesso anche più artificiosa. Quella di Reid, più limitata, è più solida. [...] Senza dubbio Kant ha esercitato una potente influenza sulle menti dei suoi compatrioti. Ha cominciato la filosofia tedesca, ma non ha saputo governarla: gli è sfuggita ben presto per gettarsi in direzioni opposte. Solo il nome di Kant è rimasto in piedi sulle rovine della sua dottrina. [...] Reid ha lasciato dietro di sé una scuola forte e numerosa, che ancor oggi cammina nella sua luce¹⁴¹.

Assai diversamente, nella prima edizione, curata dal Vacherot, si leggeva che «Kant ha enumerato le leggi stesse del pensiero; Reid non ha fatto altro che enunciare un certo numero di verità primitive, i principi di ogni dimostrazione»¹⁴². Difatti la scelta di trattare dapprima la scuola scozzese era giustificata in virtù di un criterio meramente cronologico e per il suo carattere maggiormente didascalico, in una Francia da oltre un secolo avvezza a Locke: «la prima regola di ogni ricerca scientifica è di andare dal facile al difficile, dal più al meno conosciuto. Ora la filosofia scozzese, rispetto a quella tedesca, è più alla portata delle intelligenze francesi». Ed è tracciata una propedeutica: «Passando da Condillac a Hutcheson, da Hutcheson a Reid, ci avviciniamo a Kant»¹⁴³.

Invero il *cours* del 1818, redatto dal Garnier nel 1836 collazionando appunti di uditori («carte abbandonate e condannate all'oblio»), si apriva con l'affermazione che Descartes era andato smarrendo la «sua psicologia in una logica non basata sull'osservazione»¹⁴⁴, e che il Settecento era riconducibile alla contesa tra due scuole, entrambe

¹⁴¹ *Ivi*, pp. x-xi. Ben diversamente in calce al *Menone* Cousin censurava la scuola scozzese per avere rivendicato le tesi del senso comune, «le loro leggi [...] i loro principi senza comprenderne né la natura né la portata, senza contarli, né classificarli, senza tracciare la storia della loro comparsa e del loro sviluppo nella coscienza [...] Kant è andato infinitamente più lontano» (*Œuvres de Platon*, Paris, Pichon et Didier 1831, t. VI^e, p. 378).

¹⁴² *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, professé à la Faculté des Lettres en 1819 et 1820, p. 240.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 2-3.

¹⁴⁴ *Cours de philosophie*, professé à la Faculté des Lettres pendant l'année 1818, par M. V. Cousin, sur le fondement des idées absolues *Du vrai, du beau et du bien*, publié avec son autorisation et d'après les meilleures rédactions de ce cours par M. A. Garnier, Paris, Hachette 1836, pp. v e 3. MALHERBE, *La réception de la philosophie écossaise chez le jeune Cousin (1815-1829)*, in *Philosophie française et philosophie écos-*

esclusive ed incomplete: quella di Locke e di Condillac, riconducibili al sensismo, e quelle di Reid e di Kant, accomunate nel fondare la verità sulla credenza e nel distruggere la distinzione di *raison spontanée* e di *raison réfléchie*. Se ne evince l'impossibilità di estendere il metodo matematico alle scienze morali e la consapevolezza che il fondamento della scienza non è l'osservazione, ma l'assoluto. Di questa comunanza aveva discusso anche l'anno precedente; si legga in proposito un passo della lezione del 27 marzo 1817 sugli *attributs de la Cause première* nella redazione manoscritta verosimilmente del Jouffroy:

Deux philosophes Reid et Kant, dans le même temps et sans se correspondre, ont découvert les mêmes vérités et élevé le même système. Tous deux ont vu qu'il est impossible d'expliquer les idées du non moi qui se trouvent dans le moi, par le non moi lui-même sans faire une pétition de principes, au lieu donc de mettre à l'externe ce principe de la connaissance externe, ils l'ont mis à l'interne, au lieu de transformer le moi autour du non moi, ils ont fait tourner le non moi autour du moi, et rejeté la doctrine de l'émanation toute entière.

Les deux philosophes diffèrent dans les détails, mais ils se rencontrent dans la base de leurs systèmes, qui consiste à mettre en principe que si nous avons des connaissances externes, ces connaissances ne sont le fait d'aucune émanation des objets, d'aucune révélation explicite, mais qu'elles sont des dérivations du moi.

Reid et Kant ont reconnu l'une des lois constitutives de la nature humaine, l'autre des formes constitutives de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, par lesquelles nous connaissons le non moi et ses formes c'est-à-dire qui nous font inévitablement conjecturer qu'il existe un non moi et que ce non moi a telle ou telle forme – de même que nous avons réuni sous la dénomination commune de Théorie de l'émanation toutes les Doctrines qui font venir de l'externe la Connaissance du non moi, de même nous appellerons les deux systèmes de Kant et de Reid du nom commun de Théorie des formes internes.

E Cousin si poneva di fatto come loro continuatore:

M^r Maine de Biran dans un mémoire qui n'est point encore publié a recherché profondément à déterminer le premier moment où apparaît dans l'es-

saise, p. 124, sostiene che nel 1818 Cousin matura una svolta fichtiana che eccede di molto il «quadro prudente delle analisi di Reid».

priti umano la nozione personale di Causalità, et il a trovato qu'elle nous est donnée dans le rapport qui lie une sensation musculaire à la cause propre qui nous constitue.

Guidé par les soupçons des philosophes écossais et par les découvertes de M^r Engel confirmés par M^r de Biran, j'ai recherché si à l'exemple de Kant et de Reid qui avaient appliqué aux autres connaissances externes la théorie de la connaissance des causes externes par le principe de causalité, j'ai recherché dis-je si on ne pourrait pas aussi appliquer la théorie de l'origine du principe de causalité à bien d'autres principes de l'esprit humain. Il serait fort curieux et fort important, après avoir constaté l'origine psychologique du principe de causalité pour obtenir les caractères accessoires que présentent les causes extérieures, de rechercher de même quels sont les éléments psychologiques des autres principes de notre nature, afin de voir si l'on ne trouverait pas dans ces notions primitives les explications des caractères accessoires attachés à ces connaissances¹⁴⁵.

L'intima connessione di sensibilità e ragione sarà individuata come il terreno di composizione di suggestioni biraniane e kantiane. E certo è locuzione assai felice parlare dell'eclettismo di Cousin come di una versione non dialettica della filosofia hegeliana, quando si intenda con ciò indicare la funzione di veicolo che esso assunse per la prima penetrazione di Hegel in specie in ambiente latino, non solo in Italia, ma anche in America meridionale¹⁴⁶. Ma al di là di suggestioni, che certo vi furono e che è facile rintracciare, Cousin non fu mai hegeliano, come attesta anche quell'approccio alla storia della filosofia, l'opposizione di sensismo e idealismo, di scetticismo e misticismo, che rinvia a un ambito mentale classificatorio, quale ad esempio si rintraccia nel

¹⁴⁵ Leçon du 27 mars 1817, in ms. 59, ff. 15-17.

¹⁴⁶ C. BORGHIERO, *Clio e Atena. Le origini 'impure' della storiografia filosofica francese del primo Ottocento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2007, pp. 247-83; G. PIAIA, «Origini impure» o... peccato delle origini? A proposito dell'eredità di Victor Cousin, «Giornale critico della filosofia italiana», 2008, pp. 520-29; C. BORGHIERO, *Siamo tutti cousiniani? Risposta a Piaia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2008, pp. 530-3. Cfr. in proposito P. VERMEREN, *Le Hegel de Cousin*, in *Francia/Italia. Le filosofie dell'Ottocento*, a cura di R. Raggianti e A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale 2007, pp. 167-84. Per una rapida ricostruzione della fortuna francese di Hegel, vd. G. OLDRINI, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Milano, Guerini e Associati 2001 e A. BELLANTONE, *Hegel in Francia (1817-1914)*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006, pp. 13-136.

Manuale del Tennemann. Già nelle lezioni del 1829 derivava da codesta attitudine metodologica «il disprezzo e il disgusto per ogni fanatismo in filosofia, come del resto l'abitudine della tolleranza e perfino il rispetto per tutti i sistemi»¹⁴⁷, invero gli artifici oratori rivelavano una storiografia 'militante'.

¹⁴⁷ *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, t. I, p. 407. Cfr. in proposito M. GUEROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier 1988, p. 732: «C'è tutto un mondo tra l'eclettismo e la sintesi hegeliana dei contrari cui codesto eclettismo s'ispira. La preoccupazione di Hegel non è quella di scegliere e di eliminare, ma di conservare ogni cosa dei termini antitetici, in una combinazione più alta. A codesto procedimento, Cousin sostituisce la conciliazione per mezzo dei subcontrari secondo la regola, bandita da Hegel, dell'eliminazione dei contrari, in conformità alla vuota identità dell'intelletto. La sintesi anziché compiersi oltre i termini, si produce grazie a un arretramento, con un reciproco impoverimento».

II. Victor Cousin e la *querelle* del panteismo

1. I fautori della 'religione autoritaria' accoglievano le tesi di Lamennais che, traendo le proprie argomentazioni anche da Maistre e da Bonald, sin dal 1820, imputava alla filosofia di separare l'uomo da Dio e si opponeva così al programma per il baccellierato *ès lettres* del settembre 1832, in specie alla sua pretesa di costituire una teodicea naturale come semplice appendice della morale. Sin dalla fine degli anni Trenta, e in particolare tra il 1840 e il 1845 – ma la *querelle* si prolungherà ancora nei decenni successivi –, sotto l'indicazione di panteismo si vuole colpire il monopolio universitario sull'insegnamento pubblico. Nella tesi sulle *Doctrines qui tendent au Panthéisme*¹, discussa alla facoltà di lettere di Poitiers nel 1846, Charles Jeannel, che fa figura di discepolo ortodosso di Cousin, sottopone a un esame attento i «principi generali» che si debbano giudicare irrefutabili nello scatenarsi dello «zelo affettato» e dell'«orgoglio della scienza» che entrambi dissimulano «l'amore segreto della dominazione politica». Adottando il metodo eclettico – l'errore delle dottrine psicologiche, sensualiste e ontologiche consiste nella loro natura esclusiva, e quindi necessariamente incompleta –, studia «la loro inclinazione o la loro ripugnanza al panteismo». Sostiene che la dottrina psicologica, lungi dallo sfociare nel panteismo, «conduce scientificamente alla nozione di un Dio creatore e provvidenza», di contro il sensismo, nel rifuggire dal panteismo, si precipita nell'ateismo e «la dottrina ontologica è rapidamente trascinata nel panteismo da una tendenza irresistibile». Jeannel segue rigorosamente Cousin anche nel designare Talete e Democrito come sensisti sprofondati nell'ateismo e Socrate come un protocartesiano poiché la sua dottrina è «essenzialmente psicologica», anche se «con minore audacia». In effetti la psicologia cartesiana è «non solo estranea, ma ostile al panteismo» cui approda l'ontologismo di Spinoza e di Malebranche.

Circa la filosofia universitaria, il libro di Bartholmèss alla metà de-

¹ Paris, Firmin Didot, pp. 7, 16 e 81; un esemplare è conservato fra i libri Cousin.

gli anni Cinquanta chiude la *querelle* del panteismo che aveva raggiunto il suo apice con l'*Essai* del 1843 dell'*abbé* Maret, con la replica di Cousin nell'*Avant-propos* alle *Pensées* di Pascal, del 15 dicembre dello stesso anno, e ancora nel dibattito alla *Chambre des Pairs* della primavera successiva in difesa dell'*Université*. Ma fu preceduta, accompagnata e seguita da una vasta produzione di *pamphlets*, spesso duramente e rozzamente provocatori, da cui si distinguono gli scritti di Gratry e specie di Bautain, la cui opposizione all'ecllettismo lascia trapelare l'antica comunanza filosofica col Cousin.

Vale la pena notare che questa controversia, pressappoco contemporanea o leggermente posteriore, è del tutto estranea al dibattito tedesco che accompagna la dissoluzione della scuola hegeliana e che produrrà un'interpretazione critica e radicale della religione in termini d'alienazione. A Parigi la polemica prende una piega immediatamente politica – la questione del monopolio dell'insegnamento universitario – dissimulata dietro l'etichetta di panteismo, lungi dalle ricadute ateiste della speculazione tedesca. Certo echi dell'opposizione fra gli 'ortodossi', che tentavano di conciliare la filosofia di Hegel col cristianesimo, e i 'giovani hegeliani', in particolare la *Vie de Jésus* di Strauss che doveva ben presto essere tradotta da Littré (1839-40), risuonarono a Parigi². Invero, già nel 1837, Quinet nella recensione per la «*Revue des Deux Mondes*» parlava del «clamoroso successo dell'opera del dottor Strauss» e vi vedeva «la conseguenza matematica di quasi tutti i lavori condotti oltre Reno da cinquant'anni a questa parte». E in effetti affermare che il panteismo era «entrato a fiotti nella metafisica tedesca» e accusare di spinozismo tutta quella cultura – «Goethe, Schelling, Hegel, Schleiermacher, per limitarsi ai maestri, sono i frutti delle sue opere» –, sono in realtà risposte a polemiche interamente francesi³. La percezione esatta del grado di

² Ancora agli inizi degli anni Sessanta, E. SCHERER, *Hegel et l'hégélianisme*, «*Revue des Deux Mondes*», 15 février 1861, pp. 845 e 851, affermava che, «nessun libro più della *Vita di Gesù* di Strauss ha avuto, nel nostro secolo, il carattere di un avvenimento. La sua influenza è stata profonda e dura ancora». E vedrà nel passaggio da Richter a Strauss, da Rothe a Feuerbach e a Stirner, lo scadimento «nello scandalo, nella follia, nel niente», del «più potente movimento del pensiero speculativo». Cfr. anche OLDRIANI, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*.

³ Un quarto di secolo più tardi, A. FOUCHER DE CAREIL, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, Hachette 1862, p. XXXIV, a proposito degli errori che hanno corrotto il secolo, sostiene che «il panteismo non è un veleno, è l'indifferenza ai veleni: genera una

conoscenza della filosofia tedesca che si aveva in Francia, di quanta già ne fosse penetrata nei dibattiti accademici, è data dal *Discours* di Rémusat all'*Académie des Sciences morales et politiques* del maggio 1845: questi paragona gli ultimi cinquant'anni della filosofia tedesca «al mezzo secolo che seguì in Grecia la scuola di Socrate» e ne riassume il significato nell'affermazione che se «l'idea non garantisce che se stessa», secondo Kant, «Fichte aggiunge: la sola idea garantisce l'essere. L'essere riproduce l'idea, continua Schelling. L'idea è l'essere, conclude Hegel; ecco come un idealismo scettico ha rinnovato sotto i nostri occhi il panteismo di Spinoza»⁴.

Per rendersi conto dell'interesse di Cousin, lungo tutta la monarchia di Luglio, per *La science de l'invisible*, secondo il titolo di un libriccino di Charles Lévêque, cioè per una fondazione scientifica della teodicea, si può consultare il *Dictionnaire des sciences philosophiques* diretto d'Adolphe Franck, la cui prima edizione è stampata fra il 1843 e il 1852, frutto della collaborazione di «una società di professori e di studiosi»⁵. L'unità del *Dictionnaire* si basa sulla distinzione fra filoso-

tolleranza morbosa per l'errore e per la verità, e questa sorte d'assoluta indifferenza finisce per uccidere l'anima sfibrandola». Sulla conoscenza francese della dissoluzione dell'hegelismo cfr. SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *De la crise actuelle de la philosophie hégélienne*, «Revue des Deux Mondes», 15 juillet 1847, pp. 182-3, che parla di una «trasformazione delle dottrine [...] così rapida, tra le mani di giovani novatori», che già dieci anni dopo la loro pubblicazione non sarà più «questione delle dottrine di Strauss, questo girondino rimasto indietro da molto tempo; non si tratta neanche di Bruno Bauer e di Feuerbach [...] accusati oggi di superstizione e di pusillanimeria. Invano hanno predicato apertamente l'ateismo, ormai sono solo dei moderati, degli spiriti pavidetti [...] Oggi, l'ultimo grado d'audacia è stato raggiunto, e la fede definitiva della rivoluzione filosofica è trovata [...] Max Stirner». Di conseguenza «la Germania da una decina d'anni a questa parte è stata un ardente centro di dottrine tenebrose e di passioni antisociali». Già Quinet (*La Vie de Jésus*, «Revue des Deux Mondes», 15 février 1861, p. 503) rifiutava la tesi di quanti sostenevano che «tutto il male è racchiuso nella scuola di Hegel o nel libro del dottor Strauss», poiché ignorano che, «solo per rovesciare la scuola di Hegel, bisogna dapprima distruggere, già che ci siamo, Descartes, la riforma, la scolastica e gli alessandrini, e non lasciar sussistere neanche Aristotele. In questo terrore panico, dove fermarsi? Per salvare il presente, distruggeremo tutto il passato?».

⁴ C. RÉMUSAT, *Passé et présent*, Paris, Ladrance 1847, pp. 303-5 *passim*.

⁵ J.P. COTTEN, *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres 1992, pp. 188-9, sostiene che l'iniziativa di redigere il dizionario non

fia e religione, sul metodo psicologico, quello di Socrate e di Descartes, «ugualmente distanti dall'empirismo e dalla pura speculazione», e si pone sul piano della psicologia nello «spiritualismo più positivo», ovvero nella conciliazione dei sistemi di Platone, di Descartes e di Leibniz. Per quanto riguarda la morale, l'unità del testo implica la composizione del dovere e della passione, e a proposito della teodicea, quella del sentimento con i diritti e con l'autorità della ragione. Il risultato è l'unità di filosofia e storia della filosofia: la successione dei sistemi è «l'ordine stesso che presiede allo sviluppo dell'intelligenza umana attraverso i secoli»⁶. In effetti la debolezza teorica di Cousin, l'abbandono di ogni attitudine pirronista, di ogni ricerca ulteriore dal momento che la filosofia è già fatta, si accompagna a un lavoro storiografico assai schematico, nella ricostruzione diacronica delle differenti dottrine.

Il *Dictionnaire* è la confutazione di qualsiasi «crociata regolare contro la filosofia e contro la ragione», che ha lo scopo di ridurla a «una semplice appendice della teologia», e anche di quel «materialismo volgare» che ha perso ogni «sostegno delle scienze naturali»: la fisiologia «testimonia a favore dello spiritualismo». E contro le «dottrine tedesche», quel «vasto sistema in cui non rientra affatto l'esperienza, in cui tutto è dato dalla pura speculazione», ci si richiama a Descartes, alla composizione del buon senso e del «tatto della verità»: è questa la dottrina di Cousin agli inizi degli anni Quaranta.

Scorrendo la voce *méthode*, redatta da Barthélémy Saint-Hilaire, sodale di Cousin, le peculiarità del metodo, l'«essere universale e puramente razionale», certificano l'errore dei «fisiologi», di coloro che si danno all'osservazione scientifica e che pretendono di generalizzare metodi tratti da «scienze particolari». La colpa è da imputare a Pascal, che fece del metodo geometrico un ideale, poi seguito da Spinoza.

è d'attribuire a Cousin, ma a quella *société de professeurs* che tuttavia ne seguiva le indicazioni alla lettera, donde le riserve formulate circa lo scetticismo di Jouffroy, l'interpretazione psicologica del cartesianesimo, la sfiducia verso la filosofia tedesca: «Ciò che rendeva precaria una tale sintesi, era [...] la sua finalità pratica». A proposito della *Science de l'invisible*, Paris, Baillière 1865, cfr. la lettera di Lévêque a Cousin del 22 febbraio 1865, in ms. 237: «à la fin du mois de Mars je publierai un volume qui aura pour titre: *La science de l'invisible, études de Psychologie et de théodicée*. M. Germer Baillière se fait fort d'en avoir terminé l'impression du 20 au 30 Mars».

⁶ A. FRANCK (ed.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, Hachette 1885², pp. v-vi.

Alla rimozione di Spinoza, tacciato di panteismo, additato come una degenerazione del cartesianesimo, consegue la tendenza a collegare Descartes a Leibniz. Un metodo razionale è sinonimo di «puramente psicologico»⁷, del tutto estraneo alle attestazioni della sensibilità.

⁷ B. SAINT-HILAIRE, *Méthode*, in *Dictionnaire*, pp. 1098-9 e 1104. Sulle difficoltà inerenti alla dottrina di Cousin, cfr. la lettera che gli indirizza, il 3 ottobre 1826, Adolphe Pictet a proposito della *Préface* ai *Fragments philosophiques*: «je me bornerai uniquement à considérer l'idée fondamentale de votre système. Cette idée, si je ne me trompe, se trouve toute entière dans votre méthode par laquelle vous tentez de passer de la psychologie à l'ontologie et d'arriver à l'unité et à l'absolu par la route expérimentale. C'est sur la possibilité logique de cette méthode que portent tous mes doutes [...] La première chose qui me frappe dans votre psychologie c'est la signification que vous donnez aux mots d'observation et d'expérience. Il me semble que vous étendez cette signification bien au-delà des limites posées par les partisans exclusifs de l'expérience. La distinction des vérités ou des principes en nécessaires et en relatifs, me paraît tracer une ligne de démarcation infranchissable entre l'expérience et la théorie. Notre vieil ami Kant a prouvé avec évidence que l'expérience ne pouvait jamais rien donner de nécessaire ou d'universel. Quand il s'agit des vérités absolues, des axiomes, il faudrait distinguer l'observation par lesquelles nous les saisissons, de l'expérience qui vous donne les faits relatifs. [...] Votre psychologie m'enchant; elle me paraît un chef-d'œuvre d'analyse; et je n'en connais aucune qui respecte autant que la vôtre l'intégrité de l'esprit humain. Je veux dire que votre scalpel ne tue pas l'âme en la morcelant, comme le font tant d'autres philosophes; et partout, dans votre exposition, je retrouve la vie de l'ensemble jusque dans les moindres détails. Ce que je ne comprends pas encore, c'est comment vous sortez de la psychologie pour arriver à l'ontologie; c'est ce qui me paraît le point scabreux de tout votre système; comme il l'a été de tout temps et pour tous les philosophes. Ce passage du moi à Dieu, du phénomène à la substance, du relatif à l'absolu, me rappelle toujours le pont de Zoroastre que les élus seuls traversent. [...] Je crois avec vous que toute philosophie doit commencer par la psychologie, et qu'un philosophe qui débute par se placer dans l'absolu parlera toujours un langage intelligible pour ceux qui l'écoutent; mais je crois aussi que la psychologie ne peut être qu'un point de départ, et non pas une base. Il faut partir du relatif, mais non s'appuyer sur ce frêle soutien pour atteindre l'absolu. La psychologie, à mon avis, considérée comme vestibule de la philosophie, doit être toute dialectique; il faut que par une marche en quelque sorte rétrograde, elle se place tour-à-tour dans tous les points de vues possibles du relatif pour les abandonner successivement en montrant qu'ils se détruisent les uns par les autres. En prouvant ainsi qu'aucune base réelle ne peut se trouver dans le monde du phénomène, on est conduit nécessairement à l'absolu».

Platone e Descartes sono i mentori, le guide, in questa «appercezione primitiva dello spirito *qui se sait et se découvre lui-même*», che, trascurando la testimonianza, oscura e mutevole, della sensibilità, cerca la certezza nello studio della coscienza, su cui si fonda anche «la sola, vera, teodicea». Descartes non ha compilato solo la storia della sua intelligenza, ma «la storia e l'educazione dell'intelligenza umana». Ogni filosofia trascurando quest'acquisizione metodica si abbandona a «chimere», a «vuote astrazioni». Cousin, nel *cours* del 1828, 'riduceva' dunque la filosofia cartesiana sotto il concetto d'indipendenza e di mutamento rispetto a ogni autorità diversa dalla ragione: questa è la peculiarità della filosofia moderna.

Di lì a qualche anno, Christian Bartholmèss tratterà «un quadro generale» delle credenze religiose nell'*Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*⁸, stigmatizzando la maniera in cui d'*habiles gens* screditavano gli sviluppi della filosofia tedesca dopo Kant come fantasticherie che «non meritano un'ora d'attenzione e devono essere scartate, tacitamente al più presto». E riaffermava così le ragioni dello spiritualismo aprendosi un sentiero tra le opposte contrarietà dell'ortodossia rivelata, che giudica perniciosa ogni teologia filosofica, e dello scientismo materialista. Evocando quella *querelle* che aveva conosciuto il suo apice una decina d'anni prima, sottolineava, a conclusione dell'*Introduction*, che «la moderna teodicea ha prodotto, forse qualche *sofista*, ma possiede di certo un gran numero di filosofi autorevoli: non merita dunque né le censure mordaci, né i biasimi ambigui». Riconduceva allora il fideismo di Bautain alle sue fonti, all'ultimo Schlegel, poiché la sua filosofia è solo «un commento scientifico della parola divina». Di contro scorgeva un progressivo cambiamento in Maret che l'avrebbe condotto a sostenere l'esistenza di una religione naturale e di una morale innata. Ma Bartholmèss vede nell'acquisizione di un cartesianesimo ammantato di filosofia leibniziana, nel metodo psicologico applicato alla teologia, nella reintegrazione della prova ontologica, cioè nella dottrina di Cousin, la conclusione del pensiero francese della prima metà del secolo: «così fu rinnovata una teodicea regolare e notevole, indipendente e tuttavia in armonia col teismo cristiano».

Tre anni dopo, l'abate Rocques, in un acre libello su *M. V. Cousin et ses adversaires ou examen des doctrines philosophiques*⁹, ribadiva

⁸ Paris, Meyrueis 1855, t. I, p. xxix e t. II, pp. 533 e 374.

⁹ Paris-Toulouse, Gaume-Delboy 1858, pp. vi e 20.

gli epiteti abituali dei controversisti clericali rivolgendosi dapprima ai professori, poi agli studenti, per distoglierli dalla dottrina errata «dominante nell'insegnamento», poiché del tutto incapace di «fornire quel nutrimento che si cerca nello studio della filosofia», cioè l'esame dei fondamenti dei «principi conservatori». E additava l'ateismo, il panteismo, il materialismo, il fatalismo, l'idealismo, il deismo e il totalitarismo, forieri di dissoluzione del legame sociale. L'allusione alla *querelle* del decennio appena trascorso era esplicita nella riduzione del panteismo a un «ateismo rigirato».

2. Gli *Éléments de philosophie catholique* dell'abbé Combalot, pubblicati nel 1833, menzionavano la degenerazione del cartesianesimo, operata da Malebranche, Berkeley e Spinoza, come antesignana dei moderni panteisti. Bautain e il Maret dell'*Essai sur le panthéisme moderne* accolgono questa tesi. Invero Cousin, organizzando una dottrina suscettibile di sottrarre l'*Université* all'egemonia clericale, si trovò fin da subito alle prese con la questione Spinoza¹⁰. Nel 1829 lo aveva già proscioltto dall'accusa di ateismo: «bisognerebbe piuttosto rivolgergli il rimprovero contrario», affermava, e in effetti gli addebitava l'«ipertrofia della nozione di sostanza, e il correlativo abbandono di quella di causa»¹¹, un errore parallelo a quello di Malebranche, che

¹⁰ P. MACHEREY, *Les débuts philosophiques de Victor Cousin*, «Corpus», 18/19, 1991, pp. 29 e 47-8, fa di Cousin «una specie d'innovatore», o almeno qualcuno che «ha cercato di esserlo e in certa misura è stato percepito come tale dai suoi contemporanei». E ne riassume la dottrina, al di là di «suggestioni occasionali della congiuntura cui è stata confrontata», nel tentativo di «dare alla filosofia lo statuto di una religione razionale, esaurendo il contenuto speculativo dell'infinito divino pur mantenendone i misteri». Se modificò in seguito «il dosaggio fra le sue idee», non ne introdusse di nuove e conservò tale e quale «il contenuto speculativo definitivamente fissato».

¹¹ P.F. MOREAU, *Spinoza et Victor Cousin*, in S. ZAC et al., *Lo spinozismo ieri e oggi*, p. 528, parla dello sforzo di Cousin per escludere Spinoza dalla «prima categoria (il sensismo)» e per «collocarlo nella quarta: il misticismo», poiché l'accusa di materialismo avrebbe coinvolto anche Descartes su cui si basa lo spiritualismo; è questa la posta in gioco della *querelle* sul panteismo. Sulla storia dello *Spinozisme en France*, vd. l'articolo di P. JANET nella «Revue philosophique», 13, 1882, pp. 109 e 126 sg., che distingue dapprima l'esecrazione e la curiosità del XVII secolo, poi l'abbandono nel secolo seguente, e infine nell'Ottocento, grazie in particolare alla cultura tedesca, Spinoza ebbe nuovi discepoli. È merito soprattutto di Cousin, e anche di Jouffroy e di Saisset, d'«averli reso il posto che gli spetta nella storia della filosofia», colle-

fa della causalità un principio divino, assorbendo l'uomo in Dio. Nell'undicesima lezione del *cours* del 1829, imputava a Descartes di avere trascurato il momento dell'«attività volontaria e libera», poiché, non adoperandosi «a offrirne un'analisi esatta e approfondita, confonde spesso la volontà e il desiderio», e quindi sminuisce la «nozione di personalità umana». In effetti, Malebranche e Spinoza avrebbero risolto interamente il mondo e la volontà e la personalità umane in Dio, e quindi dire che Spinoza è ateo non avrebbe alcun fondamento. Nella dissertazione sulla *Persécution du cartésianisme en France*, letta all'*Académie* nel dicembre 1837, Descartes, nella scia di Bruno e di Ramo, conclude la rivoluzione che altri avevano inaugurato a rischio della loro vita. E in *Vanini ou la philosophie avant Descartes*, Bruno è il «poeta» che, «per mancanza di critica, retrocede da Platone agli Eleati, anticipa Spinoza, e si perde nell'abisso di una unità assoluta, priva dei caratteri intellettuali e morali della Divinità e inferiore alla stessa umanità», mentre Spinoza è «il geometra del sistema»¹². E che questi discenda direttamente dal cartesianesimo è detto nella dodicesima lezione del corso del 1829, poiché in Descartes l'idea di sostanza prevale su quella di causa: «Ciò che aveva avanzato negligenemente Descartes, Spinoza l'ha trasformato in sistema. Spinoza ha ammesso e ha voluto ammettere solo un principio e una sostanza là dove bisognava vedere anche una causa». Così i fenomeni visibili, dello spirito e della materia, sono modi e perciò, «per Spinoza, l'umanità e il mondo sono solo un'ombra dell'esistenza»¹³. L'esecrazione nei confronti di Spinoza era così radicata che ogni timido tentativo di ristabilire la verità storica era percepito come il sintomo di un'attitudine sovversiva. Si scorra, in proposito, la lettera che Francisque Bouillier indirizzava a Cousin da Lione nel 1840:

gandolo «alla tradizione mistica dei grandi contemplativi», anche se, grazie a Biran, l'ecllettismo conserverà «il principio della personalità umana [...] legato a quello della personalità divina» come antidoto al panteismo.

¹² V. COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, Delahays 1845, p. 9. Sempre nel *cours* del 1829, a proposito di Bruno, che annovera fra gli idealisti platonici dopo avere ricordato «l'attenzione che ha suscitato in questi ultimi tempi in Germania», Cousin sostiene che «ha portato l'individualismo quasi al punto di perfezione che poteva raggiungere nel Cinquecento, prima della conoscenza del vero metodo filosofico» (*Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, t. I, p. 411).

¹³ *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, t. I, pp. 464-73 *passim*.

Depuis le jour où j'ai dit que Spinoza n'était pas un athée et qu'il était même un fort honnête homme, un petit orage a éclaté contre moi. Ce petit orage se compose de cinq ou six articles insérés dans un journal carliste ennemi déclaré du gouvernement et de l'université. Ai-je besoin de vous dire que dans ces articles l'ignorance la dispute à la mauvaise foi?¹⁴.

Leibniz per primo, sostiene Cousin, denuncerà «il vizio nascosto» di ogni dottrina di matrice cartesiana nel prevalere dell'idea di sostanza su quella di causa: «la filosofia di Malebranche e quella di Spinoza non sono nient'altro che il suicidio della libertà e dell'umanità a vantaggio della sostanza eterna». Cousin ritorna su questa contiguità a proposito della *Correspondance de Mairan*: se in effetti «Malebranche si separa tanto più volentieri da Spinoza, che lo si poteva giustamente accusare di spinozismo» – nondimeno Spinoza «è un fratello di Malebranche nella famiglia cartesiana» –, va oltre Descartes non sulla via del materialismo, ma su quella dello scetticismo. Dunque è urgente ritracciare, in Malebranche, in Spinoza, ed anche in Descartes, «la falsa direzione», «la confusione di desiderio e volontà», che è «il titolo stesso della personalità umana, e la parte di causalità e di sostanzialità che gli spetta». Solo questo è «il principio di una solida confutazione di Spinoza». E a proposito dei *Rapports du cartésianisme et du spinozisme* afferma che «tutto quanto porta pregiudizio alla personalità umana, giova alla causa di Spinoza»¹⁵.

Collocando Malebranche e Spinoza nella matrice cartesiana, già Tennemann faceva di quest'ultimo la più alta espressione del 'dogmatismo razionalista', e Schleiermacher distingueva le influenze secondarie, dovute alla qabbalah, e la dottrina cartesiana, di cui Spinoza costituisce l'apice, poiché pone al centro del sistema quell'idea di Dio elaborata da Geulincx e sviluppata da Malebranche. Se ne evince l'assurdità d'ogni accusa d'ateismo. Tiedemann aveva espresso un altro parere: pur riconoscendo in Spinoza il metodo cartesiano, vedeva tuttavia nel contenuto l'influenza del sistema cabalistico dell'emanazione e lo definiva ateo in quanto negatore della distinzione tra Dio e il mondo.

¹⁴ Ms. 219, f. 782v. Per un'introduzione alle controversie che attraversano il secolo, vd. S. DOUAILLER et al., *La Philosophie saisie par l'État*, Paris, Aubier 1988 e Id., *Philosophie, France, XIX^e siècle. Écrits et opuscules*, Paris, Le livre de poche 1994.

¹⁵ *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, t. I, p. 474; *Philosophie cartésienne*, pp. 347-8 e 464.

Premesso nel suo *Essai* che «ogni razionalismo è un panteismo» e che «ogni panteismo è un ateismo», Maret traeva la conclusione che «l'ecllettismo cousiniano è un ateismo», donde l'ostinazione di Cousin a fare di Spinoza un «mistico ebreo», distinguendo il panteismo spiritualista dell'*Etica* da un panteismo affine all'ateismo e al materialismo: è la tesi di Saisset nella *Philosophie du clergé* pubblicata sulla «Revue des Deux Mondes» nel maggio 1844. Se in effetti Spinoza «incarna una delle quattro figure archetipiche della storia della filosofia: il misticismo»¹⁶, Cousin, soprattutto a partire dagli anni Quaranta, facendosi discepolo di Biran, gli opporrà l'atto personale e individuale leibniziano, discolpando così Descartes da ogni imputazione di ateismo. Nell'*Avertissement* alla terza edizione dei *Fragments*, Cousin respingeva infatti l'accusa di panteismo, che gli era stata mossa, poggiandosi sull'autorità di Leibniz e di Biran, poiché sempre aveva affermato che «la nozione di causa» è a «fondamento della nozione di sostanza», e che «il punto debole» della dottrina cartesiana sta nella «preponderanza dell'idea di sostanza rispetto all'idea di causa»¹⁷. Re-

¹⁶ VERMEREN, *La philosophie au présent*, p. 118. Sullo Spinoza di Cousin vd. quanto dice in *De l'instruction publique en Hollande*, pp. 96 sg.: «Sicuramente, non sono spinozista; e dopo Leibniz e M. de Biran, nelle lezioni del 1829, ho parlato del sistema di Spinoza con più severità che indulgenza. Confondendo il desiderio con la volontà, Spinoza ha distrutto il vero carattere della persona umana, e, in generale, ha occultato troppo la personalità nell'esistenza. In lui, Dio, l'essere in sé, l'eterno, l'infinito, appiattisce oltremodo il finito, il relativo, e questa umanità senza cui tuttavia gli attributi più profondi e più santi della Divinità sono inintelligibili e inaccessibili. Lungi dall'essere un ateo [...] Spinoza ha talmente il sentimento di Dio, che perde il sentimento dell'uomo. [...] Questo libro, tutto irto, alla maniera del tempo, di formule geometriche, così aride e così sgradevoli nello stile, è in fondo un inno mistico» e «Spinoza è un Muni indiano, un Sufi persiano, un monaco entusiasta; e l'autore cui questo sedicente ateo assomiglia di più è l'anonimo autore dell'*Imitazione di Cristo*».

¹⁷ *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, t. I, p. 474. Dans Victor Cousin. *Le jeu de la philosophie et de l'État*, p. 47, Vermeren scrive che Cousin attribuisce «esplicitamente a Leibniz la paternità del suo *metodo*», poiché se Biran, in effetti, ha «ben ricollocato, di fronte alla sensazione, la volontà, non ha fatto posto alla ragione impersonale. Questo errore, che lo conduce a *questa necessaria inconseguenza*: il misticismo. Leibniz è dunque più ricco di quanto ne abbia ricavato Biran. È il precursore dell'ecllettismo». Sull'interesse di Cousin per gli scritti di Leibniz vd. la lettera di Guhrauer del 10 febbraio 1837, n. 2354, in ms. 231: «Le grand respect que la France a toujours témoigné à la mémoire de Leibnitz, mais plus encore l'intérêt que Vous

spingeva in questo modo l'accusa di Maret secondo cui l'eclettismo «tutto sommato non è altro che un panteismo», cui opponeva il rispetto dei concetti di persona divina, di creazione e di libertà del volere. La nozione di causa posta a fondamento della nozione di sostanza è in effetti il luogo teorico in cui confluiscono le filosofie di Leibniz, di Biran e di Cousin.

3. L'*abbé* Maret – facendosi eco della critica menaissiana al primato della ragione individuale contenuta nell'*Essai sur l'indifférence*, perché ogni filosofia, in quanto libero esercizio della ragione, conduce necessariamente al panteismo – scrive che «la filosofia francese del XIX secolo è costretta a riconoscersi panteista», e che l'eclettismo torna a essere «un antropomorfismo spiritualista pieno di errori e di bestemmie»: il rifiuto del dogma trinitario avrebbe infatti indotto Cousin a confondere ragione umana e ragione divina. La Francia si faceva l'allieva della Germania e della «sua saggezza anticristiana, antimoderne». E a proposito della «teoria della ragione impersonale» sosteneva che anche «adottando il linguaggio cristiano [...] Cousin non ha capito che l'atto dell'intelletto divino [...] si riferisce unicamente a Dio *tel qu'il est en lui-même*, si distingue dall'idea della creazione, e gli è anteriore per priorità di ragione»¹⁸. Già nella conclusione del primo

avez pris à avancer l'étude de la philosophie Allemande, m'encourage à Vous prier de vouloir bien permettre que je Vous fasse hommage d'un exemplaire de la dissertation de Leibnitz: *De principio individui*. Ce petit écrit a le double intérêt d'être le premier livre que Leibnitz ait composé, et d'avoir été regardé comme perdu depuis plus de 70 ans, perte que les savants Allemands ont regretté si vivement jusqu'ici. Mr. Dutens, célèbre éditeur des œuvres complètes de Leibnitz, encouragé par Voltaire, fit déjà en 1768 en vain tous les efforts possibles pour se le procurer. J'ai été assez heureux de trouver cette pièce dans la bibliothèque d'Hanovre, et j'ai fait l'histoire critique de ce petit livre dans la préface, où j'ai tâché encore d'analyser les rapports qui existent entre cette dissertation et toute la philosophie de Leibnitz. Enfin j'ai voulu donner un spécimen de mes études et recherches sur la littérature, la vie et la philosophie de Leibnitz, qui ont été assez négligées jusqu'à présent». Gottschalk Eduard Guhrauer (1809-54) pubblica fra il 1838 e il 1840 le *Leibniz's deutsche Schriften*.

¹⁸ H.L.C. MARET, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, 3^e éd., Paris, Méquignon junior et J. Lérout 1845, pp. xxiv, 8, 22, 194, 11 e ix-x. Cfr. C. MAUVE, *La querelle du panthéisme en France*, «Le cahier du Collège International de Philosophie», 4, 1987; vd. ugualmente C. BRESSOLETTE, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne 1830-1851*, Paris, Beauchesne 1977.

corso alla facoltà teologica in Sorbona fra il 1842 e il 1843, e poi nella prefazione del 1845 all'*Essai sur le panthéisme*, rilevava le oscillazioni di Cousin nelle *Préfaces* e nell'*Avertissement* delle prime edizioni dei *Fragments philosophiques*: Cousin si sarebbe avvicinato al cristianesimo, seguendo in questo modo l'esempio di Schelling, fautore di «una reazione contro gli eccessi del panteismo hegeliano. La filosofia tedesca [...] ci offre dunque il duplice fenomeno di due direzioni contrarie, l'una precipita gli Hegeliani sin nel baratro dell'ateismo, l'altra riconduce al cristianesimo». Maret inoltre riconosce d'aver trascurato il panteismo materialista a favore del panteismo idealista, che da Senofonte a Parmenide, da Proclo, a Bruno e a Spinoza, si conclude con Schelling, con Hegel e con i loro discepoli francesi. Nella *Préface de la seconde édition* aveva insistito sull'esigenza di mettere in rilievo i rapporti fra i panteismi delle due sponde del Reno. La filosofia della storia, il movimento quaternario dell'intera storia della filosofia (la continua concatenazione cousiniana di sensismo e realismo, di scetticismo e misticismo) giunge alla cancellazione delle contraddizioni: «i contrari si alleano abbracciandosi in una mostruosa unità che presenta solo l'immagine del caos», e questo non sarebbe nient'altro che l'hegelismo. I suoi convincimenti in materia sono tratti dall'*Histoire de la philosophie allemande* di Barchou de Penhoën.

Sin dappprincipio Maret denunciava la mediocrità e il cinismo di un secolo che aveva abbandonato lo scetticismo per cadere nell'«indifferenza religiosa» e nell'aberrazione del panteismo. In effetti, se lo spiritualismo cartesiano fu in armonia col cristianesimo, l'empirismo di Locke aveva distrutto quella felice disposizione. Ma già nel dubbio metodico erano *in nuce* il materialismo, lo scetticismo, e il loro esito rivoluzionario: «il secolo che era cominciato nella depravazione finì nel sangue», espressione di quel terror panico del giacobinismo che percorre il secolo¹⁹.

Nel giro di qualche anno, nella *Théodicée chrétienne*, che «è la riproduzione delle lezioni pronunciate alla Facoltà teologica di Parigi nell'anno 1842-1843», Maret lascia cadere la questione del panteismo, per confutare ogni teodicea filosofica, che va necessariamente contro la dottrina ortodossa dei rapporti fra ragione e fede, rigettando così la novità contenuta nel programma per il baccellierato del 1832²⁰.

¹⁹ MARET, *Essai sur le panthéisme*, p. 5.

²⁰ *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, Paris, Leroux et Jouby 1850³, p. III.

Bautain, la cui dottrina era un amalgama di platonismo, di mistica e di fideismo, aveva stigmatizzato sin dal 1833, nel libello su *L'enseignement de la philosophie en France au XIX^e siècle*, cinque dottrine: l'eclettismo, una «perversione degli spiriti»; il sensismo di Condillac e degli *idéologues*, che quasi non tiene conto della spontaneità e della libertà umana; gli scozzesi, che hanno preteso di estendere il metodo induttivo delle scienze della natura alla filosofia; la scolastica, un'accozzaglia di razionalismo e di formalismo, come si evince anche dalla *Philosophie de Lyon*; infine il sistema mennaiano dell'*Essai sur l'indifférence*. Bautain si era formato in seno all'*École Normale*, e Cousin, ricordando nel 1826 il suo antico allievo, ed anche Damiron e Jouffroy, parlerà di «quel breve periodo in cui, in una profonda oscurità, maestri e allievi, ugualmente deboli, ma pieni di zelo, ci occupammo senza sosta della riforma degli studi filosofici»²¹. L'orientamento di questo insegnamento si rivela nella dissertazione latina *De idealismo et phaenomenismo, in eo quod pertinet ad existentiam substantiae spiritualis* (1816) in cui Bautain opponeva alle ricadute scettiche dell'empirismo e del kantismo la dottrina del senso comune professata in Scozia, ma anche, nell'accademia francofona di Berlino, da Mérian e Ancillon, ai quali rimprovera però un eccesso di timidezza metafisica. Bautain avrebbe mosso ben presto dei rilievi a Reid in una lettera del 1817 o degli inizi del 1818:

Le mot *perception* est vague et obscur dans Reid. Il n'exprime pas une faculté spéciale donnée à l'homme pour connaître l'extérieur. Il dit que nous *percevons* l'étendue, mais il dit aussi que nous percevons les qualités secondes. Il est évident cependant que nous ne découvrons pas les qualités premières comme les qualités secondes, les premières sont connues directement, les autres relativement. [...] Si le mot pouvoir est juste pour exprimer la manière dont nous découvrons les qualités 1^{ères}, il est faux pour la connaissance des qualités secondes. [...] Je reproche donc à Reid de n'avoir pas fait une analyse rigoureuse des sens, et de n'avoir point marqué exactement la puissance originelle de chacun. La faculté qui *perçoit* les qualités 1^{ères} ne peut pas être celle qui soupçonne les qualités 2^{es}, et il est trop évident qu'elle ne peut s'exercer par les sens qui ne connaissent point des qualités 1^{ères} tel que l'odorat, l'ouïe.

E più avanti, «en accordant que la perception s'exerce par le toucher seulement, il faudra encore deviner le fait, et montrer comment et à

²¹ *Premiers essais de philosophie*, p. 409.

quelle occasion se développe cette nouvelle faculté. C'est ce que Reid n'a pas fait; il ne prend pas le toucher à sa naissance, et ne développe pas ses degrés jusqu'au moment où la perception s'éveille»²². Verosimilmente Cousin condivise questi rilievi, poiché la fortuna francese di Reid è attribuibile perlopiù all'esigenza tutta pratica di restaurare i legami sociali²³. Nel 1818, Bautain si recava in Germania e scriveva a Cousin delle sue «mécomptes avec M. Jacobi» e del suo entusiasmo per una visita a Schelling: non ha potuto strappare al primo «quelque chose de ferme et de systématique. Il ne s'entend pas bien lui-même; ou il se contente du vague. Il n'est, ni plus ni moins, qu'un disciple

²² Lettera n. 348, ms. 216. Cfr. COTTEN, *Autour de Cousin*, pp. 162 sg.: le critiche espresse nel *cours* del 1818 e nella *Préface* del 1826 vertono sulla sua imprecisione nella «classificazione dei principi d'azione» e dal «quasi-rigetto della metafisica»: «ciò che Cousin rimprovera a Reid, è di non avere sviluppato la famosa teoria della 'ragione impersonale'». L'abbé Bautain nella conclusione delle *Choses de l'autre monde*, opera postuma, pubblicata da Hachette nel 1868, pp. 420 sg., evoca quel primo cenacolo nella *Lettre d'un séminariste*: una volta vinto il «sistema della sensazione trasformata», cioè il condillachismo, che era già «meno grossolano del naturalismo e del materialismo» precedenti, ci si volse verso la Scozia, «dove Reid e Dugald-Stewart insegnavano con successo una nuova filosofia; nuova almeno per il metodo che [...] traeva i suoi risultati dall'esperienza psicologica». Poi, a «una sperimentazione timida e meticolosa, ha fatto seguito una speculazione audace, rischiosa»: Kant, Fichte, Schelling, Hegel ci condussero «il primo alla scetticismo, il secondo al fenomenismo, il terzo alla confusione di spirito e materia, il quarto al nichilismo». La denuncia dell'elettismo è sferzante: è «la dottrina di coloro che non ne hanno e disperano di farsene una», e difatti ci si mise a «scrivere la storia della filosofia, perché non avevamo una filosofia». In conclusione, nell'elettismo di Cousin «domina la speculazione tedesca perché Lei ha l'istinto platonico, ma l'esperienza scozzese vi arreca una moderazione che dà più chiarezza alla Sua dottrina. Ho ammirato la Sua prudenza senza dividerla».

²³ Invero J.-P. COTTEN, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les Écossais*, in BRYKMAN et al., *Victor Cousin. Les idéologues et les écossais*, pp. 117-8, sostiene che la preferenza accordata da Collard alle dottrine di Reid è dovuta al fatto che sono, in qualche modo, «omologhe [...] a quelle di un certo XVII secolo, di cui è manifestatamente nutrito». Se entrambi sono contrari alla teoria delle idee, suscettibile di sviluppi scettici e nichilisti, «la preoccupazione di Reid era religiosa; Royer-Collard mette l'accento sulle conseguenze sociali e politiche dello scetticismo», professando «una dottrina solo in funzione del suo valore d'uso».

de l'École écossaise: ce n'est pas un philosophe: c'est un bel esprit, dans l'acception la plus honorable»; di contro, l'altro «est l'esprit le plus sévère, le plus rigoureux que j'ai jamais vu. Il fait de la métaphysique comme on fait de la géométrie. Il ne philosophe pas à tort et à travers, avec des suppositions et des postulats. Mais il s'élève au plus haut principe des choses, et en déduit rigoureusement tout l'univers. Je ne connais qu'un homme auquel on puisse le comparer, c'est Spinoza»²⁴. Come discepolo di Cousin, Bautain aveva appena tenuto il suo corso di psicologia sperimentale a Strasburgo²⁵. Ma la malattia e l'incontro con la Humann gli faranno scoprire il vitalismo mistico di Franz Baader e la teosofia di Jacob Böhme. Veste l'abito talare e dopo il 1830 gli sarà conferita la direzione del *petit séminaire* di Strasburgo. Sarà poi revocato a causa dei timori generati dalla sua metafisica fideista e dalla sua critica della filosofia scolastico-cartesiana. Ritornato

²⁴ Poi è questione di Hegel: «l'ho visto troppo poco; ho avuto con lui solo una conversazione di 3 ore, in cui ho ammirato la sua sottigliezza di spirito e la forza della sua dialettica. Quanto alla sua dottrina, sul momento, mi sembra di averne capito qualcosa. [...] È abbastanza chiaro nella conversazione; ma non c'è niente di più oscuro della sua Enciclopedia; ha un linguaggio suo proprio; e si è assai sorpresi di comprenderlo, quando spiega le parole» (lettera del 1.1.1819, in *Corr.*, t. II, pp. 259-60). Parimenti, nella seconda lezione del corso del 1818, *Sur le fondement des idées absolues Du vrai, du beau et du bien*, pp. 98 sg., Cousin parla di Jacobi, della sua «fiducia nella sensibilità» per «raggiungere il vero, il bene e il bello col sentimento», ma, disdegnando la ragione umana, la sua «filosofia è dunque illegittima, poiché ogni filosofia che tralascia una realtà importante, non è una vera filosofia».

²⁵ A proposito di questo corso, e più in generale della sua prima formazione, lo stesso Bautain si descriverà, oltre quarant'anni dopo, nella *Chrétienne de nos jours. Lettres spirituelles*, Paris, Hachette 1860, t. II, p. 363, come un «filosofo del XIX secolo, cioè senza aperta avversione al Cristianesimo, [...] ma che, non credendolo più all'altezza di un secolo illuminato come il nostro, vuole cogliere la verità in se stessa e non nei suoi simboli, [...] sino alla contemplazione dell'idea pura o dell'assoluto, oggetto unico e supremo della vera filosofia o della vera scienza». Cfr. le annotazioni di P. VERMEREN, *Dieu n'est pas mort*, in S. DOUAILLER et al., *Philosophie, France, XIX^e siècle*, pp. 219 sg., che sostiene che Bautain ha «sistematizzato per primo l'opposizione dei cattolici al programma di filosofia per i collegi pubblicato nel 1832 [...]». Nella sua *Philosophie du Christianisme* pubblicata nel 1835, facendo l'apologia della rivelazione divina come saggezza, Bautain riduce ogni sistema fondato sulla ragione al panteismo. [...] La sua analisi è ripresa e sviluppata nella tesi del suo discepolo Göschler, discussa a Strasburgo nel 1839».

a Parigi, durante il Secondo Impero entrerà in contatto con Maret, Hugonin e Gratry alla facoltà teologica in Sorbona²⁶. La sua dottrina,

²⁶ La disavventura di Ferrari è legata all'allontanamento di Bautain dalla cattedra dell'Università di Strasburgo, cfr. in proposito la lettera di Willm, che fornisce a Cousin «quelques explications sur le compte d'un homme de talent auquel vous vous intéressez et qui se voit menacé dans sa carrière. Un simple récit de ce qui est arrivé sera la meilleure manière de plaider sa cause. M. Ferrari ouvrit son cours avec un grand succès. J'assistai avec mes collègues et toute la faculté de Lettres à sa première leçon. Il n'y eut qu'une voix pour reconnaître la science et le talent du nouveau professeur, et personne ne trouva à redire à ses doctrines, bien que l'on comprit aussitôt qu'il appartient à une toute autre école que le professeur titulaire, dont on l'applaudissait plus que ne s'en plaignit. Le succès se soutint et la salle, contre la coutume était toujours pleine, malgré quelques sourdes rumeurs qui ne tardèrent pas à se répandre, et à accuser le professeur de quelques hérésies en théologie et en politique. Les choses en étaient là lorsqu'un grand nombre de jeunes gens prièrent M. Ferrari d'ouvrir des conférences. M. Ferrari y consentant, sans avoir peut-être une idée bien nette de ce que devaient être ces réunions: ce fut là son seul tort. Il n'y eut pas de désordres, mais des luttes assez vives pour que le recteur crût devoir les faire suspendre. Déjà avait paru dans l'*Univers* un article anonyme, où l'on accusait M. Ferrari de Matérialisme, de Communisme, de Fouriérisme etc. Il y fit une réponse qui n'a pas encore été insérée; en même temps il fit une visite à M. l'Évêque Coadjuteur qui le reçut fort bien et se défendit d'être pour rien dans les dénonciations dont il avait été l'objet à Paris. Quelques jours après un jeune homme, étudiant en droit, ancien élève de M. Bautain, dit-on, fit paraître dans le *Journal d'Alsace* un article violent contre M. Ferrari, l'accusant formellement d'avoir prêché le 26 janvier la *communauté des femmes*, l'*abolition de la propriété* et de la famille, à l'occasion du système politique de Platon. M. Ferrari y répondit avec modération et la réponse satisfait tout le monde excepté ceux qui avaient juré sa perte. Il prouva qu'il n'avait fait qu'exposer naïvement, comme le doit faire l'historien, le Système de Platon en regard avec celui d'Aristote; et qu'on avait à dessein altéré ses paroles en y ajoutant des phrases entières qu'il n'avait jamais prononcées. Le 28 janvier le recteur, deux inspecteurs et d'autres personnes très compétentes et d'opinions différentes assistèrent à sa leçon, et tous encore en sortirent satisfaits et enchantés du talent du professeur. J'assistais moi-même à la leçon du 31 janvier, et je puis attester [...] qu'il n'est rien échappé de répréhensible à M. Ferrari. Dans cette leçon il reprit la Politique de Platon et celle d'Aristote, les condamnant toutes les deux et renvoyant aux philosophes modernes qui les ont conciliées ensemble dans ce qu'elles ont de vrai. Il prononça en même temps d'éloquentes paroles en faveur de la famille, de la propriété. D'unanimes applaudissements lui prouvèrent qu'il avait été compris, et l'opposition semblait réduite au silence, lorsque hier la

un fideo-platonismo, una mistica che attinge alle fonti del tradizionalismo bonaldiano il conservatorismo sociale e la concezione della *philosophia ancilla theologiae*, accoglie dal romanticismo cattolico tedesco una spiegazione vitalista che espliciterà nella sua tesi di medicina, *Propositions générales sur la vie* (1826). Riduce allora l'eclettismo a relativismo sincretista e a indifferentismo morale, stigmatizzando l'insegnamento impartito all'*École Normale*, quella mentalità letteraria, scientifica e filosofica volta a «formare maestri della gioventù che crederanno di poter dirigere l'istruzione e l'educazione senza l'ausilio della fede religiosa»²⁷.

4. Nella lezione su *Socrate* e il *Caractère de la Révolution philosophique dont il fut l'auteur*, Cousin dice che «Socrate ne s'en est pas tenu à la morale, il s'est élevé à la théodicée qu'il a fondée scientifiquement [...]; partant de notre cause bornée, finie, il s'est élevé à l'idée pure d'une cause suprême, infinie»²⁸. Nell'*argument* premesso alle *Leggi* scrive di «una teodicea rapida, metà scientifica, metà popolare»²⁹, e a proposito del decimo libro, dell'azione della provvidenza, ritrova quei passi che «sembrano sottratti alla Teodicea di Leibniz», poiché quella di Socrate e di Platone «non aveva, né poteva avere nelle loro menti, la chiarezza e la fissità che Leibniz le ha dato»³⁰. Parla, a proposito di *Vanini*, di una teodicea aristotelica «assai misera», che questi avrebbe ulteriormente «mutato», e che mostra perfettamente, di contro ad Aristotele e ad Averroè, che il mondo non è eterno, sino a delineare «un Dio imperfettissimo, di cui si è esaurita l'essenza quando si

nouvelle se répandit que M. Ferrari était suspendu de ses fonctions et appelé à Paris» (lettera n. 5275, in ms. 252).

²⁷ *De l'Éducation publique en France au XIX^e siècle*, Paris, Bray et Retaux 1976, p. 193. La contrapposizione ideologica non incise sui loro rapporti d'amicizia, in proposito vd. la lettera del 26 febbraio 1832, n. 353, in ms. 216, indirizzata da Bautain a Cousin circa *De l'enseignement de la philosophie*: «J'ai jugé l'éclectisme en conscience, tel que je le vois. Je n'ai point parlé du maître, dont j'honore et affectionne la personne et j'ai reconnu hautement le rare talent, qui a brillé avec tant d'éclat dans cet enseignement». Cfr. la monografia di P. POUPARD, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle. L'abbé Louis Bautain*, Tournai, Desclée & Cie 1961.

²⁸ R. RAGGHIANI, *Victor Cousin: frammenti socratici*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1989, pp. 42 e 44.

²⁹ *Œuvres de Platon*, Paris, Pichon et Didier 1831, t. VII, p. cv.

³⁰ *Œuvres de Platon*, Paris, Pichon 1832, t. VIII, pp. 471 sg.

è detto che è l'essere degli esseri». A proposito dell'*Amphitheatrum*, riassume in questi termini quella «teodicea incompleta, fondata su un unico principio, conseguenza delle confutazioni talvolta insufficienti dei cattivi sistemi diffusi nel XVI secolo, un deismo di qualità assai mediocre, e [...] un peripatetismo fortemente incline a quello d'Averroè e di Pomponazzi»³¹. In effetti, Cousin mostra un vivo interesse per la questione, come attesta anche il concorso bandito dalla sezione filosofica dell'*Académie des sciences morales et politiques* nel 1854 sull'*Examen critique des principaux systèmes modernes de théodicée*, che consacrerà la dissertazione di Saisset. Altre prove di questo interessamento si rintracciano nelle lettere che Bouillier indirizza a Cousin. Il 5 agosto 1844 lo informava che aveva «traité de théodicée» nel suo corso: «Je crois avoir suivi le conseil que vous me donniez dans votre dernière lettre. J'ai tâché de me mettre en garde, tout aussi bien contre le Dieu indéterminé, que contre l'anthropomorphisme. Tout ce qu'il y a de réalité et de perfection en nous doit se retrouver en Dieu, moins les bornes, puisque Dieu est la réalité et la perfection suprême. Voilà la règle que j'ai suivie». Sullo stesso argomento doveva ancora tornare l'anno dopo, il 12 febbraio: «Je marche presque constamment appuyé sur les autorités de Malebranche, de Leibniz, de Fénelon [...] J'ai rédigé quelques parties de ce cours et je pense en faire un jour un Manuel de Théodicée. J'en causerai prochainement avec vous, car je me propose de faire le voyage à Paris aux vacances de Pâques. J'apporterai peut-être quelques fragments pour en faire une lecture à l'institut»³².

Scorrendo il programma di filosofia redatto sotto l'egida di Cousin, si nota evidentemente l'autonomia della psicologia posta a fondamento della filosofia stessa, ma anche la riduzione della teodicea a semplice appendice della morale. Per apprezzarne tutta l'originalità, basta scorrere la *Philosophia Lugdunensis*, un manuale che conobbe ampia circolazione negli anni che precedono la Rivoluzione. È del tutto comprensibile quindi che Cousin abbia intrapreso la redazione di una *Théodicée d'après la méthode psychologique*³³. Secondo Janet,

³¹ *Philosophie cartésienne*, pp. 25 sg. e 40-1.

³² Lettere nn. 803 e 805, in ms. 219.

³³ JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, pp. 317 sg., sostiene che «l'instaurazione di una psicologia separata, indipendente, che serva da base alla scienza, [...] fu la principale rivoluzione operata nell'insegnamento da Victor Cousin». Invero «la separazione della psicologia e della fisiologia [...] è opera della scuola sensista del XVIII

nel suo ruolo d'«amministratore», cercando di fondare una 'filosofia ufficiale', una 'filosofia di Stato', Cousin affermava l'autonomia della morale rispetto a una teodicea ristretta, semplice coronamento e non fondamento della dottrina. In effetti negli anni Trenta, è il *parti prêtre*, non certo l'ambiente liberale, che reclama la soppressione della teodicea, giudicando eccessiva la pretesa della filosofia di avanzare sul terreno della teologia.

*Du Vrai, du Beau et du Bien*³⁴ si conclude con «la teodicea, questo rischioso incontro di tutti i sistemi, dove i differenti principi sono condannati o scagionati dalle loro conseguenze», dove la psicologia, l'estetica e la morale trovano il loro «coronamento». Fermarsi «ai principi universali e necessari», evitare questo «scoglio», lungi dall'essere un indice di «prudenza», è solo uno «scetticismo dissimulato». Basandosi sull'autorità di Platone, *Du Vrai* afferma che la nostra ragione possiede qualcosa d'assoluto «perché partecipa della ragione divina». E negando ogni possibile estensione di metodi propri di altre discipline, sostiene che «non abbiamo fatto della geometria e dell'algebra in teodicea», e che il fondamento di questa si trova nella psicologia. Ciò impedirà gli «eccessi contrari di una sentimentalità raffinata e di un'astrazione chimerica». Di contro all'accusa, mossa fra gli altri da Maret all'eclettismo di essere un mero panteismo, il *Résumé de la doctrine* si chiude con l'affermazione di un Dio personale e necessario che è nel mondo, «ma senza che la sua essenza vi si esaurisca»³⁵.

Cousin aveva ignorato, volutamente, il *pamphlet* sull'*Enseignement de la philosophie* e la prima pubblicazione dell'*Essai sur le panthéisme*, e difatti il concorso bandito dall'*Académie des sciences morales et politiques* nel 1839 sul cartesianesimo implicava una ben precisa scelta di politica culturale: opporre al tradizionalismo teologico contemporaneo il razionalismo cristiano del *grand siècle*. Ma il clamoroso successo dell'opera di Maret, e la *querelle* che ne seguirà, e che ha per obiettivo la politica di distensione perseguita ostinatamente da Cousin,

secolo». La teodicea ridotta a «un'appendice della morale», ma soprattutto l'introduzione della storia della filosofia «sollevò le maggiori obiezioni. Era come insegnare lo scetticismo alla gioventù». U. RANCAN DE AZEVEDO MARQUEZ, *V. Cousin, Th. Jouffroy e l'eclettismo del primo Ottocento*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2, 2000, p. 189, parla di «una grande sintonia tra lo spirito della dottrina e la sua proiezione istituzionale».

³⁴ Paris, Didier 1858⁷, pp. vi e 450-8 *passim*.

³⁵ *Du Vrai, du Beau et du Bien*, pp. 459 e 462.

rendevano necessaria una replica ferma e abile: sarà l'*Avant-propos* alle *Pensées* di Pascal, pubblicato presso Ladrangé nel 1843, ma datato 15 dicembre dell'anno precedente. Cousin prende a bersaglio il tradizionalismo bonaldiano e mennaiano punto di partenza della polemica cattolica nei confronti dell'eclettismo, e lo accusa di scetticismo teologico, rivendicando nello stesso tempo i meriti acquisiti dall'eclettismo contro ogni materialismo e ogni ateismo in virtù di «una psicologia profonda», mentre «la metafisica ipotetica della scuola tedesca» è priva d'ogni psicologia. Trascurando la distinzione tra buona e cattiva filosofia, Lamennais, prigioniero di un «accecamiento logico», contrasterà l'eclettismo, che «contendeva l'opinione al materialismo e all'ateismo e si sforzava di riabilitare tra noi la tradizione cartesiana», e anche se dopo le *Trois Glorieuses* ha abbandonato il partito dell'autorità e di Roma, ne ha conservato le ragioni ispiratrici: l'avversione per la filosofia moderna, per il cartesianesimo³⁶. In realtà l'accusa di panteismo era rimasta estranea all'apologetica religiosa durante la Restaurazione: nella polemica menaiana era questione di deismo ed ateismo. Secondo Janet, la *Préface* del 1826 ai *Fragments* segna l'inizio della controversia, ma bisognerà arrivare alla *Préface* delle *Pensées de Pascal* del 1842, per vedere Cousin ripudiare il 'panteismo hegeliano'. Si è allora in presenza della 'vera dichiarazione di principio del nuovo eclettismo', che approda a una filosofia sempre più 'popolare' sotto forma di un ritorno a un Descartes rinnovato mediante Leibniz e Biran, e a un marcato disinteresse per tutta la filosofia tedesca a favore di uno spiritualismo idealista e platonico.

Bisogna leggere allora nell'*Avertissement* del 1838 ai *Fragments* il giudizio sulla filosofia tedesca, che «è incontestabilmente la prima delle filosofie moderne dal cartesianesimo in poi»³⁷, scritto dieci anni dopo quel *cours* del 1828 in cui «eravamo un po' Tedeschi», poiché specialmente a partire dagli anni Quaranta Cousin si accinge a correggere progressivamente la propria primitiva attitudine dogmatica³⁸. Anche se solo con l'*Avertissement* del 1855 ai *Premiers Essais* impunterà all'abbandono del metodo psicologico di Descartes, di Reid e di Kant, la caduta della filosofia tedesca «nei più tristi sistemi che han-

³⁶ *Des Pensées de Pascal*, Paris, Ladrangé 1843, pp. LII, XXXIX e XLI.

³⁷ *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrangé-Didier 1847⁴, t. IV, p. 104; cfr. anche JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, p. 383.

³⁸ H. TAINE, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, Paris-Genève, Slatkine Reprints 1979 (1857 e 1868), p. 102.

no disonorato e danneggiato per qualche tempo, al di là del Reno, la causa della filosofia»³⁹. Questa aspirazione esplicita a un dogmatismo filosofico, di cui è ancora questione nel 1838, fu assai forte, come si evince dall'*Argument* pubblicato nel «Globe» il 3 novembre 1827 e che avrebbe dovuto essere premesso al sesto volume delle *Œuvres* di Platone pubblicato nel 1831; nella seconda parte, l'eco delle «conversazioni serali» con Hegel, cui fa allusione nella lettera del 1° agosto 1826, si percepisce maggiormente. Ma a proposito di questo commercio intellettuale, non bisogna dimenticare ciò che scriveva a Schelling tre anni dopo: una lettera difficile, piena di un'umiltà permeata di diplomazia, in cui si dice ridotto con Hegel «a conversazioni positive, i suoi libri essendo per me lettera morta»⁴⁰. Si può condividere allora la tesi di Janet che vede nell'*Argument* la più grande vicinanza fra eclettismo e sintesi hegeliana, e nella sua mancata inclusione nel sesto volume del *Platon* una prima presa di distanze e una diminuzione della «febbre metafisica». In effetti Cousin parla dell'«armonia dei contrari», che è il risultato d'ogni saggezza, d'ogni vera filosofia, che rappresenta «*en soi et dans son développement la pensée tout entière et son développement*». Nella successione dei sistemi, sempre falsi nella loro pretesa esclusività, un'esigenza di composizione è apparsa con gli Alessandrini e con Leibniz⁴¹. Qualche anno dopo, sempre nell'*Avertissement de la troisième édition* dei *Fragments*, darà conto delle critiche che gli aveva rivolto Schelling – «se la psicologia può essere una preparazione più o meno utile alla filosofia, non ne è il fondamento» –, gli opporrà Hamilton e «Socrate, Descartes e Kant, il padre della filosofia tedesca; senza parlare di Fichte e di Jacobi; poiché [...] prima della *Philosophie de la nature*, in Germania l'eccellenza del me-

³⁹ *Premiers essais de philosophie*, p. 17. Circa il giudizio di Cousin sugli sviluppi della filosofia tedesca, cfr. anche la lettera che gli indirizza Helfferich, il 16 agosto 1844, in *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hégéliens*, p. 213.

⁴⁰ *Corr.*, t. I, p. 269.

⁴¹ JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, pp. 243-4. Cfr. anche la lettera a Sarah Austin, del 1^{er}.10.1829, in *Corr.*, t. III, p. 124. Schelling aveva già manifestato la propria «stupefazione» quanto alle simpatie hegeliane di Cousin, che adotta «assai correntemente espressioni barbare di cui ci siamo quasi sbarazzati in Germania, da quando non ne abbiamo più bisogno, quali *soggetto-oggetto* e anche *soggettivo-oggettivo*» (lettera a Atterbon del 29.1.1819, cit. in X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin 1970, t. II, p. 213).

todo psicologico era così incontestata come lo è ancora oggi in tutti gli altri paesi»⁴².

L'epistolario dà conto del «riferimento tedesco», di quanto se ne dibatteva e se ne scriveva in una Francia ancora esitante tra il sensismo del XVIII secolo ormai esangue e i fautori della 'religione autoritaria'⁴³. Di fatto Cousin fece in modo di conservare il monopolio sulle

⁴² *Fragments philosophiques*, t. IV, pp. 96 e 100-1. COTTEN, *Autour de Cousin*, p. 225, sostiene che «il metodo psicologico incontra la *Naturphilosophie*, in particolare nel *cours* del 1818 [...] E nell'*Introduction* del 1820, l'entusiasmo speculativo, nell'ambito della filosofia pratica, supera l'auto-affermazione dell'io di fattura fichtiana verso una concezione a proposito della quale il nome di Jacobi potrebbe ben essere pronunciato». Biran (*Journal*, t. II, p. 303) faceva allusione nel gennaio 1821 a «una buona conversazione col giovane professor *Cousin* che, con una testa troppo ardente, nondimeno è la speranza della vera filosofia fra noi; [...] cerchiamo insieme il passaggio dal soggettivo all'oggettivo; d'accordo sulla personalità dell'io che è il nostro punto di partenza comune, differiamo sull'*obiettivo*, che lui pretende di riportare come Schelling all'unità della *sostanza*: nega la personalità di Dio e la pluralità delle *forze* assolute [...] Il professor C. che non conosce altra rivelazione che quella della ragione, nega l'influenza attuale di una forza intelligente superiore sulla nostra anima».

⁴³ Nel novembre 1825, a proposito del «lavoro 'sull'Autorità e la Chiesa sola beatificante'», poiché «altrove [...] il mio libro mi metterebbe alla prese giudiziarie con i tristi campioni d'una sedicente religione di stato», Carové, che aspirava a diventare «traduttore e [...] commentatore per la Germania» di Cousin, faceva allusione al cattolicesimo autoritario, alla campagna ultramontana (*Lettres d'Allemagne*, p. 48). Nel febbraio successivo, indirizzandogli il primo volume di *Über Auctorität der alleinseligmachenden Kirche*, parlava della «guerra» fatta a Monsignor d'Hermopolis e si offriva di nuovo di tradurre «in tedesco la vostra introduzione» ai *Fragments philosophiques*. Proprio Carové tradusse le pagine di Cousin nella sua opera *Religion und Philosophie in Frankreich*, come lo informava il 27 dicembre 1826: «Vandenhoek di Gottinga sarà l'editore delle vostra prefazione cui ho aggiunto una lezione di Royer-Collard. Un secondo quaderno conterrà alcuni brani teologici di Sismondi & di B. Constant e se questi due opuscoli saranno accolti favorevolmente, continuerò queste pubblicazioni col titolo generale di 'Philosophie & Religion en France'. E il 9 maggio successivo lo poteva presentare «vestito alla tedesca ed anche con una pelliccia di critiche teutoniche», e l'esortava, in vista del progetto di «dare una storia della filosofia alla Francia», «a uno studio prolungato del Tedesco perché possiate introdurre in Francia e i nostri Platone e i nostri Aristotele, – o almeno i nostri Plotino & i nostri Proclo» (*Lettres d'Allemagne*, pp. 84 e 87). Sulle ricadute di questa introduzione cfr. la lettera di Carové a Cousin del 22.9.1828, *ibid.*, p. 103.

«importazioni di beni culturali tedeschi», ruolo che gli riconoscerà Boeckh, che insisteva sul bisogno di «mediatori e [di] conciliatori», avvicinandolo a Villers⁴⁴.

K. L. Michelet, che sollecitava una cattedra «come professore di storia della filosofia in Sorbona, o come commentatore di Aristotele», scrive dapprima che «il successo che la filosofia tedesca ha appena ottenuto a Parigi, è il Suo; Lei, per primo ha attirato l'attenzione della Francia sulla filosofia tedesca, e procurato così a questa filosofia una fama europea»⁴⁵. E a margine della *Geschichte der letzten Systeme*

⁴⁴ Cfr. la lettera del 22.6.1840, n. 679, in ms. 218: la funzione di Cousin si spiega con la particolare condizione degli studi in Francia, poiché in effetti «l'Allemagne est sans doute remplie d'intelligences, mais d'intelligences, pour ainsi dire, éparpillées; elle n'a pas un centre aussi vigoureux que la France, ni son unité politique. C'est par cette concentration de Lumières que Paris peut se vanter d'être la capitale du monde civilisé; aussi l'Institut de France était devenu l'Académie de l'Europe».

⁴⁵ *Lettres d'Allemagne*, p. 171. L'epistolario attesta che Cousin era informato delle questioni tedesche: così J.J. Ampère lo tiene al corrente dei corsi di Niebuhr e Schlegel «qui sont tous deux dans le point le plus intéressant – l'un raconte les progrès de la démocratie dans la constitution romaine, après la révolution du décemvirat – l'autre va parler des *Nibelungen* – Niebuhr est comme vous savez un homme prodigieux, son cours d'hist. romaine est un cours d'histoire e de politique universelle. Schlegel, qui s'endort un peu sur le passé sera intéressant sur ce point par ce qu'il l'a étudié spécialement, dans son bon temps» (lettera del 2.1.1827, in ms. 214). Vale la pena di leggere «quelques détails sur Bonn et particulièrement sur l'état de la philosophie» che gli comunica ai primi d'aprile: «Et d'abord pour commencer par notre Brandis – j'ai suivi pendant deux mois son cours sur l'hist. de la ph. moderne, j'ai entendu parler de ce qu'il connaît le mieux je crois dans cette philosophie, les pères et les Scholastiques. Cette histoire est faite par lui avec une grande lecture et une grande précision – mais avec un peu de sécheresse. C'est un catalogue que je crois très exact de résultats, je crois justes, mais sans donner leurs rapports avec le temps, sans caractériser le génie des hommes. Ce cours m'a paru une excellente table des matières d'une histoire de la philosophie qui reste à faire. Il y a aussi à Bonn un jeune professeur nommé Ewenisch qui s'occupe surtout de psychologie, mais je crains un peu plus en la prenant toute faite dans l'analyse kantienne qu'en la cherchant dans l'observation immédiate – il est un élève de Mr. Hermès théologien catholique qui est aussi un kantien je soupçonne un peu pétrifié, mais qui a une certaine réputation. Ewenisch est du reste au moins autant philologue que philosophe. Niebuhr m'a dit que sa latinité est très élégante. Mr. Kalker est aussi de l'école kantienne, mais modifiée par Fries e par lui-même. Il a écrit un livre du vrai, du bon e du beau. Mr. Windischmann qui est en guerre avec

me der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, lo indica come l'«anello» che lega la filosofia tedesca a quella francese. Nell'aprile 1838 si soffermava, sebbene con qualche perplessità sulla concordanza fra le dottrine di Cousin e di Hegel. Dopo avere ricordato le polemiche ormai concentrate non tanto sul fatto che «Hegel predicasse un assolutismo odioso», ma sul fatto che «insegna il panteismo», scriveva che «Hegel ha fondato questa filosofia universale, questo ecllettismo che, spero, non vorrete abbandonare, e che solo potrà mantenersi contro ogni sistema esclusivo»⁴⁶. Un decennio più tardi, la rottura fra i due si consumerà sulla teodicea naturale, come si può dedurre dalla lettera che svela i numerosi equivoci di cui si era nutrito il rapporto tra ecllettismo e filosofia tedesca e che Amédée Jacques divulgava su «La liberté de pensée»:

Lei dice che la filosofia hegeliana ha causato tutto ciò che lei chiama i mali di cui la Francia e soprattutto la Germania sono ora colpite. [...] A questo proposito, accusa la filosofia tedesca di mancare d'originalità, di calcare le orme di Diderot e del barone d'Holbach. [...] La filosofia francese del diciottesimo secolo aveva osato dire: la materia è Dio [...] La filosofia tedesca ha fatto un passo ulteriore. Essa dichiara la materia stessa una modificazione della ragione impersonale [...]. Questo è il linguaggio dell'ateismo? [...] Mi

tous ces messieurs me paraît être le seul qui soit au courant de la philosophie actuelle. Il a été l'ami de Schelling, il est l'ami et l'enthousiaste d'Hegel qui comme le dit Windischmann est maintenant le Napoléon de la philosophie allemande – il a exposé en quelques livres les principes de cette nouvelle philosophie, il a eu la bonté la veille de mon départ de m'en donner [...] un aperçu – je n'ai pas eu assez de temps et ne me sens pas une vocation spéculative assez décidée pour me flatter d'être au fait des idées d'Hegel, et pour espérer d'en faire jamais une étude approfondie – mais j'avoue qu'elle m'inspire quelque défiance avec beaucoup d'admiration. Cette dialectique de l'identité me semble dangereuse, surtout dans des mains habiles. Du reste je pourrais en parler plus avec connaissance de cause quand j'aurais entendu ce matin lui-même, qui cet été professe *la logique* e *la métaphysique* c.à.d. expose son système et *la philosophie de la Religion*. Il reste un Nees von Esenbeck botaniste e naturaliste – qui professe la philosophie de la nature – Schellingiste à peu près pur sacrifiant les disciples et s'en tenant au maître» (lettera del 6.4.[1827], in ms. 214). Agli inizi di luglio, è ancora questione di Hegel, «qui a triomphé de mes préventions par la simplicité e la bonhomie de ses manières, et le bon sens de ses discours. Une nouvelle édition de son encyclopédie va paraître toute refondue» (lettera del 9.7.1827, in ms. 214).

⁴⁶ *Lettres d'Allemagne*, pp. 189 e 186.

rimane, nella nostra controversia, un punto da sviscerare: le sue idee sulla storia della filosofia. Lei sostiene che la vera filosofia ha da sempre ammesso un Dio personale. [...] Quanto a Platone, non vorrà certo scambiare i suoi miti per la pura verità. [...] Né [Aristotele] né l'Aristotele moderno, come lei stesso ha chiamato il nostro comune maestro e amico, hanno ammesso una personalità specifica della divinità, e ovunque dove sembrano farlo, trapela l'ironia e il vero pensiero è a malapena nascosto. [...] da quando la filosofia si è affrancata dal giogo della teologia, la vera idea di un principio intrinseco alle cose è riapparso in Bruno, Vanini, Spinoza e altri. Se non si potrà imputare in modo flagrante a Descartes e a Leibniz ciò che le piace tacciare d'ateismo, il sospetto e di conseguenza l'odio del *parti prêtre* non ha cessato di perseguitarli e di proscriberli. Se Kant dice che un Dio personale è un'idea necessaria della nostra ragione, ma di cui non potremo mai né mostrare né dimostrare la realtà esterna, questo scetticismo non è molto rassicurante per l'esistenza di una personalità divina; e i successori di Kant, i Fichte, gli Schelling e gli Hegel hanno tutti respinto la trascendenza del principio divino⁴⁷.

A distanza di qualche decennio, negli anni Ottanta, ci si accingerà a una prima valutazione della dottrina di Cousin, anche se erano tuttora cocenti diatribe ideologiche ed accademiche. Ferraz riduceva la distinzione tra religione e filosofia alla dialettica forma spontanea-forma riflessa che si poteva leggere, tra l'altro, nelle premesse alla professione rousseauista, e parlava di una teodicea «un po' abbreviata», perché Cousin aveva sviluppato solo la prova ontologica: la «perfezione che è in una cosa si incontra formalmente o eminentemente nella sua causa prima e totale». Ma, basandosi sul *Victor Cousin et son œuvre* di Janet, rilevava tracce di panteismo anche nelle lezioni del 1820 e nella *Préface* del 1826. Parimenti Secrétan aveva già scritto che l'«eclettismo primitivo» era stato soprattutto «il panteismo della storia», «una riproduzione elegante e libera della teologia di Hegel, e della sua filosofia della storia»⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 230-1 e 235 sg. In effetti l'insegnamento dello Schelling 'positivo', di cui si ritrovano echi in particolare in Secrétan, implicherà un'attenzione alla dottrina della rivelazione in opposizione al 'panteismo' hegeliano.

⁴⁸ SECRÉTAN, *La philosophie de Cousin*, pp. 33 sg.: in realtà «la logica di Hegel era eccessivamente semplificata. [...] non restava che la forma generale: il finito, l'infinito e il loro rapporto. La sostanza stessa delle categorie era scomparsa». Parimenti Ravaisson, nella *Philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Fayard 1984 (1867), pp. 70 e

5. A dispetto della volontà conciliante di Cousin durante tutta la monarchia di Luglio, la cui espressione emblematica è il *Livre d'instruction, morale et religieuse* edito da Levrault nel 1834⁴⁹, tre anni dopo l'*Essai sur le panthéisme* usciva, nel 1843, *Le monopole universitaire dévoilé* dell'abbé Desgarets. Bisogna certo distinguere le opere di un Gioberti e di un Maret da *pamphlets* astiosi quali quello del Desgarets. Parimenti un antico allievo di Laromiguière, dopo avere affermato che la filosofia «oggigiorno si è fatta storica», rilevava il fatto che il sensismo «così sfigurato» era «una creazione fantastica e mostruosa, che ha esistenza solo nelle menti dei suoi falsi interpreti». Di contro, sotto il «pio travestimento» spiritualista si è ravvisato nel panteismo «il padre legittimo del materialismo». Saphary denunciava difatti lo spinozismo dissimulato sotto la «fantasmagoria dei nomi protettori»: Descartes «il padre legittimo di Spinoza», Malebranche «il fratello gemello di Spinoza»⁵⁰.

Spetterà specificamente a Saisset il compito di respingere questa accusa, la cui falsità sarebbe imputabile allo scadimento degli studi teologici e alle contraddizioni insite nelle definizioni di panteismo adottate via via dal clero, di cui esortava la parte «meglio ispirata e più fedele alle sue gloriose tradizioni» alla lotta legittima contro l'esegesi di Strauss. Auspicava di unire la richiesta d'indipendenza della filosofia con un'attitudine conciliatrice. Parimenti Simon scriveva sulla

82, sostiene che, allo scopo di riunire «in un nuovo eclettismo tutto ciò che contenevano di vero i sistemi che le differenti età hanno prodotto», interpretò le dottrine di Platone e di Descartes «nel senso dell'empirismo scozzese», e benché traesse da Kant «i tratti più generali della sua teoria morale, lo combatté annoverandolo fra gli scettici, su quasi tutti i punti» e pervenne, «seguendo Schelling e Hegel, a una specie di cosmologia panteistica». Simon (*Victor Cousin*, pp. 56-7), ben diversamente dalla difesa d'ufficio che aveva perorato durante la controversia degli anni Quaranta, afferma che la dottrina di Cousin sino al 1830 «assomiglia furiosamente alla natura naturante di Spinoza». Era «pieno d'invettive contro Spinoza; ma era pieno di spinozismo nei suoi dogmi. La cosa evidente è che era panteista, che aveva interesse a dimostrare che non lo era, e che, in buona fede, credeva di non esserlo, perché, pure ammettendone il principio, ne respingeva e ne condannava le conseguenze».

⁴⁹ In proposito cfr. l'*Avertissement*, pp. v-vi: «Ecco l'opera sollecitata dalla legge del 28 giugno 1833, che pone a ragione l'istruzione morale e religiosa al primo posto fra gli oggetti dell'educazione del popolo», si tratta di un riassunto della *Bibbia* e «dei più celebri catechismi».

⁵⁰ SAPHARY, *L'école éclectique et l'école française*, pp. v sg. e xxiv-xxv.

«Revue des Deux Mondes» che «il panteismo ha fautori in Germania; non ne ha mai avuti in Francia, o almeno mai di seri. La ragione è assai semplice: il buon senso è contro di esso»⁵¹.

La *querelle*, che conoscerà il suo momento tipico nel dibattito alla *Chambre des Pairs*, vedrà dispiegato tutto il suo *régiment*: così Damiron, in *Du Gouvernement de la Providence*, datato novembre 1844, interrogandosi sul servizio da rendere all'*Université* di fronte a quella «lunga serie di aggressioni», si consacrava a «una questione tratta, intenzionalmente, dal campo della teodicea, perché nelle nostre scuole si è tentato primariamente di screditare e persino di cacciare la teodicea». Parimenti, Bouillier opponeva al clero, scandalizzato dalla «dottrina della divinità della ragione e della *participation de l'homme avec Dieu*», che nella dottrina eclettica «non c'è niente che non entri nel simbolo della fede cristiana»; e l'anno seguente, in un discorso sui *Caractères généraux de la philosophie française* (1845), la giudica indenne da ogni traccia di misticismo e di scetticismo, come pure da «ipotesi ontologiche più o meno speciose»⁵². Sul clima spirituale di quegli anni Bouillier scriveva a Cousin, da Lione, il 13 febbraio 1840:

Le temps [...] est à l'orage pour les professeurs de philosophie. Le mot d'ordre est donné dans tous les journaux qui font métier de légitimisme ou de catholicisme. Si l'Université se laisse émouvoir par ces criaileries, il faudra qu'elle sacrifie la moitié de ses membres. On a lestement procédé à l'égard de Ferrari, ne vous semble-t-il pas qu'on aurait pu préalablement entendre sa défense?

E il 19 marzo, a un mese d'intervallo:

un fait des plus scandaleux vient de se passer il y a quelques jours. Dans la plus grande église de Lyon, en présence de quatre ou cinq mille personnes

⁵¹ É. SAISSET, *La philosophie du clergé*, «Revue de Deux Mondes», 1.5.1844, p. 252, e J. SIMON, *Œuvres de Spinoza, traduites par M. É. Saisset*, «Revue de Deux Mondes», 1.6.1843, p. 786.

⁵² P. DAMIRON, *Souvenirs de vingt ans d'enseignement à la Faculté des Lettres de Paris ou Discours sur diverses matières de morale et de théodicée*, Paris, Durand-Ladrangé 1859, p. 208; F. BOUILLIER, *De l'identité du Principe philosophique accusé de Panthéisme, avec les principes fondamentaux de la théologie chrétienne*, extrait de la «Revue du Lyonnais», Lyon, Boitel 1844, pp. 5 e 14, e *Des caractères généraux de la philosophie française*, discours d'ouverture prononcé à la Faculté des Lettres de Lyon, Lyon, Boitel 1845, p. 10.

l'abbé Combalot a fait contre l'université et ses chefs le plus violent discours. Il a parlé de ministre protestant, sceptique, il a nommé M. Dubois, il a adressé les plus véhémentes apostrophes aux pères de famille qui confient leurs enfants à l'université. Ajoutez, pour combler le scandale que tout cela a été dit en présence de la moitié des élèves du Collège qui assistaient au sermon. [...] Cependant l'université laisse faire, elle n'a pas même le courage de se plaindre quoiqu'il y aille de son existence⁵³.

Ma il documento più significativo della politica culturale di Cousin negli anni immediatamente precedenti la rivoluzione di febbraio è il *Manuel de philosophie* di Jacques, Simon e Saisset – che ne redige la sezione *Morale et Théodicée* –, pubblicato nel 1846 per i tipi di Ha-

⁵³ Lettere nn. 790 e 792, in ms. 219. In realtà una disposizione differente si ricava dalle pagine scritte durante il 1848, e in certi casi si può parlare di una vera e propria deriva reazionaria, come si evince dalla lettera indirizzata a Cousin, il 12 settembre: «nous avons besoin de l'armée des Alpes pour notre tranquillité. La classe ouvrière est ici endoctrinée, excitée et enrôlée d'une manière formidable. On n'ose pas reconstituer la garde nationale et on fait bien. Le temps des scrupules constitutionnels et des récriminations est passé, il faut prêter force au pouvoir. Sinon la société est un danger» (lettera n. 822, in ms. 219). In proposito, cfr. ugualmente la lettera del 28 novembre, ma in questa circostanza prende le distanze da attitudini apertamente illiberali: «Je ne suis pas remis du découragement profond où m'a jeté la révolution de Février et je ne puis m'abstenir des plus sinistres conjectures. Même en n'admettant aucune catastrophe, l'élection rouge nous gagne et perd la France, c'est là qu'est le danger. Toutes les autres questions, même celles de l'équilibre du budget sont secondaires. Pour conjurer cette ligue ennemie toujours croissante il faut hardiment prendre l'initiative de tout ce qu'il y a de raisonnable et de possible dans le socialisme, ou tenter un dangereux coup d'état contre le suffrage universel, toute autre conduite est un non sens et aboutit à une perte certaine. Dans tout ce qui vient de se passer je ne vois avec plaisir que la rupture du président avec l'extrême droite, la retraite de Mr. de Falloux, l'échec de Mr. Beugnot. Les prétentions et les noms de ces gens-là perdent le parti modéré surtout dans les campagnes. Pour une voix qu'on gagne en leur faisant une concession, on en perd 100 dans un autre côté» (lettera n. 825, in ms. 219). Se il giovane Renan nella sua corrispondenza avrà accenti di sincera commiserazione per il popolo parigino massacrato, numerosi eclettici erano in preda a timori, come risulta dalla testimonianza di A. ROMIEU, *L'ère des César*, Paris, Ledoyen 1850, p. 57: «Ero nei ranghi della guardia nazionale nel giugno 1848, e mi ricordo le benedizioni entusiaste con cui gli ex-amici della riforma salutavano l'artiglieria che sfilava sui boulevards, quando il faubourg Saint-Antoine era così minaccioso e così vicino a vincere».

chette: conoscerà una grande fortuna, al punto che ancora trent'anni dopo se ne pubblicherà l'ottava edizione. La premessa alla trattazione della *science de l'invisible* è in effetti l'abbozzo di una teodicea secondo il metodo psicologico: «Entriamo dunque nel percorso che il senso comune ci schiude col profondo sentimento della nostra debolezza, e insieme con la giusta fiducia nella forza della ragione»⁵⁴.

⁵⁴ A. JACQUES, J. SIMON, É. SAISSET, *Manuel de philosophie*, Paris, Hachette 1877⁸, p. 399. Vermeren ricostruisce la vicenda intellettuale e morale di Amédée Jacques, allievo del Cousin, poi cofondatore della «Liberté de penser», colmando un'informazione carente come si evince dall'articolo, assai approssimativo, per la quarta edizione (1870) del *Dictionnaire des contemporains* di Gustave Vapereau. Ancor più fantasioso il racconto dei fratelli Goncourt nel *Journal*: l'11 novembre 1879 narrano delle «tribolazioni maritali» di Jacques, dapprima sfuggito, poi nuovamente raggiunto dalla moglie, «une fille très belle, mais une vraie *guanche*», cadere in preda all'alcol e morire per un attacco di *delirium tremens*. Tralasciando le 'biografie romanzate', Regina Pozzi, *Gli intellettuali e il potere*, diceva delle «scarse notizie» che si hanno di Jacques, mentre gli altri redattori della «Liberté de penser» si risolleveranno dalla disgrazia in cui erano caduti in conseguenza del colpo di stato del 2 dicembre per perseguire poi brillanti carriere accademiche e politiche. Vermeren ne mette in rilievo la 'naturalizzazione argentina': Jacques acquisirà «un posto nella storia della tradizione filosofica argentina, al centro dell'eredità di uno spiritualismo repubblicano e in margine a un movimento positivista foriero della modernità» (*Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique*, p. 101). E invero, della penetrazione della cultura filosofica francese nella seconda metà dell'Ottocento nell'America australe testimonia il termine 'alcaniste' coniato nei paesi di lingua spagnola per indicare il monopolio esercitato dalla filosofia francese, in specie dalla *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (cfr. J.-L. FABIANI, *Les philosophes de la République*, Paris, Les Édition de Minuit 1988, p. 107). Lungo tutta la Monarchia di Luglio Jacques fu un eclettico ortodosso, il «paradigma del professore di filosofia all'epoca del *régiment*» di Cousin (*Le rêve démocratique de la philosophie*, p. 17), espressione dell'etica del 'filosofo funzionario' come attesta quel *Manuel de philosophie à l'usage des collèges*, redatto congiuntamente con Saisset e Simon, che incorrerà nelle censure dell'abbé Cauvigny sulle «Annales de philosophie chrétienne». Vermeren riassume quindi le riflessioni di Jacques «in tre ordini di problematiche privilegiate: la psicologia, il senso comune e il ruolo della trasmissione della filosofia nello Stato moderno» (*ibid.*, p. 32). E se la Pozzi parlava di una «polemica esplicita o sottintesa» col Cousin, rintracciando in Jacques motivi già presenti nella *Réfutation de l'Éclectisme* di Pierre Leroux, Vermeren sostiene che, «per "La liberté de penser", il nemico della repubblica filosofica è innanzi tutto la Chiesa» e in secondo luogo «l'utopia egualitaria indicata da Adolphe Garnier,

Al di là delle contingenze, la 'politica della filosofia' perseguita da Cousin non ha conosciuto significativi cambiamenti, come si evince anche da due fascicoli, *Justice et liberté* e *Philosophie populaire*, che

dopo Platone, come l'oclocrazia». Rileva difatti nella «Liberté de penser» non solo le confutazioni cui Jules Simon sottopose gli interventi dei socialisti alla *Chambre*, o l'articolo di Adolphe Franck su *Le communisme jugé par l'Histoire* e i controsensi registrati da Denis nel *Voyage en Icarie* di Cabet, ma in particolare richiama la polemica condotta dal Ferrari dalle colonne dell'«Éducation républicaine»: mentre costui redigeva l'anti-Cousin, Jacques, rifiutando la violenza iconoclasta dei *Philosophes salariés*, propone la necessità di un'emancipazione della filosofia dalla «tutela istituzionale di Cousin, e di un ampliamento dei riferimenti filosofici degli insegnanti – l'ecllettismo prendendo posto accanto ad Aristotele, a Descartes, a Locke, a Laromiguière, invece di essere la forma del loro compimento» (p. 52). Nel fuggire la Francia nel 1852, assisteva così al tracollo dell'ecllettismo, dell'istituzione filosofica, dello statuto stesso della filosofia, come testimonia una lettera di Jules Simon del novembre 1850, pochi mesi dopo la promulgazione della legge Falloux: «il n'y a plus de collègues, il n'y a désormais que des séminaires», e difatti «l'université est bien malade partout, et plus encore à Paris qu'ailleurs. Voilà Jacques sur le pavé». Erano cioè compromessi gli obiettivi perseguiti dalla rivista: la questione scolastica e il nodo delle riforme politiche. Ma già l'anno precedente Francisque Bouillier scriveva a Cousin: «Nous rétrogradons à pas précipités vers 1825. J'admire avec quelle audace et avec quelle triomphante impunité le gouvernement jette le défi à l'opinion libérale, aux souvenirs et aux principes de Juillet» (lettera del 10.3.1849, in ms. 219). Sbarcato a Montevideo il 30 luglio 1852, il futuro direttore del Collegio Nazionale di Buenos Aires, sceglierà l'Argentina di Sarmiento come terra d'asilo, nutrendo la speranza di trovarvi «un possibile campo di sperimentazione per le idee repubblicane in materia d'educazione» (*Le rêve démocratique de la philosophie*, p. 78). L'adesione «all'idea del nascente Stato democratico liberale in Argentina gli fa rifiutare le popolazioni autoctone; e per conservare l'ideale egualitario, ha bisogno di escludere dal popolo l'Indio in quanto animale feroce, con la negazione della sua umanità. Nello stesso modo il suo concetto di libertà, ereditato dalla Rivoluzione francese, sembra adattarsi senza difficoltà all'autoritarismo che esige l'imposizione della civiltà alla barbarie» (*ibid.*, pp. 83-4). Vale la pena ricordare come la nozione di differenze naturali nei livelli di umanità, il riaffiorare dell'idea aristotelica di inferiorità naturale, si componesse con la moderna tassonomia. La storia della classificazione non può essere disgiunta da quel coacervo di pregiudizi, da quella mescolanza di elementi biologici e culturali: tipico delle teorie razziste fu il fatto di presentarsi come un impasto di scientismo e di luoghi comuni, di buon senso e di astruserie metafisiche, che serviva a dar vita a costruzioni storico-sociologiche con pretesa di scientificità e dunque apparentemente inoppugnabili.

rispondevano a un invito rivolto dal generale Cavaignac all'*Académie des sciences morales et politiques* nel 1849: opponeva all'idolo della 'falsa uguaglianza' e all'egoismo inquieto e ambizioso' la libertà filosofica, che attesta le «armonie necessarie» della giustizia e della carità; e opponeva la religione rousseauiana del vicario savoirdo al sansimonismo – additato come «il misticismo del materialismo e dell'ateismo» –, e «ai sofisti e ai declamatori del nostro tempo»⁵⁵. Sono questi gli ultimi sussulti di questa 'politica della filosofia'.

⁵⁵ *Justice e charité*, Paris, Pagnerre, Paulin, Didot 1848, p. 58 e *Philosophie populaire*, Paris, Pagnerre, Paulin, Didot 1848, p. 23. G. OLDRINI, *La liquidazione dell'hegelismo nella Francia bonapartista*, «Giornale critico della Filosofia italiana», 2000, pp. 37-8 e 56, parla in proposito di «demagogia contro-rivoluzionaria». Sostiene che operò un «irrigidimento delle posizioni ideali e politiche», «una contrazione dottrinale dei principi della filosofia» eclettico-spiritualista via via che ci si avvicinava alla caduta della monarchia di Luglio: «la via francese ufficiale alla filosofia è una via sbarrata», che non costituisce affatto una posizione mediana fra opposti estremismi.

III. Immagini del Rinascimento nell'Ottocento francese

Il perdurare della fortuna della storiografia cousiniana sin oltre la metà del secolo, per il tramite di allievi e sodali – del Waddington in questo caso specifico – deve indurre a considerare, tralasciando le suggestioni ideologiche dell'interpretazione del Febvre, che lo stesso Michelet deve molto al Cousin: comune era l'accentuazione della separazione tra 'età di mezzo' e modernità, vale a dire la riproposizione dell'antitesi settecentesca tra l'erudizione dei maurini e gli schemi storiografici delle sistemazioni enciclopediche.

Un'ideale continuità, ma anche una radicale contrapposizione sono le chiavi interpretative del rapporto Michelet-Renan. A quest'ultimo si riallacceranno il Gebhart ed anche le tarde visioni ideologiche del Courajod. Entrambi rivendicano una qualche continuità tra le 'rinascite' medioevali e la *Renaissance*. E questo è proprio il terreno di contrapposizione tra Michelet e Renan; laddove l'elemento di vicinanza è rappresentato dal 'viaggio in Italia', cioè dall'attenzione alle rappresentazioni iconografiche, poi teorizzata dall'ex-seminarista di Saint-Sulpice.

Singolare è infine il congiungersi oltralpe nei primi decenni dell'Ottocento degli studi d'indianistica e di orientalistica con l'attenzione alla 'Renaissance'. E in questa attitudine micheletiana opera nuovamente, anche se accuratamente rimossa, la presenza del Cousin, cioè proprio di colui che paradossalmente aveva stigmatizzato le filosofie quattro cinquecentesche a favore della modernità cartesiana. Questo sarà allora l'ambito per ridiscutere l'interpretazione delle *Olympica* in chiave di antirinascimento: un sapere fondato sul modello della conoscenza matematica percepito come esclusione dell'Antichità e delle rinascite.

1. *I Cours e la monografia micheletiani*

Nel dare conto dei suoi primi studi savonaroliani, che all'inizio del nuovo decennio lo avrebbero condotto alla pubblicazione della *Storia*

di *Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, il Villari scriveva nel settembre 1854 a Terenzio Mamiani «che la mente, il carattere, la vita, il martirio del Bruno, Campanella, e altri» lo avevano «aiutato a capire il carattere del Savonarola, il primo di quegli uomini che i francesi chiamano 'de la Renaissance'»¹. Tale termine, nella sua valenza semantica di determinazione epocale, era perciò assai diffuso in Francia ancor prima della pubblicazione del volume del Michelet². Il Villari, dietro suggestioni desantisiane, aveva frequentato quella storiografia che, volgendosi programmaticamente a comprendere e quindi a concludere la Rivoluzione, si andava interrogando sulle 'origini dell'età moder-

¹ Cit. in M. MORETTI, *Alcuni documenti relativi alla composizione della «Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi» di Pasquale Villari*, in W. LUPI et al., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore 1987, p. 332.

² A proposito del progressivo arricchimento semantico del termine, dalla formula vasariana della rinascita delle arti e dalla *renaissance des lettres* del *Dictionnaire* bayliano, K. Stierle (*Un mot franco-européen: la Renaissance*, in *Renaissances européennes et Renaissance française*, sous la direction de G. Gadoffre, Montpellier, Éditions Espaces 1995, pp. 44 e 47-50 *passim*) rileva l'importanza *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800): «Madame de Staël mette in discussione la relazione topica tra le tenebre medioevali e la rinascita delle lettere», presupponendo «una continuità ininterrotta dello sviluppo culturale durante il Medioevo». Stierle sostiene che la nozione di Rinascimento nasce «nel contesto di una politica culturale della Restaurazione e si riferisce dapprima alle nuove collezioni del Louvre. [...] La prima attestazione in letteratura di un uso assoluto del termine *renaissance* come definizione di un'epoca la si trova in una novella di Balzac ultimata nel 1829, *Le bal de Sceaux*». Di lì a due anni *Notre-Dame de Paris* di Victor Hugo «è la prima opera letteraria che abbia come argomento effettivo il passaggio dal Medioevo al Rinascimento. Mentre in Sainte-Beuve il nome dell'epoca e il suo concetto erano ancora in sintonia, in Victor Hugo il nome del periodo si è svincolato dal suo significato originale. Per Hugo l'età del Rinascimento è fondamentalmente un periodo di decadenza», anche se questo giudizio mutava radicalmente nelle *Feuilles d'automne* pubblicate in quello stesso 1831. A proposito dell'adozione del termine in ambito germanico, Stierle aggiunge che «Burckhardt non è stato il primo ad adoperare il termine in tedesco. Il primo che lo fece è Eduard Koloff, critico d'arte tedesco, che viveva a Parigi e che pubblicò nel 1840 un saggio dal titolo *Die Entwicklung der modernen Kunst aus der antiken bis zur Epoche der Renaissance*. L'anno dopo, Heinrich Heine parlerà della nuova voga parigina per il Rinascimento in un articolo per la *Augsburger Allgemeine Zeitung* poi inserito in *Lutezia*» (*Un mot franco-européen: la Renaissance*, p. 39).

na'; aveva letto di certo *Les révolutions d'Italie* del Quinet, col continuo riferimento alla *Renaissance*, e il Sismondi, il Villemain, il Guizot e il Thierry. Questi, nel 1853, aveva pubblicato l'*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers état*, dove dice di «quella rivoluzione intellettuale che è definita, con una sola parola, la *Renaissance*». Lo studio del Rinascimento si intreccia dunque con quello delle scaturigini della modernità, con quell'attenzione alla 'storia universale' che fu propria della storiografia e della filosofia della storia dell'età della Restaurazione.

Ma oltre un decennio prima, nella prolusione di Strasburgo del 1842 sull'*Histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance*, Giuseppe Ferrari, sebbene adottasse un approccio metodologico quasi cousiniano, già affermava che erano rinascimentali «le rivoluzioni che ci travolgono» e «le invenzioni che sono la base della nostra vita sociale», e in particolare come nei «sistemi filosofici del '400 e del '500» si assistesse «alle origini e allo sviluppo della filosofia moderna». L'aver trascurato gli studi sulla filosofia della *Renaissance* era allora imputabile al suo carattere eminentemente pratico e al permanere di elementi ermetici, all'ambigua natura della magia. In ciò Ferrari era debitore delle *Lumières*, che traducevano il significato universale del Rinascimento in uno schema di filosofia della storia, ma ne rigettavano, come superstizioni residuali, le suggestioni ermetiche e astrologiche. Cousiniana era di certo la tesi che faceva della metodica baconiana e cartesiana il punto d'arrivo del Rinascimento: Bacon e Descartes hanno esercitato «la loro critica sul lavoro del Rinascimento» e «hanno riassunto contemporaneamente il Rinascimento, la scolastica, l'antichità». Infine, «è unicamente grazie a loro che le dottrine del Rinascimento divengono dei sistemi». Vale la pena di rilevare che il Ferrari colloca il cominciamento della filosofia rinascimentale in Lullo, nella produzione cioè di «un nuovo strumento logico più utile del sillogismo», la mnemotecnica, capace d'individuare la struttura dell'universo³.

³ G. FERRARI, *Discours sur l'histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance*, in *Les philosophes salariés* suivi de *Idées sur la politique de Platon et d'Aristote* et autres textes, préface de S. Douailler et P. Vermeren, Paris, Payot 1983, pp. 265-75 *passim*. In proposito cfr. A. SAVORELLI, *Rinascimento e modernità nel Discours sur l'histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance di Giuseppe Ferrari*, in *Rinascimento, mito e concetto*, a cura di R. Ragghianti e A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale 2004, pp. 179-211.

Invero l'ecllettismo, che costituisce l'orizzonte di riflessione di quella generazione e che implica un approccio alla storia della filosofia (il ciclo quaternario, l'opposizione di sensismo e idealismo, di scetticismo e misticismo) che rinvia a un abito mentale classificatorio, esclude valenza cognitiva alla nozione di Rinascimento, dissolta nella successione cronologica, che sola dà conto della «marcia armoniosa del genere umano». Invano si cercherebbe il lemma *Renaissance* nel *Dictionnaire des sciences philosophiques* del Franck, vera e propria summa della disciplina⁴.

In anni di rinnovata barbarie, nel 1940, nella Parigi occupata, Lucien Febvre riassume il corso sulla *Renaissance* del Michelet, professato giusto un secolo prima, come «un saggio sul potere delle parole in storia», ascrivendo a merito del Michelet d'aver «lanciato nella vita questa nozione storica» di Rinascimento, in virtù della propria metodologia storiografica ad un tempo *totalitaria* e *sintetica*. Questi, nutrito sin dalla sua giovinezza dalla lettura di Rousseau, temperamento di romantico, si volgeva a rintracciare l'evoluzione nella congerie degli accadimenti, e amava considerarsi uno storico filosofo. Se la cogenza dei tempi si evidenziava chiaramente nell'evocazione della religione micheletiana dell'«amore della Francia», Febvre coglieva poi il modificarsi dell'interpretazione del Michelet: nel 1840 la Rinascita è innanzi tutto italiana; il tribuno romantico condivideva la tesi illuministica della frattura fra Medioevo e Rinascimento, indicato come «scoperta dell'uomo» e come «scoperta del mondo». Per contro, nel *Tableau chronologique* (1825) e nel *Précis d'histoire moderne* (1827) questi non aveva ancora l'idea di un movimento d'insieme, ma di «due movimenti parziali e frammentari. L'uno, franco-italiano [...] movimento artistico e letterario», l'altro, «europeo: movimento d'emancipazione religiosa e filosofica»⁵. Forte era tuttora l'impronta cousiniana in un

⁴ Dell'esigenza di classificare i tipi ideali entro lo schema quaternario, G. Piaia (*Prefatore/profittatore. La «Préface» di V. Cousin alla traduzione del «Grundriss» di W.G. Tennemann*, in *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Padova Antenore 1991, p. 430) scrive che fu «avvertita già da Kant e poi da Reinhold, dal Degérando e dallo stesso Tennemann, ma che non era propria soltanto dell'età kantiano-hegeliana, se già nel primo Settecento» l'abate Antonio Conti aveva raccolto in quattro grandi classi i «moderni filosofi».

⁵ L. FEBVRE, *Michelet et la Renaissance*, Paris, Flammarion 1992, pp. 21, 40 e 198. E. GARIN, *Il 'Rinascimento' del Burckhardt*, introduzione a J. BURCKHARDT, *La civiltà*

frammento del febbraio 1829, a proposito della *Philosophie du XVI^e siècle*, giudizio su cui non avrà modo di ritornare analiticamente e che in certa misura si può considerare un dato acquisito anche per la successiva produzione micheletiana:

La filosofia del '500 è racchiusa in Italia e in Francia. La prima domanda da porre è critica e bibliografica: quali sono i filosofi dell'Antichità di cui i filosofi italiani possedevano le opere (neoplatonismo sostituito alla scolastica)? Nonostante l'acutezza d'ingegno, questi filosofi sono soggiogati, inebriati dalla grandezza della filosofia antica [...]. Poche analogie reali fra Bruno e Schelling. La filosofia del '500 dipende di più dall'Antichità che dai tempi moderni. Il vero movimento originale comincia col '600.

Di lì a un mese, con esplicito riferimento all'Italia, aggiungeva: «minore originalità di quanto credessi». È opportuno accogliere perciò con un qualche scetticismo quelle annotazioni, assai ingenerose, sulla libertà d'insegnamento all'*École normale* che Michelet iscriveva, di seguito al titolo, sulla cartella che custodisce quei *Matériaux de la préface ajournés*, raccolti il 16 aprile 1869: l'una sulla libertà d'insegnamento all'*École normale* – «Libertà nei confronti di Cousin e di Guizot»⁶ –, l'altra sulla libertà morale, che Michelet rivendica come propria divisa. Difatti, di contro al «fatalismo sansimoniano», definisce il proprio metodo storiografico come «résurrectionnisme». Ed evoca le primitive influenze virgiliana e vichiana, «geni sibillini»: quel Virgilio «sensibile e profondo» che ancora in *Le Peuple* sarà indicato come «il vero pontefice e l'aruspice, tra due mondi [...], indiano per l'affetto nei riguardi della natura, cristiano per l'amore nei confronti dell'uomo». E menziona lo studio delle *Antichità giuridiche germaniche*: ebbe a perseguire «questa poesia del diritto» anche nelle vetustà

del Rinascimento in Italia, Firenze, Sansoni 1952, pp. xxiii e xxix, scrive giustamente che «la storiografia della metà dell'Ottocento, ben lungi dall'inventare il Rinascimento, non fece che fissare e sistemare un complesso di motivi lungamente discussi, e diffusi dovunque». In un breve lasso di tempo, le felici formule dell'eloquenza micheletiana e i lavori del Voigt e del Burckhardt dimostrano dunque chiaramente come fosse ormai giunto il momento «di consegnare a sintesi organiche l'elaborata immagine che il lavoro di alcuni secoli aveva maturato: e che, nel fondo, era quella stessa che il Rinascimento aveva vagheggiato proponendosela come ideale».

⁶ J. MICHELET, *Écrits de Jeunesse*, Paris, Gallimard 1959, p. 243; cfr. in proposito l'annotazione di Viallaneix a p. 410.

indiane e celtiche⁷. Ricorda allora l'amicizia di Burnouf e stigmatizza «la pedantesca influenza dei dottrinari. [...] mi erano apparsi tronfi, altezzosi e vuoti. Il più piccolo rapporto con quel magister che si chiamava Royer-Collard, così pieno di boria, e con un così leggero bagaglio di filosofia scozzese, mi avrebbe isterilito per sempre. Cousin e Guizot non ebbero alcuna influenza su di me»⁸. In particolare mantiene una riserva nei confronti del Cousin, «il grande mimo italiano», e nega che questi abbia costituito l'impulso allo studio di Vico.

Perfino Monod, assai benevolo nei confronti del Michelet, che definisce «un ispiratore», non certo «un maestro», denuncia l'acrimonia di codesto giudizio. Invero, al di là delle abiure rituali, l'eclettismo

⁷ Dalla simbolica del diritto rappresentata dalle *Antichità giuridiche germaniche*, di cui scrive a Grimm nel 1829, traeva spunto per descrivere «il genio antisimbolico della Francia» nelle *Origines du droit français*. Ancora nel 1841 richiama l'*Introduction aux Origines* come «una delle grandi passioni della sua vita» (lettera a A. Dumesnil del 24.4.1841, in J. MICHELET, *Correspondance générale*, Paris, Champion 1995, t. III, p. 409). Era trascorso un quinquennio da quella lettera del maggio 1836 a Jacob Grimm cui comunicava di attendere alla pubblicazione «in questo momento di una grande opera in cui mi giovo assai del suo incomparabile libro sulle *Antichità giuridiche tedesche*. Credo che nessuno in Francia abbia fatto uno studio più lungo e più coscienzioso di questo libro» (*Correspondance*, 1994, t. I, pp. 431 e 496). Sui debiti contratti nei confronti della cultura tedesca, che sia Michelet, sia Quinet scoprono tramite «una mediazione inglese», cfr. P. PÉNISSON, *Michelet, Quinet et l'Allemagne*, «Revue de Synthèse», 2, 1988, pp. 247-63. Alla lettura di Madame de Staël nel 1820, seguono l'anno dopo l'*Abrégé chronologique de l'Histoire et du Droit public en Allemagne* di Ch.F. Pfeffel, il *Tableau des révolutions de l'Europe* di C.W. Koch e l'*Histoire des Allemands* di Schmidt. Un primo approccio alla filosofia tedesca si compie attraverso l'*Histoire comparée des systèmes de Philosophie* di Degérando e l'*Esprit et l'influence de la Réformation de Luther* del Villers. Nel 1822 è la volta del *Handbuch des Geschichte des Altertums* di Heeren. Al 1825 risale poi la frequentazione del Cousin. I *Mémoires de Luther* del 1835 sono l'opera in cui maggiore è «l'uso della Germania», ché si tratta «d'opporle le virtù rivoluzionarie protestanti ai vizi reazionari del potere gesuita». Péniisson, dando scarso rilievo a influenze hegeliane, sostiene che Michelet adotta il «metodo Creuzer» e utilizza la «storiografia tedesca», ma imputerà alla scienza tedesca la mancata sintesi di erudizione e filosofia. Vd. anche W.P. SOHNLE, *Georg Friedrich Creuzers «Symbolik und Mythologie» in Frankreich: eine Untersuchung ihres Einflusses auf Victor Cousin, Edgar Quinet, Jules Michelet und Gustave Flaubert*, Göttingen 1972.

⁸ J. MICHELET, *L'héroïsme de l'esprit*, «L'Arc», 52, 1973, p. 17.

resta l'ambito filosofico di riferimento per tutta quella generazione, e in codesta dottrina il concetto di Rinascimento non trova posto. Ma passando al piano dei concreti contributi storiografici, delle nuove acquisizioni delle scienze umane, la Francia durante la prima metà dell'Ottocento conobbe di certo una *Renaissance*: quella orientale.

È necessario allora riportarsi a quella traduzione dei *Principi della metafisica, dell'etica e della filosofia politica a partire dalla rinascita delle lettere* di Dugald Stewart condotta dal Buchon, e in specie al terzo volume pubblicato nel 1823, cui il traduttore aveva aggiunto in appendice le «riflessioni aforistiche» del Cousin, in particolare un frammento sulla filosofia della storia, e una propria nota vichiana. Lo Stewart aveva in effetti trascurato il filosofo napoletano. Il Cousin additava allo storico il compito «di restituire la vita al passato e di riprodurre il reale, [...] di lasciarsi impregnare fortemente di ciò che costituisce la realtà et la vita». L'accidentale, la molteplicità, l'arbitrio sono «l'immagine, il simbolo, il segno» di quell'«autentica storia dell'umanità, la sua storia interiore che sta all'altra storia come la mineralogia e la chimica stanno alle semplici percezioni sensoriali»⁹.

Queste annotazioni suonano conferma del primitivo intento micheletiano di un'opera sul *Caractère des peuples trouvé dans leur vocabulaire*, progetto ripreso, e poi nuovamente abbandonato, col titolo di *Histoire des mœurs des peuples trouvées dans leur vocabulaire*. Entrato in rapporto col Cousin, per il tramite del Poret, questi incoraggiò Michelet a volgarizzare in Francia Vico, come già aveva spinto il Quinet a fare lo stesso con le opere di Herder. In verità fu Degérando, estimatore di Herder, che sostenne l'impresa del Quinet e lo introdusse presso Cousin, ove incontra Michelet. Cousin, poi lettore entusiasta della versione delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, avrebbe dapprima consigliato ai due di tradurre Olimpiodoro e Bernardo di Chiaravalle¹⁰. Nell'aprile del '24, Michelet dà conto a Cousin

⁹ D. STEWART, *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques, depuis la renaissance des lettres*, II^e supplément, Paris 1823, t. III, pp. 328 e 333. Cfr. in proposito il *Journal de mes lectures*, in *Écrits de jeunesse*, p. 323: «1824 gennaio – Dugald Stewart, *Histoire des sciences morales et politiques*, 3^e volume, dove trovo il pezzo di Cousin sulla filosofia della storia». Vd. anche la lettera di Poret a Michelet, presumibilmente dell'aprile 1821: «ti invio il volume di Dugald Stewart», questi è «tanto più consolante in quanto non esagera la forza dei suoi argomenti e ne misura la portata senza fanatismi e prevenzioni» (*Correspondance*, 1994, t. I, p. 59).

¹⁰ Cfr. PÉNISSON, *Michelet, Quinet et l'Allemagne*, p. 249.

di un lavoro preliminare, volto a confrontare Vico col Condorcet, col Ferguson, col Turgot e con l'Ancillon. La corrispondenza che Michelet indirizza al Cousin registra le difficoltà connesse a una traduzione integrale della *Scienza nuova*, cui sarebbe da preferire un «estratto molto dettagliato», fuso in un «discorso introduttivo sulla filosofia della storia», proponimento che Cousin, allora in viaggio d'istruzione in Germania, sembrò approvare, poiché il Michelet insisteva sull'importanza d'«inquadrare» Vico in un «saggio di storia di filosofia della storia», dicendo d'aver in ciò «seguito l'indirizzo che Lei mi ha dato». In realtà, al suo ritorno Cousin non concesse il proprio patrocinio all'edizione di Vico, poiché i promessi aiuti, a dire del Michelet, si sarebbero ridotti a «des choses vagues», e aggiunge che «il Cousin non avrebbe neppure sospettato 'la portata della *Scienza nuova*': tanto che 'si stupì dell'importanza che davo ai principi di Vico'»¹¹. E difatti in calce al *Vanini*, Cousin tacciava Vico d'essere «un grande cultore di metafisica più che un metafisico»¹². Ciò contribuì a distogliere lo stesso Michelet dall'iniziativa intrapresa: questi tornerà a Vico solo l'anno successivo, nel giugno del 1826. La sosta aveva avuto il merito di dissuadere Michelet dal primitivo progetto d'inserire estratti vichiani in un proprio «saggio storico sulla filosofia della storia», e nell'avvertenza premessa ai *Principes de la philosophie de l'histoire* non farà alcun accenno al Cousin, che doveva di necessità guardare con simpatia al Vico, di cui, nella *lettera a Degérando*, il Cuoco definiva «i principi ed il metodo» come «platonici, perfettamente platonici, spesso esorbitantemente platonici»¹³. E fu l'interpretazione moderata e antigiacobina del Cuoco che molto giovò alla fortuna del Vico nel secolo XIX. Così, ad esempio, nella Francia dell'età della Restaurazione «il Thierry dette origine ad una visione evolutiva e civile della storia nel senso dello sviluppo, non dissimile in ciò dal Vico e dal Cuoco, contro il romanticismo reinvolutivo della tradizione tedesca»¹⁴. Del Cuoco è anche l'af-

¹¹ B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli, Ricciardi 1958, vol. I, p. 527. In proposito A. MITZMAN, *Michelet ou la subversion du passé*, Paris 1999, p. 9, sostiene che Michelet «sovverte l'idea del passato perché abbatti la paratia tra passato e presente, dimostrando quasi un secolo prima di Benedetto Croce che ogni storia è storia contemporanea».

¹² *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 7.

¹³ V. CUOCO, *Scritti vari*, Bari, Laterza 1924, t. I, p. 306.

¹⁴ A. OMODEO, *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, Einaudi 1974, p. 286. Sulla fortuna di Vico oltralpe Maria Donzelli (*La conception de l'histoire de J.-B. Vico*

fermazione di un Vico 'isolato' rispetto alla cultura del suo tempo – è la tesi della lettera a Degérando –, poi ripresa dal Michelet, e che di lì a qualche tempo avrebbe trovato felice acclimatazione in Francia. Nell'*Avant-propos* dell'*Histoire romaine* lo accumuna a Wolf, per entrambi l'*Iliade* è l'opera di tutto un popolo, a Creuzer e a Görres, che concepiscono il simbolo come visione o percezione istantanea, infine a Montesquieu e a Gans, che pongono la scaturigine del diritto positivo nella consuetudine.

Fu Hector Poret, nell'aprile 1824, a far da tramite col Cousin, che coadiuvava nella traduzione dei dialoghi platonici. Le annotazioni del Michelet redatte in vista di codesti colloqui attestano come questi trovasse in Cousin una guida all'apprendistato di filosofia della storia. Ed anche «la stupidità di Royer-Collard», di cui discorrerà nel novembre del 1842, testimonia come Michelet ignori i debiti di tanta filosofia francese del secolo scorso, a proposito del concetto di memoria, nei confronti del divulgatore di Reid, con cui è d'abitudine confuso.

Taine, inaugurando la rituale inumazione del Cousin, lo opporrà al Michelet perché se questi «sa fare rivivere i morti, i sentimenti spenti riappaiono nel suo animo», l'altro «oratore, professore, predicatore, tutto ciò che vi piace: [...] una storia fredda. È ciò che fa Cousin»¹⁵. Invero Michelet sempre mantenne una qualche riserva paventando «questa potenza assorbente che [Cousin] esercita involontariamente», di contro al fervore del Quinet che scriveva nel novembre del 1828 che «Cousin è indubbiamente la sola speranza filosofica che abbiamo. Tutti gli altri sono rinchiusi nell'atomo dell'io psicologico. Solo lui ha il senso del divino che costituisce la maggior parte della

et son interprétation par J. Michelet, «Annales Historiques de la Révolution Française», 1981, pp. 649-58 *passim*) sostiene che «durante tutto il XVIII secolo, la cultura francese ha ignorato il filosofo napoletano, e solo verso il 1830 il nome di Vico diviene popolare. Ma il successo della sua opera è in Francia di breve durata». Quanto all'«adattamento» del Michelet, rimase a lungo «fuori d'Italia la sola via d'accesso al suo pensiero». Invero questi ha dato un'interpretazione estensiva del *verum-factum* e limitato la funzione della Provvidenza nell'ordinamento civile delle nazioni. Cfr. anche G. COSTA, *A proposito della ricezione di Vico in Francia*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 12-13, 1982-83, pp. 377 e 380, che rileva come Nicolini faccia coincidere l'acme della fortuna di Vico col *Discours* micheletiano del 1827, e come lo Haac rintracci «le affinità esistenti fra l'antirazionalismo vichiano e quello dello storico francese».

¹⁵ *Ibid.*, pp. 117 sgg.

scienza»¹⁶. Michelet partecipa anche a quella società filosofica, che ebbe vita assai breve, e che il Cousin, chiusa l'*École normale* dalla reazione ultramontana, riunì attorno a sé. E ancora nel gennaio 1827 è alle prese con i *Fragments philosophiques* e con gli *Arguments* premessi alla traduzione dei dialoghi platonici, l'anno dopo, col celeberrimo corso sull'*Introduction à l'histoire de la philosophie*.

Difatti se nel *Discours sur l'histoire universelle* l'approccio che fa del linguaggio un «vasto deposito», una sedimentazione antropologica, e che lo aveva predisposto alla lezione vichiana, è un primitivo interesse micheletiano, la distinzione tra una *métaphysique de l'histoire* e una *logique de l'histoire* – l'una generalizzante e semplificatrice, l'altra volta a determinare le regole della condotta e l'ambito dell'accidentale – è riconducibile al frammento cousiniano sulla filosofia della storia.

Ascritto alla scuola lirico-soggettiva – il *résurrectionnisme* postula la storia come resurrezione e come quadro sentimentale –, Michelet, ormai fieramente avverso alla scuola dottrinarina, al Guizot e a codesta anglomania politica, tenne fermo al ricordo della Rivoluzione, che ancora nel febbraio del 1845 definisce lo «spettacolo grande e nuovo di un'idea che ha fatto a meno di grandi uomini, di eroi, di falsi dei, d'idoli. È stata molto più di Kant, la critica della ragion pura»¹⁷. Qui trae fondamento da subito la consapevolezza di una pedagogia civica.

Questa storiografia considerata sotto la categoria della «résurrection» implica, di contro alla prospettiva salvifica medioevale ecclesiocentrica, una capacità rigenerativa insita nel genere umano, una religiosità di cui la donna è il sacerdote. E nell'intrecciarsi della vicenda umana con riflessioni di metodologia storiografica, è assai significativo che il 4 aprile 1841 discorra dell'urgenza di dimostrare a se stesso, e «a questa umanità di cui tratteggio le effimere apparizioni, che si rinasce, che non si muore»¹⁸. Nei primi due anni di quel decennio ricco di pagine militanti, e chiuso dall'eco provocata dalla ripresa dei corsi al *Collège de France*, Michelet tracciava il programma di uno studio sul Rinascimento, in specie francese, ingenerando l'ostilità del *parti-prêtre*, come si evince dalla scomposta acrimonia del canonico

¹⁶ *Correspondance*, t. I, pp. 366 e 512.

¹⁷ J. MICHELET, *Journal*, Paris, Gallimard 1959, t. I, p. 592. Vd. anche A. ARAMINI, *Michelet, à la recherche de l'identité de la France. De la fusion nationale au conflit des traditions*, Besançon, Pufc 2013.

¹⁸ G. MONOD, *Jules Michelet*, Paris, Hachette 1905, p. 99.

Desgarets in *Le monopole universitaire dévoilé*, che proprio nei primi anni Quaranta scopriva l'ostilità micheletiana nei confronti della mentalità teocratica medioevale¹⁹.

Il percorso dello storico si compie nel breve volgere di un quindicennio: ancora sotto l'egida dottrinarina sino a tutto il 1830, l'anno seguente, con *l'Introduction à l'histoire universelle*, diviene il teorico originale di un liberalismo prometeico; infine, nel decennio successivo, il tribuno romantico, accomunato a Quinet e a Mickiewicz. E invero in questo lasso di tempo matura un rovesciamento delle concezioni micheletiane sulla natura e sulla storia. Subito caduto il primitivo interesse per il materialismo settecentesco, dopo il 1820 leggeva, insieme a Poret, gli Scozzesi, anche dietro suggestioni del Villemain. Il destro all'eclatante rottura con l'eclettismo, ormai matura da tempo, sarà offerto dalla recensione nella «Revue des Deux Mondes» di *Le Prêtre* redatta dal Saisset, sodale di Cousin e già allievo di Michelet; il recensore paventava una *Renaissance du Voltairianisme*. Vale la pena di riportare quella pagina del 2 febbraio 1845 del *Journal* che accosta eclettici e gesuiti stigmatizzandoli con rara acrimonia:

Massoni o eclettici (operano con e per il tramite del gesuitismo). L'articolo di Saisset, pubblicato ieri sera, modifica la questione. Essendo attaccati i Gesuiti, il clero ha detto: *Noi siamo Gesuiti*. Essendo attaccato il clero, gli eclettici dicono: *Noi siamo Gesuiti*. La filosofia del *juste milieu*. [...] Eclettismo. Gli stessi Gesuiti mescolano lo spirito antico, i mezzi moderni: stampa, banca. Questi (Buche) si basa su Robespierre e Gesù Cristo; un altro (Lacordaire) predica la libertà sotto l'abito dell'inquisizione; quello (Cousin) imbratta insieme Descartes e Schelling. [...] Un altro, posto più in alto (Guizot), anglo-mane e *papimane* (tutto sommato, l'intonaco e il denaro). L'eclettismo è il fondo dell'imbecillità²⁰.

¹⁹ Cfr. in proposito la lettera di G. Eichhoff dell'11.6.1843, in *Correspondance*, 1995, t. IV, p. 69: «l'autore o gli autori del grosso e assurdo libello che a Lione ha fatto assai meno rumore che a Parigi, poiché lo si è saputo trattare col disprezzo che merita», sono «i signori Deschamps, Desgarets e compagnia, di cui ci preoccupiamo poco in Facoltà [...], ma che è giusto però perseguire con tutti i mezzi legali e ragionevoli».

²⁰ MICHELET, *Journal*, t. I, p. 587. Invero Cousin parve in privato prendere le distanze da codesto articolo, come scrive J.F. Fleury a Michelet il 21 febbraio: «Ecco ciò che mi scrive Debs, professore di filosofia ad Amiens, in seguito a un lungo colloquio che ha avuto a carnevale con Cousin: 'Cousin considera la situazione molto grave, l'avvento di Salvandy un disastro e il governo (la dinastia) ostile all'Università... Tut-

Invero *Le peuple* e l'*Histoire de la Révolution*, testi per caratteristiche e dimensioni assai difformi, segnano difatti l'approdo, intorno agli anni Cinquanta, a quel repubblicanesimo romantico con venature socialisteggianti che costituirà l'esito di codesto itinerario intellettuale e morale.

E se nell'*Introduction* del 1831 la natura matrigna è ancora sotto la categoria della fatalità, e la successione Oriente-Occidente registra la progressiva acquisizione di libertà, di cui l'India costituisce allora il grado zero poiché del tutto subordinata alla naturalità, lo sguardo nei confronti della natura muta con gli anni Quaranta, sino a quella *Digression. Instinct des animaux. Réclamation pour eux* di *Le Peuple*, in cui si sostiene che le religioni e i sistemi, «l'Occident disputateur», hanno teso a soffocare la natura conservata dalla «fraternità universale» dell'India e dalla donna, l'«autentico santuario della natura». Allora giova rilevare come tre donne, Beatrice d'Este, Isabella d'Aragona e Alfonsina Orsini, siano additate come i mentori del nascente Rinascimento d'oltralpe: «Tutto si riassume nella donna, che è tutta quanta natura. [...] la superiorità del Meridione prorompe: dappertutto dove i Francesi soggiornarono un poco, caddero inevitabilmente sotto il giogo delle Italiane»²¹; e ancora, Margherita di Navarra: la sola suscettibile di «esercitare l'azione decisiva che ci avrebbe fatti uscire dal limbo del vecchio mondo e collocati nella luce del libero Rinascimento»²².

Si opera così un ribaltamento della diade fatalità-libertà, e nel mutare dell'approccio al vedismo Michelet molto dovette alla frequentazione di Burnouf. A chiusa della *Bible de l'humanité* scorreva allora di un «torrente di luce», del «fiume di Diritto e di Ragione», che discende «dall'India sino all'89», cui è estraneo il Medio Evo. È questo l'esito ultimo di quel rovesciamento tracciato in una nota del luglio 1839 e posto sotto la categoria di Rinascimento: «resurrezione della Natura, riconciliazione dell'uomo e della natura, del Cristianesimo e

ti biasimano con forza l'articolo di Saisset sulla *Revue des Deux Mondes*, e Cousin declina ogni responsabilità, dicendo che lungi dal consigliarlo si era opposto alla sua pubblicazione'. Lo creda chi vuole: 'ritengo che ne abbia suggerito l'idea'» (*Correspondance*, t. IV, p. 572).

²¹ J. MICHELET, *Renaissance et Réforme*, Paris, Robert Laffont 1982, p. 93. MITZMAN, *Michelet ou la subversion du passé*, p. 76, sostiene che Michelet nel «diario di questo periodo rivela lo stretto legame che stabilisce tra la religione femminizzata e la scienza della natura».

²² *Renaissance*, p. 292.

del paganesimo antico, dell'Europa e dell'Asia»²³. Non si dimentichi che ancora nel testo del 1864 evocerà l'«enorme opera» di Guignaut, il traduttore, rifacitore, della *Simbolica* di Creuzer,

il vero fondatore dello studio delle religioni. [...] Ha aperto la strada anche a quelli, come me, che propendono per l'*Anti-simbolica*, per Strauss, per Lobeck, e ritengono con quest'ultimo che, se Cerere è molto antica, i Misteri eleusini e i miti orgiastici sono di produzione recente.

Indicava allora nella linguistica, seguendo suggestioni di Steinthal e di Baudry, uno strumento di dissipazione dei pregiudizi, di pacifica armonia²⁴.

E, certo, l'attacco del Saisset, all'atto della pubblicazione di *Le prêtre*, attesta una rottura ormai consumata. Ma già oltre un decennio prima, Cousin denunciava l'*Introduction à l'histoire universelle* come «troppo lirica [...], un eccesso d'immaginazione e di sensibilità»²⁵, cioè l'entusiasmo troppo retorico della prosa micheletiana. Nel deteriorarsi delle relazioni personali incisero sia una diversa concezione della militanza culturale, sia beghe accademiche, il che spiega l'amarezza del Quinet nel gennaio 1837:

Ho appena letto un discorso parlamentare della nostra antica Amante Cousin. Quando si pensa che questi è stato il nostro idolo! Veliamo la nostra faccia e piangiamo durante le sette settimane dell'eternità²⁶.

Ma ancora nel 1831 Michelet adottava una locuzione eclettica nel denunciare l'«abisso del panteismo» in cui sarebbe precipitato lo Schelling. E, in margine alla *Renaissance*, l'imputazione di spinozi-

²³ *Œuvres complètes*, t. 7, pp. 11-2.

²⁴ J. MICHELET, *Bible de l'humanité*, Paris, Chamerot 1864, pp. 137-8. Cfr. in proposito F. BAUDRY, *De la science du langage et son état actuel*, Paris 1864, pp. 34-5: «In virtù dell'associazione delle idee, il grido diviene il segno del moto dell'animo che lo ha occasionato. [...] La voce riesce così a simboleggiare il pensiero e a comunicarlo al di fuori: la duplice funzione del linguaggio». Solo da una ventina d'anni codesti principi, che Renan svilupperà poi nell'*Origine du langage*, erano stati «chiaramente formulati, in Francia, da Adolphe Garnier [*La psychologie et la phrénologie comparées*, 1839], e in Germania da Steinthal [*Der Ursprung der Sprache*, 1851]».

²⁵ *Correspondance*, p. 775.

²⁶ *Ibid.*, p. 528.

smo, che Abelardo avrebbe prefigurato nei confronti dei realisti, consegue dal privilegiamento cousiniano del Leibniz, il cui rovesciamento di qualsiasi ipotesi materialistica aveva assai influito sull'interpretazione spiritualista della filosofia cartesiana, su quell'interpretazione volontaristica del *cogito*, conseguente alla congiunzione di *cogito* ed *effort*, che fu di Biran, e cui si ricollegava Cousin. Similmente, già 'inventato' il Rinascimento nelle lezioni professate al *Collège de France*, il 23 marzo 1842 Michelet, pur avversando esplicitamente Cousin, ne condivide il parere a proposito del «sistema ottimista» di Leibniz:

Mi riallacciai nondimeno a numerosi punti di una filosofia tanto vitale. Nel terrore, nell'oscurità in cui Spinoza lasciò il mondo, scorgendo solo la sostanza immobile [...], l'uomo automa e sofferente, mi lanciai volentieri verso la filosofia della causa (la Germania così ben interpretata dalla Francia: Maine de Biran; poco o niente in Renouvier, in Cousin)²⁷.

Invero, se dubita del chiudersi del Thierry sulla storia dei produttori, sull'oscura massa dei servi e degli artigiani, sullo sforzo d'emancipazione dei vinti all'atto della conquista, Michelet stigmatizza apertamente il giustificazionismo, il necessitismo cousiniano. Accomuna allora la coscienza morale allo *hasard*, in quanto suscettibile d'incidere sulla successione evenemenziale, traendo da ciò la conseguenza che è opportuno sottrarre ai filosofi, alla dogmatica, la filosofia della storia per riservarla agli storici, indagatori della complessità del particolare. Rifuggendo dal provvidenzialismo di un Bossuet o dall'idea di progresso delle *Lumières*, componendo la spinta propulsiva della libertà e i molteplici fallimenti, linearità e ripetizione, l'attrezzatura mentale micheletiana si traduce nell'immagine della spirale, dei corsi e ricorsi vichiani. Al centro della *Renaissance* saranno quindi la dilatazione dello spazio mentale in rapporto all'allargamento dello spazio materiale, e la pluralità di tempi storici nella sincronia²⁸.

²⁷ *Journal*, t. I, p. 383.

²⁸ Di un «taglio netto» fra quanto «d'artificiale, di bizzarro e di mostruoso» era nella concezione micheletiana del Medio Evo rispetto a quella del Rinascimento, cioè di un ottimismo storico e di «un idealismo profondo», condivisi pure dal Burckhardt, discorre P. DESAN, *Aux sources de la Renaissance: Jules Michelet*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 1992, pp. 93-4, che rintraccia pure assonanze hegeliane: gli individui cosmico-storici «rifletteranno l'immagine che Michelet cerca davvero, quella del popolo che lo condurrà alla Rivoluzione francese», donde lo studio degli

Se la critica di Cantimori è risolutiva circa il fatto che Michelet non è certo l'inventore del Rinascimento, «né come periodizzazione, né come concezione o 'concetto'», vale la pena di notare come intercorra un quindicennio tra le lezioni professate al *Collège de France* e la pubblicazione, il 1° febbraio 1855, della *Renaissance*, primo volume dell'*Histoire de France au XVI^e siècle*. Il corso del primo semestre 1840 è una sorta d'introduzione, il secondo semestre è incentrato sulla concezione mondana della natura e della storia – la «natura soffocata così a lungo dal cristianesimo» –, e sul ritorno al paganesimo – «il Rinascimento è stato talvolta più pagano del paganesimo». Indugia poi nuovamente, e con una trattazione più sistematica di quella che farà nel libro del 1855, sull'invenzione della stampa, che comporta, da un lato, lo sviluppo della «sensualità e l'asservimento alla natura, dall'altro, la credenza al libero arbitrio, proprio dei popoli eroici dell'Antichità»²⁹. Di contro a *Les débuts de l'imprimerie à Mayence et à Bamberg* (1840) di Léon de Laborde, Michelet avanza l'ipotesi che la stampa sia stata inventata non da orefici, ma in conseguenza della moltiplicazione delle incisioni lignee per le copie manoscritte, appassionandosi per il *Traité historique de la gravure en bois* (1766) del Papillon. E ancora, si sofferma sull'arte rinascimentale, utilizzando e discutendo *De la poésie chrétienne* del cattolico Alexis Rio, cui attingerà pure Renan nell'*Averroès*, e le *Ricerche italiane* del von Rumohr, da cui data il moderno metodo filologico. E fu difatti il Rio a introdurre oltralpe le *Italienische Forschungen*:

Senza alcun dubbio è l'opera più importante che sia stata pubblicata da molto tempo a questa parte sull'arte cristiana del Medioevo. Spesso me ne sono servito come di una guida nelle ricerche che ho fatto sul posto, e gli devo d'aver conosciuto parecchie opere d'arte di cui non avrei neanche sospettato l'esistenza³⁰.

abiti mentali, della memoria collettiva. Se ne evince che «Michelet ha una concezione della storia, e in particolare del Rinascimento, essenzialmente hegeliana». Di contro, a proposito del romanticismo micheletiano, Bartes mette l'accento sul vitalismo piuttosto che sull'idealismo.

²⁹ J. MICHELET, *Cours au Collège de France*, Paris, Gallimard 1995, t. I, p. 401.

³⁰ A.-F. RIO, *De la poésie chrétienne. Dans son principe, dans sa matière et dans ses formes*, Paris, Debécourt 1836, pp. 20-1.

Ma dove Michelet scorge i progressi del naturalismo, Rio vede solo decadenza. Non vi sarà traccia nel testo a stampa dei tesori archeologici di Roma: quella Roma sotterranea, catacombale, resuscita nelle lezioni del 12 e del 19 marzo 1840 sulle tracce di Bosio, che fra Cinque e Seicento condusse una ventennale esplorazione, relazionata nella *Roma sotterranea*, uscito postumo nel 1632³¹. Le rovine romane, l'invenzione della stampa e il naturalismo dell'arte italiana costituiscono dunque gli argomenti nodali del corso del secondo semestre del 1840³².

Il suo insegnamento è allora riassumibile in un approccio metodologico che sembra prefigurare accenti bergsoniani, e non è certo casuale che il Péguy additasse entrambi come propri maestri, perché comune era l'opposizione fra la morale chiusa, statica, e la morale aperta, dinamica³³. Michelet afferma infatti, il 23 gennaio 1840, che «la legge dell'umanità è la forza della volontà umana. Il progresso morale dipende dalla vitalità delle masse, poiché l'umanità non si riassume in qualche magnifico tiranno»³⁴. Infine chiude la sua 'storiografia lirico-soggettiva' in una filosofia della storia, poiché l'oggetto non è stato «il rinascimento del '400, ma il rinascimento incessante, eterno»; e invero, come dichiara l'8 agosto 1841, «ciò che fa la grandezza di questo tempo è che contiene tutto il passato, tutte le civiltà vi si ritrovano, l'Antichità, il Medioevo e inoltre l'avvenire»³⁵.

³¹ Anche questa indicazione Michelet la doveva verosimilmente a Rio (*De la poésie chrétienne*, p. 7), in cui si legge un ampio riferimento a Bosio: «Quando si scorrono le raccolte di Bosio e di Bottari, ci si aspetta ovviamente di trovarvi qualche rappresentazione che si riferisca alle tribolazioni dei primi cristiani, qualche commemorazione almeno indiretta del supplizio dei martiri, e poi quando ci si accorge alla fine che questa attesa è andata delusa, si comincia a intravedere ciò che c'è di sublime in questa omissione, e si capisce a poco a poco come anime così esclusivamente preoccupate della gloria di Dio non abbiano nemmeno pensato a fare ammirare il loro coraggio o a maledire i loro carnefici».

³² P. VIALLANEIX, in MICHELET, *Cours au Collège de France*, p. 344, rileva in proposito che «le riflessioni di Michelet [...] non sempre saranno sviluppate e neppure riprese, nel 1855, nell'*Histoire de France*».

³³ Cfr. in proposito la nota redatta da Viallaneix: «l'affinità di Michelet e di Bergson è profonda; Péguy considerò l'uno e l'altro come suoi maestri» (*Journal*, t. I, p. 848). Sulla copia, ora conservata alla biblioteca della Scuola Normale di Pisa, Cantimori chiosa: «questo è importante».

³⁴ MICHELET, *Cours au Collège de France*, t. I, p. 362.

³⁵ Cit. in N. ROGER-TAILLADE, *Michelet et l'esprit d'utopie*, in *Révolutions, ré-*

Ritornato a codesti studi dopo la pubblicazione di *Le peuple* e dell'*Histoire de la Révolution*, lo 'storico del popolo' indicherà il 19 luglio 1854 «l'unità del libro» in un «appello agli eroi» (Colombo, Copernico, Lutero); e la teoria dell'appello, come poi in Bergson, comporta l'elisione della temporalità dallo statuto gnoseologico dell'etica, donde la *Renaissance éternelle*, il gioachimismo micheletiano, l'*Évangile éternel* – rappresentato già in età medioevale da quanti, da Abelardo a Hus, avversarono il dogmatismo ecclesiastico. La stesura della *Renaissance* è contemporanea a quella dell'*Oiseau*, la prima opera descrittiva e poetica, e, al di là di parallelismi anche testuali, comune è la celebrazione della natura, di contro all'antinatura medioevale, con la conseguente rivelazione di una positività nella storia³⁶. Sono questi gli elementi di una concezione dualistica che hanno il loro corrispettivo nel 'peuple des sots', nell'«école du vide» che seppe collegare l'«eclettismo» di Avicenna con quello cristiano di Alberto Magno e di Tommaso per presentare un «Aristotele ortodosso»: la «dottrina araba, travestita col manto greco e il cappuccio domenicano», una ragione che smarrisce le cose per chiudersi nel mondo tutto immaginoso delle parole. Viceversa l'intero periodo rinascimentale si riassume nella capacità plastica di Michelangelo, che «è scaturito da due uomini», Savonarola e Brunelleschi; la sua gloria è quella «d'avere messo nell'arte la cosa eminentemente nuova, l'aspirazione e la sete di giustizia»³⁷. E nella *Bible de l'humanité* accomunerà «il profeta italiano», che «ha dipinto solo lo spavento nella volta della Cappella Sistina»³⁸, a Isaia, e in specie a Eschilo, che scorge il lutto oltre la prosperità ateniese. Ancor prima nelle lezioni all'*École Normale*, a proposito del monumento a Lorenzo dei Medici nel complesso scultoreo della Sacrestia Nuova di S. Lorenzo, evocava, con accenti da cui in seguito non si discosterà molto, la figura di Michelangelo,

surrections et avènements, Mélanges offerts à Paul Viallaneix, Paris, SEDES 1991, p. 167.

³⁶ Cfr. P. LAFORGUE, *Histoire et histoire naturelle chez Michelet*, «Europe», 829, 1998, pp. 105-6.

³⁷ *Renaissance*, p. 173. Cfr. in proposito la lezione del 14 gennaio 1841: Michelangelo «conosceva, come Savonarola, l'impotenza della giustizia. Con le sibille e coi profeti della cappella Sistina, e col principio 'oculi captare', giudicava il mondo come il riformatore» (*Cours au Collège de France*, p. 432).

³⁸ MICHELET, *Bible de l'humanité*, p. 243.

le seul homme qui ait compris son temps, le seul qui, s'occupant de la forme, ait pensé au delà. Tous ses brillants rivaux, Raphaël à Rome, Titien à Venise, épris uniquement de l'art, ont paré leur idole sans paraître songer que son triomphe était accompagné de l'humiliation de la patrie. Lui, au contraire, a été incessamment en proie à l'idée de cette lutte qui se débattait à ses yeux. De là l'horrible énergie de ses expressions, de là ses formes pénibles et tordues³⁹.

³⁹ J. MICHELET, *Leçons inédites à l'École Normale (Histoire des XIV^e et XV^e siècles; 1833-1834 ou 1834-1835)*, texte établi et présenté par F. Berriot, Les éditions du Cerf 1987, p. 319; si tratta di una pubblicazione assai parziale poiché l'insieme dei corsi è ancora inedito. Ancora nella stessa lezione si legge una pagina sulle guerre d'Italia e sugli esiti indotti, da cui non divergerà nelle opere a stampa: «À l'avènement de Louis XII, il ne lui restait plus un pouce de terre de toutes ses conquêtes; néanmoins l'expédition n'était point perdue pour elle. De même que l'Europe avait reçu une vie nouvelle en touchant l'Asie aux temps des croisades, de même que l'Angleterre prit son essor à partir des guerres de France, de même la France gagna à sa descente en Italie; elle en rapporta ce qui valait mieux que du territoire: la culture nouvelle et l'art antique. Le gothique, amaigri, épuisé, étique, était mort comme de consommation, ne pouvant plus répondre à la majesté du Christianisme. Il fallait autre chose: la France alla prendre des leçons de Vitruve dans les constructions du Palladio, dans cette magnifique coupole de Sainte-Marie de Brunelleschi en face de laquelle Michel-Ange voulait qu'on plaçât son tombeau. De retour chez elle, elle imita avec génie et liberté; elle éleva alors ces monuments de la Renaissance dont la forme rappelle Rome et la Grèce, mais dont la pensée est à elle seule. C'est à tort qu'on a accusé les artistes du XVI^e siècle de servilité; qu'en Allemagne ou en Angleterre, on copie le péristyle grec et le fronton toscan, ce peut être un larcin: pour nous, latins d'origine et de langue, l'art antique nous appartient. Nous pouvons, nous devons le modifier à notre goût, et en user comme notre héritage... En même temps que l'art, la France puisa l'érudition: elle ne passa pas une fois les Alpes qu'elle n'en revint avec des charges de manuscrits et des cargaisons de savants. Elle profita en peu de temps de toutes ces richesses. Voyez, après les guerres d'Italie, comme elle semble renouvelée! À la fin de François I et sous Henri II, quelle jeunesse d'esprit! Rabelais ressemble aux anciens, et pourtant il est peut-être le génie le plus français qui ait paru. Montaigne a beau piller sa langue dans Tacite et dans Tite-Live, il n'en est que plus original. (La France avait encore autre chose à demander à l'Italie, mais elle eut beau poser la question, celle-ci, comme un Protée, lui échappa toujours et ne lui répondit pas. La France alla exposer ses doutes ailleurs: elle écouta Luther, mais ne l'entendit pas; elle écouta Calvin, mais n'en prit que l'ardeur logique. Enfin, sur la question de la science humaine, elle s'adressa à elle seule: c'est alors que Descartes édifia la base sur laquelle toute philosophie moderne est assise)» (*ibid.*, p. 330).

Ancora nel 1841 opporrà il genio michelangiolesco alla filosofia voluttuosa di Leonardo, alla grazia naturalista di Raffaello e al Tiziano, e del carattere prometeico michelangiolesco era già stata questione nelle *Origines du droits français*: il primo dispiegarsi dell'effort e l'ascesa dalla concretezza tutta mondana allo speculativo che fa della vecchiaia «la più bella età della vita»⁴⁰. Similmente l'esperire baconiano e il linguaggio carico di metafore corporali di Rabelais sono preferiti al fideismo di Montaigne e al Machiavelli, un «pover'uomo di genio, asservito a trasmettere e a tradurre i pensieri degli sciocchi»⁴¹.

⁴⁰ *Origines du droits français cherchées dans les symboles et formules du droit universel*, Paris, Hachette 1837, p. LXVI. Nell'età della Restaurazione Leonardo è un enjeu intellettuale e politico; in questo contesto si inserisce il celebre quadro di Ingres, la *Mort de Léonard de Vinci dans les bras de François I^{er}*; il soggetto era stato inventato da Angelica Kauffmann, che nel 1778 aveva esposto alla *Royal Academy* un quadro, ora perduto, su questo tema. Volgendoci, invece, alla fine dell'Ottocento, col trionfo dell'erudizione, alla figura del pittore gentiluomo tendono a sovrapporsi due nuove immagini, foriere delle interpretazioni novecentesche: lo studioso della natura e l'intelligenza universale. In Italia, Gustavo Uzielli pubblica le sue *Ricerche intorno a Leonardo da Vinci*. In Francia, alcuni anni prima, precedendo i lavori di Charles Ravaissin-Mollien, Arsène Houssaye pubblicava l'*Histoire de Léonard de Vinci*, la cui bibliografia permette di fare i conti con la leggenda. Emblematicamente, Gabriel Séailles, nella prefazione alla seconda edizione del suo *Léonard de Vinci*, richiama il primo volume delle *Origines de la Statique* (1905) di Pierre Duhem, che attribuisce a Leonardo il merito di aver sospinto le nostre conoscenze di statica e di dinamica oltre Aristotele e Archimede, determinando la rinascita della meccanica. Difatti la successiva statica di Cardano altro non sarebbe che una redazione meglio ordinata di quella leonardiana. Invano si cercherebbe il lemma «Léonard de Vinci» nel *Franck*. Solo agli inizi del nuovo secolo la ricerca accademica si volge allo studio di quella 'intelligenza universale'. Séailles, sulla base anche della pubblicazione dei *Carnets* ad opera di Charles Ravaissin-Mollien, sosterrà che a torto si attribuisce a Bacone e a Descartes la fondazione della scienza moderna, soffermandosi su Leonardo, sulle sue ricerche scientifiche e tecniche; di fatto aprirà la strada alle *Études sur Léonard de Vinci* di Pierre Duhem, allo studio cioè della cosmologia, della geologia e della fisica leonardiana. Annamaria Contini rileva come Bergson segnali «le analogie riscontrabili tra la concezione della pittura di Leonardo da Vinci e l'interpretazione ravaissiniana della metafisica di Aristotele», difatti si rintraccia «nel dominio artistico il modello su cui pensare la creazione vitale» (*Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Milano, Mimesis 2012, pp. 172-3).

⁴¹ MICHELET, *Renaissance et Réforme*, p. 140. Si veda, nelle pagine premesse alla

Questa religiosità del lavoro espressa dal mito di Prometeo, in cui lo sforzo, il forgiare la materia, è la scaturigine della ragione e della saggezza, sarà opposta, nella *Bible de l'humanité*, al «torpore sognante del miracoloso Oriente»⁴², dell'Egitto, d'Israele. Il Rinascimento è allora un'eco lontana dell'arte greca di 'fare l'uomo'. Michelet opera di fatto un mutamento semantico del termine: da rifioritura delle lettere e delle arti a un più complessivo coinvolgimento di tutti gli aspetti dell'esistenza umana. L'allargamento del campo della storia operato dalla storiografia romantica si accompagnava pertanto all'abbandono di quella pedissequa imitazione degli antichi stigmatizzata da Volney sin dalle *Leçons d'histoire* all'*École Normale* nel 1795: una mancanza di discernimento critico aveva indotto a contrabbandare lungo il Settecento come 'storie universali' narrazioni limitate a un ristretto ambito geografico, al bacino del Mediterraneo. Ci si volse allora a studiare il genio del popolo, quasi una persona di cui si ricostruiva la psicologia, nelle sue molteplici rivelazioni, premessa alla religione micheletiana della terra⁴³. E giova notare come, per l'assenza di sincronia nell'Europa alle soglie della modernità, la *Renaissance* sia dapprima italiana, e solo più tardi la Francia ne diventi «l'organo principale»: la narrazione micheletiana si riassume tutta nell'urto fra la civilizzazione della penisola e quella d'oltralpe. Invero questa discordanza registrava anche quel tentativo di conciliazione ivi operato, di stabilire cioè un proficuo commercio fra la componente italiana, meridionale, e quella nordica, la spiritualità fiamminga e renana. Emblematica la

Renaissance, la figura dell'«eroe», di Ruggero Bacone, il congiungersi di buon senso e manualità, che «sopprimeva la magia [...] conservando come solo miracolo l'onnipotenza dell'uomo» (*ibid.*, p. 53). GARIN, *Il 'Rinascimento' del Burckhardt*, pp. xxiv sgg., rivela in proposito come Michelet, lungi dal «soffermarsi sul motivo convenzionale del ritorno delle lettere e delle arti, volgesse lo sguardo agli eretici e ai ribelli, ai cercatori di una vita nuova fondata sul lavoro, sulla ragione e sulle scienze». Di certo «non si possono perciò dimenticare i limiti e le incertezze della *Renaissance*, ov'è molto più efficace l'eloquenza che il ragionamento, ove l'eleganza dei colori retorici sembra sopraffare ogni cura di dimostrazione ed ogni pacatezza di documenti».

⁴² MICHELET, *Bible de l'humanité*, p. 277.

⁴³ Su questo tema si rimanda a G. LEFEBVRE, *La naissance de l'historiographie moderne*; tr. it. *La storiografia moderna*, Milano, Arnoldo Mondadori 1973, p. 188: «il "suolo" faceva tutt'uno con il genio del popolo; il popolo è localizzato, radicato in un "suolo" e l'originalità di questo "suolo" contribuisce in qualche modo alla originalità del genio popolare. Michelet fa propria questa visione».

vicenda del piccardo Charles de Bovelles che, muovendo dalla traduzione ficiniana della processione neoplatonica nei vari gradi di perfezione (corpo, anima, angelo, Dio), approdava a una filosofia della luce e componeva la mistica renana con la filosofia del Cusano valendosi del metodo lulliano.

In realtà Michelet posticipava il Rinascimento artistico ben oltre gli inizi del Cinquecento. Ha difatti una conoscenza assai vaga, consueta negli uomini della sua generazione, della cronologia artistica, e non sembra apprezzare nella giusta misura l'arte italiana del Quattrocento, età di decadenza, l'autunno del Medioevo, su cui si erge la figura prometeica di Brunelleschi⁴⁴. La pubblicazione della *Renaissance* e della *Réformation*, la scaturigine della modernità ricondotta alle figure di Lutero e di Rabelais, colmava dunque la distanza, l'abisso di mentalità, che separava gli interessi storiografici micheletiani: il Medioevo e la Rivoluzione. E se si valse in specie di *L'esprit et l'influence de la Réformation* del Villers, sia l'estensore delle *novantacinque tesi*, sia il riso rabelaisiano, in quanto espressioni di un'incipiente modernità, offrono il destro alla comparsa di un nuovo soggetto, un individuo collettivo, il *peuple*. Inoltre la teofania storica micheletiana alla base della diade Rivoluzione-Rivelazione comporta un ampliamento delle fonti, non diversamente da Renan che, ancora entro l'eclettismo, in margine all'*Averroès* indicherà un approccio metodologico del tutto originale: l'adozione delle rappresentazioni iconografiche nella storia della filosofia⁴⁵.

⁴⁴ Nella *Renaissance*, passando senza soluzione di continuità dal Brunelleschi, che edifica il Rinascimento «sulla solida costruzione di Santa Maria del Fiore» (p. 171), all'ormai vinto gotico fiorito della «bianca chiesa di Brou», eretta da Margherita d'Asburgo ottant'anni dopo, Michelet dimostra di avere letto il saggio del Quinet, *Des Arts à la Renaissance et de l'Église de Brou*, pubblicato nel dicembre del '34, e di cui sposa la tesi di un Brunelleschi 'fuori tempo ossia troppo presto' per il perdurante predominio del gotico. Ma mette conto rilevare come già nelle *Origines du droit français* scrivesse della chiesa di Brou e del sepolcro di Margherita e rinviasse esplicitamente all'«interessante Notice di Quinet e Marmier sulla chiesa di Brou» (*ibid.*, p. 216). Parimenti il Gebhart (*La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, Léopold Cerf, Paris 1887, pp. 18 e 10), indicando nell'architettura ogivale l'espressione per antonomasia dell'arte francese, evoccherà ancora «la cattedrale, sostenuta contro ogni verosimiglianza, disposta a gradini da mille contrafforti, autentico sofisma di pietra», e parlerà della «vanità della saggezza gotica».

⁴⁵ In un frammento del *Journal des idées* Michelet esplicitava la metodologia storiografica

Interrogarsi sul Rinascimento, dopo la recensione del Gebhart pubblicata sulla «Revue des Deux Mondes» nel 1885, significherà quindi, anche per la storiografia francese, confrontarsi con l'immagine proposta da *Die Kultur der Renaissance in Italien*: uno splendido isolamento, un'intensa attività artistica, letteraria e civile, privo di tangibili connessioni con quanto lo precedette o lo seguì. Burckhardt esasperava la frattura tra il Medioevo e la *Renaissance*, fra trascendenza e universalizzazione, da un lato, immanenza e individualità, dall'altro – religioso e teocentrico, il primo, irreligiosa, paganizzante e antropocentrica, la seconda –, accentuando così quel giudizio che fu già degli umanisti sulla *media aetas*. Questa opposizione radicale tra l'interpretazione mistica e l'interpretazione mondana della natura non era certo estranea a Hegel, ed era condivisa da Michelet, ormai distante dalla primitiva ispirazione romantica dell'*Histoire de France* medioevale.

Burckhardt spezzava inoltre la concatenazione lineare tra la *Renaissance* e le *Lumières*, che dopo Voltaire era un dato acquisito. Anche se il giudizio di merito era rovesciato, codesta tesi fu condivisa pure da Burke e De Maistre, teorici della Restaurazione, fautori del mito del Medioevo, età organica, modello di ordine sociale da ripristinare. Percepivano, dunque, una continuità aborrita, un'affinità detestata fra l'Umanesimo, la rinascita delle lettere e l'Illuminismo, quella continuità che era proclamata nel *Discours préliminaire* di d'Alembert all'*Encyclopédie*. Mette conto notare che lo schema settecentesco esaltava senza dubbio il significato universale del Rinascimento, ma censurava d'altro canto quelle credenze magiche, ermetiche e astrologiche, cui la storiografia contemporanea, a partire da Burdach, presterà una rinnovata attenzione.

Con *Die Kultur* il Rinascimento si trasforma così da età storica a principio di libertà spirituale e di formazione esemplare dell'uomo. Cadono i valori tipici dal mondo medioevale: la '*pietas*', la vocazione ascetica e le tensioni mistiche che, oramai desuete in Italia, erano ancora vive nell'Europa del Quattrocento.

Ma, oltre le rivendicazioni confessionali e ideologiche, la revisione del 'mito della *Renaissance*' dovette affrontare questioni storiografi-

grafica che avrebbe di fatto adottata nel redigere la *Renaissance*: «Scegliere nella storia del '500 un periodo molto breve, di dieci anni, o perfino ancora più breve, e farne la vera storia universale (politica, letteraria, scientifica, artistica, religiosa, ecc.). Progetto irrealizzabile: per un periodo troppo breve, nessun collegamento filosofico; per un periodo anche solo un po' più lungo, opera immane» (*Écrits de Jeunesse*, p. 236).

che di grande rilievo, perché Burckhardt aveva largamente sottovalutato quelle filosofie fra Quattro e Cinquecento foriere della modernità per privilegiare la componente estetica. Inoltre la 'rivolta dei medievalisti' ha sollevato forti dubbi sulla radicalità della rottura operatasi nell'autunno del Medioevo, e dimostrato l'importanza dei suoi vincoli con l'antichità greco-romana.

Se la *Renaissance* di Michelet resta dunque il punto di riferimento della cultura francese di metà Ottocento, è tuttavia necessario prendere in considerazione sia la tesi storiografica cousiniana che pone Descartes a cominciamento della filosofia moderna, rappresentando una cesura coi 'secoli sterili', sia un testo di Renan del 1862 che di fatto distruggerebbe lo schema storiografico micheletiano.

2. L'autunno dell'ecllettismo e la questione dell'antirinascimento cartesiano

Il termine *Renaissance* era ancora assente nel *Cours de l'histoire de la philosophie* del 1829 – Cousin parla dei secoli XVI e XVII –, ma a un decennio di distanza siamo ormai in presenza di un vero e proprio schema storiografico⁴⁶. Invero, già nel saggio su *Vanini ou la philosophie avant Descartes*, la 'philosophie de la renaissance' è propedeutica alla «filosofia moderna, nata nel 1637»: Descartes dunque «pone fine ai tentativi azzardati del Rinascimento». In realtà l'interpretazione cousiniana del rapporto Descartes-Rinascimento ha molto a che spartire con le contingenze politiche, espressione di quel compromesso, «definitivamente rappresentato dall'ecllettismo», che sul piano politico si traduceva nella *Charte*, conciliazione fra *Ancien Régime* e Rivoluzione⁴⁷.

⁴⁶ In proposito STIERLE, *Un mot franco-européen: la Renaissance*, p. 51, sostiene che persino per l'opera collettiva *Le Moyen Âge et la Renaissance*, edita da Paul Lacroix fra 1848 e il 1854, Medioevo e Rinascimento «sono ancora una grande unità, mentre la vera cesura, il vero inizio di un'epoca nuova si situa alla fine del '500 o all'inizio del '600».

⁴⁷ Di una continuità fra il Rinascimento e le odierne rivoluzioni, fra quella stagione della vita nazionale e gli esiti europei del 1789, scriverà anche il Ferrari (*Machiavel, juge des revolutions de notre temps*, Paris, Payot 2003, pp. 68 e 115) individuando un'assenza di logica nella coscienza nazionale: l'essere rimasta l'Italia «sempre nell'equivoco di una libertà reale e di una servitù nominale», donde il suo rapido declino,

Negli anni Settanta Waddington riassumeva l'interpretazione eclettico-spiritualista, anche se questa dottrina, ancora ben impiantata in ambito accademico, ricopriva ormai un ruolo residuale. Nella prolusione del dicembre 1872 su *Les antécédents de la philosophie de la Renaissance* egli dissolve codesta categoria storiografia in una dialettica di età buie e di rinascite. Difatti il Rinascimento è lungi dall'essere «un evento improvviso» e «un episodio senza legami con quanto lo precede e con quanto lo segue», né «lo si può considerare come un intervallo fra due età filosofiche di cui l'una finirebbe con Gerson e l'altra comincerebbe con Descartes». Ciò implicava l'accantonamento dello schema cousiniano, quale si evince dalle lezioni del 1829, ormai improponibile per la dovizia di ricerche storiografiche che lo stesso Cousin aveva patrocinato. Waddington, richiamando Scoto, discorre dapprima della rinascita carolingia spenta dalla rinnovata barbarie del decimo secolo, poi di una seconda rinascita, «più ricca e durevole della prima; poiché questo secondo periodo della scolastica dura circa due secoli, da Gerberto a Pier Lombardo». E quanto le contingenze agissero nell'approccio del Waddington è evidente a proposito dell'imputazione di panteismo mossa contro Amalrico di Bène e Davide di Dinant, che non era altro che la riproposizione di un dibattito, dalle chiare implicanze etico-politiche, che si era concentrato sullo spinozismo e aveva percorso in particolare gli anni Quaranta. Segue il confronto fra il tredicesimo e il diciassettesimo secolo. L'esito di codesta successione plurisecolare di rinascite sarebbe da ricercare nella conciliazione di Descartes e di Richelieu, che avrebbero «ricondotto le menti alle sane tradizioni dello spiritualismo». Quanto al movimento culturale che fu immediato preludio alla filosofia moderna, Waddington distingue «una duplice *renaissance*, latina e greca»⁴⁸. Di lì a qualche anno, in *La renaissance des lettres et de la philosophie au quinzième siècle*, ribadiva come «non fossero del tutto contemporanee, né simili per i loro risultati, né eguali per importanza», e confutava il luogo comune che la

il suo precipitare, nell'arco di un trentennio, dal 1494 al 1530, in un'arretratezza «di otto secoli per ricadere sotto l'antico partito di Leone III e di Carlo Magno». In una congiuntura del tutto diversa, vicende umane tra loro incommensurabili, opzioni ideologiche opposte, anche Louis Courajod (*Les origines de l'art moderne*, Paris, Lerox 1894, p. 9) nella prolusione del 6 dicembre 1893, all'*École du Louvre*, richiamandosi a Taine, individuerà nell'«esprit jacobin» il «figlio e l'erede dell'Umanesimo».

⁴⁸ Ch. WADDINGTON, *Les antécédents de la philosophie de la Renaissance*, Paris, Meyrueis 1873, pp. 1-10 *passim*.

presa di Costantinopoli avesse costituito un felice accidente, giacché l'emigrazione di dotti bizantini sarebbe stata ad essa anteriore. Dava quindi risposta alla questione della matrice italiana del Rinascimento francese che aveva costituito una delle idee-forza micheletiane. L'arretratezza d'oltralpe dinanzi agli Italiani del Trecento e del Quattrocento era imputabile al fatto che l'«inclinazione in apparenza eccessiva» di questi «per la purezza del latino ricopriva un sentimento più serio, più profondo e maggiormente lodevole: l'amor di patria, legato al culto degli antenati»; questo fu, in Italia, «il punto di partenza della *renaissance* latina»; la rinascita letteraria italiana «derivò da una rinascita nazionale»⁴⁹. Contemporanei agli studi di Gebhart e di Thode, ormai prossimi i contributi di Burdach *Dal Medioevo alla Riforma*, sono questi gli esiti ultimi della storiografia spiritualista.

È allora necessario interrogarsi sulle implicazioni derivanti dall'abbandono di uno schema storiografico, adottato dalle *Lumières*, e poi condiviso tanto da Hegel, che pone Descartes a cominciamento della filosofia moderna, quanto da Cousin, che enuncia il dogma della cesura protrattasi per due secoli fra gli esiti mistici della scolastica rappresentati da Gerson e il 1637. In realtà se ci volgiamo alla prima metà del Settecento, alla *Historia critica* del Brucker, codesta rottura epistemologica è respinta a favore di una successione da Lullo a Leibniz, tanto che nel tomo IV, *A restauratione litterarum ad nostra tempora*, a proposito di Charles de Bovelles, lo si indica come colui che conì il termine 'filosofia rinascimentale'. La questione è di gran vaglia poiché, anche in conseguenza della tesi di Gilson su *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), ci si è volti a indagare le fonti scolastiche della speculazione cartesiana⁵⁰.

Verrebbe meno la postulata cesura della modernità, qualora fosse ipotizzabile, a proposito del tema rinascimentale della *perfectio hominis*, una qualche continuità fra l'*homo studiosus*, di cui discorre Bovelles nel *Libro del saggio*, l'erudizione di un Montaigne e di uno Charron, che sconta la vivace polemica antipedantesca, e il progetto

⁴⁹ Ch. WADDINGTON, *La renaissance des lettres et de la philosophie au quinzième siècle*, Paris, Picard 1878, pp. 9-19 *passim*.

⁵⁰ Di lì a un quindicennio nelle *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin 1951, pp. 5-6, Gilson affermerà nuovamente la validità della propria opzione metodologica, quella di «ricercare ciò che può insegnarci sul sistema cartesiano un suo raffronto col pensiero medioevale, a contatto col quale si è formato».

cartesiano di una «Scienza universale che possa innalzare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione». Questo disegno cadde a causa della restaurazione dell'agostinismo, in particolare a partire dagli anni Quaranta, e della conseguente accusa di pelagianismo mossa contro i filosofi. La nozione di *perfection de l'homme*, intesa come capacità di pervenire alla conoscenza, si lega alla distinzione fra natura e scrittura, fra il libro della natura e la religione del Libro, fra libero arbitrio e teologia sacramentale, e mentre in Cusano e in Pico la speculazione culmina in una Cristologia, Sibiuda già sostiene «l'anteriorità del libro della natura su quello delle Scritture», e Bovelles introduce una filosofia del 'soggetto conoscente': la *mens* è la facoltà che riassume la varietà fenomenologica nell'unità ontologica, come si evince dalla metafora, contenuta nel *De Sapiente*, dell'occhio che tutto vede e dello specchio in cui tutto si riflette⁵¹.

Sarebbe questa una successione che, muovendo dalla contrapposizione, in Sibiuda, fra l'unità filosofica dell'uomo e il dualismo teologico in virtù del peccato originale, comporta la forte accentuazione della filosofia pratica e il progressivo abbandono della cristologia, a favore di un'antropologia che pensa l'idealtipo del saggio nella figura di Socrate. Vale la pena di notare in proposito che la lettura dei dialoghi platonici nella traduzione latina di Ficino fu comune a Bovelles e a Montaigne, e questi possedeva pure la traduzione ficiniana delle

⁵¹ J.-C. MARGOLIN, *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles*, Paris, Champion 2002, pp. 163-4, sostiene che il termine *mens* è «costantemente adoperato da Bovelles, Lefèvre, Clichtove, per designare lo spirito, l'anima, la parte 'divina' o spirituale dell'essere umano, irriducibile a elementi razionali. S'ispira, in questo uso, a tutta la tradizione mistica, segnatamente agli scritti di sant'Agostino, che distingue tra *mens* e *ratio*». Secondo Bovelles «la sapienza è una forma d'umanità (*humanitas*), quella dell'uomo dell'arte (*artis homo*), che risulta dall'unione dell'uomo naturale (*naturalis homo*) con l'universo stesso». E data la superiorità del filosofo sul teologo, la sua concezione della filosofia è ancora quella del suo antico maestro Lefèvre d'Étaples, come si evince dalla «Lettera-prefazione di quest'ultimo a Léonard Pomar (introduzione all'*In artem oppositorum introductio* di Bovelles del 1501), in cui parla di un "novum philosophiæ modum", che non costituisce una novità radicale, ma un nuovo modo d'interpretare la filosofia degli antichi, preferendo alla filosofia *razionale* d'Aristotele la filosofia *intellettuale* di Pitagora e dei neoplatonici». Cfr. in proposito E. FAYE, *Dossier: De la Renaissance à Descartes*, «L'enseignement philosophique», 4, mars avril 1999, p. 29. Vd. anche S. BAMFORTH et al., *Prosateurs latins en France au xvr^e siècles*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne 1987.

Enneadi di Plotino, pubblicata a Basilea nel 1559, anche se pare non si rintraccino acquisizioni plotiniane negli *Essais*.

Ma, trascorrendo dalla filosofia della pratica alla metodica della disciplina, si riconsideri l'ipotesi di una filiazione ramista della *méthode*, che invero non è cosa nuova: prima dell'attenzione gilsoniana alle fonti scolastiche era difatti un luogo comune. Si veda anche il testo del Saisset, sodale di Cousin, sui *Précurseurs et disciples de Descartes*. Se certo lo studio della dottrina ramista, che è tanta parte della filosofia rinascimentale, sembra necessario alla ricostruzione dell'ambiente in cui sono scritte le *Regulae*, la similitudine pare tuttavia rimanere esteriore, e si sarebbe quindi in presenza non tanto di una filiazione, ma di una disamina critica. E se la repulsione per la metafisica, assai forte nell'autunno del Rinascimento, in Montaigne e in Charron, ha indotto allo studio della metafisica cartesiana in rapporto alla tarda scolastica, e in specie a Suárez, la tesi, già cousiniana, di un cartesianesimo impermeabile alle dottrine rinascimentali sembrerebbe convalidata. Ma è ipotizzabile anche un altro percorso.

Ovviamente, a La Flèche Descartes apprende il tomismo, la dottrina di Suárez, ma tale ambiente non era affatto estraneo alla fortuna della cultura tardo rinascimentale, di conseguenza le *Olympica* riflettono quel pensiero simbolico, «'luogo comune' di una cultura ancora dominata dalle idee filosofiche del Rinascimento», da cui poteva trarre la concezione neoplatonica del sogno che Ficino aveva divulgato. E invero, testi come i *Commentarii in Physicam* dei padri conimbricenses o il *De symbolica Aegyptorum sapientia* e il *Polyhistor symbolicus, Electorum symbolorum, et Parabolarum historicis stromata* del gesuita Nicolas Caussin dimostrano a sufficienza quanto il mito dell'*antiquissima sapientia* egizia, espressa nell'interpretazione mistica dei geroglifici, fosse oggetto d'attenzione nei collegi dei gesuiti. Di conseguenza «continuare a presentare le *Olympica* sotto l'etichetta dell'*'antirinascimento'* [...] non faciliterebbe affatto la comprensione storica del pensiero del giovane Descartes»⁵².

⁵² C. VASOLI, *Le rapport entre les Olympica et la culture de la Renaissance*, in *Descartes et la Renaissance*, actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996, réunis par E. Faye Paris, Champion 1999, pp. 190 e 208. In effetti H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin 1958, p. 9, presenta «il giovane Descartes nell'atto di reagire violentemente contro lo spirito del 'Rinascimento' nel stesso momento in cui si stacca dal 'Medio-evo'».

Si ricordi in proposito che all'inizio del capitolo sulla forza dell'immaginazione, scrivendo 'fortis imaginatio generat casum', Montaigne per il tramite della *Selva* di Pedro Mexia, destinata a circolare dappertutto in Europa, riproduceva, senza saperlo, Ficino la cui fortuna, specie negli ambienti oratoriani parigini che Descartes frequentava, dovette molto al cenacolo riunito attorno a Lefèvre d'Étaples, che fu il maestro di Bovelles⁵³. Mette conto notare, a proposito della nozione di *causa sui* e dell'unione in Dio di necessità e libertà, che se Descartes ha individuato in Gibieuf un suo 'interlocutore', fra le fonti di costui, oltre Duns Scoto, è la *Theologia platonica* ficiniana: nel *De Libertate* l'attività di Dio sarebbe espressa coi termini della metafisica ficiniana.

Anche se l'11 novembre 1640 Descartes, sollecitando obiezioni, invitava il padre Gibieuf a «prendersi la briga di vedere lo scritto di metafisica che aveva pregato il Padre Mersenne di comunicargli», è da revocare in dubbio il racconto agiografico della riunione parigina del novembre 1627, a proposito della discussione sulla conferenza di Chandoux presso il nunzio pontificio col cardinale de Bérulle e col Mersenne. È da escludere quindi un'influenza del Gibieuf su Descartes, ché «le loro relazioni non furono mai frequenti e nemmeno approfondite»⁵⁴.

⁵³ E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1985, pp. 349-61.

⁵⁴ G. RODIS-LEWIS, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy 1995, tr. it. Roma, Editori Riuniti 1997, pp. 94-5. In polemica con Gouhier, con la sua avversione per un *Descartes oratorien*, Gilson, invocando un *Descartes cartésien*, riassume così i fatti: «Descartes è nutrito di filosofia tomista, o suareziana, a La Flèche; nel 1629, elaborerà una metafisica in completa opposizione con le direttive tomiste e in completo accordo con le direttive agostiniane; tra La Flèche e il 1629, è entrato in contatto con un ambiente agostiniano, quello dell'Oratorio, vi ha studiato metafisica, ha discusso della sua futura opera col P. Gibieuf, e gli ha anche chiesto di rivederla una volta ultimata» (*ibid.*, p. 287). Descartes e Gibieuf si conobbero fra il 1626 e il 1628. Cfr. in proposito il resoconto celebrativo del padre Cloyseault: «Le fameux Descartes souhaita beaucoup d'avoir sa connaissance et de lier amitié avec lui; il lui rendit plusieurs visites et il le consulta souvent sur les nouveaux systèmes que la vivacité de son esprit lui fournissait touchant les matières de philosophie et l'on a obligation au P. Gibieuf de quantité de sentiments qu'il a supprimés qui ne convenaient point avec les principes de la théologie et qui pouvaient paraître opposés aux règles de la foi» (cit. in F. FERRIER, *La pensée philosophique de père Guillaume Gibieuf (1583-1650). Étude bio-bibliographique*, Paris-Lille, Champion-Atelier reproduction des thèses. Université Lille III, t. IV, p. 74).

Questi difatti ignorava le teorie espresse nel *De Libertate*, come scrive a Mersenne nel maggio 1630; e inoltre è assai discordante la distinzione cartesiana di ragione e fede dall'agostinismo del Bérulle e dei suoi sodali⁵⁵, anche se, di contro alla scolastica, il Dio della teologia negativa è in qualche misura assimilabile a quello cartesiano: «indica in Gibieuf, proprio come in Descartes, una preferenza per il mentalismo agostiniano rispetto all'animismo di san Tommaso»⁵⁶, nonostante siano estranei a Descartes la disputa molinista e ogni misticismo. Il significante non esprime una connessione naturale col significato, i simboli sono dunque astrazioni, da qui l'opposizione cartesiana d'*imaginatio* e *intellectus*. Ma già il Gilson, nella tesi del 1913, a proposito della quarta Meditazione sottolineava la similitudine tra le posizioni di Gibieuf e di Descartes circa la libertà⁵⁷.

L'esito sarebbe quello di sottrarre le fonti della metafisica cartesiana

⁵⁵ Secondo Gilson è difatti «evidente che la concezione cartesiana dei rapporti fede ragione può svilupparsi parallelamente a quella di san Tommaso d'Aquino» e, concordando in ciò con Gouhier, sostiene che di conseguenza «la tesi dell'agostinismo di Descartes subisce *ipso facto* la più pesante restrizione. Il problema dei rapporti ragione fede non è, dunque, un problema che si possa considerare come accessorio quando si tratta di situare una dottrina rispetto a quella di sant'Agostino» (*Études sur le rôle de la pensée médiévale*, p. 289).

⁵⁶ FERRIER, *La pensée philosophique de père Guillaume*, t. IV, p. 77. E a proposito di un'influenza agostiniana, se «niente nei testi dello stesso Descartes ci autorizza ad affermarla, ma niente neppure ci costringe a negarla», Gilson sostiene che «la verosimiglianza cresce addirittura sino a imporsi in modo irresistibile alla mente, se si colloca di nuovo l'opera di Descartes nel suo ambiente [...] Come anche sant'Agostino ristabilisce contro gli scettici una certezza e contro i manichei la spiritualità dell'anima, Descartes si trova quindi immerso dal 1623 al 1630 in un ambiente la cui preoccupazione prevalente è la confutazione dello scetticismo, ateo, deista o cristiano, dell'ateismo naturalista e del materialismo epicureo» (*Études sur le rôle de la pensée médiévale*, pp. 260-1).

⁵⁷ Pur non esagerando l'importanza di codesto rapporto, FERRIER, *La pensée philosophique de père Guillaume*, t. IV, p. 5, sostiene «che esiste fra l'opera dell'oratorio e le formule che adopera Descartes una similitudine abbastanza sorprendente. E che nelle lettere a Gibieuf, Descartes non abbia mai fatto cenno alle sue teorie sulla libertà dimostra che su questo punto non vi era fra loro nessun contrasto». Inoltre sottolinea «una convergenza: la nozione di *amplitude* – il rifiuto della libertà d'indifferenza – la comune affermazione delle tesi tomiste riguardo al concorso divino nella libertà umana».

a uno schiacciamento sulla tarda scolastica del Suárez per un ventaglio più ampio che tenga conto di Lullo, fonte metafisica maggiore del Rinascimento, del Cusano e di Bovelles. E invero la maggiore certezza delle dimostrazioni metafisiche rispetto a quelle geometriche, di cui è questione nell'epistola introduttiva alle *Meditazioni*, non va certo nella direzione di Suárez. Se allora nell'indagine della metafisica cartesiana si dovessero rintracciare ispirazioni tratte da filosofi rinascimentali, la cesura cousiniana, che di fatto perpetua immagini settecentesche e che trova conferma nella narrazione micheletiana, risulterebbe infondata.

3. 'Rinascite': l'ipotesi 'continuista' del Renan

Si scorra ora quel *Discours* del Renan *sur l'état des beaux-arts en France au quatorzième siècle*, edito nel 1862, che nel dare conto della decadenza culturale francese fra Tre e Quattrocento, lungi dall'imputarla ai conflitti, l'addebita invece allo sforzo volto al raggiungimento dell'unità nazionale⁵⁸. Di contro, l'egemonia culturale italiana sarà pa-

⁵⁸ A proposito del Cousin, Renan scrive nelle *Feuilles détachées*, che «plusieurs cadres de mon esprit viennent de là». I *Cahiers de jeunesse* elencano le fonti cousiniane del Renan: le lezioni del 1818 e del 1829, i *Frammenti di filosofia cartesiana e di letteratura*, l'edizione delle *Pensées* di Pascal, la traduzione dei dialoghi platonici. È d'obbligo il rimando a M. SOMAN, *Ernest Renan, sa formation philosophique*, Paris, Alcan 1914, p. 96: «la celebre teoria del linguaggio e del ruolo della spontaneità nella sua creazione, deve la sua origine a Cousin, benché Renan abbia trovato conferma anche nei libri di Herder». I giudizi che Renan formula su Cousin non furono esenti da oscillazioni; nell'*Avenir de la science* lo aveva detto non certo un filosofo, ma un critico che si occupa di filosofia (*Euvres*, Paris 1949, t. III, p. 851), e ancora lo definisce mente «di un'estrema finezza [...] ma alquanto timido nel creare» (*Euvres*, t. IX, p. 1186). Si deve ricordare in specie quanto ebbe a scrivere in margine a *la Mé-taphysique et la Science* del Vacherot: «Dogmatico per un verso, critico per l'altro», il Cousin fu insigne «non nella creazione di una filosofia scolastica, ma nel risvegliare le menti cui ha presieduto, servì come punto di partenza a due direzioni molto diverse, l'una di storia dello spirito umano, l'altra di organizzazione pratica della filosofia» (*Euvres*, Paris 1947, t. I, p. 686). Cfr. in proposito: J.-F. MARQUET, *Spontanéité et réflexion dans la pensée de Renan*, «Revue philosophique», 4, 1987, pp. 425 sg.; H.W. WARDMAN, *Renan historien philosophe*, Paris, CDU et SEDES réunis 1979, pp. 20-3; P. MACHEREY, *Renan philosophe*, in *Actes des journées d'études Ernest Renan*, sous

gata col servaggio politico della penisola. Allora se il Trecento fu in Francia «un secolo stazionario», se l'«arte nazionale [...] non fece ancora la *Renaissance*», si invocheranno invano le contese politiche, poiché l'Italia, e in parte le Fiandre, fornivano allora l'«esempio sorprendente» di come «le arti che si chiamano di pace si adattino a una società in preda a inquietudini, purché questa agitazione abbia della grandezza e corrisponda a nobili passioni». E contrapponeva alla borghesia francese, «ordinata, seria», a una religiosità assai «profonda», «triste e austera», l'italiana facilità dei costumi: «Santa Maria Novella, le mura ricoperte dalle deliziose immagini dell'allegria e delle eleganti follie della vita fiorentina, sarebbe stata uno scandalo a Parigi». Agli «sforzi onesti» di «oscuri operai, anonimi», Renan oppone «l'artista italiano», che ha «maggiore libertà e dignità». E di fronte all'«esagerazione dello stile ogivale», pone «le chiese toscane e ombre [...] di un'arte più fine», poiché «assolvono alla condizione essenziale dell'arte classica, un quadro finito, che lascia spazio per tutte le delicatezze dell'esecuzione». Al continuo distruggere per costruire – carattere precipuo della Francia, che per tre o quattro volte «ha cambiato faccia, e ogni volta si è creduta obbligata a fare tabula rasa del passato» – oppone il «rispetto» italiano delle origini; ivi «tutti gli strati della storia dell'arte sono rappresentati sul suo suolo», poiché né Raffaello fece obliare Giotto, né Vasari disdegnò «gli antichi maestri», «i tentativi delle epoche primitive». Renan riassumeva perciò la debolezza spirituale della Francia trecentesca nell'assenza di «un movente morale elevato, [di] una nobile concezione della natura umana, e [di] quel sentimento del grande e del bello, senza di cui le opere d'arte, come quelle della letteratura, non possono arrivare ad assumere una forma durevole e compiuta». Quindi il problema storico dell'«arretratezza francese» non era certo imputabile al mancato risorgimento nazionale, come sosterrà ancora Michelet, che fa coincidere il cominciamento della *Renaissance* solo con la calata in Italia di Carlo VIII, cioè dopo la costituzione dello stato nazionale⁵⁹. Ma le pagine di Renan offrono il destro a due percorsi metodologicamente distinti: al recupero di quegli «essais de renaissance» individuati nell'età di Carlo V detto il Saggio (1364-80), e all'utilizzo del materiale

la direction de R. Uriac, organisées par la Ville de Saint-Brieuc et le Lycée E. Renan, 1993, p. 134; K. GORE, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet 1970.

⁵⁹ E. RENAN, *Discours sur l'état des beaux-arts en France au quatorzième siècle*, in V. LECLERC, E. RENAN, *Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle*, Paris, Michel Lévy 1862, t. II, pp. 212-9 *passim*.

iconologico, alla considerazione cioè del significato dell'opera d'arte prescindendo dai valori formali.

Proprio il Leclerc e il Renan, nel postulare una qualche continuità letteraria fra l'età di Carlo V' e la *Renaissance*, venivano colmando quella frattura settecentesca fra le ricerche erudite e gli schemi storiografici delle sistemazioni enciclopediche, poi fatti propri dagli storici romantici⁶⁰. Così, nell'elogio di Guillaume Budé, il Bayle anticipava giudizi che saranno condivisi da Voltaire e dai *philosophes* e che motiveranno il disprezzo sotto cui si subì il Quattrocento francese. In quell'arco di tempo l'erudizione di un Bernard de Montfaucon o di un Sallier andrà invece a contrapporsi a quell'immagine che si evince emblematicamente, in forma quasi paradossale, dall'*Histoire des causes premières* di Charles Batteux, che estendeva il tradizionale giudizio negativo sul Medioevo a un arco temporale assai più vasto, che si spingeva fino al Seicento e in cui si dissolvevano tutti i riferimenti all'Umanesimo e al Rinascimento, relegati fra i 'secoli sterili'. In forma meno radicale Alexandre Sévérin, autore di una *Histoire des philosophes modernes* e di una *Histoire des philosophes anciens jusqu'à la Renaissance des lettres*, si richiamava alla tradizione storiografica illuministica nella condanna delle tenebre medioevali che lo induceva a enfatizzare la rottura rinascimentale, indicando in Pietro Ramo il precursore dei restauratori delle scienze⁶¹. Di contro, in seno all'A-

⁶⁰ Cfr. in proposito F. SIMONE, *Il Rinascimento francese*, Torino, Sei 1961, pp. 89-93 *passim*.

⁶¹ Il Savérien a metà del Settecento affermava che la cesura col Medioevo data da Pietro Ramo, da quell'«uomo ardente, dotato d'una grande sagacità, che osò contraddire fortemente gli Scolastici e volle ricondurli alla ragione e all'esperienza» (G. PIAIA, *Storia della filosofia e «histoire de l'esprit humain» in Francia tra Enciclopedia e Rivoluzione*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, Padova, Antenore 1988, vol. 3/I, p. 120). Bernard de Montfaucon, *Les modes et les usages du siècle de Théodose le Grand et d'Arcadius son fils, avec quelques réflexions sur le Moyen et le Bas Age*, «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», t. XIII, 1740; Claude Sallier, *Recherches sur la vie et les ouvrages de Jean Lemaire de Belges*, «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», t. XIII, 1740; Charles Batteux, *Histoire des causes premières* (1769); Jean-Baptiste de Boyer d'Argens, *Mémoires secrets de la République des Lettres* (1737-48); Antoine Lancelot, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles*, «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», t. XIII, 1740.

cadémie des Inscriptions, nel 1740 l'abate Sallier, conservatore della *bibliothèque du roi*, sebbene avversasse il Medioevo, rivalutava il poeta Jean Lemaire de Belges ricollegandolo al movimento umanistico italiano; e già cinque anni prima, nel *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles*, il Lancelot dava conto del cenacolo di Carlo V, sottraendolo alle tenebre dell'età di mezzo. Ma in specie il maurino Bernard de Montfaucon, discepolo di Mabillon, ancora nel 1740, nella sua memoria su *Les modes et les usages du siècle de Théodose le Grand*, rintracciava nei 'secoli sterili' elementi di vitalità, revocando così in dubbio quelle nozioni di senso comune delle *Lumières*, che inducevano il Boyer d'Argens, nella settima lettera dei suoi *Mémoires secrets de la République des Lettres*, a proposito dello sviluppo della fisica, a sostenere che alla tarda antichità seguirono «cinque o sei secoli d'ignoranza», poi tre secoli in cui regnarono sotto vesti aristoteliche «il cattivo gusto, l'amore della disputa e il desiderio di brillare con tesi sottili quanto inutili», mentre il «buon senso» sarà destinato a riapparire solo nei modelli e negli stili di pensiero dell'età moderna.

Invero l'antagonismo fra erudizione e filosofia assume agli albori del '700 una nuova forma: di contro ai compilatori, agli antiquari, non sono ormai i teologi, ma i *philosophes*. E se nella tassonomia baconiana l'erudizione, congiunta alla filologia e alla grammatica, era una 'conoscenza di ragione', d'Alembert la riduce alla sola memoria. Non giovò alla storia l'oscillazione semantica – uno stesso termine accomunava la storia umanistica, retorica e moralizzatrice, la storia romanzata e la diplomatica dei maurini –, e ancora meno giovò ad essa l'egida che la monarchia esercitò sull'*Académie des inscriptions et belles-lettres*, i cui membri «avevano per missione di mettere al servizio della magnificenza della monarchia e della gloria ineguagliata del re di Francia la simbolica romana della potenza dello Stato»⁶². Si consumava quindi una scissione fra quanti riponevano la scaturigine della verità nell'accumulo delle fonti e i fautori di un approccio teorico, inclini a trascurare l'ordine fattuale; di fatto la storia razionalistica non adoperò di quei repertori, di quelle collezioni di testi che l'erudizione aveva accumulato fra Sei e Settecento⁶³. E quelle pe-

⁶² C. GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, Puf 1993, p. 34.

⁶³ È appena il caso di sottolineare che si tratta di una semplificazione didascalica che il solo esempio del Fréret revocherebbe in dubbio. Scrive LEFEBVRE, *La storiografia moderna*, p. 120, che «quanto alla forma, per molti aspetti è nuova. Gli storici

riodizzazioni – dapprima adottate ad uso didattico nei manuali del Cellarius, professore a Halle, e poi in Francia ad opera di eruditi come il Du Cange, autore di un *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis* – vennero poi volgarizzate nella seconda metà del Settecento nel mito di un'età di mezzo tutta oscurantismo e fanatismo⁶⁴. Già la storiografia umanistica aveva ignorato la periodizzazione agostiniana: lo svolgersi del cammino dell'umanità secondo una visione escatologica, come storia 'ecclesiastica' o della *civitas Dei* nel mondo.

Questo schema storiografico adottato dalle *Lumières* fu condiviso pure dagli storici romantici, di modo che, se il Sainte-Beuve nel *Tableau historique et critique de la poésie française au XVI^{ème} siècle* (1828) accoglieva la rivalutazione dell'età di Carlo V suggerita dal Sallier, negava però la novità da questi enunciata: la tesi cioè di una qualche continuità fra quest'epoca e la *Renaissance*. Le guerre avrebbero rappresentato una cesura incolmabile. Di fatto «la storiografia romantica prolungava tra erudizione e giudizio storico quella rottura che la cultura settecentesca aveva voluto ed attuato», e sarà proprio il *Discours sur l'état des beaux-arts* del Renan a indicare la necessità di sanare codesta frattura⁶⁵.

4. Il viaggio in Italia: Michelet, Renan, Gebhart

Il viaggio che Michelet compie in Italia nel 1833 fu un vero e proprio apprendistato, ma a differenza dei viaggiatori del *Grand Tour*, cui pure lo legano canoni artistici e paesaggistici, si volge anche all'in-

rompono infatti su molti punti con l'umanesimo, abbandonano la forma degli annali, non inseriscono più discorsi, né riflessioni morali al modo degli umanisti, trite e ispirate agli autori di sermoni. È così, ma ciò che non lasciano cadere è la preoccupazione letteraria; restano, prima di tutto, dei letterati, e il maggiore tra essi, Voltaire, si afferma essenzialmente come tale».

⁶⁴ Charles Dufresne, signore del Cange (1610-88), tesoriere di Francia ad Amiens, «grazie alle sue immense letture, ha raccolto il *Glossario degli scrittori della media e bassa latinità*, 1678. Non è un dizionario, ma un'enciclopedia. Sotto le varie parole registrate in ordine alfabetico, Du Cange inserisce vere e proprie dissertazioni e raggruppa i testi da lui raccolti. Lo stesso lavoro ha compiuto per la lingua greca del Medioevo, nel 1688» (LEFEBVRE, *La storiografia moderna*, p. 100). Christoph Cellarius (Keller), *Historia antiqua*, 1685; *medii ævi*, 1688; *nova*, 1691.

⁶⁵ SIMONE, *Il Rinascimento francese*, p. 91.

solito e al quotidiano, integrando questa congerie di osservazioni alle opere storiche, e non confinandole in un *Viaggio in Italia*. «Le fonti visive come testimonianze storiche»⁶⁶ costituiscono un originale approccio metodologico in un'età in cui le suggestioni della fisiognomica di Lavater e di Gall, ovverosia di una pretesa connessione tra aspetto fisico e struttura psicologica dell'uomo, sono assai diffuse. Invero per Michelet la storia deve essere «la resurrezione della vita integrale, del passato», operata mediante il documento, il simbolo e la poesia, e rivissuta con appassionata partecipazione. E ancor prima, nelle lezioni all'*École Normale*, verosimilmente alla metà degli anni Trenta, evocava il soggiorno toscano, «une longue suite d'initiations», e il ciclo pittorico nel Camposanto di Pisa: «ces premiers essais marquent l'âge symbolique de l'art; ils répondent à l'ère poétique de Dante»⁶⁷.

Parimenti Renan, nell'*Averroès*, analizza la pittura toscana con un approccio inedito; lettore sagace della *Poésie chrétienne* del Rio, rintraccia nelle rappresentazioni iconografiche tutto un mondo d'idee: la descrizione dell'affresco d'Ambrogio Lorenzetti nella cappella di Santa Maria Novella, «un monumento unico, una *Summa* di san Tommaso in pittura», e soprattutto, al Camposanto, un *Inferno* del tutto estraneo alla tradizione dantesca che aveva posto Averroè «in una regione di quiete e di malinconico riposo, fra i grandi uomini»⁶⁸. In una lettera a Cousin del 17 febbraio 1850 Renan scrive che Pisa gli ha

⁶⁶ F. HASKELL, *Michelet et l'utilisation des arts plastiques comme sources historiques*, «Word & Image», 1989, p. 1410. In proposito P. MALADAIN, *Il faut écrire ailleurs les songes: Michelet 'lecteur' des peintres du XVII^{ème} siècle*, «Word & Image», 1989, p. 363, scrive dell'«emozione estetica» provata da Michelet, ancora fanciullo, visitando il Museo dei Monumenti francesi d'Alexandre Lenoir.

⁶⁷ *Leçons inédites à l'École Normale*, p. 337. L'affresco, avente come tema il trionfo della morte e risalente al 1335, fu attribuito dal Vasari all'Orcagna.

⁶⁸ «Maometto, l'Anticristo, Averroè, ecco i tre nomi su cui Orcagna, interprete delle idee del suo tempo, scarica tutta l'odiosità della miscredenza». Poco tempo dopo, tra il 1337 e il 1340, nel *Cappellone degli Spagnoli* in Santa Maria Novella Taddeo Gaddi e Simone Memmi – ma la critica moderna l'attribuisce ad Andrea Da Firenze – hanno raffigurato il «trionfo dell'ordine di san Domenico»: «gli eretici che ha schiacciato, ARIÒ, SABELLIO, AVERROÈ, immersi in una sorta di cupa fantasticheria, come di gente dispiaciuta della verità, e la confutazione non vince il loro orgoglio» (*Averroès et l'averroïsme*, in *Cœuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy 1949, t. III, pp. 235 e 240). Su Traini e sulla pittura pisana della prima metà del Trecento, cfr. C. VOLPE, *Il lungo*

offerto per la storia dell'averroismo due monumenti preziosi. Il quadro di Traini nella chiesa di Santa Caterina, raffigurante la disfatta d'Averroè ad opera di san Tommaso d'Aquino, è già stato descritto. Ma ciò che è stato meno notato, è il posto d'Averroè nell'inferno d'Orcagna al Camposanto.

In effetti Rio, che sottolinea «l'energia e la fecondità» d'Orcagna, si dilunga per primo su «Traini, il suo allievo migliore», e sul «magnifico quadro che è nella chiesa di Santa Caterina, a Pisa, e che rappresenta san Tommaso che calpesta gli eretici sconfitti, e che riceve dal Cristo, collocato sopra la sua testa, i raggi della luce divina che, dopo essersi concentrati nell'angelo della scuola come in un focolaio, si riflettono sulla massa dei suoi uditori». E sempre nella *Poésie chrétienne* di Rio, Renan legge dell'importanza del ruolo ricoperto da Dante, poiché «tutta questa composizione [il *Trionfo della morte*] porta l'impronta di quel terrorismo mistico che domina nella prima parte della Divina Commedia [...]. Ma non è, come lo si crede comunemente, la rappresentazione dei nove gironi dell'inferno come sono descritti nell'incomparabile poema di Dante». Rio esemplifica quindi un approccio metodologico: oltre la tradizione libresca, seria e pedante, oltre la manualistica accademica, lo storico si volga a indagare, tralasciando rigide ripartizioni disciplinari, dappertutto ove gli uomini hanno pensato la loro condizione e l'hanno poi saputa esprimere, anche se in forme altre rispetto alla comunicazione scritta. Segnala dunque

l'influenza che il poema di Dante comincia allora a esercitare sull'immaginazione degli artisti, e tramite loro su quella del popolo. L'esempio d'Orcagna fu imitato in numerose città italiane [...]. Ci volle appena mezzo secolo alla Divina Commedia per prendere posto fra le leggende popolari e fra i capolavori del genio umano, riempiendo in qualche sorta tutto l'intervallo⁶⁹.

percorso del «dipingere dolcissimo e tanto unito», in *Storia dell'arte italiana*, Torino, Einaudi 1983, vol. V, pp. 286 sgg.

⁶⁹ RIO, *De la poésie chrétienne*, pp. 82-5 *passim*; cfr. E. RENAN, *Correspondance 1845-1892*, in *Œuvres*, Paris 1961, t. X, p. 66. Michelet leggeva nella *Poésie* del Rio che «Andrea Orcagna fu il Michelangelo del suo secolo; come lui, coltivò con gran successo la scultura, l'architettura e la pittura; come lui, compose sonetti e fu un ammiratore appassionato di Dante su cui esercitò, come lui, il suo pennello. In due parole è lui che chiude il periodo cominciato da Giotto e che sembra aprire alla pittura una nuova era» (*De la poésie chrétienne*, pp. 81-2).

Occorre rilevare in proposito come nelle *Origines* Gebhart definisca la *Divina Commedia* «un fiore del Rinascimento» e trascorra senza soluzione di continuità alla *Glorificazione di S. Tommaso* del Traini. E, nel rintracciarne le origini già prima del Petrarca «nelle opere degli scrittori pisani e di Giotto» e nell'architettura loro contemporanea, sottrae Dante, «che è coetaneo di questo rinnovamento», al Medioevo «per la sua immaginazione poetica»⁷⁰.

In verità il viaggio in Italia tra il novembre 1849 e la primavera successiva dovette segnare fortemente l'ex seminarista di Saint-Sulpice, poiché Renan l'evocherà ancora, a distanza di un quarto di secolo, in una lettera ad Angelo De Gubernatis:

Fu vivissima l'impressione che mi fece l'Italia. Fino ad allora la mia educazione era stata meramente filologica e filosofica. L'arte mi era estranea; la vista di Firenze, di Roma, della Toscana, dell'Umbria, fu per me una rivelazione. Un grande fatto storico mi apparve come una delle basi della filosofia della storia, perché il Rinascimento fu un fatto italiano, in modo che, se è assolutamente giusto dire che la Grecia ha creato ogni cosa in fatto di scienza, di filosofia, di letteratura, di civiltà, d'arte, l'Italia ha fatto rinascere ogni cosa, ed è stata la seconda madre di tutta la cultura dei popoli moderni. [...] Le impressioni di quel primo viaggio, le affidai dapprima in forma indiretta nel mio saggio su *Averroès et l'averroïsme*⁷¹.

Per spiegare il radicale rinnovamento degli spiriti «di cui l'Italia fu la culla», anche il Gebhart, negli *Historiens florentins*, richiamerà il regno di Federico II, cioè l'influenza araba nella penisola, il dispiegarsi dello 'spirito d'analisi' e della 'facoltà dialettica' propedeutici a quell'uscita da uno stato di minorità, «dall'idealismo sterile e da una vuota scienza che, costituita su un metodo errato, aveva prospettato sull'uomo solo idee confuse, e sulla natura solo nozioni false e incomplete»⁷². A 'giungere al rischiaramento' furono in specie quei cancellieri, quei segretari, autori di istorie, ragguagli e legazioni, che sono d'annoverare, dopo Aristotele, fra i fondatori dell'economia po-

⁷⁰ GEBHART, *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, pp. 315 e VII.

⁷¹ Lettre du 8 février 1873, in P. CIUREANU, *Renan Taine et Brunetière à quelques amis italiens (correspondance)*, Institut français de Florence 1956, p. 19.

⁷² É. GEBHART, *Les historiens florentins de la Renaissance et le commencement de l'économie politique et sociale* (estr. da «Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques»), Paris 1875, p. 7.

litica e sociale⁷³. E ancora nelle *Origines* sostiene che se a differenza della Francia, ove addivenne a 'filosofia nazionale', la scolastica rimase confinata nella penisola fra teologi e monaci, l'averroismo fu invece oggetto di dibattito appassionato, confondendosi la speculazione con la morale e con la politica ch , «qui, il pensiero  , assai meno che nel resto dell'Occidente, *ancilla theologiae*. La tendenza generale della filosofia   laica»⁷⁴, tanto che come espressione della scolastica italiana   additato il *Convito*: di contro cio  ai maestri dell'Universit  di Parigi sono i moralisti, ben addentro alle cose del comune, come Dante e Brunetto Latini. Dunque, seguendo il Gebhart, lettore di Renan, la di-

⁷³ Si sono notate nei cancellieri e nei segretari dell'Italia umanistica, come Coluccio Salutati e Antonio Loschi, attitudini che saranno poi dell'intellettuale moderno. Cos  Leonardo Bruni, traducendo gli scritti morali d'Aristotele, traduzione destinata a circolare dappertutto in Europa, si propone d'incidere nella vita pubblica. Invero metteva in discussione il rapporto «fra universalit  e unit  della filosofia, e variazione e storicit  del diritto»: l'abbandono di codesto luogo comune aveva per conseguenza di affermare la specificit  dei filosofi rispetto alla molteplicit  spazio-temporale (E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis 1994, pp. 47-9). Sintomatica   in effetti la disputa che aveva opposto Leonardo Bruni ad Alonso García da Cartagena, vescovo di Burgos, a proposito della *Nicomachea*. Nel suo *Libellus contra Leonardum*, redatto intorno al 1430, Alonso affermava che «il discorso filosofico   unico, ed   una formula razionale indifferente ai linguaggi storicamente individuati». Il rifiuto dell'ordine enciclopedico medioevale, finalizzato al momento teologico, e la revisione delle antiche suddivisioni disciplinari ordinate nel *trivium* e nel *quadrivium*, accompagnano il processo di laicizzazione, il rifiuto del principio d'autorit , l'apparizione dell'uomo universale: l'artista   diventato uno scienziato, il filologo un teologo, lo storico un moralista, il fisico un filosofo. Anche l'attenzione filologica con la quale gli Umanisti affrontano i classici ha un significato filosofico maggiore: non vi si scorgono oracoli naturali o divini, svelati da Aristotele o da Averro , ma immagini e pensieri d'uomini. Su Alfonso García, «tipico prodotto della grande cultura scolastica», e sul «nuovo concetto di "traduzione/interpretazione" elaborato dalla cultura umanistica» cfr. C. VASOLI, *Il dibattito tra Leonardo Bruni e Pedro García de Cartagena: due culture a confronto*, in *Miscellanea umanistico-catalana II*, Barcellona 1991. E ancora: H.B. GERL, *Philosophie und Philologie: Leonardo Brunis Übertragung der Nikomachischen Ethik in ihren philosophischen Pr missen*, München, Fink 1981; J. HANKINS, *Traduire l'éthique d'Aristote: Leonardo Bruni et ses critiques*, in *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*,  d. par F. Mariani Zini, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion 2001.

⁷⁴  . GEBHART, *Les origines de la Renaissance en Italie*, Paris Hachette 1879, p. 58.

mostrazione più eclatante di quel ritorno ad Aristotele, per il tramite di Avicenna e di Averroè, sono «i pittori mistici del Trecento [...] al Camposanto di Pisa», donde il «singolare spettacolo: Aristotele, di cui si violentava il metodo e la dottrina, glorificato, e Averroè, l'audace maestro del peripatetismo arabo, denigrato e maledetto»⁷⁵.

All'*Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle*, all'autorità del Leclerc – «tutto ciò che si è detto in Francia di un po' ingegnoso sul Rinascimento lo si è tratto da lui»⁷⁶ –, si richiamerà un trentennio dopo Louis Courajod, che però fa figura d'epigono, chiudendo il vasto affresco renaniano in un angusto nazionalismo, nel cattolicesimo del sillabo: oppone difatti il «grande fallimento dell'arte moderna», il suo carattere antinazionale e antipopolare, al gotico, alla componente germanica. Imputa cioè al Rinascimento la restaurazione di quel paganesimo latino, di quell'elemento meridionale, sulla cui dispersione, in virtù del prevalere dell'elemento barbarico, si era organizzata l'arte cristiana. Pertanto, al gotico francese si contrappone una «copia servile e scialba dell'Antichità»; ma a questo «dispotismo dell'arte classica italiana» Courajod nega il nome di *Renaissance*, del resto assai vago al di fuori della manualistica «che lo fa cominciare con la pratica rigorosa e obbligatoria della grammatica di Vitruvio, con la tirannia dell'Umanesimo, con l'insegnamento di un'archeologia scientifica, usurpando i diritti di un'estetica nazionale e popolare»⁷⁷. E, nelle lezioni professate all'*École du Louvre*, opporrà alla «superiorità morale dell'Italia» che le *Origines de la Renaissance* debbono essere rintracciate nel Medioevo; individuerà infatti nell'individualismo e nel naturalismo francese della seconda metà del '300, da Carlo V a Carlo VII, il pieno e più lato dispiegarsi dei caratteri rinascimentali. Richiamando allora il *Dictionnaire raisonné d'architecture* di Viollet-le-Duc, sostiene che l'arte francese nel ventennio a cavallo del Quattrocento è stata «un autentico Rinascimento, ma un Rinascimento francese, senza influenza italiana». Addiveniva così ad un'inedita periodizzazione volta alla celebrazione dell'elemento germanico: dapprima i Valois, che «hanno preparato, con l'aiuto di elementi ricavati dall'arte del settentrione e

⁷⁵ ID., *Rabelais: la Renaissance et la Réforme*, Paris, Hachette 1877, p. 55.

⁷⁶ L. COURAJOD, *Leçons professées à l'École du Louvre (1887-1896)*, t. II, *Origines de la Renaissance*, Paris, Pichard 1901, pp. 229, sostiene difatti che Victor Leclerc «ha davvero scoperto il primo Rinascimento italiano. I facitori di manuali francesi [...] l'hanno sfruttato finché hanno potuto senza aggiungere nulla».

⁷⁷ *Les origines de l'art moderne*, p. 8.

raffinati da mani francesi, lo sbocciare di un primo Rinascimento che, disgraziatamente, non ha avuto esito», cui segue la fioritura dell'arte borgognona, «ugualmente d'origine fiamminga», infine l'arte italiana, che, subite «influenze franco-fiamminghe, fu dapprima lentamente e quasi furtivamente introdotta nel nostro paese, poi intenzionalmente e fragorosamente importata dai nostri re, alla fine del '400». L'esito palesa una forte carica ideologica: «dalla combinazione dell'arte borgognona e dell'arte italiana, emendate entrambe dalle qualità dell'eclettismo che costituiscono la base della tempra morale del centro della Francia», si è generata 'la scuola della Loira', «detta per l'appunto del Rinascimento»⁷⁸.

Diversamente Gebhart nelle *Origines* aveva già indicato come attive da subito in seno alla 'Renaissance de langue d'oïl' le cause della sua decadenza, individuate nella perdita della «libertà di pensiero» e dell'«indipendenza politica», restaurando così la prospettiva renana di contro a futuri angusti nazionalismi⁷⁹. Gebhart, che come Burckhardt aveva una formazione di storico dell'arte, risale oltre gli eroi di *Die Kultur* (Colombo, Copernico, Lutero), sino a Dante che aveva consumato la frattura col Medioevo. Viene dunque spostando indietro, sino al Duecento, gli esordi del Rinascimento, sottolineando l'importanza sia di quella scuola di filosofi inclini all'averroismo, sia del movimento francescano e del profetismo gioachimita. Esaltava quindi una religiosità italiana, né teologica, né scolastica: la religiosità di Gioachino da Fiore, d'Arnaldo da Brescia, di santa Caterina e di Savonarola, che avrebbe generato e accompagnato il Rinascimento, la cui conclusione coinciderebbe col dominio dell'Inquisizione.

Forte nelle pagine di Gebhart è perciò l'eco di quel Renan che egli stesso aveva accompagnato sull'Acropoli, esplicita l'evocazione del-

⁷⁸ *Origines de la Renaissance*, pp. 10 e 27-8.

⁷⁹ Vasoli sottolinea come Gebhart, negando la tesi di una «continuità della Rinascita tra XII e XV secolo e, quindi, della sua origine francese», le opponga «la tradizione libera e "critica" della filosofia [italiana] e della stessa cultura universitaria e le intense, "rivoluzionarie" esperienze religiose del gioachimismo e del francescanesimo», e ciò a dimostrazione di quanto doveva agli studi del Renan sull'averroismo. Sui debiti contratti dal Gebhart nei confronti di Renan, di cui «senti fortemente l'influenza e dalla sua opera derivò non poche suggestioni» – «l'attitudine alla "psicologia storica", il gusto della rappresentazione intensa, ricca, "colorita" di eventi e personalità» –, vd. l'*Introduzione* di C. Vasoli a E. GEBHART, *L'Italia mistica*, Bari, Laterza 1983, pp. xvi e VII-VIII.

l'*Évangile éternel* come caratteristica del genio nazionale: un reciproco fecondarsi di fede religiosa e libertà civiche, la conciliazione, nella coscienza popolare, della civiltà antica e di quella cristiana, così che nel palazzo apostolico si dava la presenza contemporanea, e fortemente simbolica, della *Disputa del Sacramento* e della *Scuola d'Atene* di Raffaello. E invero una continuità è riscontrabile fra l'età di Dante e di Giotto, e quella del Magnifico e del pontificato mediceo, ché «il Rinascimento italiano in nessun momento fu complicato da una rivoluzione religiosa»⁸⁰. Solo il Concilio tridentino porterà le coscienze all'indifferenza, ma la lunga pratica di razionalismo e scetticismo impedirà alla penisola «di chiudere tutta la sua vita morale in un cattolicesimo gretto e austero, analogo alla religione degli Spagnoli»⁸¹. Gebhart trascura di conseguenza la tesi micheletiana che scorge nell'elemento francese, gallicano, l'antidoto al pieno dispiegarsi nella penisola della ferula dell'Inquisizione.

Queste conclusioni non erano distanti dalle tesi di Thode su *Franz von Assisi und die Anfänge des Kunst der Renaissance in Italien*, che fa di Francesco il vero precursore del Rinascimento, la causa storica del rinnovamento della vita spirituale. Parimenti Burdach rifiuterà la tesi di una frattura preferendo un'interpretazione continuista, perché il termine rinascita fu adoperato dapprima da tutti i movimenti religiosi tra il XII e il XIII secolo. E di nuovo indicherà in Dante, Petrarca e Cola di Rienzo i tre artefici del rinnovamento religioso e politico: il Rinascimento umanistico confluiva quindi nell'esperienza della Riforma protestante.

5. 'Saggezze straniere' e 'Renaissance'

Ci si volga ora a individuare l'ambito disciplinare a cui la storiografia romantica ha attinto il termine *Renaissance*, dapprima estraneo all'eclettismo, poi largamente attestato già negli anni Trenta e Quaranta. Fu presumibilmente il Leroux, scorrendo *De l'influence philosophique des études orientales* sulla «Revue encyclopédique» nell'aprile 1832, ad adottare il termine *Renaissance* nell'accezione poi invalsa nell'uso. Di lì a un decennio, pubblicando il *Génie des religions*, Qui-

⁸⁰ *Les origines de la Renaissance en Italie*, p. 418.

⁸¹ É. GEBHART, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Italie. Depuis la fin du XII^e siècle jusqu'au Concile de Trente*, Paris, Berger-Levrault 1884, p. 6.

net parlerà *De la renaissance orientale*⁸². L'articolo di Leroux compara da subito i lavori di William Jones e della *Asiatic Society* di Calcutta alla fruizione italiana della Grecia classica dopo la caduta di Costantinopoli: il fiorire delle conoscenze d'indianistica è confrontato col Quattrocento in cui «alcuni letterati cominciarono il Rinascimento, oscuri, trascurati, senza che nessuno sospettasse l'esito sorprendente dei loro lavori». Se ne evince che la presente è «un'epoca analoga a quella del *Rinascimento*»; questo, prodromo della modernità, fu il frutto dell'innesto della Grecia sull'«albero selvatico del Nord». Polemico verso i 'medievalisti', Leroux sosteneva che «la nostra recente reazione a favore del Medioevo ci rende ingiusti nei confronti del Rinascimento», cui dobbiamo tutto, persino i «sentimenti repubblicani con cui abbiamo scosso il giogo della feudalità e distrutto il cattolicesimo». E difatti lo estende sino al presente, ch  «ha avuto il suo boccio, ancora avvolto e chiuso, nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo, il suo fiore nel sedicesimo e nel diciassettesimo, il suo frutto maturo nel diciottesimo e al principio del nostro». Se la Rivoluzione ha in certo modo chiuso codesta et , coi suoi «piani di ricostruzione all'antica», oggi i nuovi contatti con l'Oriente prefigurano un «secondo Rinascimento»⁸³. Che in Leroux il termine *Renaissance* acquisisca una compiuta valenza semantica, come attesta l'uso dell'articolo determinativo e la caduta di ogni specificazione, lo si evince pure dal saggio *De la philosophie du Christianisme*, pubblicato ancora sulla «Revue encyclopédique» nell'agosto di quello stesso anno: evocando la lotta della Costituente contro feudalit  e superstizioni, Leroux vi scorge «la vita dei quattro secoli trascorsi dal Rinascimento e dalla Riforma». E ancora di l  a un decennio, nelle aggiunte del 1841 ai *Trois discours sur la situation actuelle*, conducendo una similitudine fra le quattro et  della vita dell'individuo e i dodici secoli successivi alla caduta dell'Impero d'Occidente, egli identifica con la maturit  «il Rinascimento, la

⁸² Merita richiamare la pagina del Quinet (*De la Renaissance orientale*, Montpellier, L'Archange Minotaure 2003, p. 60) per l'eco, immediatamente percettibile, della disputa sul panteismo che aveva scosso l'istituzione cousiniana alla met  degli anni Quaranta: «la metafisica suggella a sua volta l'alleanza di due mondi. Ecco la grande questione che si svolge oggi in filosofia. Il panteismo dell'Oriente, trasformato dalla Germania, corrisponde al rinascimento orientale, come anche l'idealismo di Platone, corretto da Descartes, ha coronato, nel XVII secolo, il rinascimento greco e latino».

⁸³ *De l'influence philosophique des  tudes orientales*, t. LIV, avril 1832, pp. 69-73 *passim*.

Riforma, la Filosofia: è l'età della monarchia, ma è anche l'età degli scienziati, degli artisti e dei filosofi». Péguy avvicinerà perciò Michelet e Renan, entrambi discepoli di Leroux⁸⁴.

La consuetudine con gli studi indianisti fu in Francia assai larga nell'Ottocento: già nel primo anno del secolo Anquetil-Duperron pubblica il primo volume della traduzione latina delle Upanishad. Oltre quarant'anni dopo, Burnouf dà alle stampe l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. La *renaissance orientale* fu convincimento diffuso nella Francia orleanista. Si rivada in proposito alla *Préface* delle *Orientales* redatta dal giovane Victor Hugo nel gennaio 1829. Vi si legge che «gli studi orientali non sono mai stati approfonditi così tanto. [...] l'Oriente, sia come immagine, sia come pensiero, è diventato, non solo per le intelligenze ma anche per le immaginazioni, una sorta di preoccupazione generale»⁸⁵. Certo Michelet ebbe sentore di questa temperie; per il tramite del Quinet, durante l'estate del 1828, fu introdotto presso Creuzer, di cui conosceva le *Religions de l'antiquité*. E nel discorrere della vicinanza degli idiomi oschi e sabini al latino, e poi della riconducibilità di questo al sanscrito, indicava, già nella giovanile *Histoire romaine*, la lingua come il 'monumento' più significativo della storia di un popolo, e in specie delle stirpi indogermaniche, e si richiamava al Burnouf e all'Eichhoff, «autore di un glossario inedito, che farà risaltare l'affinità delle maggiori nazioni della razza indogermanica»⁸⁶.

Di lì a qualche anno, nelle *Origines du droit français*, volgendosi a esaminare il matrimonio indiano, il dominio assoluto del maschio sulla donna, quel viluppo di voluttà e di morte proprio del genio orientale – il sacrificio rituale della sposa alla morte del marito –, Michelet cita le *Lois de Manou* nell'edizione del Loiseleur-Deslongchamps del 1833 e *A digest of Hindu*, tradotto dal Colebrooke e pubblicato a Cal-

⁸⁴ P. LEROUX, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot 1994, pp. 200 e 80. J. VIARD, *Pierre Leroux, Michelet, Péguy et l'imitation de Jésus-Christ*, «Études», 343, 1975, pp. 236-37, rintraccia in l'Égalité, pubblicata dapprima nel 1838 sull'*Encyclopédie nouvelle*, la fonte sia di *Consuelo* di George Sand, sia di *Le peuple*.

⁸⁵ V. HUGO, *Cœuvres poétiques I*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard 1964, p. 580. Già nel 1823 il barone d'Ekstein, che avrebbe distolto il giovane Hugo dal classicismo, sosteneva che «la letteratura orientale è sul punto di diventare per gli spiriti superiori ciò che fu la letteratura greca per i dotti del '500» (cit. da J.-M. Cornu nella sua *Présentation* a QUINET, *De la Renaissance orientale*, p. 5).

⁸⁶ J. MICHELET, *Histoire romaine*, Paris, Hachette 1833², p. 308.

cutta nel 1804, e dimostra nel prosiegua vaste letture di orientalistica: il *Voyage aux Indes* del Sonnerat, *L'histoire civile et naturelle du roy de Siam*, lo Hammer, il Brisson, il Malcolm sull'impero ottomano e sulla Persia. E se in calce richiama ancora il sodalizio col Burnouf, il *Catalogue des livres imprimés et manuscrits composant la bibliothèque de M. Eugène Burnouf* ci attesta come in quella biblioteca lo storico potesse rintracciare un'amplessima letteratura, né desta sorpresa che una copia delle *Origines du droit français* fosse in possesso dell'indianista⁸⁷: un intreccio di frequentazioni, comuni letture, fitti scambi epistolari, legano Michelet agli studiosi di orientalistica, con cui talora sembra confondersi. Di contro, Quinet, sodale di Creuzer, poteva discorrere di architettura ogivale. E scorrendo il *Journal de mes lectures*, che Michelet terrà sino al 1829 – ché poi «la scelta non sarà più libera

⁸⁷ Continuo è in effetti il rimando alle argomentazioni del Burnouf la cui «autorità è così importante in materia» (*Histoire romaine*, p. 308). Annotava nel *Journal* il 4 aprile 1842: «Burnouf è d'accordo con me che l'idealismo, antichissimo, dell'India e contemporaneo di tutto ciò che c'è di più antico era alla fin fine solo filosofico, cioè non popolare». Già un quinquennio prima gli chiedeva una bibliografia «per la conoscenza dell'India antica e moderna». La domanda sarà reiterata alla fine degli anni Quaranta e l'orientalista segnalerà proprio un articolo pubblicato nell'*Encyclopédie Moderne* di Leroux e Reynaud (*Journal*, t. I, p. 389 e *Correspondance*, t. II, p. 612). Burnouf scrive a Michelet il 30 marzo 1849 che «gli studi orientali sono così moderni che non hanno ancora una storia. Finora conosco su quest'argomento solo un articolo di Dussieux (Philologie orientale, credo) inserito nell'*Encyclopédie Moderne* di Leroux e Reinaud [sic]. L'articolo è esatto quanto ai fatti, giacché un po' scialbo» (*Correspondance*, t. VI, p. 158). Vd. in proposito S. KARPELÈS, *Jules Michelet et l'Inde*, «France-Asie», 146-7, 1958, pp. 581-92. Tracce di un qualche misticismo indù, poi sopresse nella riedizione del 1852, figurano nel primo tomo dell'*Histoire de France* dato alle stampe nel novembre 1833. Fu Burnouf, cui Schelling scriveva di essere «tutto pieno d'ammirazione per l'ampiezza e la profondità del suo ingegno e delle sue ricerche» (lettera di Schelling del 25.6.1841, in *Choix de lettres d'Eugène Burnouf 1825-1852*, Paris, Champion 1891, pp. 538-9), a caldeggiare l'elezione di Michelet al *Collège de France* nella cattedra di storia e di morale, e questi non esitava a sollecitare ancora nel 1840 le competenze del linguista: «Vous m'aviez indiqué, mon ami, une bonne grammaire française. Veuillez me rappeler le nom de l'auteur. Sur ces questions, comme sur tant d'autres plus grandes, je ne veux m'en rapporter qu'à vous. Estimez-vous la grammaire latine de Dutrey? elle a, dit-on, le mérite de suivre la méthode de l'excellente gramm. grecque de M. votre père» (*Papiers de Burnouf*, n. 48, f. 113v, conservati alla *Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits orientaux*).

come in passato. I miei lavori storici m'imponavano di leggere i libri appropriati che trattavano anch'essi di epoche di cui mi occupavo»⁸⁸ –, si scopre che nel novembre 1825 legge le *Religions de l'antiquité*, in particolare la «I^a parte del I° volume: India, Persia, Egitto; 2^a parte del I° volume: note», e fra il settembre e l'ottobre del '28, oltre la *Lingua e la sapienza indiana* dello Schlegel, la *Grammaire chinoise* e due memorie *sur les signes figuratifs et quelques écritures symboliques* del sinologo Abel Rémusat ed infine il *Précis des signes hiéroglyphiques* di Champollion. L'attenzione alla 'saggezza straniera' – proprio in quel lasso di tempo l'umanità addiveniva a una prima consapevolezza della «diversità armonica di lingua, diritto e costumi, a scorgervi la propria unità, ad avere coscienza di sé» – si volgeva allo studio della poesia, nel senso etimologico di creazione, del diritto; alla distinzione cioè fra finzione e simbolo, l'una umana, l'altro preso a prestito dalla natura: questa poesia «che si sarebbe tentati di credere tutta spontanea e istintiva, è talvolta, come le altre, classica, d'imitazione». Così se nell'*Histoire romaine* già aveva scritto delle leggi etrusche «dell'Orientamento e della limitazione» del tempio e della città, ne scorgeva ora tracce presso gli Indiani: «il Nord, il lato dell'Himalaya, del Meru, è per essi il punto sacro del mondo». E come le sepolture italiane erano 'orientate', parimenti in Cina «Confucio fece seppellire sua madre vicino a suo padre, il marito all'est e la donna all'ovest, entrambi con la testa a nord e i piedi a mezzogiorno». Discorrendo quindi del modificarsi delle 'forme simboliche del diritto', sin dall'introduzione opera la similitudine fra India e Germania: comune è l'immagine della donna, «affascinante simbolo della natura, che ne riassume la bellezza»⁸⁹. Era questa una suggestione cousiniana come suggerisce una breve annotazione del *Journal* del marzo 1829: «In gennaio, Cousin mi dimostra che è il carattere della razza: identificazione, alla partenza e all'arrivo, dall'India alla Germania»⁹⁰.

Ma mette conto notare nelle *Origines du droit français* l'attenzione rivolta da Michelet alla figura prometeica di Michelangelo, che nella volta della Cappella Sistina ha dipinto «il destino essenzialmente relativo della donna», e nel *Mosè* ha inteso «lasciare qualcosa della bestia in quelle gigantesche immagini dell'uomo primitivo». Un Michelangelo, il cui genio giovanile si acquieta sulla volta della Sistina ed erige

⁸⁸ *Écrits de Jeunesse*, p. 331.

⁸⁹ *Origines du droit français*, pp. CV, CII, 98, 423 e LXXIV.

⁹⁰ *Écrits de Jeunesse*, p. 243.

il cenotafio della Repubblica nelle «sculture malinconiche del Penseroso», trascorre, in un crescendo astrattivo, dalla «rappresentazione della forma umana», all'architettura, alla geometria e alla metafisica «come suprema iniziazione. Questo grande artista platonico, nelle sue poesie, ci dice che vivere è come sgrossare un blocco, trarne la forma che vi è nascosta»⁹¹.

Il ritratto tracciato nell'opera giovanile sarà ripreso in pagine della maturità, di lì a un quindicennio nella *Renaissance*. E questo scorrere senza soluzione di continuità da letture di orientalistica e d'indianistica alla disamina del genio michelangelesco, e per giunta in pagine introduttive al *droit français*, dimostra a sufficienza l'apparente singolarità del percorso michelettiano. Certo molto contò il sodalizio col Quinet; questi ad Heidelberg, a stretto contatto con Creuzer, aveva sentore del tentativo di rintracciare le origini orientali del pensiero greco, e lamentando la separatezza fra l'erudizione e la dogmatica, nel marzo 1828 gli scriveva che «i grandi pensatori del secolo, Schelling e la sua scuola, hanno applicato le loro grandi idee soltanto allo studio della Natura. Ne eccettuo Görres e Creuzer, il primo soprattutto, malgrado l'eccentricità che gli si rimprovera, esamina con rara profondità l'aspetto poetico e religioso dell'Oriente. Il secondo in gioventù ha applicato le teorie di Kant agli studi greci (dell'arte storica presso i Greci) e fa riflettere molto. Ma sono frammenti su punti particolari»⁹². Quinet doveva affrontare personalmente la questione tre anni dopo nell'*Avenir des Religions*, pubblicato sulla «Revue des Deux Mondes», e poi sviluppata in un testo letterario quale l'*Ahasvérus* e nel *Génie des Religions*. E se Creuzer avrà a ringraziare Michelet dell'invio del *discours* su Vico, questi, nel suo viaggio d'istruzione in Germania, nell'estate 1828 incontra Tieck e Görres, e di lì a poco, in un rapido appunto sulla *Philosophie des livres populaires*, abbozza un programma di studio: «rifare il libro di Görres su un piano analitico, prendendo per testo principale i libri di questo genere che possiede la Francia»⁹³. Due anni dopo solleciterà ancora a Jean-Jacques Ampère una copia dei 'Volks-Bücher' di Görres.

Ma è in specie il giudizio sulla *Simbolica*, formulato nel 1827, che attesta l'importanza di queste letture di orientalistica: «Fra tutti i libri

⁹¹ *Origines du droit français*, pp. XVI, LIII e LXVI-LXVII.

⁹² Lettera di Quinet a Michelet del 2 marzo 1828, in MICHELET, *Correspondance générale*, t. I, pp. 435-6.

⁹³ *Écrits de Jeunesse*, p. 248.

che ho letto, il suo è quello che mi ha fatto nascere più idee»⁹⁴. E che codesto interesse micheletiano fosse di dominio pubblico lo attesta una lettera del Guigniaut, oltre un decennio dopo; questi, sollecitando un articolo in occasione dell'uscita di un volume delle *Religions de l'Antiquité*, afferma di confidare che

i veri amici dell'Antichità e della *Simbolica* mi vengano in aiuto per risollevare le sorti della mia pubblicazione in un primo momento accolta molto bene, ma che, per essere stata così saltuaria, [...] in questi ultimi tempi non ha cessato di soffrire. Oso contare su di lei, che condivide più di qualsiasi altro il passato di questo lavoro, che ha assistito al suo travaglio troppo lungo, per portargli soccorso⁹⁵.

Michelet acquisiva quindi coscienza, tramite Quinet, della dovizia del simbolismo religioso egizio e indo-iranico, chiave esegetica della mitologia secondo l'interpretazione che degli Alessandrini dava il Creuzer; nella stessa direzione muoveva la *Mythengeschichte der asiatischen Welt* del Görres.

L'affaccendarsi di filologi e di storici aveva quindi prodotto lungo tutta la prima metà dell'Ottocento la *renaissance orientale*. E proprio in questo lasso di tempo, negli anni Venti, e in quella ristretta cerchia intellettuale, muterà radicalmente anche l'immagine rinascimentale dell'Egitto, che, pure nell'impossibilità di controllare dati e notizie, e nella scarsa consapevolezza dei problemi di datazione delle opere, aveva avuto larga circolazione per oltre tre secoli. Si ricordi infatti come durante il Quattrocento alla nuova fruizione dei classici greci si accompagni la riscoperta della civiltà egizia, in particolare con l'arrivo

⁹⁴ *Correspondance générale*, p. 366.

⁹⁵ *Correspondance générale*, t. III, 1995, p. 69. E. RENAN, *Études d'histoire religieuse* suivis de *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, Gallimard 1992, pp. 36-65 *passim*, sosterrà nel 1853 che per valutare questo libro occorreva riandare indietro di un quarto di secolo, quando Guigniaut «intraprese l'opera meritoria di naturalizzare fra noi tutta una serie di studi, così fiorenti presso i nostri vicini e così trascurati da noi», e difatti costui «è stato l'interprete di una delle branche più importanti dell'erudizione tedesca». Nessuno gli «conterà il titolo di rinnovatore degli studi mitologici in Francia», che certo «non è il paese degli studi mitologici»: in realtà «la scuola teologica» cercava «nella mitologia greca una forma alterata delle tradizioni bibliche», e gli epigoni «del XVIII secolo, Boulanger, Bailly, Dupuis, si distaccarono da tale metodo solo per adottare un simbolismo ancor meno soddisfacente».

in Italia nel 1422 del trattato *I geroglifici di Horapollo di Nilopolis, che egli compose nella parlata egiziana e Filippo tradusse in greco*, e intorno al 1460 di un manoscritto del *Corpus Hermeticum*.

Il rinvenimento del manoscritto dei geroglifici di Orapollo⁹⁶ fu all'origine di una vera e propria rivoluzione linguistica: il passaggio dal 'significato mediato' della semiotica aristotelica medioevale al 'significato immediato' della semiotica platonica, dai segni intesi cioè come un codice convenzionale, alla connessione naturale fra significante e significato⁹⁷. Il mito della 'scrittura naturale', di un'ermeneutica mistica, si articola allora nel triplice dibattito rinascimentale: sull'individuazione, nel *Corpus Hermeticum*, di una *prisca theologia* e, nei geroglifici, della prima espressione di un allegorismo eterno; nel rovesciamento, infine, della cronologia biblica col rinvenimento nelle fonti greco-egizie di antichità tali da distruggere il postulato dei cinquemila anni intercorsi dalla creazione del mondo⁹⁸. La consape-

⁹⁶ Si vedano in particolare K. GIEHLOW, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance*, «Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses», 32, 1915, p. 12; C. VASOLI, *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, in *Umanesimo e simbolismo*, a cura di E. Castelli, Padova, Cedam 1958; ID., *Per la fortuna degli «Hieroglyphica» di Orapollo*, in *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, a cura di M.M. Olivetti, Padova, Cedam 1980, vol. I, pp. 191-207. Sono ancora da ricordare F.A. YEATS, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul 1964, tr. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, Laterza 1985; M.L. BIANCHI, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1987; M. FUMAROLI, *Hiéroglyphes et lettres: «la sagesse mystérieuse des Anciens» au XVII^e siècle, «XVII^e siècle»*, XL, 158, 1, pp. 7-21; F. LA NAVE, *Il geroglifico egizio nel Seicento. Origine egiziana della filosofia e sapienza geroglifica*, «Bruniana & Campanelliana», 9, 2003, pp. 453-65.

⁹⁷ J. ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier 2002, pp. 171-3. R. AULOTTE, *D'Égypte en France par l'Italie: Horapollon au XVI^e siècle*, in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, Genève, Slatkine 1980, vol. I, pp. 555-72, riferisce che «il manoscritto più antico che conosciamo degli *Hieroglyphica* fu acquistato, nel giugno 1419, nell'isola di Andros da un amico del Poggio e di Nicolò Niccoli, l'erudito fiorentino Cristoforo Buondelmonti», ed è ora conservato alla biblioteca Laurenziana (Plut. 69, cod. 27).

⁹⁸ Cfr. in proposito E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, Gad 1961; M.V. DAVID, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, S.E.V.P.E.N. 1965; L. DIECKMANN, *Hieroglyphics*.

volezza maturata da Champollion che quello geroglifico fosse congiuntamente un sistema simbolico e fonetico, esprimendo ad un tempo concetti e suoni – e il 1822 segna quindi la nascita dell'egittologia come disciplina scientifica –, è l'esito ultimo di quella egittofilia che percorse la seconda metà del '700, riconducibile a una più generale attenzione alla 'saggezza straniera'⁹⁹.

The History of a Literary Symbol, St. Louis, Washington University Press 1969; P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Ricciardi 1960; ID., *Le sterminate antichità: studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi 1969, ora in *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia 1999. La tesi che ipotizzava nei geroglifici un simbolismo misterico doveva protrarsi e culminare in Kircher, e ancora un'uniformità allegorica si riscontra nella statuaria fra Sei e Settecento secondo i canoni dell'*Iconologia* di Cesare Ripa pubblicata nel 1595 e poi di continuo ristampata sino ai primi dell'Ottocento. Era questa una somma di astrazioni figurative, simboliche, ove era forte l'evocazione dell'antichità egizia, e molto doveva all'*Hypnerotomachia Poliphili* (1499) di Francesco Colonna, all'*Emblemata libellus* (1522) dell'Alciato e agli *Hieroglyphica* (1556) di Piero Valeriano. Vedi anche *Le origini della modernità*, I, *Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo*, a cura di W. Tega, Firenze, Olschki 1998; P. CASTELLI, *I geroglifici e il mito dell'Egitto nel Rinascimento*, Firenze, Edam 1979; C. MORIGI GOVI et al., *L'Egitto fuori d'Egitto*, Bologna, Clueb 1991.

⁹⁹ J. LECLANT, *L'égyptologie avant l'expédition d'Égypte*, in P. BRET et al., *L'expédition d'Égypte, une entreprise des Lumières, 1798-1801*, Paris 1999, p. 125, sottolinea in proposito l'importanza della pubblicazione nel 1636 da parte di Kircher del *Prodomus coptus sive aegyptiacus*, «la prima grammatica copta diffusa in Occidente; nel 1643, nella sua *Lingua aegyptiaca restituita*, considera il copto come una traccia della lingua dell'antico Egitto – intuizione geniale; questa tesi sarà ripresa nel secolo successivo dall'abate Barthélemy». E anche Champollion dovrà molto agli studi copti del Barthélemy. Cfr. anche D. DEVAUCHELLE, *De la pierre de Rosette à Champollion*, in BRET et al., *L'expédition d'Égypte*, pp. 359-64. Di contro Constant, «in uno dei rari passi del *De la religion* in cui porta allo scoperto l'interesse della sua ricerca storica per i problemi dell'attualità politica», citando Voss, esprimere «le proprie inquietudini sulla libertà dei moderni. La minaccia è incarnata da quegli imitatori di Bossuet e dei *philosophes* panegiristi dell'antico Egitto, “che vorrebbero imporre all'Europa moderna un giogo egiziano”» (G. PAOLETTI, *Illusioni e libertà. Benjamin Constant e gli antichi*, Roma, Carocci 2001, p. 167). Constant oppone loro la Grecia.

IV. Misticismo, simbolica, mito: fra schema storiografico e filosofia della pratica

Nella cultura europea del primo Novecento acquistano rinnovato vigore le discussioni intorno al 'sacro', le rivendicazioni di nuove 'religioni' laiche, l'attenzione ai rapporti tra miti religiosi e consenso sociale. Un nuovo approccio alla storia delle religioni e dell'antropologia determina un'attenzione rinnovata al tema del 'sacro', cui Rudolf Otto consacra un celebre libro nel 1917. È questa una storia 'impura'; la riscoperta del 'sacro' non dà adito alla tradizionale sacralizzazione dello Stato, ma a una dislocazione del sacro nella politica stessa, alla ricerca di religioni antagoniste o alternative a quelle storiche: pulsioni che avranno il loro evento catalizzatore nella prima guerra mondiale. Da questo crogiolo di esperienze sorgono il nazionalismo come vera 'religione' alternativa, e poi l'archetipo dell'"uomo nuovo". In effetti si è visto nella grande guerra non solo l'ambito in cui sono fiorite esperienze mistiche individuali, ma anche un tempo in cui la misticità assume significati immediatamente politici, una 'mistica selvaggia', sotto la categoria del dionisiaco: in prosecuzione, ma anche in radicale discontinuità, con quella opposizione fra politica e mistica coniata da Péguy, nel disincanto per gli esiti trasformistici dell'*affaire Dreyfus*¹.

¹ E. Gentile (*Il culto dei caduti e la sacralizzazione della politica nella prima guerra mondiale*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, a cura di S. Barbera, C. Grottanelli e A. Savorelli, Firenze, Le Lettere 2005, pp. 1-14) sostiene che, «specialmente dalla Rivoluzione francese in poi, la patria, come entità collettiva umana, assume una propria intrinseca sacralità» e che «la grande guerra sia stata l'unica esperienza veramente universale di sacralizzazione della politica attraverso la sacralizzazione della patria e il culto dei caduti». D. de Courcelles et G. Waterlot (*La Mystique face aux guerres mondiales*, Paris, Puf 2010, pp. 4 sg.) sostengono che, se per Teilhard de Chardin la guerra è un «rivelatore» della presenza divina nello svolgimento stesso dei combattimenti, per «Karl Barth o Rosenzweig, la guerra sarà l'espressione del fallimento di ogni civiltà, o più esattamente di un ideale». Vd. in proposito: M. FAESSLER, *Teilhard – Barth – Rosenzweig: rôle de la mystique dans l'émergence de leurs Œuvres durant la guerre de 14-18*, *ibid.*, pp. 24-35 e E. WERNER,

L'originalità radicale della modernità consiste dunque nell'avere inserito nella sfera dell'attività mondana quell'elemento sacrale che da sempre aveva modellato gli uomini dall'esterno. Due brevi esemplificazioni: in Croce – che mai ha smentito l'equiparazione di religione e mitologia proposta nei primi anni del Novecento nell'*Estetica* – la mutilazione dei momenti dello spirito assoluto hegeliano è esplicita: arte e filosofia sono momenti eterni, non invece la religione, che come *mito* ed espressione immaginosa di concetti è solo una *philosophia inferior*, una prima forma del pensiero teoretico. Croce ha inoltre teorizzato l'uso del mito in chiave platonica come posizione provvisoria di problemi che la ragione deve indagare, o espressione di nessi provvisoriamente irraggiungibili dal pensiero razionale. Non ha però mai ammesso l'uso del mito come sostituto della filosofia o ontologicamente fondato in una regione diversa dello spirito². Tra gli anni Venti e Trenta, l'emergere dei totalitarismi, delle 'nuove religioni', che si presentano invero come ritorni di ferinità, indurranno Croce a rivedere l'impalcatura del sistema e ad attribuire l'origine del 'mistero' non più a esigenze teoretiche (come nel mito) ma agli impulsi della vitalità.

In ambito tedesco si veda quella cerchia di cultori di studi religiosi legati al magistero del filologo Hermann Usener ad Heidelberg. L'attività di questo gruppo di studiosi si era mossa inizialmente nella scia della grande tradizione dello studio del mito, per approdare a una metodologia comparativistica legata all'impostazione filologico-linguistica di Usener, e terminerà, con i due intellettuali più eminenti del gruppo, Ernst Troeltsch e Max Weber, in una gnoseologia della religione, nel primo caso, e in una sociologia del fenomeno religioso,

Mystique et politique. Études de philosophie politique, Lausanne, L'âge d'homme 1979, p. 10. Cfr. anche J.-L. VIEILLARD-BARON, *L'exception mystique et la guerre*, in *La Mystique face aux guerres mondiales*, p. 118: «il patriottismo si distingue dal nazionalismo in quanto è una virtù sovrapolitica. Innalza la politica a livello della mistica. La dimensione mistica del patriottismo è precisamente ciò che ne fa una forza di pace, non di guerra. [...] Bergson deduce da Péguy la dialettica tra meccanica e mistica. In Péguy, si tratta della coppia mistica-politica. Ma la dialettica è analoga».

² Nel discutere il libro di Rudolf Otto, Croce sostiene che l'autore sviluppa un'interessante fenomenologia del sacro, ben oltre l'interpretazione piattamente razionalistica, senza però riuscire a «fondare nessuna autonomia» speculativa della religione (cfr. A. SAVORELLI, *La religione di Croce*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, pp. 33-46).

nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, nel secondo: da qui l'opportunità di un confronto con la 'scienza mitologica' di Usener, che è una «morfologia delle idee religiose»³.

1. Scorrendo la voce *mysticisme* nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* del Lalande, si legge che esso indica sia la possibilità di un'unione intima e diretta dello spirito umano col principio fondamentale dell'essere, sia l'insieme delle disposizioni affettive, intellettuali e morali che si collegano a tale credenza, di cui fenomeno essenziale è ciò che si chiama 'estasi'. Infine, 'misticismo' designa uno dei quattro grandi sistemi filosofici che secondo l'eclettismo si sono ciclicamente succeduti nella storia del pensiero umano e che il progresso della riflessione filosofica ha come fine di conciliare in modo vieppiù completo.

Ci si soffermi dapprima sull'allusione allo schema storiografico dell'eclettismo; tutti i sistemi, malgrado le innumerevoli differenze che li distinguono l'uno dall'altro, si riducono a quattro idealtipi, necessari e permanenti della storia dello spirito umano: il sensismo, l'idealismo, lo scetticismo, il misticismo. Questi sono i quattro sistemi le cui espressioni possono variare, ma non l'essenza; invariabili tanto nei loro principi, quanto nella loro successione, nel loro costante, ordinato, presentarsi.

Cousin rifiuta quindi il misticismo in quanto sopprime la ragione subordinandola al sentimento. La fonte del misticismo è in questa considerazione parziale, incompleta, della natura umana. Il sentimento è fonte di emozioni, non di conoscenza. E subito Cousin esemplifica il rifiuto del misticismo nella trattazione storiografica: un Dio, la cui assoluta unità escluda l'intelligenza, è il dio della filosofia mistica; è la scuola d'Alessandria che ha prodotto questa filosofia. Plotino si è smarrito spingendo all'eccesso la dialettica platonica, che, in Platone, approda alle idee, all'idea del bene, e produce un dio intelligente e buono; mentre in Plotino si precipita nell'«abisso del misticismo».

È del tutto estraneo a Cousin il riconoscimento, affermatosi da Pla-

³ Gli oggetti della scienza mitologica ideata da Usener sono da un lato la «formazione dei concetti religiosi», dall'altro i «processi elementari o inconsci della rappresentazione», consistenti sia nell'«animazione (personificazione)», sia nella «trasformazione in immagine (metafora)» (cfr. A. ORSUCCI, *Reitzenstein, Heidegger, W.F. Otto e la cerchia di Stefan George: il dibattito sulla scienza della religione nel primo Novecento*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, pp. 79-97).

tone in poi, dell'importanza dello stato estatico come elemento fondamentale di ogni analisi sul significato e la funzione della dimensione religiosa nella vita umana: da Plutarco a Cicerone, dai padri della chiesa a Erasmo, l'estasi mantiene l'importante posizione di fonte originaria di tutte le esperienze religiose (spesso in connessione con i concetti di possessione, profezia, trance e mistica). Difatti, nell'Eros spiritualizzato di Platone, la sessualità e il numinoso sono strettamente congiunti nella nascita del sentimento religioso. Di conseguenza, Cousin si pone in continuità con una ben precisa tradizione razionalista, in cui il fatto religioso è pensabile solo in quanto riducibile a uno stato psicologico o a un dato sociologico.

È allora opportuno ripercorrere la dialettica Oriente-Grecia nella storiografia del Cousin. Nel frammento del *cours* del 1817 su come *Toutes les écoles philosophiques peuvent se ramener à celles de Platon et d'Aristote* affermava che la distinzione fra Oriente e Grecia, fra istinto e ragione, implica anche una diversa fruizione di una stessa attrezzatura ideale. Il mito, oggetto di venerazione in una mentalità simbolica, è sottoposto all'azione disgregante della ragione in ambito razionalistico. Invero già in età illuministica l'accumulo di materiale etnologico, la filologia classica, l'esegesi biblica, davano luogo ad una spiegazione razionalistica del mito, espressione di una mentalità primitiva, infanzia della ragione, a cui si opporrà un indirizzo ermeneutico che mira, in Creuzer, alla comprensione del mito come veste del simbolo che esprime la mistica compenetrazione fra il mondano e il divino⁴.

Cousin espungeva allora dalla trattazione della storia della filosofia non solo quanto concerne «un preteso stadio selvaggio», ma anche «tutta l'età orientale», che non conobbe la «libertà», in cui «tutto è illuminazione, visione immediata, dogma, simbolo, mitologia»⁵. Se lo storico delle religioni, manifestazioni prime della mente umana, rintraccia «le più infime vestigia del pensiero» sin nelle sue forme più «rozze», il cultore di studi filosofici si deve limitare «al punto in cui il pensiero si manifesta sotto quella forma speciale». Vano è allora met-

⁴ COUSIN, *Premiers essais de philosophie*, pp. 398-408 *passim*. Cfr. J.-L. Vieillard-BARON, *Intersubjectivité symbolique et symbolisation avec l'autre*, e C. BERNER, *Mythe et philosophie: de l'exégèse biblique à l'herméneutique philosophique*, in *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, sous la dir. de C. Berner et J.-J. Wunenburger, Paris, Puf 2002, pp. 217-27, 257-70.

⁵ COUSIN, *Premiers essais de philosophie*, pp. 395 sg.

tersi in cerca di una qualche *philosophia diluviana* o *antediluviana*: implicito rifiuto di una storiografia alla Brucker, della *Historia critica philosophiae*. Non solo è vano rintracciare «un preteso stato selvaggio», ma di fatto l'Oriente è ancora tutto compreso sotto la categoria della 'spontaneità', che precede «l'età della riflessione». La filosofia ha inizio in Grecia, suo elemento costitutivo è la libertà. Invero, ancora nel *cours* del 1828, Cousin si dimostra poco addentro ai lavori sull'Oriente. Conformandosi in particolare all'opinione del Tennemann, pensava che l'Oriente non avesse avuto sistemi filosofici. Nuovi studi, e in specie la conoscenza dei contributi del Colebrooke sulla filosofia indiana, modificano repentinamente le sue idee.

Dunque, alla domanda se vi sia stata filosofia in Oriente, ancora nell'aprile 1828 Cousin risponde con uno stereotipo, opponendo la staticità al movimento, il dispotismo alla libertà, l'Oriente alla Grecia. Di lì a qualche mese, nel *cours* del 1829 la retorica sull'Oriente cede all'analisi dei sistemi speculativi del bramanesimo: il cambiamento è imputabile alla lettura degli *Essais sur la philosophie des Indus* del Colebrooke. L'interpretazione ciclica della storia della filosofia avrà così un preambolo indiano, perché Cousin si volse allora a esporne la successione diacronica dei sistemi col proposito di rintracciarvi i quattro archetipi. Si opera così un'«integrazione diretta, perfino brutale, nel campo della storia della filosofia di un corpo considerevole e fino allora sconosciuto». Cousin è il primo in Francia a essere consapevole di un'indianistica specificamente filosofica: la sua importanza non risiede nei contributi eruditi o nella costruzione sistemica, ma nella «determinazione di legittimare filosoficamente l'India»⁶. Ma invero in Cousin, lungi dall'essere premessa ad una qualche filoso-

⁶ R.-P. DROIT, «Cette déplorable idée de l'anéantissement». *Note sur Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique*, «Corpus», 18-19, 1991, p. 90. Fu Cousin ad adoperarsi per una più larga circolazione della traduzione degli *Essays on the philosophy of the Hindus* del Colebrooke usciti fra il 1824 e il 1829 nei primi due volumi delle *Transactions* della società asiatica di Londra e già noti al pubblico francese per gli estratti che ne aveva dato Abel Rémusat sul «Journal des Savants». La traduzione del Pauthier, stampata da Didot nel 1833, precedeva di quattro anni l'edizione inglese in volume. Entra in contatto col Cousin nell'autunno 1820 pure Adolphe Pictet, autore nel 1859 delle monumentali *Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs*, ma già nel 1836 Franz Bopp si era valso della sua memoria sulla *Affinité des langues celtiques avec le sanscrit* per estendere al ramo celtico gli studi di grammatica comparata.

fia della religione, l'esegesi dei miti, sempre espressioni di uno stadio primigenio, è ancora tutta carica di presupposti razionalisti: gli esiti saranno pur sempre ordinabili in un contesto dogmatico.

Nell'editare Proclo, Cousin si era legato d'amicizia con i dotti tedeschi: fu Creuzer a iniziarlo allo studio degli Alessandrini. E che Cousin avesse poco a che spartire con una storiografia 'canonica' e 'speculativamente impegnata', lo attesta anche il fatto che legge *Symbolik und Mythologie der alten Völker* con l'intento di comporre «l'antico spiritualismo» col 'nuovo elettismo'. Sono questi gli anni in cui l'Orientalomania, incentrata sulla religione e la filosofia, sembra superata a vantaggio dell'Orientalismo, imperniato sulla storia e sulla linguistica. Oltre Reno, titolari delle prime cattedre di sanscrito furono Wilhelm Schlegel a Bonn e Franz Bopp a Berlino: i lavori di grammatica comparata di quest'ultimo volgeranno in rovina l'indomania romantica, l'ipotesi schlegeliana dell'India culla purissima dell'Europa. E se durante l'Illuminismo il ricorso all'Oriente serviva sempre ad abbassare le pretese del Cristianesimo a essere riconosciuto come la sola vera religione, le cose andranno assai diversamente col Creuzer.

La simbolica comparativa di Creuzer pone il simbolo come solo capace di una 'percezione visiva istantanea' del fenomenico e delle sue fondamenta metafisiche, del nesso cioè tra sacrale e umano. La *Simbolica* individua dunque elementi misterici e dionisiaci nella cultura greca classica. E certo l'interpretazione fondamentalmente non estetica del simbolo e del mito non fu un frutto isolato, ma l'espressione di tutta una temperie indicata sotto l'etichetta romanticismo di Heidelberg⁷. Lo 'sguardo da Oriente' col quale Creuzer interpretò testimonianze neo-platoniche e neo-pitagoriche di età alessandri-

⁷ Cfr. in proposito A. BAEUMLER, F. CREUZER, J.J. BACHOFEN, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, Milano, Spirali Edizioni 1983, pp. 17 sg. Cfr. anche S. BARBERA, *Alfred Baeumler e il culto dell'eroe*, in Guarigioni, *rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Le Lettere 2010, pp. 203-17. Vd. il *Seminario su J.J. Bachofen*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, 18, 2, 1988 (i contributi di A. MOMIGLIANO, *Bachofen tra misticismo e antropologia*; M.M. SASSI, *Percorsi del platonismo nel pensiero romantico: la Symbolik di Bachofen*; P. BORA, *Il popolo licio nel Moeurs des sauvages américains di J.F. Lafitau. Proposte di lettura per un rapporto fra J.J. Bachofen e la cultura settecentesca*; R. DI DONATO, *Il secondo occhio. Il diritto materno nell'École sociologique*) e, ancora, C. CESA, *Le astuzie della ragione. Ideologie e filosofie della storia nel XIX secolo*, Torino, Aragno 2008.

na come «la ripresa genuina di tematiche provenienti da un passato antichissimo, di una scienza sapienziale di derivazione orientale trapiantata in Grecia, mentre i suoi avversari non vedevano in esse che fonti tarde, viziate da un orientalismo a posteriori che non diceva proprio nulla a proposito di un'originaria "epoca mitica"», implicava una dottrina del «progresso storico come doloroso allontanamento dalla fonte vitale»⁸. Di conseguenza ogni mitologia è riconducibile ad una primigenia dottrina simbolica uguale per ogni popolo e, metodologicamente, nell'opera d'arte si privilegia il sostrato religioso, una religiosità misterico-sacerdotale, a considerazioni di ordine estetico⁹. La costruzione del pantheon olimpico da parte dei Greci fu quindi vissuta da Creuzer «oscillando fra la gioia per la conquista della bellezza formata, dell'uomo come simbolo divino, e la malinconia per il tramonto di una sacralità del cosmo che non poteva non ripercuotersi anche nel mondo dell'uomo»¹⁰. Nella *Simbolica* emerge di fatto il ruolo del dionisismo, del lato oscuro, irrazionale, della grecità.

Invero questo romanticismo 'orientalizzante', una fantastica 'simbolica', accomunava F. Schlegel, Görres e Creuzer a cui si oppongono già nel 1825 i *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* di Karl Otfried Müller e, di lì a poco, l'*Aglaophamus* di Lobeck; in realtà, l'autorità di Creuzer nell'ambito della storiografia filosofica si perpetuò sino a Zeller, se «ancora nel 1864 il vecchio Gladisch pubblicava

⁸ G. MORETTI, *Heidelberg Romantica. Studio sui rapporti arte-natura e poesia-mito-storia nel Preromanticismo e in Josef Görres, Friedrich Creuzer, Jacob e Wilhelm Grimm, Johann J. Bachofen*, Lanciano, Editrice Itinerari 1984, p. 74.

⁹ Scrive in proposito Francesca Marelli (*Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e grecità in Friedrich Creuzer*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto 2000, p. 98) che Creuzer è assai «distante dal disegno winckelmanniano di ricerca delle regole formali dell'impiego di immagini allegoriche in ambito artistico, come pure dalla consolidata visione 'classicistica' dell'antichità: suo intento è piuttosto di avvicinarsi alla dimensione aurorale, religiosa del sorgere delle formazioni simboliche e mitiche e di inserire la propria riflessione teorica in un più vasto disegno di interpretazione della storia religiosa del mondo antico, greco-romano ed orientale». Cfr. anche M.-M. MÜNCH, *La «Symbolique» de Friedrich Creuzer*, Paris, Editions Ophrys 1976, S. FORNARO, *Historia de la Religión antigua entre los siglos XVIII y XIX, entre Alemania y Francia*, «Revista de Historiografía», 4, 2, 2007, pp. 41-5, e EAD., *Introduzione a F. CREUZER, G. HERMANN, Lettere sulla mitologia*, Pisa, ETS 2009, pp. 5-47.

¹⁰ MORETTI, *Heidelberg Romantica*, p. 94.

Anassagora e gli Israeliti, in cui deduceva dalla cultura ebraica la filosofia di Anassagora, secondo una generale tendenza 'orientalizzante'¹¹. Sarà proprio la *Simbolica* di Creuzer, la *Descrizione generale*, a aprire la via maestra verso un'interpretazione *non* estetica del simbolo e del mito, il sintomo deciso di uno sguardo nell'antichità che sarebbe maturato appieno in Bachofen e in Grimm, e che avrebbe influenzato profondamente Nietzsche. E solo quanti non si riconobbero nel filone idealistico – ai già citati si aggiungano Hölderlin e Görres – ebbero nella 'svolta ad Oriente' del movimento romantico uno sguardo rispettoso e scevro da una presunta superiorità occidentale¹².

Il mito, che ancora nei primi decenni del Novecento è assunto come narrazione e struttura religiosa fondamentale, aveva oscillato lungo

¹¹ Santo Mazzarino sostiene che, se Müller aveva «distrutto i miti e le pseudostorie di Cadmo e Cerope e Danao orientali, in quanto quei miti potessero dar luogo alle fantasticherie "orientalizzanti" tipo Creuzer», in realtà «era rimasta sempre, nella sua storiografia, quella romantica tendenza a cercar la storia nei miti» (*Fra Oriente e Occidente*, Milano, Rizzoli 1989, pp. 8-12 *passim*). E un epigono del 'creuzerismo', di una storiografia 'afilologica', è Bachofen, difatti in *Mutterrecht* (1861) e in *Lydisches Volk* (1862) «il vecchio simbolismo creuzeriano [...] pretendeva tuttavia di contrapporsi alla storiografia 'scientifica', e impostare per suo conto il problema del 'mito' (ché 'mito' esso era pei creuzeriani, e non oggetto di scienza) 'dell'Oriente e dell'Occidente'». Sull'acre polemica che oppose il Momigliano al Mazzarino, cfr. R. PERTICI, *Storici italiani del Novecento*, «Storiografia», 3, 1999, pp. 37-41.

¹² Cfr. *Dal simbolo al mito*, pp. 28-9: «Pur con tutte le differenze che possono intercorrere tra Schelling, Hegel, Schlegel e Humboldt, loro comune denominatore fu la netta pregiudiziale evoluzionistica per la quale, anche spiritualmente, nel passaggio da Oriente a Occidente avviene un'ascesa dell'umanità; gli altri sunnominati videro al contrario la scomparsa melanconica di un'umanità che era più vicina agli dèi, anche se non considerarono questo tramonto già con gli occhi degli uomini del Novecento». A proposito dell'emergere in seno alla cultura tedesca di una concezione della natura estranea al razionalismo delle *Lumières*, cfr. MORETTI, *Heidelberg Romantica*, pp. 12-3. Su «un'affinità oggettiva tra neoplatonismo e idealismo», sul rapporto di Creuzer con Schelling e con Hegel vd. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann 1972, tr. fr. Paris, Vrin 2000, pp. 109 e 159: «a dispetto di differenze essenziali, Hegel e Creuzer condividono l'idea che il simbolico sia l'essenza della mitologia, che in esso sempre si manifesta e si appaga il bisogno 'di rendersi esterni e di contemplare come oggettiva la sensazione soggettiva di un Altissimo, di un Essenziale, di un Universale' (dunque di un filosofema, di una forma, certo ancora implicita, della ragione)».

tutto l'Ottocento fra un'interpretazione 'razionalistica', volta alla sua spiegazione, e un indirizzo 'ermeneutico', teso alla sua comprensione, come nel caso di Creuzer che vede nel mito la veste esteriore dei simboli originari che racchiudono l'eterna verità. Considera il simbolo come l'*immagine* suprema di un'originaria rivelazione religiosa, la manifestazione offerta a vista ed udito di una realtà, la cui conservazione e cura diviene il compito di una classe ben precisa, quella sacerdotale. In conseguenza dell'enorme importanza attribuita al simbolo, Creuzer non può che porre in subordine il mito, che gli appare infatti come una produzione successiva, eminentemente greca, e, per così dire, come un simbolo «estetico» parlante. L'educazione del genere umano era costretta ad esprimersi in forma completamente figurata. L'insegnare era allora per metà un esibire e un mostrare, per metà un interpretare e uno spiegare, ma anche questo, data l'abbondanza del materiale da spiegare, era oscuro ed enigmatico. Creare simboli ed interpretare simboli erano le principali attività dell'antica casta sacerdotale¹³.

Creuzer porta alla luce il mondo originario del simbolo come un tutto, al cui «interno» però il processo storico dell'umanità si riflette, si ripercuote, come una vera e propria decadenza di «contenuto»: è il passaggio da Oriente ad Occidente. Il monoteismo originario, da cui prende le mosse, e che egli vede realizzato nel simbolo immobile e silente, viene frantumato in una molteplicità politeistica che trova origine nel disseminarsi fra popoli diversi di quell'iniziale rivelazione. Creuzer individua però, anche in età assai più tarda, un permanere sotterraneo, in ambito greco, di quella primordiale ed unitaria rivelazione, già dispersa nel canto omerico, nella dottrina misterica, orfica o pitagorica che sia, e nella saggezza oracolare.

Penetrato dello spirito romantico della sua Heidelberg, editore di

¹³ Cfr. in proposito G. MORETTI, *Introduzione* a F. CREUZER, *Simbolica*, Roma, Editori Riuniti 2004, p. 11: «Un breve richiamo alla polemica scoppiata dopo l'uscita della *Simbolica* (1810, 1823²¹) dovrà invece mostrarci che la critica filologica, distruggendo il tentativo creuzeriano di presentarsi scientificamente, ha prodotto l'evento ermeneutico fondamentale: la fondazione del Romanticismo religioso che scorge l'Occidente da Oriente. Il tema della scomparsa di qualcosa di essenziale lungo il tragitto che dall'età simbolico-mitica procede a quella storica, è presente in Creuzer fin dalla prima pagina della *Simbolica*; fra il periodo di una muta venerazione religiosa del divino, e quello della ormai sviluppata religione mitica dei Greci, Creuzer situa l'era sacerdotale».

Plotino, Creuzer realizzò quindi un'opera di proporzioni imponenti fra storico-filologica e filosofico-teologica, nella quale muoveva dal postulato della primigenia rozzezza del popolo greco, ma senza dedurre da ciò che il mito fosse, per i Greci come per ogni popolo, la forma necessaria della comunicazione di quella condizione. Immaginava invece che alla povertà spirituale dei Greci fosse venuto soccorso dall'Oriente: sacerdoti imbevuti di quella prisca sapienza avrebbero, in epoca remotissima, portato nell'Ellade conoscenze di più alto e puro livello, ma esprimendole, per renderle accette, in forma del tutto figurata, simbolica. Alla religione naturale del razionalismo si sostituiva, così, una sorta di rivelazione procedente dall'incessante produzione di simboli più o meno oscuri e dalla loro interpretazione da parte della casta sacerdotale. Questo enorme e più o meno informe patrimonio di teologia mitologica sarebbe giunto in Grecia sotto forma di poemi simbolico-allegorici, che le genti greche in epoca storica avrebbero travasato nelle proprie leggende eroiche, rinunciando a ogni aspetto mistico rituale e anche all'originario monoteismo.

K.O. Müller nei *Prolegomena*, sosterrà l'originalità della mitologia greca – ossia la endogenia della classicità greca – e contesterà filologicamente la tesi della *Simbolica*, negando che i Greci avessero ricevuto dall'esterno, e specie dall'Oriente, i loro miti già in parte formati. Ciò non equivale alla pura e semplice riproposizione delle tesi classicistiche alla Winckelmann, né comporta l'accettazione della caratterizzazione hegeliana del momento greco-romano nella storia del mondo. Müller negava la tesi di Creuzer su una originaria religione mitopoietica che viene alla luce attraverso la comparazione con le forze fondamentali dell'Oriente¹⁴.

La traduzione francese della *Simbolica* condotta dal Guignaut, col titolo *Religions de l'Antiquité*, patrocinata dal Cousin, rifiuta e di molto ampliata, dedicava all'India uno spazio maggiore. Creuzer, pur estendendo le proprie «considerazioni alle idee religiose, ai simboli e ai miti indù, persiani ed egizi e di molti altri popoli orientali», diceva che alla «base delle nostre ricerche» sono «le narrazioni e i monumenti dei Greci e dei Romani», poiché «l'Asia antica si lascia scorgere solo

¹⁴ F. TESSITORE, *Presentazione* a K.O. MÜLLER, *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, Napoli, Guida 1991, pp. 11, sostiene che Müller respinge il tentativo creuzeriano di riportare il mito all'allegoria, dal momento che l'indagine scientifica del mito dimostra che «si ha a che fare con una concezione del mondo estranea alla nostra e nella quale spesso è difficile collocarsi».

attraverso un lontano crepuscolo». Di fatto il traduttore, il Guignaut, aveva «sostituito, a un lavoro appena abbozzato, una trattazione ampia e articolata sulla religione dell'India»¹⁵. I due divergevano anche per la teoria del mito: se Creuzer vi rintracciava quella saggezza primigenia poi depositatasi e deformatasi nelle religioni positive, Guignaut, accolta l'opposizione cousiniana di spontaneità e riflessione, faceva della mitologia una tappa del progresso del pensiero.

Per Creuzer la storia dello spirito umano si presenta come una storia religiosa. Egli rintraccia i fili che connettono la Grecia all'Oriente, un Oriente vago, generico, costituito soprattutto dall'Egitto. Aveva adottato le tesi esposte nelle lezioni sulla mitologia greca dal filologo classico Christian Gottlob Heyne sin dal 1761. L'archegeta della nuova epoca degli studi mitologici sottraeva alla mitologia classica la mera funzione di repertorio ornamentale, iconografico o poetico, per esporre il mito come linguaggio di una umanità alle sue origini.

La *Simbolica* di Creuzer, il progetto di una storia generale della religione, fu oggetto di aspri attacchi, in parte motivati dall'andamento

¹⁵ F. CREUZER, *Religions de l'antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, refondu en partie, complété et développé par J.D. Guignaut, Paris, Treuttel et Würtz Libraires 1825, t. I, pp. 4 sgg. Sin dall'*Avertissement pour la première livraison* Guignaut accenna alla peculiarità di codesta traduzione che, senza contraffare *Symbolik und Mythologie*, muta «la disposizione generale dell'opera»; egli ha «fatto precedere la religione dell'India rispetto a quelle della Persia e dell'Egitto, mentre Creuzer pone la religione egizia in testa». Cfr. M.-M. MÜNCH, *Joseph-Daniel Guignaut et sa traduction de la Symbolique de Creuzer*, Rennes, Institut de Littérature Générale et Comparée de l'U.E.R. Littérature, Université de Haute Bretagne 1981. Guignaut motivava in una lettera a Creuzer del 20 aprile 1823 le scelte operate nel tradurre la *Simbolica* con la necessità di «rapprocher autant que possible le ton de l'ouvrage de la portée et du goût de nos compatriotes et [de] l'environner de tous les éclaircissements et de tous les secours qui peuvent leur être nécessaires afin de l'entendre, de s'y intéresser et d'arriver le plus près possible du point de vue où ils doivent se placer s'ils veulent revenir aux études sérieuses de l'antiquité, de son histoire et de sa philosophie et de son génie tout entier». Poiché in Francia erano «faiblesse ou insuffisance d'études classiques, aversion de la philosophie dans les uns, faux préjugés ou dédain systématique du XVIII^e siècle dans les autres, préoccupations religieuses ou défiance dans presque tous et mêmes dans les meilleurs esprits défiance et froideur à l'aspect des seuls mots Mythologie, recherche sur les religions, antiquité» (cit. in MÜNCH, *Joseph-Daniel Guignaut*, pp. 13 sg.).

caotico, dal coacervo dell'esposizione. Di fatto era un'opera già invecchiata, ignorando le scoperte di Champollion o i progressi degli studi indoeuropei, ma gli attacchi si concentrarono sull'accusa di cripto-cattolicesimo, mossagli nel momento in cui si ebbe la clamorosa conversione di F. Schlegel al cattolicesimo. La traduzione del Guignaut, che comportava una nuova divisione del testo e una riscrittura del capitolo sull'India, collocato all'inizio, tracciava quel cammino dei simboli dall'India, alla Persia, dall'Egitto alla Grecia, solo accennato dal Creuzer. E invero la traduzione, diversamente dall'originale, sarà apprezzata in Germania ed esercitò in Francia un'influenza assai maggiore di quella esercitata in Germania dall'originale.

La consuetudine con gli studi indianisti, la *renaissance orientale*, fu una pratica assai diffusa in Francia: pensare l'India diventa un compito di fondamentale importanza. Sotto diverse forme, resterà in programma per tutto il XIX secolo. E non mancarono certo ingenuità: così «la psicologia metafisica di Cousin invita a ritenere che il latino dia accesso alla lettera del testo» della *Bhagavadgita*, difatti egli non esita «a tradurre *yoga* con 'devotio', *jnana* con 'scientia' o *brahmana* con 'theologus'. Il sogno d'una traduzione totale. Cousin volge la *Bhagavadgita* in linguaggio tomista». Lungi dal pensare le differenze concettuali ingenerate dalla molteplicità delle lingue, agiva forte in Cousin il pregiudizio che lo induceva, ove riscontrasse discordanze fra i *sutra* e le dottrine greche, non tanto a pensare la pluralità delle filosofie, ma a negarla, mosso dal «duplice convincimento che esiste un'India filosofica e che è identica al nostro mondo filosofico»¹⁶.

2. Si richiami la voce *mysticisme* del *Lalande*, che registra di fatto una 'rottura epistemologica': si è in presenza di due attitudini mentali assai differenti poiché, da un lato, l'esito bergsoniano implicherà il rifiuto della kantiana religione nei limiti della semplice ragione e la conseguente rinuncia alla classica separazione di metafisica e mistica;

¹⁶ DROIT, *Note sur Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique*, p. 93, vd. anche M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin 1979. Nel recensire nel 1827 il saggio humboldtiano sulla *Bhagavadgita*, Hegel insisteva invece «sull'alterità radicale» rifuggendo di continuo dall'«ellenizzare, cristianizzare o ancora universalizzare» il poema. Se entrambi rigettano l'astrattezza e l'indeterminazione dell'essere puro, Cousin lo considera come «un aspetto universale, una caratteristica costante e astorica del misticismo», mentre Hegel assegna a questa universalità astratta «uno spazio storicamente circoscritto all'India».

dall'altro, la storiografia cousiniana si pone di fatto, implicitamente, in continuità con la consapevolezza herderiana di un legame tra filosofia della storia e filosofia della religione, cioè con una erudizione antropologica e sociologica di stampo settecentesco¹⁷.

In un ambito nazionale riconducibile dapprima allo spiritualismo, poi al vitalismo, la realtà si offre direttamente all'intuizione. La 'realtà' non è data come percezione, ossia come cognizione del 'che cosa' o del 'come' dei fenomeni. Essa è piuttosto 'sentita' come resistenza, come mero 'esserci' o esistenza. Vi è una separazione tra sfera 'ideale' (essenze e valori) e sfera 'reale' (centri vitali, impulsi, tendenze): i valori morali vengono allora conosciuti grazie a un'apprensione intuitiva, prerazionale, di natura affettiva. La tradizione spiritualista francese comporta quindi l'identificazione dello spirito con la 'volontà' e la concezione 'dinamica' della personalità. La 'volontà', congiuntamente a una gamma più vasta di esperienze dinamiche, quali lo 'sforzo' e l' 'attenzione', contrasta la 'resistenza' della realtà naturale. Da qui la centralità del 'corpo', luogo di inserzione metafisica tra io e mondo, individuo e società, ma anche sorgente di oscurità e d'irrazionalità per la coscienza incarnata.

Nella cultura francese fra Ottocento e Novecento, nella 'crisi fine secolo', nella 'bancarotta della scienza', è forte l'eco della filosofia di William James, con cui quella bergsoniana ebbe affinità. In *Le Varietà dell'esperienza religiosa*, questi aveva risolto lo studio dei fenomeni religiosi in quello delle esperienze mistiche. Secondo il 'pragmatista' James, se si giudicano assurde le religioni si applica loro un criterio di veridicità sbagliato: non bisogna ricercarne la coerenza razionale, come nel caso della scienza, ma l'efficacia pratica. In questa accezione, pragmatista, e non intellettualista, c'è la verità del misticismo. Tale concezione del misticismo è ripresa in Francia dallo psicologo 'bergsoniano' Henri Delacroix. E sarà proprio la lettura di James che permetterà di confutare l'approccio psicopatologico al misticismo che fu di Pierre Janet, che vedeva negli stati mistici una sintomatologia assai prossima a quella delle patologie mentali. Delacroix studierà i casi di grandi mistici (Giovanni della Croce, Teresa d'Avila) per dimostrare come essi fossero, in primo luogo, grandi facitori, e che le loro visioni contassero assai meno delle loro azioni. La psicologia può

¹⁷ Cfr. in proposito V. VERRA, *Linguaggio mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a cura di C. Cesa, Pisa, Edizione della Normale 2006, p. 284.

dunque presentare una descrizione positiva del misticismo tralasciando le ipotesi teologiche sulle fonti dell'esperienza mistica¹⁸.

Condividendo questo approccio, Bergson superava di fatto l'opposizione fra Durkheim e Lévy-Bruhl, fra una sociologia delle rappresentazioni collettive presenti in ogni società e la sociologia delle mentalità, delle emozioni, tra una sociologia delle rappresentazioni religiose e una psicologia degli individui mistici; e invero solo all'indomani dell'*Évolution créatrice*, e dietro suggestioni riconducibili a James e a Delacroix, il misticismo diventa, ad un tempo, un oggetto filosofico di indagine e un ausiliare della ricerca filosofica.

Il quarto capitolo delle *Deux Sources de la morale et de la religion* si costruisce intorno al dualismo 'meccanico'-'mistico'. Il 'meccanico' è l'insieme delle macchine, degli utensili, che l'intelligenza si procura per colmare lo iato fra il corpo umano e l'azione. La meccanica non è dunque condannabile in sé, al contrario, è una necessità dell'azione umana, è una conquista dell'intelligenza. Per 'mistica' Bergson intende non solo le singolari esperienze dei grandi mistici, ma ogni azione umana che, in contatto con le forze istintive dell'intelligenza, disgrega i quadri ristretti della società 'chiusa' verso la società 'aperta'. Il mistico non è di per sé buono, ma lo è in quanto obbliga l'azione meccanica a servire fini più alti. La politica bergsoniana non è dunque una politica mistica: è una diagnosi delle forze mistiche e meccaniche presentemente in campo e che differiscono per natura. L'intuizione bergsoniana, lungi dall'essere una contemplazione passiva, implica l'*effort*, e nelle *Deux Sources* il 'genio mistico', l'eroe, è una concentrazione di volontà capaci di provocare una trasformazione morale, di dissolvere la società chiusa, il conformismo sociale.

Il misticismo è quindi riconducibile ad una modalità dell'azione, che implica di necessità la sfera della prassi, donde lo scarso interesse per la mistica speculativa – descrizione delle tappe dell'ascesa – e la valorizzazione di «una mistica attiva, estranea a qualunque speculazione»¹⁹, esemplificata da Giovanna d'Arco. È questa la premessa alla buona commistione di meccanico e mistico, la cui mancan-

¹⁸ Cfr. in proposito B. SITBON-PEILLON, *Supraspiritualité et hyperspiritualité chez Bergson et Durkheim*, in *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, éd. par G. Waterlot, Paris, Puf 2008, pp. 164-89.

¹⁹ VIEILLARD-BARON, *L'exception mystique et la guerre*, p. 116. Cfr. anche G. WATERLOT, *Introduction. Penser avec et dans le prolongement des Deux Sources de la morale et de la religion*, in *Bergson et la religion*, pp. 13-30.

za è individuata come la causa del conflitto mondiale, ma anche come l'ambito di esercizio della volontà suscettibile di aderire all'appello dei mistici vincendo la facilità delle abitudini. La mistica si pone allora come un ausilio potente della ricerca filosofica²⁰. Bergson è distante tanto dalla 'mentalità primitiva' di Lévy-Bruhl, quanto dalla 'coscienza collettiva' di Durkheim; si scorra in proposito quella discussione alla *Société française de philosophie* su *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* che nel febbraio 1913 oppose l'autore delle *Règles de la méthode sociologique* a Lachelier. Quest'ultimo si poneva di fatto in continuità con la kantiana religione nei limiti della ragione, rifuggendo da ogni visione dogmatica, ed operava «una intellettualizzazione del discorso religioso identificato con un piccolo numero di principi fondamentali». In effetti, «distaccato dalla contingenza sociale, il concetto di Dio proposto da Lachelier è quello che, fuori dalla religione, la filosofia elabora con i suoi propri mezzi». Attitudine, questa, che indurrà Edouard Leroy a escludere che si possa definire Lachelier un 'filosofo cattolico'²¹: ugualmente distante dal 'razionalismo ateo' e dall'ortodossia cattolica, questi intendeva preservare la riflessione filosofica sull'assoluto dalle differenti dogmatiche delle religioni positive.

Si è sottolineato come, nella filosofia francese, la presenza di un'inquietudine religiosa sia accompagnata dal misconoscimento dell'oggetto 'religione positiva', come si darà ad esempio in Rudolf Otto, nella sua teoria delle religioni, in cui sostiene il carattere extra-razionale del sentimento del sacro, negando l'affinità di religione e morale²². Invero, altralpe la costruzione dogmatica soverchia perlopiù quella descrittiva: così, ad esempio, anche in Lévy-Bruhl il soprannaturale rimanda a una categoria psicologica; parimenti in Delacroix la *puissance créatrice* della fede è riconducibile a psicologia, a sociologia, non certo a ontologia o teologia. Era largamente condivisa, tanto fra i

²⁰ C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, Puf 2009, p. 447.

²¹ L. PINTO, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, Paris, Puf 2010, p. 161.

²² A proposito del libro di R. Otto, Georges Canguilhem afferma che si è in presenza di «un tentativo di riflessione critica», non certo di «un'indagine scientifica e descrittiva», poiché il sacro non è suscettibile di chiarificazione, ma un «assoluto», riconducibile ai «dati immediati del sentimento» (*Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Vrin 2011, pp. 316-20).

‘razionalisti’, quanto fra i ‘positivisti’, la convinzione che il fatto religioso non avesse un contenuto specifico.

Sarebbe quindi caduta, in certa misura, la distinzione pascaliana fra il dio dei filosofi e quello della rivelazione. Rousseau e Biran, disdegnando la costruzione dogmatica, sarebbero i soli ad avere una filosofia della religione: quella ‘terza vita’, quella rivelazione interiore, come fondazione del rapporto dell’uomo con Dio tramite la grazia. Al padre dello spiritualismo francese si riconetterà Ravaisson²³, che opponeva al ‘formalismo’ cousiniano di matrice platonica il senso interno biraniano e l’atto singolarizzante di derivazione aristotelica. E se Bergson sembra muoversi in questa prospettiva, tuttavia la sua meditazione religiosa poggia sulle basi stesse del sistema, di conseguenza la riflessione sul ‘numinoso’ è riconducibile all’esperienza soggettiva dei grandi mistici. Pure fra profonde distinzioni agiva ancora nelle sue pagine una costante: la mancata riflessione, che compie invece Otto, sulla religione come un vissuto totalizzante, dotato di senso, suscettibile di essere studiato solo per empatia. Difatti, anche Bergson traduce quell’elemento specifico e irriducibile per l’uomo religioso in termini psicologici o sociologici, nello stesso modo, Guyau scorge, sotto la forma mitica, una manifestazione sociologica. Se è ipotizzabile una soluzione pluralista secondo cui mito, scienza e arte sono espressioni formalizzate dell’esperienza umana, la funzione simbolica è spiegabile attraverso l’omologia fra le strutture formali del fatto sociale e di quello linguistico.

A conclusione di tutta una temperie ideale, nel dire che l’Oriente soggiace a un «perpetuo anacronismo», poiché, incapace di organizzare la memoria, presenta come «ugualmente attuali e plausibili le tesi più eteroclitiche per origine e tendenza»²⁴, Brunschvicg afferma che l’«e-

²³ Gaëll Guibert sostiene che «Ravaisson si è volto verso quel linguaggio simbolico, che utilizza la mitologia e la religione, in continuità con gli scritti schellinghiani in materia», e difatti «i frammenti manoscritti permettono di sapere che Ravaisson conosceva effettivamente quella *Filosofia della rivelazione*, che aveva tradotto in parte». In *Métaphysique et morale* e nel *Testament philosophique* Ravaisson seguirebbe allora la metafisica di Schelling, «ciò è evidente nell’*art et les Grecs*; infine, nella filosofia della creazione, in considerazione dell’indirizzo della sua tesi *de l’habitude*, [...] così come nelle annotazioni manoscritte a proposito della natura» (*Félix Ravaisson. D’une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling. Présentation de fragments inédits*, Paris, L’Harmattan 2006, pp. 104, 242, 261-2).

²⁴ L. BRUNSCHVICG, *La raison et la religion*, Paris, Alcan 1939, p. 79. Cfr. anche

clettismo religioso' occidentale dimostra la difficoltà di una filosofia della religione insidiata dalle opposte pretese di teologi ed uomini di scienza. Invero, riassumendo per sommi capi, da Cousin in poi non ci si era andati interrogando circa il valore euristico della religione, circa la differenza di funzionalità e di finalità nell'agire tra il pensiero scientifico e quello religioso, su cui la ragione può esercitarsi, ma solo per riconoscerla, non per dimostrarla. L'inquietudine religiosa non si era tradotta in una filosofia della religione, ma rimaneva contenuta in una prospettiva tutta mondana, oscillando, nell'arco di un secolo, tra uno schema storiografico e una filosofia della pratica.

R. MEHL, *Situation de la philosophie religieuse en France*, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, études publiées sous la direction de M. Farber, t. II, *La philosophie française*, Paris, Puf 1950, pp. 265-82.

V. Abitudine e memoria forme della durata: da Maine de Biran a Bergson

Abitudine e memoria costituiscono i due poli di una successione continua di fenomeni mnemonici, la cui unità è da porre nel costante rapporto col tempo, che nel caso dell'abitudine è un'esperienza anteriore acquisita e vissuta come presente, mentre per ciò che riguarda la memoria, il riferimento è all'anteriorità in quanto tale dell'acquisizione.

Ci si propone quindi di riconsiderare la stretta connessione e il reciproco tradursi di memoria, abitudine e durata, la correlazione tra psicologia della memoria e teoria del tempo, in seno a quell'insieme di riflessioni che si è soliti indicare col nome di spiritualismo francese. Nel *Souvenir de Bergson*, Gilson doveva sottolineare che temi propri dello spiritualismo di un Ravaisson, di un Lachelier, di un Boutroux, quali l'impossibilità del meccanicismo assoluto, la presenza di un irriducibile elemento di contingenza e la restaurazione delle nozioni tradizionali di finalità e di libertà, si ritroveranno ancora nella filosofia bergsoniana.

Matière et mémoire riconduce il rapporto anima-corpo al problema della memoria, Bergson e Ravaisson sarebbero dunque i continuatori dello spiritualismo 'funzionalista' del Biran. E ancora, a conclusione di questo testo, è posta la differenza, di natura, e non solo di grado, tra ricordo e percezione. E si rintracciano pure i due livelli di memoria, l'oscillare tra le potenzialità della 'memoria pura' e le esigenze di quella 'di azione': il nostro corpo è solo uno strumento d'azione. Lo slancio vitale difatti non si risolve nell'evoluzione biologica e alla memoria-abitudine s'aggiunge la memoria-ricordo.

Ma invero, per Bergson, è la nozione di durata ad essere la più primitiva e centrale del suo pensiero. Quel sentimento della durata, che c'è solo in presenza di una legge interiore di sviluppo, è la nostra percezione del movimento, e spiega come passiamo da questa realtà alla rappresentazione del tempo come un «milieu idéal» in cui si dispiegano tutte le successioni. Ma il termine durata si trova già in Ravaisson, ed è la condizione della coscienza nell'*effort*, come lo concepiva Biran.

1. Nella temperie ideale che dal discorso sull'abitudine (Maine de Biran, Ravaisson¹) si conclude nelle teorie della memoria (Royer-Collard, Garnier, Renan, Gratacap, Bergson), la filosofia d'oltralpe oppone il vitalismo al materialismo. Si pone dunque la centralità del discorso sull'abitudine: la voce 'habitude' del *Dictionnaire des sciences philosophiques* del Franck, vera e propria summa della cultura eclettica, negando una continuità fra istinto e abitudine, ne fa la condizione di qualsivoglia progresso umano; e ancora, per Ravaisson il meccanicismo (le regolarità naturali) è una natura naturata, opera e rivelazione successiva della natura naturante, di conseguenza l'analisi dell'abitudine comporta lo studio dei processi attraverso cui la libertà si fa natura, e la natura libertà: contrarre un'abitudine implica ad un tempo l'automatismo (meccanicismo) e la facilitazione dell'atto. In effetti Ravaisson ne fa un termine medio mobile, e su di essa fonda la legge di continuità fra spirito e materia. Ma mette conto notare in particolare, per il rilievo che l'*Ottica fisiologica* assumerà, come lo stesso Helmholtz affermasse che proprio l'esercizio e l'abitudine modificano le nostre percezioni, e di conseguenza come la maggior parte delle nostre nozioni di spazio siano il risultato dell'esperienza e dell'abitudine².

¹ P. JANET, G. SÉAILLES, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles. Supplément*, Paris, Delagrave 1929, p. 72, collegano al Ravaisson il Renouvier della *Psychologie rationnelle* che, stante l'opposizione fra recettività e spontaneità, enuncia le leggi dell'abitudine, riassumibili nella formulazione: «l'abitudine fortifica la collocazione dei fenomeni nell'essere in cui la consapevolezza di questi fenomeni è data, nello stesso tempo indebolisce persino questa consapevolezza in quanto attuale e distinta; ma questa stessa consapevolezza si rafforza se si rivolge con ponderatezza e perseveranza a costituirsi e a conservarsi». Si veda anche P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil 2000. A. CONTINI, *Estetica della biologia*, Milano, Mimesis 2012, pp. 10 e 79, sostiene che si organizza in Francia a partire dalla Scuola di Montpellier «un vitalismo intessuto d'empirismo» volto a «formulare ipotesi esplicative originali, evitando di ridurre la complessa attività dell'organismo al funzionamento di una macchina». Claude Bernard, in particolare, si servirà «esplicitamente di categorie estetiche per pensare processi e proprietà del vivente non rappresentabili in altri modi, ricavando dalla sfera dell'arte non solo importanti esemplificazioni, bensì un repertorio teorico destinato ad affiancare tesi di matrice scientifico-sperimentale».

² E ancora J. Chevalier (*L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Paris, Boivin 1929), ne parlerà come di un «fatto ambiguo», e, a quanti, da Aristotele a Ravaisson, hanno pensato l'abitudine come una proprietà specifica dei soli esseri viventi,

Oltre l'abitudine, oltre il meccanico e il quantitativo, c'è l'elemento qualitativo, la spontaneità, «il libero corso delle volontà». La continuità è dunque l'intervento della libertà volto a modificare abitudini, siano esse buone o cattive. Per Boutroux le leggi della natura sono riducibili ad abitudini mentali che generano la fiducia nella ripetitività dei fenomeni. Difatti l'abitudine è propria del mondo vivente a cui presiede la necessità sotto forma di legge dinamica, di cambiamento radicale, di fronte al mondo inorganico e alla sua «identità essenziale»; donde la difficoltà di misurare l'abitudine, che «non è un fatto, ma una disposizione a realizzare certi fatti»³. Analogamente l'intuizione bergsoniana, lungi dall'essere una contemplazione passiva, implica l'effort, e nelle *Deux Sources de la morale et de la religion* il «genio mistico», l'eroe, è una concentrazione di volontà capaci di provocare una trasformazione morale, di dissolvere la società chiusa, il conformismo sociale. È quindi possibile, in virtù del comporsi dei concetti di memoria, abitudine, durata, rintracciare una concatenazione di pensieri che a partire da Royer-Collard arriva sino a Bergson.

Nella ricostruzione storica di questi nessi assume allora un ruolo peculiare una figura certo minore, e del tutto dimenticata, quella di Antoine Gratacap, che consente di dimostrare come annotazioni di Collard siano rintracciabili sino in Bergson⁴.

La poliedricità del discorso sulla memoria salta subito agli occhi anche solo scorrendo le annate di quel primo ventennio della «Revue

oppone Comte che sostiene che persino negli «apparati inorganici» esisterebbe una facoltà suscettibile di contrarre vere e proprie abitudini; la legge dell'abitudine si riallaccerebbe quindi al principio d'inerzia. E Léon Dumont sulla «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (1, 1876, pp. 321-66) aveva parlato dell'abitudine non come di una seconda natura, ma come la natura stessa degli esseri che non sarebbero altro che il risultato di abitudini.

³ É. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Alcan 1898³, p. 95.

⁴ Per una storia delle teorie della memoria vd. *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di M.M. Sassi, Pisa, Edizioni della Normale 2007. Sulla distinzione tra antichi e moderni, a proposito della percezione e della memoria, nella conferenza del 22 aprile 1904 («Annales bergsoniennes», 2, 2004, pp. 76 sg.) Bergson afferma che, «nei tempi moderni, abbiamo preso l'abitudine di collocare dalla parte dell'intelligenza tutto ciò che è cosciente. La coscienza per noi è qualcosa d'essenziale che basta a definire un essere, un modo d'esistenza», mentre per Aristotele, se «la percezione e la memoria sono cose del tutto estranee all'intelligenza, è che queste facoltà si trovano nell'animo degli animali che non hanno intelligenza».

Philosophique»: Ribot e Richet sono intenti allo studio della memoria organica (il nervo che continua a vibrare cessato lo stimolo); Spencer esamina la memoria della specie, come ereditarietà dei caratteri acquisiti; Tarde, la memoria sociale, come ripetizione di pratiche a fondamento della vita associata; Delbœuf, Dugas e Bergson la reputano la più importante funzione psichica, sviscerando il rapporto fra psicologia della memoria e teoria della conoscenza. Così Delbœuf in una serie di articoli su *Le sommeil et les rêves* discorre di teorie della memoria e della certezza, e Bergson si volge a una revisione della psicologia associazionistica inglese. Invero ancora negli anni Ottanta, in Taine e in Guyau, il discorso sulla memoria coinvolge più il dominio dell'analogia e della metafora che non la ricerca sperimentale vera e propria, come sarà poi per gli studi sulla patologia della memoria di Pierre Janet, accolti sulla «Revue Philosophique» solo a partire dal decennio successivo. E nonostante si rivendichi, come è il caso di Delbœuf, la dinamica temporale come propria della memoria, si resta ancora per lo più prigionieri di una logica spazializzante: il caso della memoria-fonografo di Guyau, che ripropone «il paradigma della psicofisica, vibrazione-sensazione»⁵. Da questa congerie di articoli si possono dunque desumere due tendenze: l'una, che fa capo a Taine, a Ribot e a Guyau, riconducibile a un modello spaziale di memoria, la memoria-archivio, in cui il tempo coincide con l'ordine nel quale si sono impresse le tracce dell'esperienza; l'altra, un modello in cui la temporalità costituisce l'attributo imprescindibile dello psichico, coinvolge, secondo modalità differenti, Delbœuf, Richet e Bergson. Ma l'originalità del concetto bergsoniano di durata, un dato immediato, anche se tiene conto di osservazioni e materiali largamente dibattuti, si coglie subito nel confronto con Guyau, per il quale il sentimento della durata si evince invece dalla successione degli stati di coscienza; di contro alle teorie della localizzazione, secondo cui il cervello è un deposito di ricordi, e alla riduzione dello psicologico al cerebrale, Bergson oppone la dinamica dell'evocazione e l'irriducibilità del 'ricordo puro' all'immaginazione.

2. A titolo meramente didascalico, a cominciamento di questi itinerari possiamo porre quelle *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination* del Bonstetten, allievo del Bonnet, poligrafo mediocre,

⁵ M. MELETTI BERTOLINI, *Il pensiero e la memoria*, Milano, Franco Angeli 1991, p. 170

se ancora il Biran – che vi apporrà alcuni *marginalia* – scriverà: «tutto ciò che dice riguardo alla volontà mi sembra contraddittorio»⁶. Ora, proprio codesta assenza di originalità fa delle *Recherches* uno strumento in qualche modo privilegiato per fare il punto della questione in quel primo decennio dell'Ottocento. Di contro all'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* del Bonnet e agli *Éléments de physiologie* dello Haller, Bonstetten denunciava l'indistinzione in cui erano accomunate immaginazione e memoria, proponendosi di redigere una teoria dell'immaginazione, facoltà che supera di molto i dati della sensibilità e si origina nell'azione reciproca della sensibilità e delle idee, per l'azione di un 'sentimento motore' sull'animo. Se ne evince che la memoria dell'immaginazione dipende dalla riproduzione di uno specifico 'sentimento motore', che stabilisca un 'rapporto di preferenza' con una particolare idea. La successione delle idee si pone quindi in un tempo spazializzato. E se aveva deplorato che quanti fra i moderni, scrivendo di psicologia, hanno isolato i fatti, mancando di osservarli nella loro composizione, Bonstetten attribuisce il «sentimento del tempo» all'immaginazione, che è seriale, successione di idee, di contro al continuo, che è attribuito dell'intelligenza. La pluralità di memorie, la memoria delle idee e dei sentimenti, è riconducibile ai differenti organi corporei, e quindi meramente automatica, ascrivibile di fatto all'ambito fisiologico. Il discorso sulla memoria si fa allora discorso sull'abitudine, poiché, se vi è una facoltà deputata a ripetere e a conservare le idee, ve ne è una seconda deputata alle azioni, insita in qualche sorta nei muscoli, di qui l'incessante necessità di «predisporre abitudini». Alla confusione di immaginazione e memoria Bonstetten oppone la convinzione che quest'ultima sia la facoltà di conservare l'ordine di associazione delle idee suggerito dalla sensibilità. Un'istanza etica presiede all'esortazione a sottoporre a controllo il procedere della memoria, quel conservare le idee per il tramite delle parole. Di fronte a codesta legge costitutiva della memoria, sarebbe opportuno limitare l'elemento automatico, esercitando «meccanicamente la memoria» solo in presenza di «idee ben distinte, ben meditate». È necessario quindi sottoporla a precise regole, specie in presenza della 'memoria muscolare', in cui l'irritazione della sensibilità diminuisce per l'azione dell'abitudine – è la condizione di «tutti i mestieri ripetitivi» –, altrimenti il pensiero, abbandonato a pericolose chimere, diviene fonte di disordine sociale. Anche Biran, in alcuni *marginalia* a un *Mémoire sur*

⁶ *Œuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1990, t. XI-3, p. 344.

les méthodes, denunciava la confusione, la mancata individuazione del limite fra immaginazione e memoria, addebitandola all'assenza di distinzione fra l'associazione attiva e quella passiva delle idee⁷. E distingueva, nell'introduzione all'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, fra memoria e immaginazione: quest'ultima sarebbe la facoltà di riprodurre passivamente un'idea, con un debole ausilio della reminiscenza; mentre la memoria sarebbe la facoltà di ricordare accompagnata dalla coscienza di questo *effort*, cioè da un vivo sentimento della reminiscenza, ed è dunque una facoltà attiva. Le 'abitudini attive' consistono nella ripetizione delle operazioni fondate sull'uso di segni volontari e artificiali a fondamento della memoria; dalle differenti funzioni dei segni si originano le tre specie di memoria: la meccanica, la sensitiva e la rappresentativa, che è a base dell'intelligenza⁸.

Se questi sono i termini della questione nel primo decennio del secolo, è subito evidente il ruolo giocato dall'abitudine, che nelle filosofie empiriste è preposta al passaggio dalla mera recettività alla capacità di organizzare i dati della sensibilità; facoltà intrinsecamente duplice, poiché soggiace ad un tempo sotto il dominio del determinismo e sotto quello della libertà, a seconda che si ponga l'accento sulla costanza e la ripetizione oppure sull'apprendimento, il perfezionamento, la perdita. La critica dell'innatismo, la riduzione sensista dell'intellettuale al sensibile e la critica humiana della causalità pongono, al centro del dibattito filosofico, l'abitudine, che assurgerà poi col Ravaisson a una vera e propria metafisica. Questi introdurrà difatti il concetto di continuità: per una successione insensibile di gradi si va dallo spirito alla natura, in ciò risiede l'unità dell'Essere⁹.

⁷ *Ibid.*, pp. 141-61.

⁸ Nel medesimo arco di tempo Dominique Garat (1749-1833), epigono di Condillac, e docente all'istituenda *École Normale*, nel 1795 sosteneva che la memoria e l'immaginazione sono differenti gradi di una medesima facoltà. Tracy affermava, nel *Projet d'éléments d'idéologie* (1801), che la facoltà di pensare o di avere percezioni racchiude quattro facoltà elementari: sensibilità, memoria, giudizio e volontà; e invero la memoria sarebbe una specie di seconda parte della sensibilità in generale. Stabiliva anche una sorta di distinzione tra memoria e ricordo propriamente detto, che è un atto del giudizio. In *Des signes* (1800), Degérando rilevava come le scienze sperimentali poggiassero assai più sulla memoria, quelle ipotetiche sull'immaginazione e quelle astratte sull'attenzione, mentre la morale e la filosofia si basassero sulla riflessione.

⁹ Cfr. in proposito la lettera di Quinet a Ravaisson del 18 marzo 1830, *Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 43, 1936, p. 495.

Di contro, in Biran il dualismo è ancora circoscrivibile al piano soggettivo¹⁰. Ed era stato Biran, avverso al 'monismo ontologico' degli *idéologues*, a dar conto del dualismo metafisico della soggettività, poiché nell'abitudine si compongono attivo e passivo. La consapevolezza di un sentimento esistenziale dolorosamente contraddittorio, oscillante fra attività e passività, costituisce difatti l'antropologia biraniana. Di conseguenza l'*effort* non si confonde immediatamente con la sensibilità ma esiste in virtù di una sua specifica *force motrice*, che traduce il sentimento della libertà in evidenza concettuale, e l'io allo stato di veglia deve di continuo fuggire l'annichilimento rappresentato dall'abitudine, intesa come un «processo di captazione o di perdizione di sé», come il «fondo di passività insormontabile a qualsiasi nostra attività»: è questa la concezione volontaristica e dinamistica del reale specificamente biraniana¹¹.

¹⁰ G. Paoletti (*Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Paris, Garnier 2012, pp. 338-44 *passim*) rintraccia il cominciamento della storia moderna della locuzione *homo duplex* in ambiente medico, con esplicito riferimento a quelle *Praelectiones academicae de morbis nervorum* che si rintracciano anche nella biblioteca privata di Biran, che opera una deontologizzazione del dualismo della natura umana; il Boerhaave si separa in effetti dalla tradizione medica cartesiana, poiché «vede il tratto tipico dell'essere umano non tanto nella separazione di pensiero e corpo quanto nella loro interazione». Questa nozione tornerà poi nelle discussioni sul vitalismo e ancora in psicologia sperimentale. Invero «l'espressione *homo duplex* sembra all'epoca ampiamente lessicalizzata», e «nel momento in cui Durkheim ne fa l'analisi, è realmente un fenomeno complesso: contemporaneamente una nozione filosofica specializzata, strettamente legata alla storia dello spiritualismo e del kantismo in Francia, e l'espressione di una rappresentazione collettiva vissuta a livello del senso comune».

¹¹ A. DEVARIEUX, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Millon 2004, p. 19. Biran non revocherà mai in dubbio la condanna condillachiana dell'innatismo e farà proprio il metodo analitico e l'importanza dei dati fisiologici che ricava da Cabanis, in effetti «se si richiama alla psicologia e al senso interno, è meno contro la fisiologia che contro la riduzione materialistica che intende fondarsi su di essa» allo scopo di costituire «una scienza dell'uomo che abbia un significato metafisico», prospettiva di fatto imputabile alla mancata conoscenza del criticismo kantiano. E se la distinzione di sensazione e attenzione non sottrae Laromiguière all'Ideologia, di contro dalla seconda versione di *Sur l'habitude* la frattura è consumata, passando Biran dalla *méthode analytique* alla *méthode réflexive*, ciò che lo separa «dagli ideologi non è più il loro presunto materialismo, ma il riconoscimento, con le due vite, di un nuovo

Nella duplice esperienza interna del corpo Biran ritrova la distinzione fra attività e passività: da un lato il corpo coincide col potere volontario dell'io, e dall'altro l'io si sente asservito. Ravaisson opererà un allargamento dello spiritualismo di Biran in una filosofia della religione, in una filosofia della natura e in un'estetica; a cominciamiento è posto un fenomeno ambiguo, ad un tempo fisiologico e psicologico, segnato dalla passività e dall'attività, ma non si tratterà qui «dell'influenza dell'abitudine, dei suoi effetti, ma della sua natura e del suo significato metafisico»¹². Invero Ravaisson, rimproverando a Cousin di restare confinato in un fenomenismo, poiché la psicologia eclettica era un formalismo, gli oppone Biran che aveva stabilito che «la metafisica non potesse costruirsi su un insieme di forme, ma che dovesse fondarsi su un'energia d'individualizzazione»¹³. E nella distinzione fra i due modelli idealtipici, il platonismo e l'aristotelismo, Cousin è riconducibile a un idealismo razionalista, mentre Ravaisson a un modello fondato sull'azione, sull'*effort*, sull'individualità.

Si scorra a titolo meramente esemplificativo quell'*Histoire de la philosophie* di Janet e Séailles, strumento didattico che ebbe larga circolazione, in particolare i capitoli della *Psicologia* sulla memoria e sull'abitudine: richiamata l'attenzione sulle «numerose analogie» fra le due facoltà, da subito si nota come «l'abitudine, dapprima studiata dai moralisti nei suoi rapporti con la volontà, è diventata oggi giorno

dualismo, là dove Cabanis affermava l'unità della vita umana sotto il duplice punto di vista fisico e morale» (LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, pp. 27-9 *passim*). François Azouvi (*Science de l'homme et division des sciences selon Maine de Biran*, «Revue de synthèse», 1-2, janv.-juin 1994, p. 65) sostiene che «la presenza della fisiologia nella scienza dell'uomo dimostra come Biran si collochi nel prolungamento della rivoluzione compiuta da Stahl; il suo dualismo non è di tipo cartesiano (fisica/psicologia), ma di tipo vitalistico».

¹² LEFRANC, *La philosophie en France*, p. 67.

¹³ A. BELLANTONE, *Ravaisson: le «champ abandonné de la métaphysique»*, «Cahiers philosophiques», 129, 2012, p. 16. Roger Bruyeron («Jusque dans le cristal même». *Remarques sur un passage du texte de Ravaisson De l'habitude*, in *Études sur Félix Ravaisson*, sous la direction de J.-M. Le Lannou, Paris, Éditions Kimé 1999, pp. 40-1) afferma che Ravaisson si differenzia da Biran, dapprima, perché «accorda all'abitudine una capacità di produrre senso che va ben oltre ciò che intraprende Biran». In secondo luogo, mentre Biran distingue «sempre più di frequente la sensibilità dalla volontà, [...] partendo da una psicologia da cui si libera progressivamente», Ravaisson si volge «verso una filosofia della natura».

uno dei grandi principi della filosofia speculativa». A quanti riconducono l'abitudine a un fenomeno fisico e meccanico riducibile a mero automatismo, l'esposizione storica dei sistemi oppone Epicuro, i cartesiani, la fisiologia contemporanea, coloro, insomma, che, da Aristotele agli Stoici a Leibniz, vedono «nell'abitudine la modificazione di un'attività spirituale»¹⁴.

Ancora nel *Traité élémentaire* ad uso dei licei, richiamata la legge del Malebranche sul reciproco interagire fra atti e abitudini, Janet condivideva la definizione del Lemoine, che ne fa una forza 'conservatrice' e 'accumulatrice', ma nega che le afferisca il progresso, poiché se l'abitudine è la 'condizione necessaria' del perfezionamento degli esseri, non ne è certo lo 'strumento'¹⁵. Invero se, in specie dai primi anni Settanta, l'approccio fisiologico identifica abitudine ed ereditarietà, di contro agirà ancora la suggestione leibniziana che fa dell'abitudine una manifestazione della spontaneità individuale, e accenti leibniziani echeggeranno ancora in Ravaisson. Le analogie fra le due facoltà sono subito evidenti nell'esposizione diacronica delle teorie della memoria: alla scuola cartesiana, «interamente fisiologica», sono opposte la scuola psicologica scozzese e quella francese. Ma la fortuna ottocentesca degli studi di fisiologia condurrà a una ripresa delle ipotesi cartesiane, di quell'associazionismo che, come in Hartley, connetteva i meccanismi mentale e cerebrale, in virtù dell'intimo rapporto tra organo e funzione: per associazionisti ed empiristi il censimento delle facoltà equivale ad una enumerazione delle capacità. Qui risiede allora l'identificazione fra abitudine e memoria, essendo la memoria psicologica relegata a un caso particolare di quella biologica. Di fatto il manuale del Janet attribuiva congiuntamente i progressi sia alla scuola psicologica scozzese e francese, sia alla scuola associazionistica, ma in conclusione esortava a considerare come «la memoria avvolga l'idea di tempo». E Biran già aveva indicato nella memoria la condizione «senza di cui non c'è durata concepita»¹⁶.

¹⁴ JANET, SÉAILLES, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, Paris, Delagrave 1928, pp. 357 e 390.

¹⁵ P. JANET, *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Paris, Delagrave 1884. Discorrendo dell'abitudine, Lemoine, scolaro del Cousin e in specie degli Scozzesi, in *L'habitude et l'instinct, étude de psychologie comparée* (Paris, Baillière 1875) segue di fatto Biran e Ravaisson.

¹⁶ JANET, SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, p. 189; *Œuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1986, t. VIII, p. 304.

Si può dunque apprezzare al suo giusto valore il fatto che Renan, da poco abbandonato l'abito talare, immerso nella lettura di Leibniz, frequenti le lezioni d'Adolphe Garnier e, di seguito ad altre «sull'identità, e il tempo e lo spazio», gli scriva «una lettera di cinque pagine sulla “maniera in cui misuriamo la durata”». Sin dappprincipio abbracciava la tesi di Royer-Collard, secondo cui «la misura del tempo può essere presa solo in noi stessi e la nostra durata è la sola che ci sia immediatamente dimostrata dalle nostre facoltà». Constatando che l'appercezione dei fatti psicologici può essere accelerata o rallentata, ne deduceva «che la nostra valutazione della loro durata è esattamente in proporzione alla coscienza che l'ha accompagnata»¹⁷.

3. Nel dicembre 1885 al liceo di Clermont-Ferrand, nell'insegnare la psicologia – secondo quella dottrina spiritualista propria dei programmi d'insegnamento liceale –, Bergson si volge dapprima allo studio delle facoltà intuitive dirette ad acquisire la conoscenza, poi discorre di quelle preposte a conservare e combinare le idee: «La memoria è la facoltà di conservare per eccellenza», e al ricordo presiedono tre condizioni: «rinascita di un fatto psicologico passato, riconoscimento e localizzazione», e queste due ultime operazioni distinguono il ricordo dal mero «atto immaginativo». L'efficacia della ripetizione, che è il comporsi di «una successione di piccoli sforzi elementari», tutti indirizzati a rimuovere la passività, fa sì che «si potrebbe quasi dire che il ricordo ha una sola fonte, una sola origine, e si ottiene con un solo processo, una sola operazione, lo sforzo o l'attività dell'intelligenza»¹⁸.

¹⁷ Vd. la lettera dell'11 febbraio 1846 a A. Garnier e, lo stesso giorno, quella all'abate Billion, in E. RENAN, *Ceuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy 1961, t. X, *Correspondance 1845-1892*, pp. 37-41 *passim*. H.W. WARDMAN, *Renan historien philosophe*, Paris, CDU et SEDS réunis 1979, p. 179, sostiene che «per certi aspetti i *Dialogues philosophiques* somigliano all'*Évolution créatrice*. Si potrebbe dire altrettanto delle *Deux sources de la morale et de la religion*».

¹⁸ Leçon XXIX, *La mémoire*, ms. Estival; cfr. *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, Paris, Puf 1990, pp. 164-7; vd. anche H. BERGSON, *Leçons clermontoises*, Paris, L'Harmattan 2003, 2006, 2 vol. In proposito cfr. l'articolo di M. CONCHE, *Bergson à Clermont*, «L'enseignement philosophique», 2, 1996, p. 6: «Bergson conserva ancora, in un cassetto, gli appunti presi alle lezioni di Benjamin Aubé», suo professore al liceo Condorcet. «Se ne è servito a Angers; forse le “facoltà dell'anima”, che si trovano ancora nel corso di Clermont, mentre il programma ufficiale le ha eliminate, provengono da lì». H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Vrin

La lezione di Clermont continua su *Les maladies de la mémoire* del Ribot, per concluderne che «l'intensità di un ricordo è in ragione diretta della sua antichità». Se la *reconnaissance* sembra essere «un fatto semplice che sfugge all'analisi, di conseguenza inspiegabile», e la 'localizzazione' implica quella spazializzazione del tempo, attitudine mentale «assai facile da osservare e da comprendere», resta da spiegare la 'conservazione'. Bergson distingue allora fra «la teoria puramente psicologica e la teoria fisiologica». Se accenni a una teoria fisiologica sono già nelle 'idee-immagini', stoiche ed epicuree, ora egli si sofferma su quella del Ribot, secondo cui «ogni fatto psicologico corrisponde a una certa disposizione delle cellule nervose [...]. Risvegliare un ricordo, non è altro che eccitare di nuovo questo sistema di elementi nervosi che si erano costituiti a proposito di un'idea, d'una sensazione o di un fatto psicologico antico»¹⁹. Quindi un gruppo relativamente stabile di cellule nervose, nuovamente eccitate, procura alla mente quella primitiva impressione che va progressivamente indebolendosi. Teoria fisiologica, questa, del tutto compatibile con quella psicologia che riconduce il ricordo all'abitudine, luogo codesto di composizione della fisiologia degli organi di senso e dell'etica volontaristica dell'*effort*. E difatti, nell'esposizione bergsoniana, l'«attività», lo «sforzo personale», presiedono all'«intelligenza propriamente detta»; la memoria è allora ricondotta al ruolo di utensile, di continuo necessario, ma insufficiente, e suscettibile d'incremento tramite l'esercizio della volontà. L'esito è la risoluzione della natura nel condensarsi di abitudini acquisite, espressione, questa, di quel realismo o positivismo spiritualista, di cui Ravaisson aveva preannunziato l'avvento a conclusione del *Rapport sulla Philosophie en France*²⁰.

1987, p. 205, sostiene che «non è esatto» presentare Aubé come cousiniano; difatti in una nota sulla *Philosophie en Sicile*, pubblicata nella «Revue des Deux Mondes» del 1° gennaio 1875, p. 237, parla di Cousin, della sua «egemonia intellettuale che ebbe talvolta l'aspetto di una dittatura» e della «sua preoccupazione di cancellare o di attenuare tale o talaltro passaggio dei suoi scritti che potesse suscitare le accuse di germanesimo o di panteismo hegeliano». Vd. anche H. HUDE, *Bergson*, Paris, Editions Universitaires 1989, t. I, pp. 78-82. Su Gouhier lettore di Bergson, cfr. D. JANICAUD, *La Lecture exemplaire de Bergson*, in *Le regard d'Henri Gouhier*, éd. par D. Leduc-Fayette, Paris, Vrin 1999.

¹⁹ *Cours I*, pp. 168 sgg.

²⁰ É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. II. *La philosophie moderne*, Paris, Alcan 1932, p. 1003, rileva come, «assai più di Comte, sia stata la 'filosofia positiva' di

Ma prima che sulle dottrine fisiologiche, la lezione verte sulla teoria psicologica e subito ricusa, perché contraddittoria, la possibilità di un «fatto psicologico incosciente», cui riconduce anche il permanere accanto a percezioni chiare di «piccole percezioni» confuse, poiché «la maggioranza dei ricordi resta per anni del tutto incosciente». E pur confutando Leibniz, mostrava particolare attenzione per quella *Théorie de la mémoire* del Gratacap – tesi di dottorato discussa alla *Faculté des Lettres* di Parigi e pubblicata a Montpellier per i tipi di Boehm nel 1866 – di certo «la più profonda di tutte le teorie psicologiche»: il ricordo «resterebbe nell'anima sotto forma di abitudine contratta e spesso macchinale». Le numerose analogie tra ricordo e abitudine sono ricondotte alla 'ripetizione' o allo 'sforzo intenso', di fatto all'esercizio dello sforzo volontario. E mette conto notare che l'esplicito riferimento a Gratacap è presente in tutte e quattro le redazioni manoscritte conosciute delle lezioni bergsoniane professate al liceo di Clermont in anni successivi. L'insistenza su questo riferimento, l'attenzione bergsoniana nei confronti di quel testo, è di grande rilievo, poiché dimostra come esista su questo tema una successione ininterrotta di letture che da Royer-Collard si conclude in Bergson²¹.

Di certo è estranea a Gratacap la consapevolezza della crisi della temporalità classica, né costui è indotto a considerare che il tempo

Schelling, opponendo il realismo e il contingentismo all'idealismo hegeliano, a suggerire a Ravaisson l'idea di un 'realismo e positivismo spiritualista'. A proposito della «filiazione spirituale» fra Ravaisson e Bergson cfr. D. JANICAUD, *Une généalogie du spiritualisme français*, La Haye, Nijhoff 1969, pp. 194-5.

²¹ Assai frammentarie le informazioni biografiche su Antoine Gratacap: originario del Lot, nel 1866, allora trentacinquenne, insegna al *Lycée impérial* di Nîmes. Di lì a qualche anno, il *Rapport de M. Perennès*, alla *Rentrée solennelle des Facultés et de l'école préparatoire de médecine et de pharmacie de Besançon* – 16 novembre 1869, Besançon, Roblot 1869, p. 12, in occasione della chiamata di Gratacap alla cattedra di filosofia di codesta università, riferisce d'«importanti lavori» e di una lunga pratica didattica, «dodici anni, come professore di logica o di filosofia nei licei di Rodez, d'Algeri, di Nantes e di Nîmes». E ancora, della tesi di dottorato in Sorbona, di «una dotta memoria all'*Académie des Sciences morales et politiques*» e di quell'*Essai sur l'induction* pubblicato l'anno prima». Un congedo gli è accordato nel marzo 1870; l'annuario del personale accademico indica che è deceduto alla fine del 1871. Nel *Rapport sur la philosophie en France*, a proposito della *Théorie de la mémoire*, Ravaisson, diceva che la memoria e l'associazione delle idee sono riconducibili all'abitudine, e accomunava Gratacap a Reid e a Royer-Collard.

introdotto simbolicamente nelle equazioni della meccanica è un'astrazione, una successione di istanti 'statici', indifferenti alla natura qualitativa dei fatti in essi contenuti. E tuttavia il passo sembra preludere a pagine bergsoniane:

Supporre che il tempo si componga d'istanti come la linea ideale si compone di punti, significa rifiutare di vedere negli esseri differenti quell'esistenza identica e continua che costituisce per ciascuno di essi una durata reale, e cercare nelle astrazioni logiche quella nozione di durata che solo la coscienza ci dà²².

Scrivendo difatti di «una durata reale e positiva, che non si potrebbe confondere con l'ordine di successione»²³. Se antico, già in Aristotele, è il legame profondo fra le idee di tempo e di movimento, la mente, che «misura il tempo servendosi del movimento» e che «immagina nella durata divisioni arbitrarie», pensa un omogeneo: l'analogia di tempo e spazio. L'esercizio della volontà incrina il parallelismo delle forme della sensibilità. La mente non si disperde allora nella «molteplicità fenomenica [...] non perde mai la semplicità della sua natura, né la sua perfetta individualità». E molto significativo è il richiamo congiunto a Kant e Biran nell'attribuire «all'io tutto quanto la coscienza ci dà come nostro».

A Mill, Spencer e Bain, alle «affinità elettive» fra le idee, la *Théorie de la mémoire* oppone che la causa delle associazioni risiede «nella natura della mente che le concepisce»²⁴. Analogamente, a conclusione di *Matière et mémoire* si legge della «destinazione pratica dei nostri stati psicologici attuali» e di una pluralità, di «mille e mille diversi piani di coscienza»²⁵ fra quello dell'azione, delle abitudini motrici, e quello della pura memoria. E di certo è molto significativo che il *Résumé* bergsoniano e il capitolo sulla *Réduction des divers principes de l'association des idées au seul principe de l'habitude* trattino dell'abitudine, dell'educazione al percepire, riconnettendosi a quella storia del concetto che percorre tutto il secolo, in certa misura confondendosi con quella della memoria.

²² A. GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, Montpellier, Boehn 1866, p. 112.

²³ *Ibid.*, pp. 110 sgg.

²⁴ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, pp. 157-74 *passim*.

²⁵ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, tr. it. *Opere 1889-1896*, Milano, Mondadori 1986, pp. 326 e 328.

4. In effetti Bergson si colloca sin dappprincipio entro quella tradizione di cui Lachelier scriveva a Paul Janet l'8 dicembre 1891: fu Ravaisson «che ci insegnò [...] a concepire l'essere, non sotto le forme oggettive di sostanze o fenomeno, ma sotto la forma soggettiva di azione spirituale, che questa azione sia, del resto, in ultima analisi pensiero e volontà. Credo che voi ritroverete questa idea in Bergson, e anche in Ribot, come pure in Boutroux e in me». E, oltre Ravaisson, è Biran il «vero maestro» dello spiritualismo²⁶. Difatti, nella conclusione della *Contingence*, Boutroux riduce la quantità a una «misura della qualità», subordinata all'infinita perfettibilità di quest'ultima: le leggi di natura afferiscono alla generalità dei dati, non all'individuo, elemento irriducibile. Nel contingentismo la necessità, ridotta a mera quantità, è l'attributo del grado inferiore della natura; di contro, l'uomo, il marinaio che esercita la propria «potenza intelligente» di fronte alle onde dell'Oceano, riassume l'impossibilità di ridurre le scienze storiche a scienze statiche, la vita a un meccanismo. L'idea-forza di Boutroux è l'identità di contingente e «non necessario», e invero il positivismo spiritualista ha aperto la strada a un pensiero della creatività

²⁶ J. LACHELIER, *Lettres 1856-1918*, Paris 1933, p. 139. Si veda, in proposito, G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, Puf 1964, pp. 54 sg., che, pure ammettendo «che almeno storicamente la filosofia di Maine de Biran costituisce una sorta di preludio del bergsonismo», sottolinea che «c'è una differenza di metodo tra Maine de Biran e Bergson. Il metodo intuitivo non è il metodo riflessivo, e lo stesso Bergson sembra non aver tratto alcun vantaggio dalla considerazione dell'opera biraniana per concepire il suo metodo e la sua filosofia», poiché «la filosofia del *moi-effort* non ha alcun rapporto con la durata bergsoniana». Cfr. in proposito H. GOUHIER, *Maine de Biran et Bergson*, in *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, Paris 1980, pp. 97-125. Per quel che riguarda il rapporto tra Biran e Ravaisson, cfr. D. JANICAUD, *op. cit.*, pp. 16 e 23: «L'*Habitude* di Ravaisson si oppone, sin dalla prima riga, all'anti-metafisicismo di Biran»; in effetti «mentre Biran suppone che l'*effort* è legato all'atto istintivo sin dall'origine», Ravaisson pensa che «la tendenza antecedente supposta dall'*effort* è essa stessa senza *effort*: desiderio involontario e istinto». E se il metodo del primo, vicino agli ideologi, è ancora baconiano, quello del secondo è analogico, leibniziano. Vd. anche J.-L. VIEILLARD-BARON, *Bergson*, Paris, Puf 1991, p. 21: Bergson «non approva la tesi di Jules Lachelier secondo cui la psicologia ha per dominio la coscienza sensibile, mentre la metafisica è la scienza del pensiero in se stesso. Agli occhi di Bergson, questa distinzione è indebita; il vero psicologo è Plotino, e il metodo ovvio consisterà nel confrontare i dati minuti di una rigorosa osservazione interiore con quelli dell'osservazione esteriore».

naturale. Il dualismo che afferma la realtà della materia e quella dello spirito, e poi la loro conciliazione, la loro solidarietà (che non è identità), è il programma del positivismo spiritualista, ma lo resterà ancora per il Bergson di *Matière et mémoire*. Parimenti Lachelier faceva della probabilità «una vigorosa abitudine dell'immaginazione», mentre la certezza sarebbe un'«abitudine invincibile»: la spiegazione tramite le cause efficienti e quella tramite le cause finali, lungi dall'escludersi, si completano.

Su questo punto, vale la pena fare riferimento a *De l'habitude en général* di Henri Étienne Beaunis, medico, membro della scuola di Nancy, di cui si parla a più riprese nelle lezioni bergsoniane, e autore di quelle *Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie des nerfs* pubblicate da Baillière nel 1884. Nella tesi, discussa alla facoltà di medicina di Montpellier, distingueva tre ordini di 'fatti generali preliminari': innanzitutto che «solo gli esseri viventi sono suscettibili di abitudini. Né la materia, né le forze della materia possono abituarsi»; e poi che «tutti gli esseri viventi sono suscettibili di abitudini. Questa facoltà è tanto più potente quanto l'organizzazione e le funzioni si complicano, quanto l'individualità vitale è più spiccata»; infine che «queste modificazioni organiche servono a spiegare certi fatti d'abitudine come l'ereditarietà, l'esercizio dei sensi, le malattie abituali, ecc.» Se ne evince che, «quando, per la prima volta, si esegue coscientemente un'azione, c'è ciò che Maine de Biran chiama 'impressione di sforzo'; cioè, una vera e propria 'perturbazione', analoga a quella che abbiamo ammesso in seguito all'azione di un'influenza». E anche tralasciando la questione dell'"influenza dell'abitudine sulle funzioni dell'animo", poiché il problema dell'educazione è di competenza del moralista e del filosofo piuttosto che del medico, Beaunis si ricollega a Biran che sosteneva che «l'abitudine pone sotto l'impulso dell'istinto e delle determinazioni proprie degli organi, movimenti dapprima sottoposti alla volontà»; da qui il suo ruolo di «sintesi pratica» ed anche la sua duplicità, «i suoi vantaggi e i suoi pericoli». Quasi paventando il meccanico appiccicato al vivente, la tesi esortava a vedere «nell'abitudine, non un mezzo per annichilare la spontaneità umana, ma uno strumento di perfezionamento e di progresso», e, in particolar modo, ad evitare «quella vita meccanica così funesta per l'intelligenza, eppure tanto comune, col pretesto del riposo e della felicità»²⁷.

²⁷ H.-É. BEAUNIS, *De l'habitude en général*, Montpellier 1856, pp. 7-40 *passim*. Sul-

Il timore della difficoltà a squarciare «lo spesso strato dell'abitudine», una volta annientato il libero slancio delle volontà, è espresso anche dal Boutroux a conclusione della *Contingence des lois de la nature* che, pubblicato nel 1874 nella *Bibliothèque de philosophie contemporaine* di Alcan e dedicato a Ravaisson, segue di quasi un decennio quella *Théorie* di Gratacap ove si legge che «se il dominio dell'abitudine si estende, se quello della necessità si restringe, via via che ci si innalza nella scala degli esseri, è nell'uomo che risplende la duplice influenza della sola durata del cambiamento»²⁸. E se qui l'abitudine – «l'effetto consueto della continuità o della ripetizione del cambiamento» – si oppone alla necessità, mentre in Boutroux l'una si riduceva all'altra di contro alla contingenza, comune è il dilatarsi della «spontaneità dell'essere», la progressiva elisione dell'elemento meccanico²⁹. Così, nell'enunciare che la «memoria è semplicemente una delle due forme dell'abitudine», Gratacap mostra come l'attività della mente, quel suo acquisire facilità e prontezza, determini nell'evocazione delle idee il decadere dello «sforzo che le rinnova e che diminuisce via via che si ripetono». In continuità con una consuetudine di pensieri ormai antica – lo attesta il richiamo esplicito al *De l'habitude* di Ravaisson – si volge a studiare le impressioni sensoriali, la capacità «d'acquisire, con la cultura, un certo grado di memoria», che possiedono anche l'odorato e il gusto, o quella di riunire «contemporaneamente nella varietà dei suoi modi [...] tutti i gradi della passione e tutti quelli dell'azione», propria del tatto, a seconda che si eserciti o meno la volontà. L'esito è l'affermazione dell'unicità della memoria: in contrapposizione ad Agostino e a Descartes – che parlano d'una memoria «puramente spirituale dipendente unicamente dalla sola anima», e d'una «corporea [...] che si applica esclusivamente alle impronte impresses nel cervel-

lo stesso argomento si veda anche l'articolo *Habitude* di J.J. Virey nel *Dictionnaire des sciences médicales* (Paris, Panckouke 1817, t. XX, pp. 22-56). A questo proposito si rimanda a DEVARIEUX, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, pp. 20 e 38: Biran trae il concetto di *motilité* da Tracy, a cui è estranea l'opposizione *réceptivité-motilité*, desunta dalla fisiologia, che è proprio l'opposizione costitutiva del concetto biraniano di abitudine.

²⁸ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, p. 183.

²⁹ Di contro al Delbœuf del *Mémoire sur la sensibilité*, che sostiene come il progresso della psiche consista nell'aumentare «la parte dell'automatismo», il Janet nel *Traité élémentaire* afferma che il renderci sempre più atti all'esercizio della volontà e del pensiero comporti un decadere dell'automatismo.

lo» – la *Théorie* dichiara che il corpo è solo un utensile, «uno strumento indocile o sottomesso»; l'io, «trovando in sé la condizione del suo sviluppo, impara a servirsi a poco a poco dei suoi organi e a renderli più agili con l'esercizio»³⁰. Analogamente Bergson faceva del corpo «uno strumento», «un centro d'azione» – avverso sia al «dualismo volgare», sia al materialismo e all'idealismo, ché «nei fenomeni di percezione e memoria, il lato fisico e il lato morale vengono considerati come *duplicati* l'uno dell'altro» –, e si volgeva a «restituire al corpo la sua estensione e alla percezione la sua durata», a reintegrare cioè «nella coscienza i suoi due elementi soggettivi, l'affettività e la memoria»³¹.

5. Negando le pretese materialistiche della fisiologia patologica, dallo studio dei rapporti che legano la memoria agli organi Gratacap si volge ad analizzare quelli che la connettono alla volontà, traducendo la memoria in «una semplice abitudine». Nella *Conclusion* dirà che, nella progressiva elisione dello sforzo, «l'abitudine perde il suo nome e prende quello di memoria», ché difatti la scienza è «un'eccellente mnemotecnica» e «una preziosa ginnastica» per la mente. E anche se le abitudini «hanno radici più nascoste e si spingono sino a quelle profondità in cui per noi si perde il principio pensante», la volontà esercita una qualche padronanza³².

Parimenti *Matière et mémoire* richiama «la destinazione pratica dei nostri stati psicologici attuali», di contro a quanti hanno teso a fare della percezione una semplice «operazione disinteressata dello spirito, una semplice contemplazione», e quel volontarismo gnoseolo-

³⁰ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, pp. 182-204 *passim*.

³¹ *Matière et mémoire*, tr. it. *Opere*, pp. 315 sg. e 321.

³² GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, pp. 248 e 224. Parimenti J. DELBŒUF, *Le sommeil et les rêves*, Paris 1993 (1885), pp. 149 e 209 sg., evocando «l'infinita potenza di condensazione della sostanza vivente», tenuto conto che «ogni associazione, anche la più debole, è l'inizio di un'abitudine», sostiene che «le abitudini rientrano nei fatti di memoria, poiché sono rinnovamenti di un sapere acquisito in passato. Ma ne differiscono per il fatto che la reminiscenza e il ricordo sono oggetto dell'attenzione, mentre gli atti abituali tendono a passare inosservati». A questo proposito MELETTI BERTOLINI, *Il pensiero e la memoria*, p. 169, afferma che anche se Delbœuf ha «fatto della memoria un argomento privilegiato per difendere la realtà del tempo, non si può dire che sia uscito dalla logica della localizzazione», poiché le metafore che designano la memoria sono tratte dallo spazio e così la *reconnaissance* è ridotta ad un'operazione di localizzazione.

gico si traduce nella finale evocazione bergsoniana della libertà, che trae dalla «necessità radici profonde»³³. Bergson legge dapprima nella *Théorie* una confutazione del materialismo, dell'oggettivazione alienata: il materialismo «sottrae all'anima i suoi modi d'essere, li proietta e li diffonde al di fuori, ne costituisce la materia, e nega l'anima così spogliata a profitto dei corpi»³⁴.

Rifiutando d'accomunare la teoria della memoria aristotelica a quelle di Democrito ed Epicuro, Gratacap rintraccia nel *De memoria et reminiscentia* «i fondamenti della moderna fisiologia»; tralasciati i 'simulacri' che riproducono in miniatura la figura dei corpi e si imprimono sulla pupilla – «d'altronde le sensazioni esistono solo nell'anima che le prova: la materia non ha niente che somigli loro» –, la memorizzazione è ricondotta alla ritenzione potenziale di un movimento che dal corpo si trasmette all'anima, e che nel ricordo si attualizza. Ma codesta dottrina è solo «una vana ipotesi», e l'errore sta nel fatto d'aver cercato «questa causa esclusivamente nelle impronte delle impressioni sensibili»³⁵.

In opposizione a Democrito, a Epicuro e al «loro maestro Leucippo», ideatori di un sistema «nato da uno sguardo incompleto e falso» – il *cours* di Clermont evocava «l'ipotesi nello stesso tempo stoica ed epicurea delle idee-immagini»³⁶ –, Gratacap sosteneva che «l'idea non è un'immagine», cioè l'affermazione leibniziana dell'attività delle monadi in analogia con l'anima umana. E se la monade è come un mondo in sé conchiuso, le «idee d'altronde sono solo modi d'essere, e non rappresentano propriamente che se stesse, [...] l'anima è noi stessi; le nostre sensazioni, le nostre idee, i nostri sforzi sono i suoi modi»³⁷. Vale la pena di segnalare l'assidua frequentazione di Leib-

³³ *Matière et mémoire*, tr. it. *Opere*, pp. 326 e 334.

³⁴ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, p. 9.

³⁵ *Ibid.*, pp. 12-7 *passim*.

³⁶ Leçon XXIX (2), *La mémoire (suite et fin)*, du 5 décembre 1885, ms. Estival (*Cours I*, p. 171). Nel tracciare una «storia dell'evoluzione della teoria della memoria», nella sua conferenza del 15 aprile 1904, in «Annales bergsoniennes», II, 2004, p. 45, Bergson sostiene che «gli uomini di una stessa epoca sono più vicini gli uni agli altri almeno per quanto concerne le vecchie idee, le idee scientifiche, di quanto se lo immaginano e di quanto lo si è immaginato dopo di essi. È una legge assai generale. [...] sulla questione della natura dell'intelligenza e del meccanismo delle operazioni intellettuali, la differenza non è così grande fra i vari pensatori dell'antichità».

³⁷ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, pp. 7 e 10.

niz che si evince anche dalle lezioni bergsoniane; quel Leibniz, il cui rovesciamento di qualsiasi ipotesi materialistica aveva assai influito sull'interpretazione spiritualista della filosofia cartesiana, su quell'interpretazione volontaristica del *cogito*, conseguente alla congiunzione di *cogito* ed *effort*, che fu di Biran, e a cui si ricollega Cousin³⁸.

La *Théorie de la mémoire* spazia dalla distinzione tra fatti organici e di coscienza, che mai viene meno nello Stagirita, al tentativo cartesiano di spiegare «il sistema del corpo umano» secondo le leggi del moto; nessuno, meglio Malebranche, ha «sviluppato in tutti i loro dettagli, quei principi della fisiologia cartesiana, cercandovi la spiegazione del problema della memoria»³⁹. E su Malebranche aveva ragionato Biran. L'indagine malebranchiana della fisiologia dei sentimenti, la funzione esercitata dal sistema nervoso sui vasi sanguigni nelle emozioni, la facilità nel riconoscere le tracce di stimoli già antichi, e in ciò consiste la memoria, fanno sì che «questo sistema doveva piacere a spiriti entusiasti delle forme geometriche». E se la memorizzazione è spiegata dai cartesiani con la facilità che hanno gli 'spiriti animali' di percorrere nuovamente le tracce di stimoli precedenti, negli altri è interpretata con «l'associazione delle vibrazioni nervose che si eccitano a vicenda, dopo essersi spesso succedute». Tutte codeste dottrine, oramai confutate dalla fisiologia, ché non s'è trovata traccia degli 'spiriti animali' – e per una critica esaustiva delle loro insufficienze rimanda a Buffon –, Gratacap le respinge «in nome della coscienza e dei fatti che ci attesta»⁴⁰. E l'interpretazione eclettica che fa di Cartesio il fondatore della scuola 'idealistica' moderna si rintraccia nella *Théorie de*

³⁸ *Ibid.*, pp. 6 e 9. In Biran la memoria scaturisce dalla coscienza dello sforzo volontario, definito in relazione ai «fisiologi come Bonnet, Cabanis, Bichat; [agli] empiristi come Hume; [agli] spiritualisti come Engel, Stapfer, de Gérando, Ampère» (G. MADINIER, *Conscience et mouvement*, Louvain, Nauwelaerts 1967, p. 115). Nel maggio 1819, alle prese con l'articolo per la *Biographie*, Biran annotava che «Cartesio, considerando l'anima *passiva* e il pensiero come sostanziale, ha originato i sistemi di Malebranche e di Spinoza» (MAINE DE BIRAN, *Journal*, t. II, pp. 225 sg.; vd. anche p. 332). Cousin in numerosi passi si esprime all'unisono. F. Azouvi (*Science de l'homme et division des sciences selon Maine de Biran*, «Revue de synthèse», 1-2, janv.-juin 1994, p. 65) sostiene che «la presenza della fisiologia nella scienza dell'uomo dimostra come Biran si collochi nel prolungamento della rivoluzione compiuta da Stahl; il suo dualismo non è di tipo cartesiano (fisica/psicologia), ma di tipo vitalistico».

³⁹ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, p. 21.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 24-8 *passim*.

la mémoire, ove si citano le *Réponses* all'Arnauld in appendice alle *Méditations*, ché lì sarebbe evidente

l'imbarazzo di un grande spirito alle prese con le difficoltà che gli ha creato il proprio sistema. Comprendendo infine quanto tutte le ipotesi fisiologiche siano insufficienti a spiegare il vero ricordo, confessa [...] la necessità di chiedere a un principio superiore agli organi la ragione dei fatti che gli organi non potrebbero contenere⁴¹.

Respingendo l'«illusione grossolana» che riduce tutte le idee a un processo trasformativo della sensazione, e perciò all'ipotesi che sia possibile addivenire «sulle orme di Gall, C. Bonnet, Hartley o Descartes, [...] per mezzo di semplici dissezioni anatomiche, [all']origine delle abitudini e dei movimenti organici che essa determina», Gratacap non esita ad affermare che la ragione può comprendere l'atto del conoscere, «ma la lente e lo scalpello non saprebbero mai raggiungerla»⁴².

Discorrendo della *Théorie de Platon, Saint Augustin et Leibniz*, Gratacap muove dall'affermazione che il corpo in se stesso non può ricordare: solo l'anima rammenta. A suggestioni pitagoriche, che ne fanno la «fedele custode dei ricordi del passato», si riallaccia difatti la dottrina platonica dell'anamnesi. Così come Cousin vede un primo Platone, ancora nella «penombra del misticismo», procedere «per convinzioni irresistibili, ma non ragionate», Gratacap dice che Platone espone codesta dottrina «più in veste di poeta che di filosofo»⁴³. E in conformità

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

⁴² Codeste dottrine fisiologiche hanno compimento nell'*Anatomie et physiologie du système nerveux* (1818) di Gall, che «riduce così la mente umana a ventisette facoltà distinte e isolate che chiama sensi». La memoria si distribuiva nell'undicesima: memoria delle cose o educabilità; nella tredicesima: memoria delle persone; e nella quattordicesima: memoria verbale o significato delle parole. Ma la frenologia, secondo cui le disposizioni e le capacità psichiche sono localizzate in parti diverse e specifiche del cervello, è solo una «costruzione sistematica [...] immaginaria», poiché senza «pazienti osservazioni psicologiche» sui «dati della coscienza [...] la fisiologia costruirà sempre su fondamenta rovinose» (GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, pp. 43, 37 e 39). Analogamente viene tacciata di «illusione grossolana» la riduzione, operata da Condillac, della singola sensazione a un movimento puramente passivo dell'anima.

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

con quell'idealismo platonico, che fu anche l'unità della vita filosofica del Cousin, si sofferma su Agostino e Leibniz:

l'esistenza di idee inconscie sembra implicitamente riconosciuta da tutti quelli che insegnano che la memoria è solo il deposito dei nostri ricordi; del resto è apertamente proclamata da un gran numero di filosofi e s'appoggia in particolare sul nome di Leibniz⁴⁴.

Fra quanti sostengono il permanere delle idee nell'anima, Gratacap annovera Cudworth, Bonnet, Maine de Biran e il Bouillier del *Principe vital*, che propone fra la coscienza riflessa e l'incoscienza assoluta «una moltitudine di sfumature diverse e di gradi intermedi»⁴⁵.

6. Nella *Théorie de la mémoire* si legge di un tempo spazializzato e di un io tradotto in durata; l'idea di tempo non è «il primo fondamento su cui poggia il ricordo» – collocato in un punto della successione rettilinea di quel tempo che è un mezzo indefinito, analogo allo spazio –; è la *reconnaissance* a costituire il «primo fondamento» dell'idea di tempo, che diversamente «mancherebbe quasi d'appoggio». L'io è la capacità di «conservare il sentimento della propria identità no-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 57. Vd. in proposito quanto scriveva Bouillier a Cousin, da Lionne, nel 1857: «J'ai traité dans mon cours des rapports de la psychologie et de l'ontologie, sujet qui un jour, peut-être, deviendra un livre. A ce sujet se rattache le mémoire que je devais lire à Pâques à l'institut sur le moi et le principe vital» (lettera n. 852, ms. 219). Di nuovo, l'anno seguente il 30 ottobre: «Mr. Jaumes professeur à la faculté a pris la défense de l'école de Montpellier contre mon mémoire. Il a publié un premier article fort travaillé dans le *Montpellier médical*, me contestant, fort à tort suivant moi, les autorités que j'invoque en ma faveur. Par contre la revue médicale de Paris prend ma défense. Mrs. Franck et Janet m'ont promis des articles dans les Débats et le journal de l'instruction publique» (lettera n. 853). Ancora, il 1° aprile 1859, accenna a *Du principe vital*: «Le principe vital séparé est singulièrement ébranlé au sein même de la faculté de médecine de Montpellier. Je ne parle pas des attaques maladroites de Jeauvel qui ont provoqué, je ne sais si vous en êtes instruit, du désordre à son cours; je m'appuie sur le fait de la traduction complète des œuvres de Stahl par un professeur de la faculté Mr. Boyer, aidé de Mr. Blondin, qui m'affirme que Mrs Lordat et Jaumes sont à peu près seuls de leur avis, même à Montpellier» (n. 854, cfr. anche la lettera del 19 luglio 1858, n. 855).

nostante la successione dei modi»⁴⁶ nel molteplice fenomenico. Nella seconda parte, che segue la *Critique des systèmes*, cioè delle dottrine fisiologiche e di quelle di Platone, Agostino, Leibniz e Reid, Gratacap formula l'*Essai d'une Théorie nouvelle*, e subito la metafora eraclitea traduce una filosofia della mobilità – «il flusso è reale», il «mobile teatro della coscienza» –, la ripulsa della critica della ragion pura. La *reconnaissance* e la localizzazione del ricordo producono difatti dei 'blocchi di durata': «nello stesso tempo l'insieme d'impressioni, di sensazioni e di conoscenze che si contesero allora la nostra attenzione, e che offrendoci l'immagine di quella porzione della nostra vita che non è più, suscita l'idea del tempo che gli resta associata, e ci permette di restituirgli il suo vero posto, nella durata». Lungi dal considerare l'idea di tempo a base della reminiscenza, il «primo fondamento è il riconoscimento stesso, senza cui l'idea di tempo mancherebbe piuttosto d'appoggio»: una teoria della memoria deve dar conto della conservazione dell'io nella «successione dei suoi modi», nel fluire della durata nella molteplicità fenomenica. E a proposito dell'*Origine des notions de durée, d'unité et d'identité* la metafora dell'Oceano, che tanta fortuna avrà lungo tutto il secolo, esprime l'irriducibilità del presente a punto geometrico, a «semplice limite» fra «due durate immediatamente successive»: «il presente è un'isola galleggiante che avanza attraverso l'immenso oceano delle età; fermo sulle sue rive, lo spettatore umano vede dietro di lui il passato e davanti a lui l'avvenire»⁴⁷. Codesta metafora traduce la radicale alterità fra il tempo spazializzato, quantitativo, suscettibile di astrazione, e la concreta esperienza del tempo come durata, «quantità concreta e continua [...] che un'appercezione immediata coglie per intero». La durata è nell'intuizione immediata dell'io e con esso «si confonde ontologicamente. [...] Non si saprebbe [...] comprendere la durata al di fuori di ciò che dura»⁴⁸. E riandando allo scambio epistolare con Clarke, se Gratacap condivideva di sicuro la tesi di Leibniz avversa al *sensorium Dei*, a uno spazio e a un tempo che sussistano cioè indipendentemente dai corpi che in essi si muovono, gli rimprovera di farne qualcosa di meramente ideale: l'ordine di coesistenza e di successione tra gli eventi⁴⁹.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 98 sgg.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 87-106 *passim*. Sull'idea di blocco di durata' vd. J. WAHL, *Bergson*, Paris, Centre de documentation universitaire 1969, p. 11.

⁴⁸ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, pp. 107 sg.

⁴⁹ «Il tempo è non-solo un ordine di successioni, ma anche la quantità che si in-

Che discontinuo e intellettuale siano congiunti, e la molteplicità numerica degli stati psichici falsifichi questi stati medesimi, e di fatto al tempo-quantità si opponga il tempo-qualità, sono esiti dell'*Essais sur les données immédiates de la conscience*, e non è difficile scorgere nella *Théorie* un pensiero e un linguaggio assai simili. Difatti si rintracciano nelle pagine di Gratacap assonanze bergsoniane, la ripulsa del tempo spazializzato, e l'assimilazione del presente al punto geometrico⁵⁰.

L'unità della coscienza non è allora né fisica – ché il corpo è un composto e quindi divisibile – né assoluta – ché sarebbe «assai simile al punto geometrico», da ricondurre cioè a tempo spazializzato – ma è «lo sforzo immanente», che «sento durare e persistere in me stesso sotto la mobilità dei fenomeni». Il concetto di durata viene pertanto a comporsi con quella storia dell'*effort* che percorre il secolo, e che si tradurrà in un'etica volutaristica: Gratacap afferma difatti che lo sforzo, colto intuitivamente, è un atto del tutto semplice – «è l'io che si dispiega volontariamente in seno alla massa estesa che anima e dirige» –, né è solo *muscolare* o *intellettuale*, ma anche *morale*, e vale la pena di segnalare l'attenzione alle «sorde sensazioni», del tutto simili alle «piccole percezioni», a un Leibniz letto per il tramite della psicologia biraniana⁵¹.

terpone tra ognuna delle cose particolari che si succedono in quest'ordine [...] una durata reale e positiva, che non si può confondere con l'ordine di successione» (*ibid.*, pp. 110-1).

⁵⁰ «Per durata, si intende l'esistenza permanente e continua, e come non può esserci né continuità, né permanenza in una successione d'istanti che si susseguono senza seguito né legame, la mente [...] avrebbe un bel percorrere indefinitamente questa successione interrotta di continuo, impotente a fissare lo scorrere del suo essere e della sua durata, avrebbe solo elementi senza durata per costituire la nozione di durata» (*ibid.*, pp. 105-6). E ancora: «Supporre che il tempo si componga d'istanti come la linea ideale si compone di punti, significa rifiutare di vedere negli esseri differenti quell'esistenza identica e continua che costituisce per ciascuno di essi una durata reale, e cercare nelle astrazioni logiche quella nozione di durata che solo la coscienza ci dà» (*ibid.*, p. 112). Di nuovo: «Per ottenere l'idea del punto, siete costretti a sopprimere dal concetto di linea tutto quanto ha di positivo, conservando la sola negazione dell'estensione. Così fate per il presente; poiché [...] l'istante che separa queste due durate immediatamente successive non è niente e rappresenta solo un nulla di durata come il punto rappresenta un nulla d'estensione» (*ibid.*, p. 106).

⁵¹ *Ibid.*, pp. 123-5 *passim*. A proposito dei rapporti tra il fisico e il morale, si veda C. COTIFAVA MAROZZI, *Introduzione* a MAINE DE BIRAN, *Nuove considerazioni sui*

A proposito *De la certitude de la mémoire* Gratacap diceva che la sfera della memoria è assai più vasta di quella dell'intelligenza e che «i dati della memoria non mancano mai di recare con sé i segni certi che li distinguono dalle percezioni»⁵². Non diversamente, nella tarda premessa alla settima edizione di *Matière et mémoire*, Bergson scrive che «in generale, ci sembra che nella maggior parte dei casi lo stato psicologico debordi di gran lunga dallo stato cerebrale»⁵³ e nel prosieguo, di contro alla teoria della 'percezione pura', parla non di una differenza d'intensità, ma di natura tra percezione pura e ricordo. Se nell'*Essais sur les données immédiates de la conscience* afferma che l'errore dell'associazionismo è quello di aver sottratto all'atto l'elemento qualitativo, riducendolo al quantitativo, al geometrico, e, in *Matière et mémoire*, d'«aver posto tutti i ricordi sullo stesso piano, di aver misconosciuto la distanza più o meno considerevole che li separa dallo stato corporeo presente, cioè dall'azione»⁵⁴, Gratacap nelle pagine sui *Différents principes de l'association des idées* muoveva proprio dall'esigenza di «prendere possesso di noi stessi e diventare coscienti della nostra identità». E un'esigenza tutta pratica presiede all'etica e all'epistemologia, «le scienze possono dunque essere considerate [...] come altrettanti metodi intellettuali [...] un'eccellente mnemotecnica [...] una preziosa ginnastica che [...] ispira il gusto della riflessione, della chiarezza, dell'esattezza, della profondità».

Alla memoria come conservazione virtuale delle idee, che non sono più o non sono ancora appercezioni, Gratacap oppone l'idea come l'«atto dello spirito che concepisce», come «una rappresentazione mentale» dipendente dall'«operazione che la produce», ovviamente confusa con l'atto della mente che pensa. E codesta è «la gloria di

rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo, Milano, Franco Angeli 1991, pp. 11-2; cfr. anche F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Puf 2004, p. 86: «ciò che ci rivela lo sforzo, non è dunque (come in Maine de Biran) l'atto dell'Io mediante la resistenza dell'esteriorità – è l'unità dell'Io nella sua molteplicità – e la sua attività nella sua temporalità». Di contro, nel *Fondement de l'induction* di Lachelier, lo sforzo volontario è ridotto a «un fascio di azioni esercitate separatamente da ciascuna delle nostre fibre muscolari» e dunque non presenta quel carattere d'assoluta unità che solo permetterebbe di spiegare come l'unità della coscienza si dispieghi senza dividersi nella diversità delle nostre sensazioni.

⁵² GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, p. 152.

⁵³ *Matière et mémoire*, tr. it. *Opere*, p. 165.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 370.

Reid», l'«aver bandito per sempre dalla scienza psicologica la teoria delle idee o immagini delle cose nella mente considerate come oggetti immediati del pensiero»⁵⁵. Il filosofo scozzese respinge difatti con veemenza la tesi che la sensazione sia assimilabile all'idea (sarebbe uno scambiarela con la percezione), anche se va distinta dall'impressione organica, poiché è già un atto mentale, benché l'oggetto non sia distinto dall'atto stesso, la sensazione dal sentire.

Quei ragionamenti di Royer-Collard sulla nozione di durata sono quindi esplicitamente ricondotti da Gratacap al fondatore della «scuola del senso comune». Fra quanti, metafisici, si volsero a spiegare la durata e l'identità, «nessuno forse ha uguagliato l'illustre Royer-Collard»: lo spirito, nell'agire e sentire incessante, riconosce che la «sua durata non è altro che il sentimento di questa continua identità». Per induzione si evince la durata delle cose, e da codesta «durata contingente e limitata [...] concepiamo una durata necessaria e illimitata, e [...] siamo invincibilmente persuasi della sua realtà. Questa durata è il tempo»⁵⁶. Ma il concetto di durata non deriva «da una successione di giudizi formati dapprincipio in occasione della nozione di passato», ché, come «Royer-Collard l'ha saldamente stabilito contro Locke, è ben chiaro che il passato, a sua volta, ha bisogno della durata e non può esistere o essere concepito senza di essa». Vale la pena di notare l'attenzione che al Royer-Collard dedicavano pure il Janet e il Séailles: nel loro manuale si legge che aveva «ripreso la teoria di Thomas Reid, ma modificandola opportunamente», e che questa teoria «si può riassumere in questa formula: Noi ci ricordiamo solo di noi stessi; la memoria è una coscienza prolungata»⁵⁷.

Allora mette conto citare la lettera che Bergson indirizza a Dauriac il 26 maggio 1912, in margine a un articolo comparso sull'*Année philosophique*. Dauriac scriveva che in *Matière et mémoire* «l'autore fa pensare più d'una volta (*horresco referens!*) a Thomas Reid» e lo includeva «né più né meno nella tradizione kantiana. [...] Il secondo capitolo delle *Données immédiates de la conscience* ne resterà la memorabile testimonianza. È Kant che ha detto del tempo che era

⁵⁵ GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, p. 63. Cfr. in proposito M. MALHERBE, *De l'idée au jugement, chez Reid et Destutt de Tracy*, in G. BRYKMAN et al., *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, p. 32.

⁵⁶ *Théorie de la mémoire*, pp. 101 sgg.

⁵⁷ JANET, SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, p. 185.

un'intuizione. Sarà Bergson che l'avrà dimostrato»⁵⁸. Bergson ribadiva d'accettare «la maggior parte dei suoi accostamenti, – anche l'accostamento a Reid!»⁵⁹

7. Per comprendere la pagina di Bergson si scorra quella traduzione di Reid cui Jouffroy lavora per quasi un decennio, coadiuvato dal Garnier. Le *Œuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise* comprendono nei tomi terzo e quarto anche i *Fragments des leçons de M. Royer-Collard*. Nelle pagine premesse ai *Fragments de Royer-Collard* si legge che merito di quest'ultimo è aver fatto propri, volgendoli contro Condillac, «gli invincibili argomenti con cui Reid aveva sopraffatto la filosofia di Locke e di Hume»⁶⁰.

Si legga allora il terzo dei *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo, De la mémoire*: la memoria è la «conoscenza immediata delle cose passate», «del tutto semplice», differente dalla percezione che com-

⁵⁸ H. BERGSON, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, Napoli, Bibliopolis 1992, pp. 161 sgg. Sulla «critica bergsoniana di Kant», J.-L. Vieillard-Baron (*Le problème du temps. Sept études*, Paris, Vrin 1995, pp. 51-4) sostiene che Bergson «sostituiscie all'idea kantiana di diversità sensibile quella del qualitativo confuso come dato d'impressioni che ci invade», inoltre, «per Bergson, la differenza fra il tempo e lo spazio esclude ogni parallelismo». Vieillard-Baron rileva tuttavia come agisca in Bergson «una forte sopravvalutazione dell'*Estetica trascendentale* rispetto all'insieme della *Critica della ragion pura*, come in tutti gli altri filosofi francesi della fine del XIX° secolo». Se la sua dottrina è stata interpretata in opposizione a Kant, più di recente si è detto di un «kantismo di Bergson», che sarebbe un «cartesianesimo rivificato»: Bergson avrebbe introdotto «“Descartes in Kant”, versando una materia cartesiana in una forma kantiana» (C. RIQUIER, *La relève intuitive de la métaphysique: le Kantisme de Bergson*, in *Lire Bergson*, sous la direction de F. Worms et C. Riquier, Paris, Puf 2011, p. 48).

⁵⁹ H. BERGSON, *Correspondances*, Paris, Puf 2002, p. 457.

⁶⁰ *Œuvres de Reid*, Paris 1828, t. III, p. 306. *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, Paris 1913. COTTEN, *Autour de Victor Cousin*, p. 121, riassume la dottrina di Collard nella ripulsa di tutto ciò che confonde «la differenza fra le facoltà», fra sensibilità e ragione ad esempio, e nella definizione della filosofia «come una certa psicologia delle facoltà [che] potrà condurre a un'ontologia', a una storia della filosofia, o a una filosofia della storia, tanto in Cousin quanto in Jouffroy». A proposito della diversa ricezione dell'immaterialismo in Francia e in Scozia vd. G. BRYKSNAN, *Berkeley et l'Écosse*, in BRYKMAN et al., *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, pp. 14-5; cfr. anche H.M. BRACKEN, *The early reception of Berkeley's immaterialism 1710-1733*, The Hague, Nijhoff 1965.

prende una pluralità di operazioni. E il discorso sulla memoria si collega a quello sulla durata: «la memoria implica il concepimento e la credenza di una durata passata». Durata, estensione e numero sono misura di tutte le cose, «quantità continue [...] divisibili all'infinito»⁶¹. La spazializzazione della durata si evince pure dal fatto che a essa si applichi la distanza, che è un rapporto. Se durata ed estensione sono quanto c'è «di più familiare e di più chiaro alla nostra intelligenza», tempo e spazio sono ridotti a «ricettacolo di tutti gli esseri creati». E discorrendo di Locke, Reid confuta l'enunciato che «l'idea di successione [sia] anteriore a quella di durata»⁶².

Scorrendo quei *Fragments théoriques*, che abbracciano il secondo anno d'insegnamento di Royer-Collard alla *Faculté des Lettres* (1812-13), si vede come cinque lezioni su venticinque, oltre un terzo delle pagine pervenuteci, concernano la durata: il confronto fra i caratteri della durata e dello spazio; la genesi della nozione; l'induzione della durata esterna; la misurabilità; le opinioni di Locke e di Condillac. Le rapide annotazioni di Reid tornano sicuramente nei *Fragments*, che sono però del tutto nuovi, non riducibili a semplici glosse. Avverso a Condillac, che scambia il «procedimento dell'astrazione con quello dell'induzione», Collard oppone all'andar del fisico dai fatti particolari alle leggi che li regolano, addivenendo così a un qualche grado di probabilità, l'induzione della durata che, «poggiandosi su un solo fatto attestato dalla coscienza, s'innalza senza esitazione a conclusioni che hanno tutta l'autorità dell'evidenza»⁶³.

La durata, che è data dalla memoria e dal «sentimento della nostra identità personale», è ovviamente «la nostra durata», e vi è successione, «un rapporto nella durata», solo «nella nostra durata». E ancora,

⁶¹ *Œuvres de Reid*, Paris, Sautetlet-Mesnier 1828, t. IV, pp. 53 e 59 sgg.

⁶² *Ibid.*, p. 75. Sulle brevi pagine reidiane consacrate alla *duration*, ove non si individua «il legame tra durata e attività», vd. J.-P. COTTEN, *La redécouverte de Reid par Royer-Collard état des sources et des interprétations*, in *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, sous la direction de E. Arosio et M. Malherbe, p. 72.

⁶³ *Les fragments de Collard*, p. 144. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Spiritualisme et libéralisme*, Paris, Perrin 1887, pp. 143 sg., sostiene che, se durante il primo anno d'insegnamento Collard si sarebbe limitato «a tradurre e a leggere ai suoi uditori le opere di Reid, aggiungendovi le sue proprie riflessioni», l'anno seguente, «diventato più padrone delle sue idee e del suo metodo, filosofo da se stesso sulle questioni che si era posto l'autore scozzese», opponendo al sensismo lo 'spiritualismo positivo' di Reid.

«noi comprendiamo che duriamo, perché vi siamo collocati. [...] Solo noi realizziamo, localizziamo in qualche modo la durata». La pagina di Collard recita che «la successione è necessaria, non tanto alla conoscenza della durata, ancor meno alla sua esistenza [...] quanto alla [sua] misura». La consapevolezza che i fatti psichici vivono in una dimensione qualitativa non rapportabile a quella quantitativa dei fatti fisici, da cui muove l'*Essai* bergsoniano, è di certo implicita nell'interrogarsi dei *Fragments* sul perché «valutiamo tanto diversamente parti delle nostra durata che sono uguali tra loro». Sarebbero necessarie: «l'attenzione continua, poiché la durata è continua; la suddivisione mentale della durata in parti osservabili; l'addizione successiva di tutte queste parti». La seconda e la terza condizione sono impossibili. Di nuovo nella prolusione al corso del 1813-14, Collard dirà che «la durata è racchiusa nell'identità, entrambe lo sono nell'esercizio della memoria», e che «appartiene dunque al solo *io*, non ai suoi pensieri; è dunque anteriore alla loro successione [...] La successione presuppone la durata, in cui non è altro che un rapporto numerico, così come il movimento presuppone l'estensione»⁶⁴.

La durata è così ricondotta alla memoria, e la successione, che è solo un rapporto, la presuppone, ma «ci sono rapporti assai sorprendenti tra la nozione di durata, e quella d'estensione»: non si risolvono direttamente nell'astratto tempo spazializzato, ché di contro alla divisibilità dello spazio e del tempo, sta «l'io [...] la *sola unità* che ci sia data immediatamente dalla natura». La durata è contenuta nell'atto concreto del ricordo, non è in nostro potere annichilirla, e ci è data come *nostra durata*, come «la sola che concepiamo in origine»⁶⁵. L'«unità mentale», che ciascuno «trova in se stesso» e proietta poi «fuori di sé per induzione», attesta che l'«attributo comune a ogni quantità determinata di spazio e di tempo» è il «non avere elementi poiché ogni quantità di questo genere è solo una concezione dell'intelletto». Tale è la tesi enunciata da Collard a conclusione del paragrafo sui *Caractères généraux de la durée*: «difatti non è lo spazio che misura realmente il tempo; ma la misura del tempo si deduce da una similitudine di rapporti fra le parti dello spazio e le parti della durata, nel

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 154-183 *passim*.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 116-23 *passim*. A un protobergsonismo di Collard, riconducibile anche all'assidua frequentazione di Biran, accenna COTTEN, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les Écossais*, in BRYKMAN et al., *Victor Cousin. Les idéologues et les écossais*, p. 117.

moto uniforme»⁶⁶. Avverso alla teoria delle idee rappresentative – ché «né la durata, né l'identità personale ci sono date [...] sotto forma di nozioni» – e alla psicologia dell'associazione – che soccorre solo la debolezza della mente – Collard desume la durata dall'attività, che è «continua» e «perpetua»⁶⁷.

La nostra durata dunque non risulta affatto dalla successione dei nostri pensieri; risulta dal sentimento della nostra identità continua, [...] la durata dell'io è la sua azione continua, riflessa nella coscienza e nella memoria. [...] La durata è un tutto privo di parti; un tutto fisicamente indivisibile, sebbene mentalmente divisibile all'infinito⁶⁸.

E adopera la metafora del «grande fiume» che «scorre in noi, ed è solo in noi che possiamo osservare e misurare il suo corso»; forti le assonanze bergsoniane: la durata, ovvero il «tempo percepito come indivisibile», un presente vivente. Di fatto anche l'*Essai sur les données immédiates* avversa «un simbolismo di natura meccanicistica» che proietta il tempo in un «mezzo omogeneo», lo spazio: è l'illusione degli Eleati, dimentichi che «non si può costruire il movimento con delle immobilità, né il tempo con lo spazio»⁶⁹, e in risposta al *James and*

⁶⁶ *Les fragments de Collard*, p. 122.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 122. «L'io autentico è indivisibile: nasce repentinamente e tutt'intero. [...] Le nostre classificazioni non sono altro che procedimenti analitici e metodi ingegnosi» (*ibid.*, p. 133).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁹ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tr. it. *Opere*, pp. 120 e 77. Cfr. in proposito J. HERSCH, *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard 1993³, pp. 331-4, e ancora, della stessa, *L'illusion philosophique*, Paris, Alcan 1936, p. 146. Vd. anche la lettera di Renouvier a Dauriac del 4 gennaio 1893 (*Papiers Dauriac*, conservés à la Bibliothèque Victor Cousin, ms. 345, ff. 91-93): «Vous me demandez mon opinion sur la thèse de M. Bergson. Je l'ai lue et je l'ai trouvée obscure et pleine d'assertions métaphysico-psychologiques peu justifiées, sommairement énoncées comme des découvertes, et selon moi insoutenables, à moins d'arriver à une doctrine abstruse dont on dirait que l'auteur n'a pas pleinement conscience. Je viens de la reprendre et de la parcourir à votre intention. C'est un parallogisme de mettre la loi du nombre dans la dépendance de celle d'étendue parce qu'en admettant que je ne puisse pas penser des objets que je compte sans penser actuellement qu'ils sont dans l'espace, ce que je nie en ce qui me concerne, cela n'a toujours rien de commun avec leur représentation dans l'espace [...]. Il entre là quelque chose d'original que rien de l'espace ne fournit.

Bergson di Pitkin, Bergson parla della coscienza come di un «flusso posto su un flusso»⁷⁰.

Discorrendo dell'induzione, ma ben distinguendosi dal metodo del-

C'est une catégorie. Je ne peux voir qu'une question de mots dans le refus d'appeler *grandeurs* des degrés d'intensité parce qu'ils ne sont pas exactement mesurables. Mes degrés de sensation du froid ont un rapport bien certain avec de petits volumes cylindriques d'un thermomètre, lesquels sont des grandeurs géométriques et qui vont en diminuant. [...] Remarquons que les degrés du thermomètre ne sont probablement pas proportionnels eux-mêmes au phénomène spatial propre que les physiciens soupçonnent d'être la chaleur, c'est-à-dire ceux qui reçoivent ce nom de chaleur à leur point de vue. L'espace peut se mesurer directement, mais quand nous pouvons parvenir à mettre en proportion les nombres qu'il nous fournit avec ceux que nous *pouvons appliquer* à d'autres phénomènes, nous regardons ces derniers comme mesurés aussi. Exemple la durée, exemple la vitesse, exemple la force c'est-à-dire l'accélération ($m \cdot d^2x/dt^2$). Regarder le temps comme une qualité, nier *l'extériorité de ses parties les unes par rapport aux autres*, me paraît une aberration chez quelqu'un qui a l'air de ne pas voir où cette idée dangereuse le mène en métaphysique. Mais il n'en a peut-être que l'air! [...] Si on nie la réalité de la succession on peut arriver au pré-déterminisme théologique mais en niant l'idée même de prédétermination, et faisant partager au monde l'éternité de Dieu *tota simul*. Est-ce la pensée de M. B. Si on nie les actes libres en tant que détachés de la chaîne des faits psychiques (dernières pages de la thèse) on arrive forcément à ce que Kant appelle la liberté du noumène, – et M. B. ne s'en aperçoit pas, puisqu'il le réfute, – ou à ce que Schopenhauer appelle l'éternité du caractère. Au fond on identifie la liberté et la nécessité dans un acte éternellement présent sous les apparences d'un développement illusoire». Per quanto concerne il rapporto tra Renouvier e Bergson, cfr. M. GUEROULT, *Bergson en face des philosophes*, «Les études bergsoniennes», 5, 1960, in particolare pp. 11 sg.

⁷⁰ *Mélanges*, Paris, Puf 1972, p. 824. G. POLIZZI, *Rythme et durée: la philosophie du temps chez Bergson et Bachelard*, in *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité?*, sous la direction de F. Worms et J.-J. Wunenburger, Paris, Puf 2008, p. 67, rileva che mentre Bergson aveva fatto interagire «la metafisica dell'abitudine di Ravaisson (a sua volta debitrice di Aristotele) con la filosofia del flusso continuo del tempo psicologico», Bachelard leggerà «l'evoluzione biologica nel legame dialettico tra la vita e l'abitudine, stabilito da Samuel Butler, come “un'assimilazione abitudinaria di una novità”». Butler indicava nell'identificazione di ereditarietà e memoria un proprio contributo alla dottrina dell'evoluzione: in *La vie et l'habitude* (1877) si interrogava difatti sulla questione «se l'incoscienza, o la quasi incoscienza», con cui compiamo azioni divenute abituali non possa offrire lumi sull'embriologia e sull'ereditarietà degli istinti; cfr. anche l'*Introduction* di R.A. Streatfeild, datata novembre 1910.

le scienze della natura, ch  conduce a una probabilit  quantitativa o matematica, ovvero all'astrazione del Condillac, Collard introduce un qualche occasionalismo per spiegare la durata esterna: «Io non deduco affatto dalla mia durata la durata esterna [...] ma in occasione della mia durata concepisco e non posso non concepire la durata di tutte le cose, la durata infinita e assoluta. Quindi induco, non deduco»⁷¹. E *Matière et mémoire*, reintegrando la memoria nella percezione, fa del «percepire» l'«occasione per ricordare». Si rintraccia in Collard quella denuncia della proiezione, operata dal materialismo, dei predicati peculiari dell'anima, cui Gratacap oppone Leibniz e la sua interpretazione volontaristica del *cogito*, suggestione che   in Biran e che soggiace poi alla riduzione bergsoniana del *moi-intérieur* a una forza:

Quando si oggettiva la durata derivandola dal di fuori, si sbaglia, si   in contraddizione con i fatti [...] Assomigliamo a colui che, avendo dimenticato d'aver depositato una somma nelle mani di un amico, in seguito la ricevesse da lui a titolo di prestito⁷².

Noi duriamo, in certo modo «noi realizziamo, noi localizziamo», la durata, cos  come i corpi l'estensione, di conseguenza la successione   solo la misura della durata, che «ci   data uniforme dal continuo confronto fra l'istante presente e l'istante precedente»⁷³:   codesto il tempo omogeneo bergsoniano, «l'immagine simbolica della durata reale»⁷⁴. Un intento eminentemente comunicativo presiede allora alla

⁷¹ *Les fragments de Collard*, p. 143.

⁷² *Ibid.*, p. 151.

⁷³ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁴ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tr. it. *Opere*, p. 83. Cfr. A. PESSINA, *Il tempo della scienza. Bergson e il problema della libert *, Milano 1988, p. 63: «L'esperienza della 'durata' potrebbe anche essere utilmente collegata alla scoperta delle insufficienze strutturali del 'sistema' positivista, in particolare di quello di Stuart Mill, all'epoca il pi  accreditato in campo metodologico». Vd. anche F. WORMS, *Entre critique et métaphysique: la science chez Bergson et Brunschvicg*, in *Les philosophes et la science*, éd. par P. Wagner, par Paris, Gallimard 2002, pp. 403-6. Cfr. anche l'opera collettiva *Bergson. La durée et la nature*, Paris, Puf 2004, in particolare il saggio di J.-L. VIEILLARD-BARON, *Introduction: La durée et la nature*, pp. 12 sg., il quale sostiene, a proposito della durata bergsoniana, che «non   pensabile alcuna deduzione, n  alcuna applicazione dell'esperienza alla durata.   dall'interno che la durata deve essere colta a proposito dei nuovi problemi che sono trattati». In effetti «nessuno, al di fuori

matematizzazione della durata, alla sua traduzione in rappresentazioni spaziali, così «è alla durata che dobbiamo il numero»⁷⁵.

A Locke, che pure mai sacrifica «la voce del buon senso» all'intransigenza metodica, e in specie a Condillac, muove la critica di cadere in un circolo vizioso, derivando «allo stesso tempo la successione dalla durata e la durata dalla successione». Di fatto si è soggettivata l'estensione e oggettivata la durata: è «il mondo rovesciato»⁷⁶.

Scorrendo adesso la voce *Temps, Durée* nel *Franck*, se ne evince la conferma del risalto di cui godettero le pagine del Collard. Difatti, detto della «completa solidarietà» fra estensione e durata, di come codesti «problemi gemelli» fossero trattati congiuntamente da Clarke, Leibniz, Kant, e di come al contrario Descartes e Berkeley discettassero per lo più dell'estensione, il redattore si volge al Collard, che «più psicologico che metafisico ha insistito in maggior misura sulla durata che sullo spazio», e riassume quell'«analisi delicata» in quattro punti. Dapprima distingue la durata, che è un continuo omogeneo divisibile all'infinito, dalla successione degli accadimenti e dal movimento che consente di misurarla: codesto parallelismo, le forme kantiane della sensibilità, è rigettato da Bergson che riduce il tempo omogeneo a spazio. Il *Dictionnaire* rintraccia poi nella memoria, nelle «operazioni della mente e dei suoi diversi stati anteriori», l'origine della nozione di durata. Difatti «la durata ci è data come nostra nella memoria», e «noi

di Bergson, è stato capace di farne una rivoluzione filosofica, al punto di pensare tutte le cose non più in funzione di categorie statiche, ma secondo la durata stessa».

⁷⁵ *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, pp. 163 sg. Quanto al fatto che una stessa durata possa sembrare lunga o corta, Royer-Collard lo attribuisce all'impossibilità per la mente di misurarla. Poiché delle tre condizioni «necessarie: l'attenzione continua, poiché la durata è continua; la divisione mentale [...]; la successiva somma di tutte queste parti», solo la prima è alla nostra portata.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 166 sgg. Nella prolusione al corso del 1813-14, Collard indicava come peculiare della filosofia moderna l'essere «scettica sull'esistenza del mondo esterno», ché, pure discordanti, «le scuole [...] sono tutte *idealiste*», vale a dire che «l'idealismo è contenuto in tutte le dottrine moderne» (*ibid.*, pp. 176 sgg.). E se Leibniz e Kant lo assumono come «loro punto di partenza», Descartes e Locke «vi pervengono senza conoscerlo», ché soltanto «i loro discepoli, più conseguenti, [...] lo producono»: Malebranche, secondo cui la sola rivelazione ci garantisce l'esistenza reale dei corpi, e Condillac, che «procedendo talvolta sulle orme di Locke, talaltra su quelle di Cartesio, [...] dichiara infine che, se questo universo esiste, senza dubbio *non è visibile da noi*». Cfr. in proposito BIRAN, *Journal*, t. I, pp. 19-20.

la trasferiamo agli oggetti e agli avvenimenti» esterni «con un'induzione successiva». E sull'induzione poggia l'«occasionalismo» del Collard. Questi allora è ricondotto a Biran: ambedue sostengono infatti che «la misura primitiva della durata si trova solo in noi». L'intenso commercio che li legò si deduce anche dal fatto di porre a base della «misura del tempo [...] l'atto volontario, lo sforzo della volontà», che Royer-Collard ricava da una diligente disamina dei fatti di coscienza. Parimenti il 29 vendemmiaio 1805 Biran scriveva a Ampère che «le forme che Kant ha distinto sotto i nomi di *spazio* e *tempo* si confondono nel sentimento dello sforzo e della resistenza organica [...] non c'è personalità distinta senza *durata* o successione percepita»⁷⁷. In conclusione il «riavvicinamento a Reid», di cui Bergson aveva discusso col Dauriac, si rivela un riavvicinamento a Royer-Collard⁷⁸.

⁷⁷ *Cœuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1993, t. XIII/1, p. 10. Se nel *Journal*, a più riprese, è questione di Kant, e Biran ebbe anche a redigere una *Note sur les antinomies de Kant* e delle *Notes sur la philosophie de Kant*, e ascoltava lo Stapfer «parlare della morale di Kant» (t. II, p. 129), vale la pena soffermarsi su quell'annotazione riconducibile agli anni 1811-12 poiché il brano è una semplice collazione di paragrafi tratti da quell'*Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison pure* del Kinker che, congiuntamente al testo del Villers sulla *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux dans la philosophie transcendante*, costituisce la fonte kantiana di Biran: i due testi sono in effetti presenti nella biblioteca di Grateloup. Di Kant vi si rintracciano unicamente le *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* e, inoltre, rilegata insieme all'*Essai* del Kinker, la dissertazione del 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

⁷⁸ Certo Bergson ebbe a esprimersi assai criticamente nei confronti dell'eclettismo: ancora nel 1914 sosteneva che Caro, nel suo insegnamento, aveva assecondato troppo le preferenze del «grosso pubblico»; poco dopo, in occasione della morte di Waddington, aggiungerà che la dottrina di Cousin mirava a «considerare i risultati dello sforzo piuttosto che lo sforzo in sé [...]». Tale fu il pensiero di Cousin, almeno nella seconda parte del suo percorso intellettuale» (*Mélanges*, pp. 1040 e 1047). Si sono riscontrate «affinità» e «probabili influssi reali» dell'eclettismo su Bergson, rintracciandone il tramite nello spiritualismo di Janet. Questi difatti volse i propri studi «al rapporto tra mente e cervello, all'attenzione come *effort directeur*, al superamento dell'associazionismo in psicologia, alla difesa della libertà come oggetto d'esperienza diretta, e ancora alla polemica nei confronti del materialismo scienziato e contro tutte le differenti forme di determinismo» (cfr. PESSINA, *Il tempo della scienza*, p. 76).

Appendice

La genèse de l'idée de temps di Guyau

Il rapporto tra la psicologia della memoria e l'idea di tempo è al centro della *Genèse* di Guyau, opera postuma, pubblicata da Fouillée nel 1890, che riunisce due articoli apparsi sulla *Revue philosophique*, rispettivamente nel 1885 e nel 1880: *L'évolution de l'idée de temps dans la conscience* e *La mémoire et le phonographe*, cui sono state interpolate numerose aggiunte. La questione cruciale verterà su chi ne sia l'autore, poiché assonanze bergsoniane echeggiano in questo *petit livre*, pubblicato un anno dopo l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*: si supporrà che Fouillée ne abbia scritto alcune pagine¹.

1. Secondo Guyau, l'idea di tempo propria dell'uomo adulto, e che si può dedurre dalla struttura sintattica delle lingue indoeuropee,

¹ Sulle reciproche influenze fra Fouillée e Guyau, E. Ganne de Beaucoudrey (*La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée*, Paris, Vrin 1936, pp. 81, 529 e 531) sostiene che «i due filosofi sarebbero stati essi stessi in imbarazzo a precisare la proporzione della loro influenza reciproca». Di fatto «Guyau adotta la teoria delle idee-forza e la ricollega al principio della sua filosofia: la vita e l'espansione della vita». Tuttavia «il pensiero di Guyau è originale, personale, e, del resto, il punto di partenza dei due filosofi rimane differente. L'uno parte dalla nozione di vita che gli sembra più primitiva di quella di tendenza, di forza, di potenza. [...] E Fouillée osserva che questo primato della vita non si trova né in *La Liberté et le Déterminisme*, né nella *Critique des systèmes de morales contemporains*». CONTINI, *Estetica della biologia*, pp. 163 sg., individua in Guyau il congiungersi dell'influenza di Ravaisson con quella di Taine: traeva difatti dal primo l'impossibilità di «spiegare l'unità delle forme viventi ricorrendo al modello di un assemblaggio meccanico». Operava invece una profonda trasformazione della concezione tainiana dell'evoluzione come adattamento all'ambiente esterno; difatti per Guyau «l'evoluzione del pensiero si configura come un processo interattivo in cui l'interno deve comunque prevalere sull'esterno», cioè «l'anatomia del pensiero umano deve lasciare il posto alla sua embriologia».

con la loro distinzione tra passato, presente e futuro, è il prodotto di una lunga evoluzione storica. Come in pittura la prospettiva è «un affare d'artificio», così la memoria è un'arte di cui Guyau esamina il «piano naturale», la forma, «l'immaginazione passiva e puramente riproduttrice», e il «fondo vivente e movente» del concetto di tempo, che è l'attività della volontà. Inoltre, dal «punto di vista psicologico, il tratto distintivo della memoria umana, è il sentimento esatto della *durata*, è l'*ordine* dei ricordi, è la *precisione*»². Di conseguenza, proprio per l'assenza di questo «sentimento esatto», nel bambino c'è confusione tra il percepire e il sognare, e nell'animale la memoria è tutta spaziale, immagini visive, tattili, olfattive. Nemmeno l'istinto è volto verso l'avvenire, si tratta invece di «un insieme di appetizioni diventate automatiche, in cui il tempo agisce sotto forma di spazio senza che l'animale distingua il futuro dal presente»³. In effetti, «la percezione delle differenze e delle somiglianze» – nella molteplicità della coscienza spontanea, nella complessità degli stati di coscienza, in ragione della quantità indeterminabile di sensazioni simultanee che implicano – è la «prima condizione dell'idea di tempo»⁴; se ne deduce

² M. GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*, avec une introduction par A. Fouillée, Paris, Alcan 1890, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 18. A. CONTINI, *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris, L'Harmattan 2001, p. 208, sottolinea che «prima di Bergson, Guyau stigmatizza il difetto metodologico» di Spencer: «il problema deriva dal fatto che il tempo, scorrendo senza sosta, non contiene nessuna unità fissa che possa rendere legittima la sua evoluzione in termini quantitativi [...] Tanti elementi con i quali si ottiene solo un quadro statico, il 'letto' in cui scorre il fiume del tempo». Cfr. in proposito J.-M. RAMOS, *La version temporaliste du philosophe poète Jean-Marie Guyau: du temps de l'ordre à la poésie du temps*, «Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales», 58, 1997, pp. 60 sg.: «Il tempo della *Genèse* non è dunque un dato primitivo. È una nozione derivata dalla percezione dell'estensione, costruita sull'esperienza del cambiamento e prodotta dall'intelligenza individuale». D. PACELLI, *La représentation du temps chez Jean-Marie Guyau*, «Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociale», 58, 1997, p. 43, sostiene che l'interesse di Guyau per il tempo «si sviluppa gradualmente»: dapprima elemento ispiratore di composizioni poetiche, poi «punto di partenza di una riflessione per un'analisi dell'umano e del sociale», conseguendo, infine, «una piena autonomia in *La genèse de l'idée de temps*, dove il concetto di tempo è oggetto di una ricerca cognitiva raffinata». A questo proposito, RAMOS, *La version temporaliste*, p. 67, rileva che «per comprendere ciò che lega, in Guyau,

logicamente la dualità e il numero, donde la critica rivolta a Spencer di ridurre il tempo alla nozione di successione. È ciò che Guyau indica come il 'letto' del tempo, vale a dire «il quadro in cui il tempo sembra muoversi, l'ordine secondo cui dispone le rappresentazioni nella nostra mente», distinto dal suo 'corso': un 'letto' che i nostri desideri e le nostre sensazioni tracciano, e «un *corso* che prendono spontaneamente in questo letto. Per noi il tempo è una certa disposizione regolare, un'organizzazione d'immagini»: è anche «una conseguenza del passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo; è una differenza introdotta nelle cose»⁵. Guyau distingue il «presente razionale», l'«istante invisibile» dell'analisi matematica o metafisica, dal «presente empirico» che è un «pezzo di durata», la cui scaturigine «è l'*agire* e il *patire*, è il *movimento* conseguente a una *sensazione*». L'idea della scomposizione del tempo in passato, presente e futuro è una «scissione» della coscienza, «la successione è un'astrazione dello *sforzo motore* esercitato nello *spazio*»⁶. Si sottolinea allora l'importanza del ragionamento per analogia, dell'uso di metafore per comprendere le funzioni psichiche, come il paragone tra il cervello e il fonografo, che Guyau trae da Delbœuf. Condivide, con Taine e Ribot, la maniera di localizzare le immagini nel tempo, ne deduce che la nostra rappresentazione del tempo «è di forma spaziale», nella memoria la durata prende forma spaziale. Quanto a valutazioni differenti di una stessa durata, si tratta di un «fenomeno di ottica interiore» cui presiedono lo sforzo e il desiderio, cioè la nostra volontà, per mezzo della quale abbiamo l'abitudine di giudicare il tempo più o meno lungo, sotto forma di una serie

il tempo cognitivo alla sensibilità collettiva, bisogna far intervenire la mediazione dell'arte».

⁵ GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*, pp. 119, 117 e 25. A. PASTORE, *Giovanni Maria Guyau e la genesi dell'idea di tempo*, «Coenobium», 3, marzo-aprile 1907, pp. 41 e 43, fa di Guyau il geniale interprete di «quella generazione che segnò – in Francia – il trionfo del naturalismo monistico evolutivo» e «declinò rapidamente verso l'89 col prevalere della tendenza critica ed immediatistica della filosofia dell'indeterminismo». Inoltre afferma che, contro «la fallacia della tesi di tutta la scuola associazionista ed evoluzionistica inglese (Spencer, James Sully, ecc.) la quale sostiene che noi acquisiamo l'idea di spazio per mezzo dell'idea di tempo», Guyau si basa sulla «scuola tedesca del Hering e dello Stumpf, l'americana del James e del Ward, e la francese del Fouillée, la quale sostiene che tutte le nostre sensazioni hanno una forma d'estensione naturale che sola rende possibile la costruzione del tempo».

⁶ *Ibid.*, pp. 36 e 30.

d'immagini: «il tempo apparente dunque varia in funzione dell'appetito o del desiderio»⁷.

La genèse de l'idée de temps, una sintesi delle argomentazioni sull'origine e la nozione di tempo sviluppate nella prospettiva dell'evoluzionismo positivista, mette l'accento sul rapporto tra memoria e soggettività cosciente. Nelle pagine introduttive Fouillée definisce la *Genèse* come «un'importante modificazione della teoria evoluzionista», opponendola a Kant e a Spencer poiché «il tempo non è una 'forma necessaria di ogni rappresentazione', né *a priori*, né *a posteriori*», dal momento che «non abbiamo alcuna intuizione pura del tempo; tutte le intuizioni che ne abbiamo sono intuizioni concrete e spaziali, diciamo la parola, sensitive»⁸.

2. Nella recensione pubblicata nel gennaio 1891 sulla «Revue philosophique», Bergson sottolinea in Guyau la distinzione tra la forma passiva, il 'letto', e il fondo attivo, il 'corso', della nozione di tempo. Considerandola dal primo punto di vista, l'idea di tempo implica quattro elementi: *differenze, somiglianze, numero e grado*. Il fondo attivo si riduce al patire e all'agire, espressioni dello «*sforzo motore* esercitato nello spazio, sforzo che, diventato consapevole, è l'*intenzione*»: se ne deduce che «la stessa localizzazione dei ricordi nel tempo si fa mediante lo spazio», tramite cui si misura il tempo. La fisiologia degli organi di senso ci istruisce allora sulla preminenza dell'udito che «localizza solo molto vagamente nello spazio, mentre localizza mirabilmente nella durata»⁹. Circa il capitolo su *Les illusions du temps*, in cui

⁷ *Ibid.*, p. 98. J. SIVADJIAN, *Le temps. Étude philosophique, physiologique et psychologique*, Paris, Hermann 1938, pp. 217 e 219, oppone Guyau alla concezione kantiana del tempo. La sua sarebbe «un amalgama delle teorie di Leibniz, di Locke e di Kant. Come il primo ammette che il tempo è una disposizione dei fatti nel senso della successione, ma segue il filosofo inglese quando cerca di localizzare l'origine della nozione». La riduzione del tempo a una disposizione regolare, a un'organizzazione d'immagini, è leibniziana, «con questa differenza: per Leibniz, il tempo è la successione ordinata dei fatti *nella natura*, mentre per Guyau, è la disposizione dei fatti naturali *nella nostra coscienza*». Quanto all'origine della nozione di tempo nel nostro io, è Locke; e, se rifiuta l'*a priori* kantiano, ne «accetta tuttavia la teoria idealista».

⁸ GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*, pp. XIX e X.

⁹ H. BERGSON, *Mélanges*, pp. 350 sg. P. FRAISSE, *Psychologie du temps*, Paris, Puf 1967², pp. 88 sg., sostiene che «l'udito resta l'organo principale della nostra percezio-

apprezza la «rara ingegnosità» adoperata da Guyau per analizzare gli errori cui ci si espone nel valutare la durata, Bergson sottolinea la conclusione secondo cui «il tempo non è una condizione, ma un semplice effetto della coscienza, non la costituisce, ne scaturisce»; ne deduce quindi la negazione di ogni forma *a priori*. Ma deplora che Guyau, adottando l'espressione «prospettiva nel tempo», non faccia uso di una semplice metafora, poiché «egli si dà il tempo come ci si potrebbe dare dello spazio»: attribuisce al tempo delle caratteristiche che si riferiscono allo spazio. Bergson gli rimprovera dunque di non avere capito in cosa consista la durata reale, poiché resterebbe imprigionato nella molteplicità numerica o di giustapposizione nello spazio, anche se «ha ben compreso che il tempo, quale lo vede la coscienza riflessa, è una traduzione della durata nello spazio; ma non sembra aver visto, né come questa traduzione si faccia, né perché sia possibile». Bergson gli contrappone allora Fouillée, che avrebbe «spinto l'analisi più lontano», quando afferma che «un essere che cambia passando dal piacere al dolore può sentirsi che sta *cambiando*, anche quando non concepisca ancora il rapporto dei due termini del cambiamento»¹⁰.

La concezione del tempo come un «dato dell'esperienza immediata» è comune a Guyau e a Bergson, donde l'avversione per la teoria di Kant che ne fa una forma *a priori* della sensibilità, poiché confonderebbe «la durata reale con il suo simbolo spaziale». Alla vigilia del-

ne dei cambiamenti; è dunque a partire da un'analisi funzionale più o meno esplicita che generalmente gli autori considerano l'udito come il 'senso del tempo' mentre la vista sarebbe quello dello spazio».

¹⁰ BERGSON, *Mélanges*, pp. 352-6 *passim*. GANNE DE BEAUCOUDREY, *La psychologie et la métaphysique des idées-forces*, pp. 266 sg., sostiene che Fouillée, il quale pone, come Guyau, «l'origine della nozione di tempo nella vita affettiva», rimprovera a quest'ultimo «di ridurre troppo la rappresentazione del tempo a quella di uno spazio che si estende indietro e davanti a noi. Per Fouillée, la durata vissuta è una grandezza estensiva, ma è una grandezza che non ha niente di spaziale, è una grandezza numerica, origine prima della nostra nozione di numero»; per lui, «diversamente da quanto sostiene Bergson, la durata non è una successione senza distinzione». Stefano Poggi (*Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, Bologna, Il Mulino 1991, p. 68) sostiene che «Bergson giudica l'esposizione di Guyau del tutto soddisfacente per quanto riguarda l'esame della nozione di temporalità di cui viene fatto uso da parte dell'«io convenzionale»»; invece, a proposito della genesi dell'idea di tempo, «Bergson ritiene impossibile ricostruire, per via sintetica il processo di evoluzione del 'senso del tempo': il vero tempo è la durata».

la guerra, nel sommario su *La philosophie française* per l'esposizione di San Francisco, facendo di Guyau il 'discepolo geniale' di Fouillée, ne riassume la dottrina nella sua concezione della morale come «la più alta espansione della vita», e nel fatto d'aver attirato «l'attenzione sull'importanza che presenta l'idea di tempo, e sui difficili problemi che solleva»¹¹.

3. Già nella seduta del 28 dicembre 1905 della *Société française de philosophie*, René Berthelot classificava Guyau, Bergson e Nietzsche sotto l'etichetta 'filosofia della vita', e a proposito dei primi due notava che «a prima vista appaiono delle somiglianze, è impossibile non esserne colpiti; l'analogia si ritrova persino in alcune formule comuni ad entrambi». In effetti, nella *Genèse* si rintraccia «sotto una forma più comprensiva e più confusa, la teoria di Bergson, secondo cui c'è un tempo psicologico, eterogeneo e dinamico, differente dal tempo dei matematici»; inoltre, quando Guyau parla del tempo come di «una quarta dimensione dello spazio», Berthelot sottolinea che questa espressione è «ripresa testualmente da Bergson»¹², anche se non muove alcuna accusa di plagio, per riprendere il titolo di un *pamphlet* bellicista che sarà pubblicato in Germania nel 1915, *Plagiator Bergson*. Invero, la ricerca delle fonti eviterebbe di parlare di «sorprendenti analogie», come farà ancora Jankélévitch nel 1924 in un articolo sulle *Deux philosophies de la vie*. Bergson, Guyau, apparso nella «Revue philosophique», poiché, se si scorre l'*Essai de logique scientifique* di Delbœuf pubblicato a Liegi nel 1865, alla pagina 152 si legge, a proposito della distinzione «fra l'idea ordinaria e l'idea scientifica del tempo», che la durata «è un'estensione, tracciata nello spazio e di cui si percorrono con gli occhi i differenti punti; è, per così dire, una quarta dimensione dello spazio». Secondo Berthelot la differenza fra le due dottrine consisteva allora nel fatto che Bergson eliminava «ogni traccia di evolucionismo meccanicista, negando il parallelismo psico-

¹¹ BERGSON, *Mélanges*, pp. 1180 sg.

¹² «Bulletin de la Société française de Philosophie», t. VI, 1906, pp. 75 sgg. In *Évolutionnisme et Platonisme*, Paris, Alcan 1908, p. 305, René Berthelot, sottolineando che «il pensiero di Bergson è certamente più preciso, più nettamente svincolato dalla psicologia contemporanea, più risolutamente orientato in senso romantico e biranianno», riafferma che «le analogie fra le due opere non sono meno interessanti, poiché ci mostrano la stessa corrente d'idee che traversa, all'incirca nella stessa epoca, le menti di due pensatori ugualmente originali».

fisiologico», e anche «ogni traccia d'idealismo razionalista o platonico, mostrando nelle idee un impoverimento del reale, provocato dalle necessità dell'azione». Accoglieva, invece, «l'elemento romantico della filosofia di Guyau» e, inoltre, scriveva della comune ascendenza schellinghiana, per il tramite di Ravaisson, anche se l'influenza di quest'ultimo sarebbe più 'imperiosa' in Bergson.

L'articolo di Jankélévitch, che procede dalle rapide affermazioni di Berthelot, concluderà il dibattito, poiché, quando si tornerà a discutere delle assonanze bergsoniane della *Genèse*, ci si richiamerà alle sue conclusioni. Guyau e Bergson condividevano un «sentimento d'insoddisfazione» rispetto all'evoluzionismo intellettualista: immersi in una stessa atmosfera, la *crise fin de siècle*, entrambi avversano l'empirismo meccanicista e l'idealismo razionalista. Ma se il bergsonismo è uno psicologismo, la psicologia di Guyau «è a dir poco indigente»¹³ poiché dedicherebbe a questi problemi soltanto *La genèse*, opera postuma, e rimarca come potrebbe «anche darsi che alcuni capitoli siano interamente della mano di Fouillée, il curatore del libro»: è questa la tesi di Jankélévitch, già prospettata dalla recensione bergsoniana¹⁴. Ma al di là delle «anticipazioni bergsoniane», Jankélévitch individua

¹³ V. JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophies de la vie. Bergson, Guyau*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 97, 1924, p. 404. PASTORE, *Giovanni Maria Guyau*, pp. 54 sg. e 61, che avvicina Guyau ai filosofi-poeti, a Platone, Plotino, Pascal, Spinoza, Novalis e Schelling, gli riconosce il gran merito d'avere «abbandonato il soggettivismo statico aprioristico di Emanuele Kant, ma non possiamo dire che egli abbia oltrepassato la posizione pregiudicata d'ogni soggettivismo. Infatti, malgrado l'appello agli argomenti del dinamismo empirico genetico evolutivo, egli mantiene fede alla costruzione psicologica del tempo. È vero che per lui il tempo non è più una condizione ma un semplice effetto dell'esperienza interna cioè della coscienza». Ne fa dunque il precursore di Bergson, poiché in *Les données immédiates de la conscience* e in *Matière et mémoire* «palpita quasi tutta l'anima filosofica di Giovanni Maria Guyau».

¹⁴ Cfr. JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophies de la vie*, p. 423: «Tuttavia è possibile (e questa ipotesi ci è suggerita dallo stesso Bergson) che Fouillée abbia aggiunto del suo al libro postumo di Guyau, ispirandosi all'*Essai* allora pubblicato. Ciononostante dobbiamo ricordare, allo scopo di non trascurare alcun aspetto della questione, che le teorie bergsoniane hanno sempre incontrato in Fouillée un avversario risoluto. Bisognerebbe dunque supporre l'esistenza di un tacito accordo tra le critiche della *Psychologie des Idées-Forces* (II, pp. 109-12) e il tono assai bergsoniano non solo della *Genèse*, ma della Prefazione della *Genèse* (firmata da Fouillée)».

in Guyau una «psicologia in fondo ancora molto più spenceriana»¹⁵, anche se critica «la tesi genetista delle scuole anglosassoni»: l'evoluzionismo associazionista di Spencer, di Bain e di James Sully, che costruiscono l'idea di spazio con quella di tempo. Di contro, Guyau precorrerebbe «certe analisi ben note dell'*Essai*»: il rifiuto del 'tempo spazializzato'.

Se le annotazioni tratte dalle *Illusions des sens et de l'esprit* che si rintracciano nella *Genèse* sono particolarmente numerose, specie nell'aggiunta che copre il capitolo V, James Sully costituisce allora una fonte maggiore per Guyau. Bisogna sottolineare, in proposito, che la traduzione delle *Illusions*, pubblicata anonima da Baillièrè nel 1883, era dello stesso Bergson, come attestano i tre *Curriculum vitae* autografi e una *notice* nel «Bulletin mensuel de l'Académie de Clermont» dell'agosto 1887¹⁶. Certo si è rilevato che «non è affatto sul piano meramente concettuale che Sully ha potuto esercitare una qualche influenza, poiché era assai vago in questo ambito, e giustapponeva tutti gli elementi del sapere senza cercare di cavarne una coerenza; ma è la ricchezza e la varietà dei fatti psicologici che hanno potuto interessare Bergson», donde una conclusione di grande portata: «tutta la problematica di Bergson nell'*Essai* e in *Matière et mémoire* è quella della psicologia del suo tempo, di cui l'autore inglese è un rappresentante tanto più obiettivo in quanto non molto originale, e che non sostiene alcuna tesi»¹⁷. La disposizione sinottica del testo e delle fonti, interi brani spesso riprodotti senza modifiche, e non segnalati fra virgolette, – annotazioni che l'editore della *Genèse*, Fouillée, non sembra aver identificato nella loro interezza – dà conto delle reali assonanze fra Bergson e *La genèse*.

Guyau è molto bergsoniano, sia quando distingue tra il 'letto' e il 'corso' del tempo, sia quando prende «nettamente posizione contro il sostanzialismo psicologico che, per innalzare all'assoluto la realtà mentale, le conferisce una unità, una semplicità artificiose»; di contro se ne allontana quando ammette «una molteplicità essenziale alla coscienza e avrebbe sottoscritto volentieri la teoria, sostenuta da Taine, Janet e Ribot, del polizoismo psichico»¹⁸. Il rovesciamento dell'idea canonica dell'unicità dell'anima individuale è operato da medici-fi-

¹⁵ *Ibid.*, p. 423.

¹⁶ Cf. BERGSON, *Mélanges*, p. 312.

¹⁷ VIEILLARD-BARON, *Bergson*, pp. 28 sg.

¹⁸ JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophies de la vie*, pp. 425 sg.

losofi come Théodule Ribot, Pierre Janet e Alfred Binet, i cui libri circolano dappertutto negli ultimi decenni dell'Ottocento. Muovendo dalla citologia cellulare, sostenevano che l'organismo è una colonia di cellule, e che noi siamo un arcipelago di io tenuti coesi da un io egemone. In effetti, questi medici-filosofi si ricollegano ai *Principes généraux de psychologie physiologique* di Hermann Lotze, che Baillière pubblicava nel 1881, in cui si legge che «al posto dell'anima una, di cui cerchiamo di comporre gli stati, abbiamo ottenuto un aggregato di molte piccole anime, di cui ciascuna simpatizza, in un modo e in una proporzione che le sono proprie, con le eccitazioni delle altre»¹⁹. E Fouillée sottolineava l'influenza dell'autore del *Mikrokosmos* sulla filosofia della contingenza e ritrovava un'analogia ispirazione sin nelle *Données immédiates*²⁰.

¹⁹ H. LOTZE, *Principes généraux de psychologie physiologique*, Paris, Baillière 1881, p. 10. All'inizio del Novecento Henri Schoen (*La métaphysique de Hermann Lotze, ou la philosophie des actions et des réactions réciproques*, Paris, Librairie Fischbacher 1902, pp. 12 sg.) rilevava come della dottrina di Lotze si conoscesse in Francia la sola teoria dei *signes locaux*, analizzata da Ribot, difatti la traduzione della *Métaphysique* aveva distolto l'interesse del pubblico a causa delle sue «frasi confuse» e della sua «terminologia esotica». Lo Schoen rintracciava un'analogia fra Lotze e il Renouvier di *La Nouvelle Monadologie*: la nozione di spazio sarebbe «l'intuizione del posto» che «oggetti, reali o immaginari, limitati o illimitati, [...] occupano gli uni accanto agli altri». Quanto alla nozione di tempo, «un insieme di rapporti che l'esperienza stabilisce» tra i fenomeni, Lotze è certo in opposizione all'apriorismo kantiano, ma è accumulabile al Guyau. Nella polemica contro la psicologia dei materialisti, che riducono l'unità della coscienza a una «semplice risultante delle differenti forze psichiche», è prossimo al Lachelier di *Psychologie et Métaphysique* (*ibid.*, pp. 260-79 *passim*). Sull'influenza esercitata sul pragmatismo anglosassone, vd. P. DAVAUX, *Lotze et son Influence sur la Philosophie anglo-saxonne. Contribution à L'Etude historique et critique de la Notion de Valeur*, «Archives de la Société Belge de Philosophie», 3, 1930-31, n. 2. Cfr. anche R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli 2002, pp. 53-6.

²⁰ A. FOUILLÉE, *Le socialisme et la sociologie réformatrice*, Paris, Alcan 1930⁴, pp. VI e XXII sg. Su Fouillée, cfr. Alfred Fouillée: *au carrefour de la philosophie et de la sociologie*, fascicolo monografico della rivista «Corpus», 55, 2007. Per preservare il ruolo della libertà nel meccanicismo psico-fisico e rivendicando anche il carattere pionieristico dei propri studi rispetto al Fechner, Lotze indicava, nei *Principes généraux de psychologie physiologique* (p. 84), come vi fosse un solo problema da risolvere, «vale a dire se gli anelli di questa catena causale, che forse determina la volontà, siano tutti

Ma al di là delle analogie, ci sono le «gravi e profonde» divergenze: «un'idea primitiva e originale della durata» è estranea a Guyau, che considera unicamente il tempo del geometra, tralasciando «il *sentimento immediato della durata*, [l']esperienza interiore della transizione e del 'cambiamento'», cioè «l'ordine temporale, in quanto vissuto». Di contro, Bergson per primo doveva «dimostrare come la durata possa essere allo stesso tempo prima nella vita psicologica e indipendente rispetto allo spazio»²¹.

Ugualmente Jankélévitch innalza di fronte a Guyau il Fouillée della *Préface*, «assai più bergsoniano», che oppone alle «concezioni statiche» il sentimento di un'«esperienza immediata del cambiamento che si sta svolgendo», cui corrisponde l'intuizione originale della durata interiore»²²; ma il «dinamismo psicologico» delle idee-forza, in cui si esercita una certa influenza del sentimento biraniano dell'*effort*, si

costituiti ininterrottamente dalle funzioni del corpo, ovvero se non intervengano fra esse, come un anello della stessa catena, alcuni stati spirituali che sono stati provocati, è vero, dai fenomeni fisici, e secondo le loro leggi, ma non secondo le leggi psichiche. Non esitiamo a pronunciarsi per quest'ultima ipotesi e a riconoscere così all'anima una certa indipendenza nei confronti delle determinazioni fisiche».

²¹ JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophies de la vie*, p. 427. FRAISSE, *Psychologie du temps*, p. 7, afferma che «comune a tutti gli autori di quest'epoca è cercare di spiegare la nostra idea di tempo a partire dall'analisi dei nostri stati di coscienza». PACHELLI, *La représentation du temps chez Jean-Marie Guyau*, p. 48, sostiene che «Guyau va più lontano di Bergson» poiché, al di là del tempo come differenziazione nella durata, «pone questo elemento normativo che costituisce l'altro polo del significato del tempo e apre così a una corrente di ricerche che sarà, per anni, il centro d'interesse della sociologia. A partire da Durkheim, la riflessione sociologica sul tempo ha privilegiato una via interpretativa che ne fa un elemento esterno all'individuo, agendo come forma simbolica degli interessi collettivi, come norma e come forza d'integrazione per eccellenza». J. RIBA, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris, L'Harmattan 1999, p. 77, afferma che «la relazione fra i due non è del tutto chiara» e, relativamente all'etica, sottolinea che «mezzo secolo trascorse tra la pubblicazione dell'*Esquisse* e quella delle *Deux sources de la morale et de la religion*. Dunque sembra un po' esagerato pensare che ci fosse qualche cosa di più di una lettura interessata dell'opera di Guyau da parte di Bergson. Tuttavia, esistono fra queste due concezioni della morale aspetti non trascurabili, che testimoniano di una vera vicinanza fra le due teorie. Il punto di partenza è un vitalismo, più metafisico nel caso di Bergson» (*ibid.*, pp. 383 sg.).

²² JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophies de la vie*, p. 427.

allontana dal «dinamismo continuista» bergsoniano. Donde l'esortazione a non inferire da certe similitudini la profonda affinità delle due psicologie, poiché, diversamente da Bergson, l'analisi introspettiva di Guyau «non cessa di muoversi in certo qual modo alla superficie, sul piano dell'intellettualità, senza mai penetrare sino agli stati profondi della coscienza», dal momento che, particolarmente in psicologia, avrebbe «subito l'influenza del meccanicismo e dell'empirismo anglosassoni»²³. Entrambi condividono di certo l'ostilità verso l'apriorismo kantiano, per «le insufficienze di un concettualismo rigido che erige intuizioni sensibili in quadri statici ed eterni», e nella *Morale d'Épicure* si rintraccia in particolare «una definizione del libero arbitrio in termini che richiamano sorprendentemente la celebre teoria di Bergson», e in particolare con «trentasette anni d'anticipo, in pagine profetiche» della prefazione, Guyau enuncia «tutti i principi essenziali del metodo intuitivo di Bergson», poiché formulerebbe «le stesse idee che Bergson doveva sviluppare più tardi in un articolo della *Revue de Métaphysique et de Morale* intitolato *l'Intuition philosophique*»²⁴. Dinanzi al rigore e alla chiarezza bergsoniana, le anticipazioni di Guyau sono «necessariamente un po' vaghe», ma, diversamente dall'autore di *Matière et Mémoire*, esclude l'eventualità di «una forma di pensiero assolutamente interiorizzata, concentrata, esente da ogni elemento intellettuale e discorsivo: [...] riteneva che un punto d'appoggio esteriore, d'ordine empirico o concettuale, è sempre necessario al pensiero vivente»²⁵. Ugualmente si è sottolineato che la nozione bergsoniana di durata pura «si colloca all'opposto della tesi principale della *Genèse*, secondo cui la temporalità si snoda in un orizzonte spaziale di cui porta il segno allo stesso tempo la sua rappresentazione nella coscienza e la sua organizzazione nella memoria», poiché in Guyau non c'è una durata pura «totalmente liberata dalla materialità dell'estensione e dall'utilità pratica»²⁶.

²³ *Ibid.*, pp. 430 sg.

²⁴ *Ibid.*, pp. 432-40 *passim*.

²⁵ *Ibid.*, p. 445.

²⁶ CONTINI, Jean-Marie Guyau. *Esthétique et philosophie de la vie*, pp. 210 e 204. L'originalità di Guyau è da ricercare nel fatto d'«avere affrontato sotto un angolo strutturale e dinamico, anticipando così il cognitivismo moderno, in particolare le ricerche della corrente temporalista in psicologia; [d']avere dimostrato che la nozione di tempo possiede una natura che non è né ideale né fattuale, ma relazionale, a favore di una teoria generale complessa che sembra prefigurare certe tendenze

4. Si possono ordinare in un quadro sinottico la *Genèse de l'idée de temps* e i due articoli pubblicati nella «Revue philosophique»: *L'évolution de l'idée de temps dans la conscience* e *La mémoire et le phonographe*, rispetto ai quali, all'infuori delle aggiunte, il libro non presenta alcun cambiamento significativo, solo piccole varianti. Invero, ciò a cui bisogna prestare attenzione sono precisamente le aggiunte, in particolare due assai lunghe: la prima, che costituisce quasi tutta la seconda parte del capitolo IV; la seconda, il capitolo V, su *Les illusions du temps normales et pathologiques*, nella sua totalità. Là dove segnatamente Fouillée avrebbe dovuto «aggiungere del suo», si può riscontrare che si tratta d'interi brani, nel primo caso, tratti in particolare modo da *Le sommeil et le rêve* di Delbœuf, pubblicato sulla «Revue philosophique»; nel secondo, dalle *Illusions* di James Sully, come se il curatore avesse giustapposto una molteplicità di schede, un semplice accostamento di citazioni; o come se Guyau avesse predisposto un abbozzo in cui i due articoli pubblicati nella «Revue philosophique» erano scomposti e distribuiti nei diversi capitoli del 'libriccino', intercalati da annotazioni puntuali. Si potrebbe supporre di essere in presenza d'un primo stadio, premessa di una futura elaborazione. In via esemplificativa, due brevi esempi:

La genèse de l'idée de temps, pp. 62 sg.

J. Delbœuf, *Le sommeil et les rêves*, RPH, IX, 1880, p. 430

De là M. Delbœuf tire cette conclusion, que la perception d'une chose perçue antérieurement met en branle un ou plusieurs états périphériques antérieurs qui, dans les points où ils se distinguent de l'état périphérique actuel, donnent lieu à des conceptions. L'esprit juge que les objets de ces conceptions sont absents, parce que les images en sont ternes, comparées avec celles des objets présents dont est entourée la chose qui provoque le souve-

Je résume et tire une première conclusion. La perception d'une chose que vous avez perçue antérieurement met en branle un ou plusieurs états périphériques antérieurs qui, dans les points où ils se distinguent de l'état périphérique actuel, donnent lieu à des conceptions. L'esprit juge que les objets de ces conceptions sont absents, parce que les images en sont ternes, comparées avec celles des objets présents dont est entourée la chose qui provoque

attuali dell'analisi sociologica, come quelle che sono espresse nell'opera di Norbert Elias» (*ibid.*, pp. 205 sg.).

nir. Telle est, selon lui, l'exacte signification des lois de ressemblance et de contraste que certains psychologues font à tort figurer parmi les lois d'association. La ressemblance suscite le souvenir des différences. L'image présente, en tant qu'identique à l'image passée, fait reparaître l'ancien cadre en tant que différent du nouveau.

Sans rejeter ainsi l'association par ressemblance, nous pensons avec M. Delbœuf que c'est en effet le cadre qui est important dans le souvenir; et ce cadre, c'est avant tout un lieu, qui provoque le souvenir d'une date. Se souvenir, c'est en effet replacer une image présente dans un temps et dans un milieu. C'est «retrouver dans l'atlas le feuillet et l'endroit exacts où elle est gravée».

La genèse de l'idée de temps, pp. 88 sg.

Les exemples les plus frappants d'erreurs qu'engendre la vivacité de l'image, laquelle a pour effet de détacher l'événement de la série des points de repère dont nous avons jalonné le passé, nous sont fournis, selon James Sully, par les événements publics qui dépassent le cercle étroit de notre vie personnelle et qui ne se rattachent pas, selon le cours naturel des choses, à des points localisés d'une façon bien définie dans le temps. Ces événements peuvent nous émouvoir et nous absorber sur le moment même; mais, dans bien

le souvenir. Telle est l'exacte signification des lois de ressemblance et de contraste que certains psychologues font à tort figurer parmi les lois d'associations. La ressemblance suscite le souvenir des différences. L'image présente, en tant qu'identique à l'image passée, fait reparaître l'ancien cadre en tant que différent du nouveau.

Mais voici une deuxième conclusion: cet ancien cadre, c'est tout simplement un lieu et une date. Se souvenir, c'est replacer une image présente dans un temps et dans un autre milieu. C'est retrouver dans l'atlas le feuillet et l'endroit exacts où elle est gravée.

J. Sully, *Les Illusions des sens et de l'esprit*, Paris, Germer Baillière 1883, pp. 186 sg.

Les exemples les plus frappants des illusions qu'engendre la vivacité de l'image, laquelle a pour effet de détacher l'événement de la série des points de repère dont nous avons jalonné le passé, nous sont fournis par les événements publics qui dépassent le cercle étroit de notre vie personnelle et qui ne se rattachent pas, selon le cours naturel des choses, à des points localisés d'une façon bien définie dans le champ de la mémoire. Ces événements peuvent nous émouvoir et nous absorber sur le moment même; mais,

des cas, ils quittent l'esprit aussi vite qu'ils y sont entrés. Nous n'avons aucune occasion d'y revenir; et si par hasard on nous les rappelle ensuite, on peut être à peu près sûr qu'ils nous paraîtront trop rapprochés, dans le temps, justement parce que l'intérêt qu'ils ont excité a donné à leurs images une vivacité particulière. James Sully cite un exemple curieux d'illusion de ce genre fourni, il n'y a pas longtemps, par le cas des *détectives* dont les journaux rappelèrent le procès et la condamnation à propos de l'expiration de leur peine (trois ans de travaux forcés). «La nouvelle que trois années entières s'étaient écoulées depuis ce procès bien connu m'étonna beaucoup et produisit le même effet sur beaucoup de mes amis; nous fûmes tous d'avis que l'événement ne nous paraissait pas éloigné de plus d'un tiers de sa distance réelle. Plus d'un journal parla alors de cette brièveté apparente du temps écoulé, et ceci montre clairement qu'il y avait à l'œuvre une certaine cause qui produisait une illusion générale.» La distance apparente d'un événement qui n'est pas nettement localisé dans le passé varie en raison inverse de la vivacité de l'image mnémonique; toute concentration consciente de l'esprit sur un souvenir tendra donc à le rapprocher.

dans bien des cas, ils quittent l'esprit aussi vite qu'ils y sont entrés. Nous n'avons aucune occasion d'y revenir; et si par hasard on nous les rappelle ensuite, on peut être à peu près sûr qu'ils nous paraîtront trop rapprochés justement parce que l'intérêt qu'ils ont excité a donné à leurs images une vivacité particulière.

Un exemple curieux d'illusion de ce genre nous a été fourni, il n'y a pas longtemps, par le cas des *détectives* dont les journaux rappelèrent le procès et la condamnation à propos de l'expiration de leur peine (trois ans de travaux forcés). La nouvelle que trois années entières s'étaient écoulées depuis ce procès bien connu m'étonna beaucoup moi-même et produisit le même effet sur beaucoup de mes amis; nous fûmes tous d'avis que l'événement ne nous paraissait pas éloigné de plus d'un tiers de sa distance réelle. Plus d'un journal parla alors de cette brièveté apparente du temps écoulé, et ceci montre clairement qu'il y avait à l'œuvre une certaine cause, du genre de celle à laquelle je faisais allusion, qui produisait une illusion générale. [...] la distance apparente d'un événement qui n'est pas nettement localisé dans le passé varie en raison inverse de la vivacité de l'image mnémonique, toute concentration consciente de l'esprit sur un souvenir tendra donc à le rapprocher.

Come spiegare allora quel 'proto-bergsonismo' dell'*Avant-propos* alla *Morale d'Épicure*, quelle «pagine profetiche»? Come interpretare quella formula di Guyau ripresa «testualmente» da Bergson e la clas-

sificazione di ogni sistema sotto la categoria d'«organismo»? Lo stesso Bergson ci fornisce una spiegazione nell'*Intuition philosophique* quando afferma che in una dottrina «si potranno anche ritrovare, se si cercano, le idee dei suoi contemporanei e dei suoi predecessori»²⁷, ma al di là è l'«intuizione originale».

Che il lavoro di Fouillée sia consistito nell'operare un semplice assemblaggio di schede compilate da Guyau o che si sia limitato a pubblicare un abbozzo già redatto, le assonanze fra Bergson e Guyau devono essere lette alla luce di quanto indicato nell'*Intuition philosophique*. In effetti, oltre *L'évolution de l'idée de temps* e *La mémoire et le phonographe*, l'insieme delle aggiunte è in larga parte tratto dalla «Revue philosophique» o da opere di autori ascrivibili alla 'scuola dell'evoluzione'. Ci sono in Guyau, oltre argomentazioni riconducibili all'evoluzionismo spenceriano, elementi di quell'eclettismo del Fouillée che veicola temi dell'idealismo kantiano e platonico, mentre Bergson è assai più rigoroso, rifiutando e cancellando queste tracce dalla sua riflessione²⁸.

²⁷ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, Puf 1985, p. 121.

²⁸ R. BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste, II Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Alcan 1913, pp. 157 sg.

VI. Jules Lachelier: tra kantismo e filosofia della pratica

Nell'intervallo che va dalla dissoluzione del sensismo agli esiti del Bergson, è consuetudine distinguere, oltralpe, «tre grandi correnti», che sono più attitudini mentali e attrezzature concettuali che non scuole o teorie compiute: un positivismo empiristico e scienista, un idealismo critico ed epistemologico, un positivismo metafisico e spiritualista. Le ascendenze del primo indirizzo sono da rintracciare nel baconismo, nel sensismo e nello scientismo enciclopedista. Di contro sono l'idealismo critico e il positivismo spiritualista, che affermano, l'uno, il «ruolo attivo dello spirito» nella costruzione della scienza, la rilevanza della probabilità, il rifiuto di ridurre le leggi di natura a copia dei fenomeni, e, l'altro, le «sintesi sperimentalmente spiritualiste del mondo e della vita»¹ sulla base di un'immaginazione creatrice. Che la distinzione fra il secondo e il terzo orientamento sia molto incerta, è subito evidente, tanto furono ampie le connessioni ideali e le frequentazioni personali. Entrambe le tendenze si nutrono dell'esigenza di arginare il diffuso «imperialismo scientifico»: così Lachelier, il cui spiritualismo volontarista rimanda a Biran e a Ravaisson, respinge il «positivismo empiristico» e adotta il criticismo kantiano, poiché l'empirismo è la negazione della scienza. E obbiettivo del contingentismo di Boutroux sarà proprio di dimostrare l'inconciliabilità del naturalismo con la scienza che è libertà e non assoluta necessità: le leggi di natura sono metodi che consentono di assimilare le cose all'intelligenza, subordinandole alla volontà, cioè abitudini mentali che scontano la ripetibilità dei fenomeni. Il rediger tassonomie di pensieri corrisponde certo a criteri di economicità che reggono la mente, ma ingenera anche rigidità: Renan e Taine, gli «eredi dimidiati e ambigui della concezione positiva», consumarono «unioni instabili con i maestri dell'idealismo spiritualista»², in specie con Ravaisson e

¹ J. BENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan 1933, t. II, p. 545.

² G. POLIZZI, «*Esprit positif*» e «*mécanisme*» nell'epistemologia francese, in *Scienza*

Boutroux, che identificarono quanto di metafisico era nella filosofia comtiana.

Anche tali distinzioni storiografiche sono state sostituite da una diversa classificazione, che raggruppa questi filosofi sotto l'etichetta di 'scuola riflessiva', aggiungendovi pure Hamelin e Lavelle. Parimenti si è individuata come una costante la tensione tra un indirizzo razionalistico ed uno empirico-psicologico. Al primo, che si risolve in un intellettualismo meccanicistico e deterministico, si opporrà una dottrina dell'esperienza interna – il principio attivo di sintesi psichica di Biran. E invero la reazione alle dottrine empiristiche, anche quando assuma la forma di una speculazione metafisica come nel caso di Ravaisson, non rinuncerà mai ad una base psicologica. Proprio l'idealismo di Lachelier, superamento dell'empirismo e del sostanzialismo eclettico di cui denunciava la mancanza di fondamento, intende andare oltre la contaminazione tra psicologia e metafisica³.

L'elemento peculiare di quella cultura filosofica è allora la capacità di metabolizzare pensieri a essa dapprima estranei: se Bacone e Locke, Schelling e Schopenhauer, sembrano dissolversi in un tessuto di concetti tutto francese, e Kant pare talora dileguarsi dietro i neocriticismi di Renouvier e Lachelier, quest'ultimo fu indicato come una delle fonti della filosofia dell'induzione e della contingenza⁴. Di certo un

e filosofia nella cultura positivista, p. 158; vd. anche ID., *Forme di sapere e ipotesi di traduzione*, Milano, Franco Angeli 1984.

³ Cfr. A. BANFI, *Principi per una teoria della ragione*, s.l. [Firenze], Parenti 1960 (1926), pp. 470 sgg. e ID., *Saggi critici sulla filosofia della contingenza e della libertà*, in *Studi sulla filosofia del Novecento*, Roma, Editori Riuniti 1965, pp. 17 sg. Nato nel 1832 a Fontainebleau, Jules Lachelier, allievo dell'*École normale supérieure* (1851-54), ha modo di conoscere Ravaisson, *inspecteur* della classe di lettere. *Agrégé* di lettere (1856) e di filosofia (1863), fra il 1858 e il 1864 insegna dapprima a Toulouse, poi a Caen, infine a Parigi, al liceo Bonaparte. Dal 1864 al 1875 *maître de conférence* all'*École normale*; nel 1875 è nominato ispettore dell'*académie* di Parigi; dal 1879, ispettore generale dell'*Instruction publique*. Nel 1896 è eletto all'*Académie des sciences morales et politiques*. Nel 1900, assume per un decennio la funzione di presidente della commissione d'*agrégation*. Muore il 26 gennaio 1918 a Fontainebleau, dove si era ritirato.

⁴ Lachelier discorreva del neocriticismo di Renouvier in una lettera a Séailles del 30 aprile 1905, fondo Lachelier conservato presso l'*Institut de France* (d'ora innanzi: *f.J.L.*), ms. 4688, ff. 405-6: «Je suis frappé, en particulier de son étrange méprise au sujet de Kant: il l'accuse de dogmatiser et se croit lui-même idéaliste: et il ne s'aper-

intreccio nazionale di pensieri si perpetua: Bergson, nelle pagine per l'esposizione universale di San Francisco, indicherà come una costante l'«intima unione di filosofia e scienza». Se nel secolo XVIII i geometri (d'Alembert, La Mettrie), e nel successivo i matematici (Comte, Cournot, Renouvier) si diedero agli studi di filosofia, ora si ricerca la frequentazione dei fisiologi e di quanti studiano la patologia mentale. Continuo è il gusto per l'osservazione interiore. Quindi, se ci si volge a seguire la trama dell'abitudine nel suo intrecciarsi talora con la memoria, questo è solo un momento di quell'interrogarsi sui possibili, ove le suggestioni leibniziane sono parte di cronache di filosofia ben francesi⁵.

1. Si ricordi il ruolo assai significativo assolto da Lachelier nell'istituzionalizzazione della filosofia nell'ultimo quarto dell'Ottocento, una impronta ancora riconoscibile ben oltre il primo trentennio del Novecento, con la forte ripresa di una tradizione spiritualista indigena, accompagnata però al rifiuto dell'eclettismo cousiniano. Non a caso Boutroux, nell'allocuzione al congresso di Heidelberg del 1908, per spiegare il presunto 'risveglio' dell'attività filosofica in Francia, ricordava il concentrarsi, in un breve arco di tempo, del *Rapport* del

çoit pas que c'est lui qui est dogmatique, et qu'il a passé à côté de l'idéalisme de Kant sans le voir. L'idéalisme ne consiste pas seulement à croire que les phénomènes ne sont donnés, même dans une conscience, qu'*au moment et dans la mesure* où elle se les donne; qu'ils ne sont, en d'autres termes, que des *représentations actuelles*, et non des phénomènes en soi; en nombre, par conséquent, toujours actuellement fini, et cependant, virtuellement infini, puisque notre imagination nous ouvre sur le passé, comme sur l'espace qui nous entoure, des perspectives sans bornes, et que notre entendement nous force même à approfondir toujours davantage ces perspectives, dans le vain espoir d'arriver à dater et à situer d'une manière absolue le moment et le lieu où nous sommes, tandis qu'il faudrait, au contraire, partir de ce moment et de ce lieu pour projeter régressivement le monde dans l'espace et l'histoire dans le passé. Pour M. Renouvier, le monde et l'histoire sont actuellement donnés, et il n'est pas étonnant que les corps et les événements ne puissent être qu'en nombre fini; mais c'est précisément là ce que Kant appelle faire des phénomènes, des choses en soi, et être dogmatique».

⁵ BENRUBI, *Les sources*, t. II, p. 552, oppone allo spiritualismo sostanzialista cartesiano lo spiritualismo funzionale di Biran, come testimonia la «preponderante influenza di Leibniz»: «l'uno e l'altro concepiscono la natura delle cose per analogia con la vera natura dell'uomo, cioè come azione spontanea, anima, sforzo».

Ravaisson, della conoscenza delle opere di Darwin e di Spencer, del rinnovato interesse per la filosofia tedesca, in specie per Kant, e infine, nel Settanta, la pubblicazione dell'*Intelligence* del Taine⁶ e della *Psychologie anglaise contemporaine* del Ribot. Ma all'inizio aveva indicato proprio l'insegnamento del Lachelier in seno all'*École Normale*, volto ad arginare congiuntamente la dottrina positivista e la permanente retorica universitaria: di contro alla logomachia degli epigoni egli aveva offerto difatti un contributo rilevante alla costituzione del 'francese filosofico', lingua dell'*élite* repubblicana. Parimenti Bergson, riconoscendolo come proprio maestro, sottolineerà l'azione condotta da Lachelier per liberare la filosofia francese dalla retorica e farne una «ricerca viva» e un'«attività creatrice»⁷.

Si è visto perciò nel fatto di privilegiare il *sentì* rispetto al *vu*, attitudine già biraniana, un elemento comune a entrambi: l'uno facendo della 'durata pura' «una vita liberata da ogni rifrazione corruttrice nello spazio», l'altro affermando che «c'è una vita puramente temporale e cinestetica e lo spazio serve solo come simbolo»⁸. Invero la 'filosofia riflessiva', che improntò largamente l'insegnamento, pur distinguendosi dallo spiritualismo di Bergson e di Lavelle, non è una scuola, anche se la comune matrice antimaterialista comporta una riformulazione del rapporto tra psicologia e metafisica elaborato dal Cousin: la percezione è quindi un atto dello spirito, il che implica che il nostro corpo possa essere da subito sentito ma evidentemente «l'ultimo percepito», poiché congiuntamente al cervello sarebbe «il risultato di un'attività senziente interiore che si limita e si determina nella percezione»⁹.

⁶ POGGI, *Gli istanti del ricordo*, pp. 41 sgg., rileva le suggestioni che la filosofia e la psicologia francese nell'ultimo quarto del secolo traggono da Taine: la tesi del carattere non sostanzialistico dell'io – l'io come sostanza è un'illusione metafisica –, e ancora il «carattere allucinatorio di tutta quanta la vita mentale» e «la riproposta del modello associazionistico sul piano gnoseologico».

⁷ BERGSON, *Mélanges*, p. 1503.

⁸ MADINIER, *Conscience et mouvement*, p. 341. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, p. 415, ha sottolineato però come Lachelier «rifugga da ogni realismo come da ogni metodo intuitivo [...] una filosofia dell'intuizione, alla fin fine, è solo una filosofia dell'esperienza».

⁹ C. BOUGLÉ, *Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 28, 1921, p. 23; vd. anche J. MOUTAUX, *Philosophie et matérialisme*, «Corpus», 24-25, 1994, p. 131.

La filosofia riflessiva registra la crisi dello spiritualismo e del suo metodo psicologista, nella consapevolezza che «il materialismo del senso comune non è una cattiva filosofia; non è una filosofia per niente»¹⁰. E se Lachelier vuole fondare la scienza su principi necessari, intende pure sottrarre la libertà spirituale al determinismo fenomenico, a salvaguardia di morale e religione¹¹. In lui opera difatti la consapevolezza dei limiti del determinismo scientifico, per la sua incapacità a dar conto del divenire del reale, e gli oppone il congiungersi di spiegazione causale e intuizione teleologica. La fondazione dell'induzione comporta la distinzione di causalità e finalità, poiché la conoscenza intuitiva non ha niente a che spartire con l'astrattezza e il dogmatismo dell'ordine meccanico, ma introduce al piano della finalità e della libertà. La contingenza costituisce allora l'ambito della possibile composizione della dicotomia di cause efficienti e di cause finali, di scienza e metafisica, assumendo così una funzione in tutto simile a quella della libertà e della religione, rispettivamente in ambito psicologico e teleologico.

La corrispondenza di Lachelier ci ragguaglia sull'elaborazione della sua dottrina, che non è tanto caratterizzata da mutamenti rilevanti, quanto da uno sforzo d'approfondimento che avrà la sua prima formulazione, fortemente impregnata d'idealismo trascendentale, nel *Cours de Logique* del 1867-68. Si tratta della svolta criticista: la lettura delle *Critiche* kantiane risale difatti alla sua nomina all'*École Normale* nell'agosto 1864. Lo stesso anno pubblica sulla «Revue de l'Instruction publique» i tre articoli *Sur l'idée de Dieu et ses critiques* in merito al libro di Caro. Questi articoli attestano ancora la continuità di Lachelier rispetto allo spiritualismo di Ravaisson, il quale sostiene che l'essere è concepito sotto forma d'azione spirituale. Al contrario il *Cours* del 1867 rivelerà «una dottrina assai più segnata dall'influenza

¹⁰ MOUTAUX, *Philosophie et matérialisme*, pp. 121-32. Cfr. anche la lettera a Ravaisson del 5.12.1859, in *Lettres 1856-1918*, p. 42: «se si prende sostanza come sinonimo di spirito, è chiaro che si è spiritualisti [...] se si concepisce una sostanza senza coscienza, e una causa senza libertà, credo che si abbia una possibilità di scelta tra il materialismo e l'idealismo, che sono solo due nomi del nichilismo».

¹¹ Cfr. G. SÉAILLES, *La philosophie de Jules Lachelier*, Paris, Alcan 1920, p. 165: «l'originalità del sistema è nello sforzo di conciliare nell'idealismo l'intellettualismo con la filosofia della libertà. Il metodo non è analitico, è sintetico e ascendente. Il pensiero [...] è un'azione progressiva, che sale dal determinismo per il tramite della natura verso la libertà».

di Kant che da quella di Ravaisson». In effetti, «sin dal 1866, la dottrina è elaborata, e la sua originalità essenziale consiste probabilmente nella stretta alleanza fra un idealismo profondamente meditato e uno spiritualismo fedele alle tesi classiche concernenti l'anima e Dio». Così, nella lettera a Séailles del dicembre 1883, la sua difesa dell'idealismo oggettivistico non evocerà, come era implicito, il nome di Kant, ma quello di Malebranche, poiché «l'idealismo oggettivo o oggettivistico non ha smesso di apparire a Lachelier come l'espressione di una filosofia autenticamente spiritualista, autenticamente razionalista»¹².

La dottrina di Lachelier fu una sintesi tra l'idealismo kantiano, di cui contribuì assai a correggere l'idea che ne avevano dato gli eclettici, e il realismo spiritualista riconducibile a Biran e a Ravaisson, cui si accompagnarono pure acquisizioni da Schopenhauer e da Aristotele: in effetti l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* del Ravaisson aveva inteso fare dell'aristotelismo la dottrina peculiare dello spiritualismo¹³.

¹² G. MAUCHAUSSAT, *L'idéalisme de Lachelier*, Paris, Puf 1961, pp. 25, 131 e 69.

¹³ Cfr. in proposito quanto scriveva a Dauriac, il 16 novembre 1887 (in *Papiers Lionel Dauriac*, conservati alla *Bibliothèque Victor Cousin*, ms. 342, f. 662 bis, attribuita erroneamente a Rauh, la lettera fu pubblicata sulla «Revue de Métaphysique et de Morale», 18, 1910, pp. 188-90); negando che il proprio fosse un approccio «ni aussi systématique, ni aussi original», Lachelier riassume così la sua dottrina: «tout ce que j'ai pu penser ou rêver tient dans le cadre tracé par Kant à la fin de l'Introduction de la Critique du Jugement [...] mon attachement persistant au kantisme primitif. Je vous dirai donc d'abord que je n'ai jamais, que je sache, nié la contingence et la discontinuité dans le domaine de la réalité concrète. Je n'admets pas davantage que la liberté habite dans je ne sais quel monde surnaturel, sans lien avec celui-ci et qu'il faille nécessairement sacrifier dans celui-ci ou la morale, ou le déterminisme. La clef de tous les problèmes philosophiques est, pour moi, l'idéalisme, et toutes les difficultés que vous trouvez dans la doctrine de notre père Kant viennent, ce me semble, de ce que vous considérez la liberté, la contingence et le déterminisme comme autant de réalités complètes en elles-mêmes et par conséquent exclusives l'une de l'autre, tandis qu'elles ne sont, selon moi, que trois éléments, trois *moments* comme dirait Hegel, d'une seule et même réalité. Un homme, par exemple, veut librement, mais encore faut-il qu'il veuille dans un sens et dans un intérêt déterminés, car, autrement, sa volonté ne serait pas de ce monde et, de plus, conformément à certaines maximes et à un certain caractère, car autrement ce ne serait pas lui, individu particulier, qui aurait cette volonté. Et il n'y a aucun conflit entre sa liberté et sa nature, car, d'une part, sa liberté ne peut pas s'exercer, se réaliser sans devenir telle volonté, et la volonté de tel homme, et, d'autre part, les limites de sa nature ne sont pas fixes et sa volonté

La confutazione del positivismo empirista, un riduzionismo naturalistico, ha indotto alcuni interpreti a discorrere della sua «azione conservatrice» dinanzi all'egemonia positivista, proprio negli anni in cui la politica scolastica della Terza Repubblica faceva sì che l'esercizio della filosofia diventasse una pratica prevalentemente universitaria. E difatti Boutroux parlerà ad un tempo del filosofo e del funzionario, insistendo in particolare su quest'ultimo aspetto, piuttosto che sull'influenza esercitata dalla sua dottrina¹⁴.

Il *Fondement de l'induction*, nel rifiuto del sostanzialismo di Cousin, poggia sul duplice principio delle cause efficienti e delle cause finali: l'uno approda al materialismo idealista, l'altro al realismo spiritualista. Lachelier contrappone la 'realtà' dell'ordine finalistico del-

peut être déterminée par des maximes de plus en plus rationnelles, de plus en plus impersonnelles, de plus en plus près d'être adéquates à la liberté et à la moralité absolues. Mais, de plus, il faut bien que la volonté de cet homme se manifeste dans une action qui soit un phénomène physique et qui fait partie, par conséquent, du tissu général du phénomène ou du mécanisme universel: car ne vouloir aucune action serait ne pas vouloir et une action qui déchirerait le tissu du mécanisme serait un rêve et non un événement réel. Et, ici encore, il n'y a pas conflit entre la nature interne de cet homme et le mécanisme externe de ses actions, car, d'une part, il faut bien que la volonté prenne corps dans un événement véritable et, de l'autre, le mécanisme a des ressources infinies, les conditions des conditions reculent à l'infini, et dans la division des parties de la matière et dans la régression des effets aux causes, il n'y a pas de premier phénomène déterminé en soi qui détermine les autres et on peut toujours se représenter le mécanisme tout entier comme déterminé par tel événement futur qu'il est chargé de réaliser. Mais l'essentiel, selon moi, serait de bien comprendre cette unité d'une même action, qui se raréfie en quelque sorte et se résout en mécanisme pour donner prise à l'entendement et entrer dans le monde de la science, qui se sent immédiatement elle-même, comme volonté ou désir, dans la réalité concrète et qui apparaît en même temps à notre conscience intellectuelle comme une création absolue de notre liberté. Or, c'est ce qui n'est possible que par l'idéalisme aux yeux duquel il n'y a ni matière et mécanisme en soi, ni âme, vie ou force en soi, mais de simples contradictions ou dispersions d'une seule lumière intellectuelle. L'idéalisme est la doctrine morale par excellence, en même temps qu'une doctrine esthétique et scientifique, car il accorde tout, et à la nature, et au mécanisme, et, en même temps, il peut dire à la liberté que ce n'est que provisoirement et en attendant qu'il les amène à ses pieds, *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*».

¹⁴ Vd. É. BOUTROUX, *Jules Lachelier*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 28, 1921, ora in ID., *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan 1927.

la natura all'«apparenza» dell'ordine meccanico, la legge contingente delle cause finali alla legge necessaria delle cause efficienti. La stessa esistenza astratta è concepibile solo sul fondamento dell'esistenza concreta, cioè sulla contingenza universale, sulla libertà. E sin dall'inizio del *Fondement* egli afferma come il problema dell'induzione non sia riconducibile al dominio della logica, e ne ricerca una fondazione metafisica. Quarant'anni dopo, in una lettera a Stéphanie Chandler del 1912, Lachelier riassume così il significato dell'*Induction* nella

subordinazione del meccanismo alla finalità, non solo nell'insieme del mondo, ma persino nell'infimo dettaglio degli esseri e dei fenomeni. Le leggi della natura esprimono contemporaneamente ciò che c'è in essa di meccanico e di finalità, e, di conseguenza, l'induzione è fondata al tempo stesso sull'uno e sull'altra¹⁵.

Du fondement, Psychologie et Métaphysique e *Le pari de Pascal*, che ben presto sarebbero stati pubblicati congiuntamente, furono composti nell'arco di un trentennio, ed esprimono posizioni difformi. Ciò ha ingenerato l'ipotesi di una 'crisi', ma c'è in realtà una costante, individuabile nel tema delle «due filosofie». Se i primi cinque capitoli del *Fondement* sono riconducibili all'idealismo materialista, e traducono la concezione deterministica degli scienziati, emblematicamente rappresentati da Laplace, i capitoli VI e VII dimostrano come nell'induzione abbia posto anche il principio di finalità, la nuova scienza popolarizzata da Claude Bernard. Il *Fondement* sarebbe tutto quanto in questa duplice filosofia, ma in conclusione è ipotizzata l'eventualità di un prolungamento: alla «due filosofie» se ne aggiunge una terza, definita un «atto di fede», poi al centro del *Pari de Pascal*. La «seconda filosofia», che sarebbe cartesianamente la filosofia prima, ope-

¹⁵ *Lettre de Jules Lachelier*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 1912, p. 453. A proposito di *Psychologie et Métaphysique* afferma di aver «cercato di giustificare l'esistenza del duplice principio di causalità meccanica e di finalità, tanto nel pensiero quanto nelle cose [...]»: ciò presuppone – e questo, a mio avviso, è il postulato o piuttosto il fondo evidente di per se stesso di ogni metafisica – che la ragione in noi e la ragione nelle cose sono una sola e medesima ragione, e che questa ragione ha il suo sviluppo, la sua dialettica interiore, in virtù della quale essa deve necessariamente prendere forme differenti, quali quelle della causalità e della finalità (per giungere infine a liberarsi essa-stessa di ogni forma, e di conseguenza di ogni realizzazione possibile, sotto il nome di *libertà*)».

ra una rottura, come si afferma nel quarto capitolo di *Psychologie et Métaphysique*. Se nei primi tre è posta la questione del materialismo e dello spiritualismo degli psicologi, in continuità dunque con i primi tre capitoli del *Fondement*, a partire dal quarto egli sostiene che l'esistenza scaturisce dall'essere stesso. È questo l'ambito da cui muove la disputa fra quanti sostengono che il kantismo resta l'orizzonte di Lachelier e quanti sottolineano un versante mistico che si compirebbe nel *Pari de Pascal*. Ma invero anche qui si potrebbe rintracciare una concezione kantiana della possibilità¹⁶.

Lachelier si volge dapprima contro le pretese dogmatiche, condividendo la critica radicale dell'esperienza propria dell'empirismo fenomenistico, e distruggendo così l'illusione di un'apprensione diretta del molteplice esistente fuori dell'io: la coscienza è il fatto primo e irriducibile, il fenomeno esiste solo in quanto è tale per un soggetto. Ammette di conseguenza la soluzione trascendentale kantiana, ma l'azione unificatrice delle condizioni di ogni possibile intuizione esterna non è esercitata dallo spazio e dal tempo, indicati come diversità assoluta, ma dalla causalità e dalla finalità. Sostiene dunque che anche la vita riposa su un fondamento meccanico – il meccanicismo universale cessa perciò di essere una semplice ipotesi per divenire una verità statuita – e nega quindi la libertà d'indifferenza. Il principio di finalità traduce difatti la realtà meccanica in un complesso di forze, di volontà, e di conseguenza l'opposizione concreto-astratto, finalità-meccanicismo, è riconducibile alla distinzione delle nostre facoltà. La contingenza, lungi dall'essere una deroga alle leggi del determinismo, si pone allora al disopra della necessità, perché presiede alla scelta fra diverse combinazioni: è l'idea della pluralità dei mondi. E se certo i

¹⁶ T. LETERRE, *Introduction à J. LACHELIER, Du fondement de l'induction*, Paris, Pocket 1993, pp. 5-49. Su *Le Pascal de Ravaisson et Lachelier*, in *De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIX^e siècle*, textes réunis par R. Belay et C. Marin, Lyon, ENS 2001, p. 22, Cécile Nicco sostiene che «Pascal permette a Ravaisson di tematizzare l'attività pura che intende come il principio ontologico di spiegazione dell'andamento della natura. Il libro *De l'habitude* ventilava un'altra soluzione: era l'attività oscura che palesava l'esperienza dell'abitudine che costituiva il fondo dell'andamento della natura. Per Ravaisson si tratta di fare coesistere queste due soluzioni, ma questa esigenza di conciliazione dà luogo a un ambiguo sincretismo». In effetti «il rapporto Lachelier-Pascal è emblematico del legame che Lachelier intrattiene con Ravaisson nella misura in cui, contrariamente a Ravaisson, Lachelier rifiuta che la definizione del pensiero passi per una fuoriuscita dal pensiero».

tre scritti hanno caratteristiche assai diverse, appartenendo a generi letterari ben distinti (la tesi di dottorato, l'articolo di rivista, la breve nota), gli interpreti hanno però oscillato fra la constatazione di una crisi o il rinvenimento di una continuità.

Questi approcci differenti si distribuiscono nei tre testi: l'idealismo materialista della prima filosofia, nei capitoli iniziali del *Fondement*; la seconda, identificata come filosofia della «coscienza nel mondo», nei due ultimi capitoli del *Fondement* e in *Psychologie et Métaphysique*. In particolare nel *Fondement*, che resta il testo centrale, la «prima filosofia» indica il momento della certezza: è una teoria della conoscenza. I primi tre capitoli costituiscono pertanto la parte critica, con la rivisitazione delle dottrine di Aristotele, di Reid e di Royer-Collard, nel primo capitolo; di Mill nel secondo, e di Cousin nel terzo. Gli ultimi tre hanno un'attitudine prevalentemente teoretica: vi si introducono i concetti di movimento, di cause finali, di forza e di armonia. L'articolazione fra le due parti è garantita dalla prospettiva kantiana di Lachelier, esposta nel quarto capitolo, secondo cui l'ordine dei fenomeni dipende dalle esigenze del nostro spirito. Si sarebbe allora in presenza di due filosofie: la prima si dispiegherebbe nei cinque capitoli iniziali, la seconda nei capitoli VI e VII, e l'esito sarebbe dunque da rintracciare nel principio di armonia, nella subordinazione della conoscenza naturalistica alla libertà morale, ma codesta duplice filosofia, che costituisce tutta intera il *Fondement de l'induction*, sembra anticiparne, nella pagina conclusiva, una terza in cui la finalità è subordinata al pensiero religioso¹⁷.

Affermando che la necessità non è predicabile dell'induzione, che di conseguenza non può essere fondata sul principio logico dell'identità, Lachelier passa in rassegna l'interpretazione che ne diedero la scuola del senso comune, il principio d'ordine di Claude Bernard ed infine la soluzione, ad un tempo empiristica e scettica, di Mill e di Hume, con la negazione di qualsiasi funzione predittiva. La questione

¹⁷ A questo proposito vd. anche la lettera a Caro dell'11 febbraio 1876, in *f.J.L.*, ms. 4688, f. 295: «L'origine des choses n'en change pas la valeur. La loi morale n'en serait pas moins absolue, quand même historiquement elle se serait fait jour dans la conscience par un raffinement graduel de l'instinct. Nous n'en serions pas moins aujourd'hui des hommes, quand nous aurions commencé par être des singes. Je ne verrais donc pas d'inconvénient sérieux à pousser jusqu'au bout les explications mécaniques, si je ne me heurtais à la foi chrétienne, à laquelle je ne veux renoncer à aucun prix».

del fondamento dell'induzione è così ricondotta entro il criticismo, anche se invoca ad un tempo la legge delle cause efficienti e quella delle cause finali. L'induzione implica dunque la duplice fondazione: il determinismo del materialismo idealista e i giudizi categorici del realismo spiritualista. Si noti come il rifiuto della teoria dell'induzione degli *Analitici* aristotelici nasconda in effetti la critica di Mill, il quale ritiene l'induzione un problema logico. Analogamente, stigmatizzando Royer-Collard, Lachelier si rivolge invero contro Cousin. Oppone così alla 'visione logica', l'atto concreto che fa sorgere una legge scientifica dall'osservazione: l'induzione non è un problema logico, ma concerne l'essenza della metafisica.

Il *Fondement* dimostra come il procedimento induttivo implichi sia il principio di causalità, che presiede alla concatenazione dei fenomeni, sia un principio gerarchico per il cui tramite l'essenza è percepita dal particolare e le diverse essenze si subordinano le une alle altre; di conseguenza la finalità diventa una categoria costitutiva e oggettivante dei fenomeni¹⁸. Per Lachelier l'idea di determinismo universale implica un meccanicismo non suscettibile di patire eccezioni, afferiscono queste alla vita o alla libertà. Il determinismo, radicalmente falso se esclusivo, è «la sola luce per occhi mortali»¹⁹. Ma oltre i due capitoli materialisti, la tesi, che niente aveva contro la «venerabile metafisica», si volge a restaurare i diritti del dinamismo e della finalità, poiché il meccanicismo coglie unicamente l'apparenza esterna della natura, mentre il suo ordine autentico è finalistico. Di contro a Ravaisson, che si volgeva a riavvicinare sempre più spirito e natura, egli intese distinguerli radicalmente, subordinando questa a quello.

È allora di grande interesse, col suo precorrere esiti bergsoniani, la lettera che Lachelier indirizza nel 1872 a Élie Rabier: detto che «l'ordine meccanico» non è «l'ultima e suprema realtà» e richiamato l'argomento di Zenone, conclude che tempo e spazio non si compongono di parti «attualmente distinte». *L'esprit* «si rifiuta [...] di annientarsi,

¹⁸ Cfr. B. BOURGEOIS, *Jules Lachelier face à la pensée allemande*, «Corpus», 24-25, 1994, p. 39; vd. in proposito la pagina di J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard 1972, p. 110: Lachelier «prolunga la riflessione di Kant, nel senso che mette la *Critica del Giudizio* sullo stesso piano delle due altre critiche e considera che la legge di causalità può prendere il suo valore solo se è completata dalla legge di finalità». Sullo svolgimento della discussione all'atto della presentazione della tesi, cfr. la lettera a Boutroux del 7.12.1871, in *Lettres*, p. 77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

quando si rinchiude nella coscienza che ha dell'unità della sua azione» e sfuggendo l'abisso, del tutto immaginario, della divisibilità all'infinito di spazio e tempo, fa dell'estensione e del movimento «la rifrazione della vita che è essa stessa la rifrazione della libertà»²⁰.

Che un tale spiritualismo 'allargato' tenda all'idealismo puro lo affermava già Noël a proposito dell'*Induction*, sostenendo che la deduzione «dal determinismo kantiano al meccanicismo cartesiano [...] è sostanzialmente identica a quella che ci propone Hegel all'inizio della sua *Filosofia della natura*. Sia per l'uno come per l'altro filosofo il movimento è l'unità immediata dello spazio e del tempo»²¹. Lo «spiritualismo volgare» di Cousin sarebbe quindi solo un «materialismo capovolto», e difatti Lachelier è indotto a ricondurre sotto il concetto di eclettismo «tutte le filosofie, che attribuiscono al pensiero un oggetto distinto contemporaneamente sia dai fenomeni, sia dal pensiero stesso»²². E già nella tesi denuncia come tanto la scuola eclettica, quanto quella empirica, non fossero capaci di spiegare l'induzione, considerandola come un fatto «primitivo e irriducibile»²³.

2. L'introduzione biraniana alla memoria sull'*Influence de l'habitude* aveva destato l'interesse del giovane Lachelier, che ne scriveva a Ravaisson il 25 febbraio 1858²⁴, anche se il 1° settembre precedente non aveva esitato a manifestargli la propria insoddisfazione per la *Réponse*

²⁰ *Lettres*, pp. 84 sgg. In relazione agli argomenti zenoniani, J. VUILLEMIN, *La réponse de Lachelier à Zénon: l'idéalisme de la grandeur*, «Corpus», 24-25, 1994, p. 28, ha osservato che «a dispetto degli accostamenti esteriori e verbali, l'idealismo cui perviene [Lachelier] è estraneo alla psicologia bergsoniana della durata». A differenza di Bergson, che riduce gli argomenti di Zenone a dei sofismi – il movimento e la durata sono dati immediati della coscienza –, l'idealismo dello spazio cui perviene Lachelier «pone, nei termini scelti dagli annalisti del XIX secolo, la questione dell'infinito potenziale nelle matematiche».

²¹ G. NOËL, *La philosophie de Jules Lachelier*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1898, p. 236.

²² SÉAILLES, *La philosophie de Jules Lachelier*, p. 8; cfr. anche D. GIL, *Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie*, «Corpus», 24-25, 1994, p. 66.

²³ *Du fondement de l'induction*, in *Œuvres de Jules Lachelier*, Paris, Alcan 1933, t. I, p. 37. La confutazione dei contenuti dottrinali dell'università come si erano andati aggregando sotto l'impulso del Cousin è condotta nel terzo capitolo del *Fondement de l'induction*.

²⁴ Cfr. *f.J.L.*, ms. 4688, f. 62.

allo Stapfer sulla *motion active*: «come si compie il passaggio dalla psicologia all'ontologia?»²⁵. Per Biran, nel movimento volontario delle nostre membra percepiamo a un tempo, e con un solo atto, volontà e movimento, l'io. Biran nega in effetti ogni distinzione fra l'atto del conoscere e la volontà, che è 'potenza di muovere e agire'. Lachelier rimprovera a Biran, «uno dei più sicuri sostenitori dello spiritualismo», di aver posto nell'*effort* l'unità del volere e del sentire, ma dinanzi all'insufficienza delle soluzioni 'cosiste', cartesiana o leibniziana, vi scorge una 'filosofia della coscienza', la possibilità di passare dalla psicologia alla filosofia, di comprendere «come l'atto di coscienza, che originariamente ha solo un valore psicologico, prende esso stesso un valore ontologico»²⁶. Al contrario di Biran, nega difatti che l'*effort*, limitato al piano fenomenico, costituisca l'unità iniziale del volere e del sentire. Invero, se Lachelier ne ha tratto suggestioni d'ordine psicologico o antropologico, «il debito contratto nei confronti di Maine de Biran

²⁵ *Lettres*, p. 35. Dal contesto si evince che Lachelier ignorava del tutto il ruolo svolto da Stapfer nella prima diffusione del kantismo in Francia.

²⁶ Cfr. la lettera a Ravaisson del 1° settembre 1857, in *Lettres*, p. 37 e in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 32, 1932, p. 131. Sulla critica del biranismo merita richiamare anche quanto andava scrivendo in quella stessa lettera: «Maine de Biran assure que lorsque nous remuons volontairement un de nos membres, nous apercevons simultanément et par un seul acte de conscience, le vouloir et le mouvement, ou, comme il l'appelle, la "motion active", non comme deux faits, mais comme deux éléments d'un seul fait, deux termes d'un même rapport; et selon lui, c'est précisément parce que nous apercevons le mouvement en même temps que le vouloir, et le vouloir dans un rapport avec le mouvement, que nous apercevons le vouloir, c'est-à-dire la personne ou le moi comme la cause du mouvement et que nous lui reconnaissons le caractère de causalité qui la constitue. Il affirme formellement que, de même que le mouvement, ou plutôt la sensation musculaire, qui nous le révèle, si elle était aperçue seule, et sans *le vouloir*, n'aurait point le caractère d'un effet, et n'emporterait aucune idée de cause, de même le vouloir, si nous n'apercevions point en même temps la sensation musculaire, sur laquelle il insiste avec tant de force, que la cause qui est nous-mêmes, se reconnaît elle-même à son effet, que la personne se constitue, que la conscience prend naissance: ôtez la connexion, il y a bien encore un mouvement corporel visible pour l'observateur du dehors, et une force ou faculté motrice qui existe pour Dieu qui la connaît, mais qui n'existe pas pour elle-même, faute de se connaître; il n'y a plus de conscience, plus de personne, plus de cause. Voilà [...] l'opinion de Maine de Biran» (*f.J.L.*, ms. 4688, ff. 49-50).

deve essere assai modesto»²⁷ e di conseguenza attribuisce a Ravaisson un pensiero più profondo. Sessant'anni dopo, ne parlerà ancora come di «un pensatore originale, che, senza essere idealista, ha avuto un sentimento profondo dell'*io*, del soggetto pensante, in opposizione a tutto ciò che è cosa, sostanza, realtà oggettiva»²⁸.

Se l'ispirazione leibniziana dell'*Induzione* è certa, si deve notare come egli neghi alla forza una 'esistenza in sé'²⁹. Il principio spirituale è inteso come attività che si oggettiva nella realtà esistente per poi tradursi in pura coscienza. Ugualmente, se per Biran e Leibniz il *sens intime* è una sorta di *résistance continue*, per Lachelier, questo, del tutto privo di estensione, è riconducibile al temporale, al dinamico, al qualitativo.

Ciò attesta la permanente efficacia del magistero di Ravaisson, che nelle pagine finali, tutte leibniziane, del *Rapport*, aveva tradotto la necessità fisica in necessità morale: se ne evince la spontaneità e un radicale volontarismo; la possibilità pura è una mera astrazione intellettuale. Se alcuni interpreti hanno scorto tra Ravaisson e Lachelier solo una differenza di temperamenti filosofici, altri hanno invece sottolineato la comune interpretazione del platonismo come «una dottrina più logica che veramente metafisica», rifiutando «l'identificazione dell'essere con le sue determinazioni»: *l'être véritable* sfugge al mero intelletto logico³⁰. Ma in opposizione all'avvicinamento ravaissoniano di filosofia e arte, di natura e spirito, è il procedere per dimostrazioni logiche rigorose, che risaliva a Leibniz, e lo si è riconnesso anche a Plotino³¹. Comune ai due è l'intuizione intellettuale come «il modo

²⁷ MAUCHAUSSAT, *L'idéalisme de Lachelier*, p. 26.

²⁸ Lettera a G. De Ruggiero, 29 janvier 1916, in *Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 2006, pp. 408-9.

²⁹ Noël rilevava che in Lachelier la forza è solo «una realtà fisica e non un'entità metafisica, non ha una realtà sostanzialmente differente da quella del movimento» (*La philosophie de Jules Lachelier*, p. 244).

³⁰ BOUTROUX, *Jules Lachelier*, p. 9; cfr. anche L. BRUNSCHVIG, *Centenaire de la naissance de J. Lachelier*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 32, 1932, p. 130.

³¹ L'arco temporale di un trentennio che congiunge la tesi sull'induzione alle annotazioni pascaliane sarebbe caratterizzato non solo da una naturale evoluzione, ma da una crisi, progressivamente accentuantesi, secondo l'interpretazione del Millet, e che «conduce Lachelier a gravi incertezze» (LETERRE, *Introduction*, p. 15). L. MILLET, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, Paris, Puf 1959, p. 183, sostiene che

fondamentale della conoscenza filosofica», che Ravaisson traeva da Schelling, l'opposizione al meccanicismo cartesiano e l'unificarsi e il concatenarsi dei «gradi inferiori, dalla materia, [...] nei gradi superiori, sino a Dio»³². L'abitudine consente difatti di intendere la natura stessa come spirito e attività spirituale, suscettibile pure di degradarsi da attività libera in istinto: di conseguenza il meccanismo e la necessità sono apparenza, mentre la realtà è spontaneità e libertà. Anche Lachelier discorreva di un meccanismo, la cui complessità tenda all'infinito, a ciascun punto del quale cioè afferisca un infinito attuale di forze: sarebbe «il trionfo definitivo della libertà sulla necessità», il mutarsi «in un certo senso [del]la stessa necessità in libertà»³³. Su quell'esito leibniziano Lachelier tornerà di lì a poco in una lettera a Léon dell'8 luglio di quello stesso 1903, declinando l'invito a partecipare al fascicolo monografico su Kant, alla cui redazione Léon stava attendendo:

Sur l'ensemble de la philosophie de Kant, surtout sur la question capitale de savoir si elle aboutit logiquement à celle de Fichte ou à quelque forme de positivisme, je ne puis vraiment rien dire, connaissant trop mal Fichte et les autres grands héritiers (légitimes, je crois) de Kant³⁴.

Lachelier faceva proprie tesi neoplatoniche, in effetti, conformandosi pure a Spinoza, «si dedica alla speculazione spiritualista come a un assoluto, opponendosi in questo a quei filosofi come Aristotele, Descartes o Kant, per i quali la riflessione filosofica è solo un “momento” nell'esistenza, accanto per esempio ad attività e ricerche scientifiche». Era indotto inoltre a confondere filosofia e religione.

³² MILLET, *Le symbolisme*, p. 176.

³³ *Lettres*, p. 55.

³⁴ Lettera dell'8.7.1903, in *Manuscrits Xavier Léon*, ms. 362. Di questo fascicolo della «Revue», Lachelier scriverà l'8 ottobre 1904, in *f.X.L.*, ms. 388/1: «j'ai trouvé les Français très supérieurs aux étrangers. [...] leur pensée m'a paru généralement confuse et je ne crois pas qu'ils sachent, au fond, Kant mieux que nous». Dei propri studi kantiani Boutroux ebbe certo a discutere con Lachelier, se questi il 5 novembre 1871 lo confortava nella risoluzione di leggere la *Logica* di Wolff, utile all'intelligenza del linguaggio scolastico e di conseguenza anche di quello kantiano, in *f.J.L.*, ms. 4688, f. 203: «je ne connais pas la “Logique” de Wolf, mais je suppose qu'elle doit être fort utile pour la connaissance de la langue scholastique, et par suite, pour l'intelligence de celle de Kant». Sulla sua «indifférence à l'égard des grands systématiciens allemands» post-kantiani, cui si accompagna un vivo apprezzamento per Schopenhauer, per il trionfo cioè della volontà sul soggettivismo contemporaneo, cfr. BOURGEOIS, *Jules Lachelier*, pp. 33-4.

Di fatto la sua attenzione si era andata concentrando sulle due prime antinomie:

je songeais même d'abord à les couvrir à mon *observation de Platner*, car elles constituent, selon moi, l'argument décisif contre le réalisme, et je me suis laissé aller, je ne sais comment, à y substituer des sortes d'antinomies leibniziennes (or je crois que les affirmations contradictoires de Leibniz sur l'infini ne se concilient, elles aussi, que dans l'idéalisme).

È cosa curiosa che, a oltre un ventennio di distanza dal saggio del Ribot *Sur l'espace tactile*, quasi a conclusione di tutta una stagione di studi, Lachelier discuta, nell'*Observation de Platner*³⁵, la tesi dell'origine visiva dell'idea di estensione, che aveva avanzato quel tardo discepolo di Leibniz. Il fatto che il cieco nato parli la lingua del vedente è causa di equivoci. In effetti il tatto, considerato isolatamente, ignora quanto ha rapporto con l'estensione e con lo spazio: il cieco nato percepirebbe del mondo esterno solo un 'principio attivo', distinto dal 'soggetto senziente'.

L'interesse che suscita il «*grand article sur le visuel et le tactile à propos d'une observation de Platner*»³⁶ – così Léon ne annuncia la pubblicazione a Halévy – si evince dalla seduta ch'ebbe a dedicargli

³⁵ Lachelier aveva ben presente il saggio del Ribot su *L'espace tactile* e le *Lectures on Metaphysics* dello Hamilton, come si evince dalla lettera che indirizza a Léon il 5 luglio 1903: «Je viens de terminer un travail philosophique un peu plus étendu et important que ma *Note sur le Philèbe*. J'ai pris pour texte et prétexte une certaine *Observation de Platner*, qui n'était guère connue en France que de troisième main, mais c'est, en réalité, une étude dogmatique sur le visuel et le tactile, avec conclusion idéaliste» (*f.X.L.*, ms. 362). Delle lezioni di logica di Hamilton, su cui si era affacciato per un mese e mezzo, Lachelier aveva scritto oltre trent'anni prima a Boutroux (vd. lettera dell'8.8.1869, in *f.J.L.*, ms. 4688, f. 157).

³⁶ *F.X.L.*, ms. 368/1. Émile Chartier sostiene che il cieco nato non è ridotto al solo tatto, ma si vale in specie dell'udito, e poiché «lo spazio non è altro che una legge che unisce le sensazioni attuali di un senso alle sensazioni soltanto possibili di un altro senso», questi non è limitato alle sensazioni attuali, ma acquisisce quell'elemento del possibile che è «il carattere dell'intuizione spaziale». In effetti è l'elemento dell'anticipazione delle sensazioni a far sì che si diano geometri ciechi: agiscono in Chartier, di contro a Platner, suggestioni biraniane. Lachelier lo accusa di confondere l'estensione con lo spazio, che è «un insieme di rapporti di situazione e di distanza» («*Bulletin de la Société française de Philosophie*», 4, 7.1.1904, pp. 65 e 59), e nega ogni rappresen-

la *Société Française de Philosophie* nel gennaio 1904. Darlu introduce il contraddittorio, negando la tesi di Platner secondo cui il tempo fa funzione di spazio per il cieco nato, in quanto, data l'assenza di dimensioni del tempo, la geometria sarebbe per questi del tutto inintelligibile. Di fatto l'idea di estensione è costitutiva dell'*esprit*: ridurre il *sentimento dell'estensione* a una proprietà della retina esclude perciò il cieco nato dall'umanità. Non è l'occhio che percepisce l'oggetto visibile, ma la mente che apprende a localizzare le sensazioni di colore. Negata allora la distinzione fra spazio visivo e tattile, Darlu viene riducendo gli altri sensi a modificazioni del tatto.

Lachelier distingue dapprima tra estensione e spazio. Nella formazione della nostra idea di spazio ha grande parte la 'coscienza del movimento volontario' e quindi del tatto e della vista, ma per passare da quell'insieme di direzioni e posizioni all'idea di spazio manca un qualcosa, l'estensione, che è data dalla sensazione visiva, e che ci dà l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande – questo duplice infinito è l'estensione dei geometri. L'estensione visiva soddisfa inoltre la duplice condizione che l'estetica trascendentale kantiana impone allo spazio, l'aver validità universale e necessaria. Lachelier riafferma poi che il 'sentimento immediato' delle sei direzioni cardinali del movimento non è né visivo, né tattile, ma cinestetico. L'estensione visiva è di per sé povera, in quanto la funzione spazializzante è il prodotto della funzione motrice. Infine non i sensi, ma gli organi di senso sono differenziazioni del tatto, e la localizzazione delle sensazioni del cieco nato non è nell'estensione, ma in quello che chiama spazio cinestetico.

E se Platner tratta genericamente del tatto, Lachelier introduce il «sentimento speciale dello sforzo e della resistenza», risolvendo l'indistinta sensazione tattile in quattro elementi: la resistenza esterna, le qualità tattili, la resistenza interna, per lo più muscolare, e le sensazioni cinestetiche, «che sono alla resistenza interna ciò che le qualità tattili sono alla resistenza esterna». Quel 'sentimento della resistenza' ci avverte che c'è qualcosa fuori di noi, ma ciò è da intendere non come «localmente esterno», ma come l'esperire, «nel seno stesso della mia coscienza, un ostacolo, un principio d'inerzia e ritardatore». 'Resistenza' e 'sforzo' non suppongono di fatto «alcuna intuizione spaziale». Non si hanno grandezze tattili, e «l'estensione che attribuiamo ai corpi è, tutto sommato, quella delle nostre immagini visive». La

tazione lineare del tempo, che assimili l'istante al punto matematico, cioè a dei *néants de durée*.

conclusione di Lachelier è tutta leibniziana: «se non ci sono corpi esistenti in se stessi», se «la moltitudine degli esseri e i particolari delle loro parti vanno all'infinito numerico attuale, l'ipotesi di un mondo materiale esistente in se stesso è contraddittoria e impossibile»³⁷. E afferma d'aver «cercato di dimostrare che i corpi, in quanto resistenti, non sono estesi, e, in quanto estesi, sono solo dei fantasmi visivi», completando così quanto aveva detto, nell'*Induction* e in *Psychologie et métaphysique*, «a favore dell'idealismo»³⁸.

3. Il kantismo è il «riferimento privilegiato» di Lachelier, che vi scorge una filosofia della libertà e una 'metafisica dell'idea', l'articolazione dei tre gradi dell'essere – materia, vita, spirito – come manifestazione «ascensionale» dello spirito: causalità, finalità, libertà. Se ne evince la distinzione tra le nature meccanica e teleologica e il regno della morale, della religione; egli privilegia dunque la sintesi fra giudizio teleologico e implicazioni teologiche della ragion pratica rispetto al passaggio dall'intelletto alla ragione. Nel *Fondement de l'induction* la finalità diventa infatti «una categoria 'costitutiva' o oggettivante dei fenomeni, anche di più della categoria intellettuale di causalità»³⁹. Si sono anche distinte due diverse attitudini di Lachelier dinanzi al kantismo: la prima risalente all'incirca al 1870, sotto il segno della frequentazione di Leibniz, postula la conciliazione di Kant e di Ravaisson; la seconda, di un quarantennio successiva, va nella direzione di una «interpretazione fichtiana di Kant»⁴⁰. Ma certo Lachelier aveva

³⁷ *Œuvres de Jules Lachelier*, t. II, pp. 70, 71, 93 e 97.

³⁸ Lettera a Guido De Ruggiero del 10 gennaio 1914, in *Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero*, p. 402. Cfr. anche la lettera del 1912 a Stéphanie Chandler (*ibid.*, pp. 453-4): «Ho cercato, nell'*Observation de Platner*, di trattare una questione accessoria o piuttosto sussidiaria, quella di sapere se l'estensione è qualcosa che esiste fuori di noi, o come mi sembra risultare da questa osservazione, un semplice fantasma visivo. Resto convinto che il tatto, ridotto a se stesso, non ci darebbe mai altro che una resistenza, e un'altra resistenza, che potrà seguire tanto da vicino quanto si vorrà la prima, o anche continuarla nel tempo, ma senza continuarla, né giustapporsi ad essa nello spazio. Il carattere illusorio del meccanicismo sarebbe così stabilito, e ciò verrebbe a sostegno della soluzione kantiana del grande problema della metafisica».

³⁹ BOURGEOIS, *Jules Lachelier*, p. 39.

⁴⁰ MILLET, *Le symbolisme*, p. 12. PARODI, *La philosophie contemporaine*, p. 409, già diceva di un «approfondimento del criticismo», quasi ripercorrendo le orme dei «grandi successori di Kant». E Brunschvicg, richiamando la mediazione del Ravais-

contribuito ad emendare la volgarizzazione eclettica del criticismo e se ne era valso nella confutazione del positivismo empiristico.

Sulla natura del proprio kantismo, egli si era espresso in margine a quei *Principes de Métaphysique et de Psychologie* di Paul Janet, esplicitamente biraniani – come rileva lo stesso Bergson – nella compenetrazione di fatto ed essere, di psicologia e metafisica. Scrivendo il 15 gennaio 1897, ribadiva in effetti d'aver posto sotto il nome di Kant cose che certo non erano sue, ma che gli erano parse un plausibile sviluppo: «Il est bien vrai que j'ai mis, sous le couvert de Kant, des choses qui ne sont pas de lui: mais c'est qu'elles m'ont paru le développement légitime de sa pensée»⁴¹.

Evocando allora l'articolo sulla *philosophie contemporaine*, apparso nel 1840 sulla «Revue des Deux Mondes», Lachelier, che scriveva all'indomani della pubblicazione della *Philosophie en France au XIX^e siècle*, già aveva colto la «manifesta intenzione» del Ravaisson di connettere la propria filosofia, quasi un «legittimo sviluppo», a quella di Maine de Biran, salutato come il «vero maestro dopo Descartes»⁴² del-

son, parla di un'interpretazione schellinghiana del kantismo: sarebbe ad attestarlo «la parte attribuita alla finalità nella stessa giustificazione del determinismo scientifico» (*Centenaire de la naissance de J. Lachelier*, p. 135). Parimenti De Ruggiero (*Prefazione del traduttore*, a G. LACHELIER, *Psicologia e metafisica*, Bari, Laterza 1915, p. VIII) colloca Lachelier «sulla stessa via delle grandi metafisiche costruttive dell'età post-kantiana, da cui per altro lo differenzia una più forte coscienza del 'realismo empirico' immanente ad ogni 'idealismo trascendentale'». Nel 1887, in una lettera a Dauriac, Ravaisson prendeva le distanze da Lachelier, ritornando sulla questione: «Je n'ai jamais pu admettre, comme mon ami Lachelier, le mécanisme absolu (sous le nom de déterminisme) de Kant. Au contraire, j'ai écrit, dans le *Rapport* dont vous faites mention si honorable que tout, dans la nature même, était au fond *spontanéité*. Et dès 1837 je définissais la Nature par l'*habitude*» (*Papiers Lionel Dauriac*, ms. 343): qui si trova la continuità tra spirito e materia, il termine medio mobile tra la volontà e la natura, in quanto limite del movimento decrescente. MADINIER, *Conscience et mouvement*, pp. 317 sgg., scrive che Lachelier mira a ravvicinare Kant e Biran «che mostrava l'insufficienza delle soluzioni cartesiane o leibniziane quando esse restino delle soluzioni 'chosistes' e l'orientava [...] verso una filosofia della coscienza».

⁴¹ F.J.L., ms. 4688, f. 380. BERGSON, *Mélanges*, p. 408.

⁴² *Ibid.*, p. 59. Lachelier abbandona l'interpretazione vitalistica dell'atto spirituale che è propria di Ravaisson. Su Bergson come continuatore delle filosofie dell'*effort* vd. J.-P. SÉRIS, *Bergson et la technique*, in *Bergson: naissance d'une philosophie*, pp. 124 sgg.

la «nuova metafisica», di quel realismo o positivismo spiritualista con cui si chiude il *Rapport*.

A Benjamin Aubé⁴³, che recensendo il *Rapport* sulla «Revue de l'Instruction publique» rimproverava a Ravaisson una qualche «prudenza» nei confronti del Cousin, d'averne cioè atteso la morte per esprimere «un giudizio definitivo» sulla sua opera, Lachelier richiama quelle pagine sulla *Philosophie contemporaine*. Proprio Ravaisson, pur avendone necessariamente una conoscenza tanto parziale, di contro all'«insegnamento ufficiale» e alla «dottrina scozzese», aveva additato, oltre Descartes, Biran come il caposcuola dello spiritualismo: «Distinguersi tramite la coscienza dall'organismo e dal mondo esterno, questa fu l'opera psicologica di Maine de Biran; distinguere da sé, come tramite una seconda coscienza, “colui che ci è più intimo di noi stessi”, [...] così si presenta [l'opera] della nuova metafisica di cui il *Rapport* è l'espressione più intima». Difatti il 15 agosto 1868 scriveva a Ravaisson dell'opportunità di rivendicare tuttora quella filiazione, ché vi sono state «dal 1815, due filosofie, da una parte quella di Cousin e della sua docile scuola, dall'altra, quella di Maine de Biran, di cui la sua è il legittimo sviluppo, e che, insinuandosi sin dal 1840 nella dottrina ufficiale, ha contribuito non poco a dissolverla»⁴⁴.

4. Su Cousin e Descartes, che «est en train de perdre du terrain dans l'Esprit de nos contemporains», Lachelier si soffermerà scrivendo a Léon in margine al fascicolo su Malebranche della «Revue de Métaphysique et de Morale»: «Nos Cousiniens en avaient fait le père du spiritualisme français: peut-être a-t-il été plutôt, en réalité, celui du matérialisme»⁴⁵.

Se dalle lettere che indirizza a Ravaisson, già alla fine degli anni Cinquanta, si evince la frequentazione di quegli *arguments* premessi alla traduzione dei dialoghi platonici, per quanto paradossale ciò possa sembrare, Lachelier scriveva di conoscere «più o meno Maine de Biran; non ci crederà ma io non conosco Cousin». In effetti negli anni in cui frequenta l'*École Normale* la filosofia è ridotta a «un'arte coltivata

⁴³ Sull'Aubé, e sull'importanza di questi nella formazione di Bergson, vd. GOUHIER, *Bergson et le Christ des évangiles*, pp. 29 e 204 sg.

⁴⁴ *Lettres*, pp. 59 e 57. MADINIER, *Conscience et mouvement*, pp. 317 sgg., scrive che Lachelier si volge a unire Kant e Biran, cui rinfaccia però «di aver creduto che nello sforzo, che non era un fenomeno, si raggiungesse l'unità del volere e del sentire».

⁴⁵ Lettera del 16.2.1916, in *Papiers Lionel Dauriac*, ms. 362.

per diletto, inutile se non pericolosa», da qui quel difettare d'una conoscenza dei sistemi, che è «la condizione pressoché indispensabile di ogni ricerca approfondita» e che sola dà corpo al gusto per la «*rêverie philosophique*»⁴⁶, pensiero espresso sovente nelle pagine degli eclettici. Ma Lachelier si accinse a studiare Cousin solo più tardi, come attesta *Psychologie et Métaphysique* pubblicata sulla «Revue philosophique» nel 1885. Nell'intento di redigere un saggio sul mutamento assai radicale che dagli inizi del secolo ha subito l'idea, lo studio e l'insegnamento della psicologia, egli si interrogava sulle possibilità di una metafisica, passando in rassegna la dottrina di Cousin e quella materialista – l'analisi dei fatti di coscienza e la loro sintesi, «ove l'*idea di essere* si costruisce essa stessa in maniera ternaria e un po' fichtiana, al punto che “il dover essere contiene e pone *a priori* le condizioni di ogni esistenza”»⁴⁷ –, al fine di scongiurare gli esiti materialisti insiti, a suo modo di vedere, nel metodo eclettico. Oppone difatti al «metodo del tutto esteriore», comune alla psicologia spiritualista e a quella fisiologica, «il metodo interiore». Muove allora dalla critica dell'empirismo e dello spiritualismo, difatti nella terza parte del saggio si separa ad un tempo dalla nuova psicologia e da quella dello spiritualismo eclettico. Il testo, che subirà modifiche all'atto d'essere accolto in volume nel 1896, sottopone, sia alla psicologia spiritualista, sia alla nuova scienza sperimentale, le rispettive aporie in nome della metafisica. L'avversione al materialismo comporta quindi l'idealità dell'estensione, e il sentimento della volontà traduce il comporsi di psicologia e fisiologia, ma, non fermandosi ad un 'materialismo allargato', approda alla consapevolezza della irriducibilità della coscienza alle leggi del mondo esteriore⁴⁸.

⁴⁶ *Lettres*, p. 47. Circa il suo interesse assai precoce per Biran, ci si può riferire alla lettera a Ravaisson del 23 febbraio 1858, in *f.J.L.*, ms. 4688, f. 62: «Dans le premier mois de mon séjour ici, j'ai lu quelques essais de Reid et les trois premiers livres des *Nouveaux Essais* de Leibniz, mais à bâtons rompus et sans fruits. La seule lecture qui ait fait quelque impression sur moi, est celle de l'Introduction que Maine de Biran a mise en tête de son mémoire sur l'*Influence de l'habitude*. Si elle a valu à mes élèves une détestable leçon sur la perception extérieure, elle a au moins servi de point de départ à diverses réflexions, particulièrement sur les signes et le langage».

⁴⁷ *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Puf 1984, II, p. 1476.

⁴⁸ J. LEFRANC, *La volonté de la psychologie à la métaphysique*, «Corpus», 24-25, 1994, pp. 91-5. In proposito vd. la lettera a Janet del 12.12. 1887, in *Lettres*, p. 140: «la forza del materialismo e del meccanicismo sta nel fatto che l'estensione, il movimen-

Si rilegga in proposito quanto, accingendosi a questi studi, scriveva a Paul Janet il 22 ottobre 1879 per aver lumi sul Cousin, in specie sull'oggetto e la natura della psicologia, sul così detto metodo psicologico e sul valore oggettivo dei principi della ragione:

je voudrais présenter, dans la Revue philosophique, quelques considérations sur la transformation assez profonde, ce me semble, que l'idée, l'étude, et l'enseignement de la psychologie ont subie depuis le commencement de ce siècle. J'aurais, par conséquent, un grand intérêt à connaître exactement la pensée de Cousin et de ses plus illustres disciples, 1° sur l'objet et la nature propre de la psychologie: 2° sur ce qu'on a appelé la méthode psychologique, c'est-à-dire, je pense, sur la manière de philosopher qui consiste à passer des prémisses fournies par la conscience à des conclusions relatives à Dieu et au monde: 3° sur la question particulière de la valeur objective des principes de la raison. Auriez-vous l'obligeance de me dire quels sont les ouvrages et, autant que possible, les ouvrages de M. Cousin lui-même, que je dois consulter pour me renseigner sur ces trois points. J'ai lu l'article «Méthode», dans le Dictionnaire des sciences philosophiques, mais je n'y ai trouvé que des idées assez vagues et pas un seul renvoi aux ouvrages de M. Cousin⁴⁹.

to, e la concatenazione necessaria dei movimenti sono qualcosa d'intelligibile [...] invano ci si appellerebbe, contro il materialismo, al sentimento immediato dell'azione spirituale. [...] dunque bisogna dedurre l'azione spirituale, la tendenza, o [...] la finalità, come si deduce il meccanicismo».

⁴⁹ *F.J.L.*, ms. 4688, f. 291. Un giudizio di molto difforme su Cousin, su questo sedicente maestro, che nonostante una solenne confutazione – il *Rapport* del Ravaisson –, aveva ancora molti partigiani a Parigi e nei licei di provincia, Lachelier lo aveva espresso al Secrétan, che gli aveva fatto omaggio della *Philosophie de Victor Cousin*: «Je vous dois de nouveaux remerciements pour le double bonheur que vous m'avez fait en m'envoyant votre étude sur la philosophie de Victor Cousin et m'y nommant parmi ceux qui cherchent sincèrement une doctrine meilleure. En signalant avec une irrécusable exactitude les variations intéressées de notre prétendu maître, vous avez fait une œuvre de justice qui n'a rien perdu de son opportunité, car malgré une condamnation solennelle et de franches abjurations, sa doctrine compte encore un assez grand nombre de partisans même à Paris, et dans l'enseignement supérieur, et continue à régner à peu près exclusivement dans nos lycées de province» (lettera del 16.12.1868, in *f.J.L.*, ms. 4687, f. 160). Su Cousin, e sul progressivo distacco che avevano maturato i discepoli, si indugia anche nel corso della discussione della tesi sul *Fondement de l'induction*: «la questione dell'idealismo si è posta sin dalle prime parole [...] Caro è stato abbastanza vivace, e Janet molto elevato e liberale. Cousin è stato

Nel ringraziare Janet, e dopo averne seguito le indicazioni di lettura, il giudizio di Lachelier si fa più attento: «dopo alcune concessioni, più verbali che reali, allo spirito empirico, Cousin fa della metafisica come se ne è sempre fatta», anche se c'è «qualcosa di troppo empirico nel suo pensiero e nel suo metodo»; da qui il «ritorno finale alla filosofia di Locke». Cousin, inoltre, non ha distinto bene nella coscienza il fenomenico, che è l'ambito della fisiologia, da ciò che è principio e forma, e quindi *a priori*⁵⁰. Difatti per pensiero Lachelier non intende quanto di soggettivo è nella rappresentazione, ma «l'intelligibilità dell'oggetto stesso», ché certo il pensiero precede e fonda l'esistenza, ma non è a essa esterno, è immanente all'oggetto e al nostro pensare. È «l'insieme degli elementi *a priori* dello spirito e delle cose»⁵¹.

In margine a un articolo di Janet sull'*Enseignement philosophique*, pubblicato sulla «Revue de l'Université», Lachelier, riassumendo il proprio magistero nell'avversione al positivismo e facendo dell'idealismo «una delle forme dello spiritualismo», esprimerà un giudizio assai benevolo su Cousin, e quell'eccesso di empirismo sarà allora imputabile a una qualche astuzia della ragione: «Ciò che in fondo ho rimproverato al suo maestro Cousin, è stato di fare della ragione, della libertà, e in genere delle cose spirituali delle specie di fatti, oggetti di un'esperienza analoga, se non simile, all'esperienza sensibile. Ma comincio a temere che vi sia nello spirito francese qualche cosa d'empirico, e che il solo mezzo per fargli accettare una verità sia di presentarla come oggetto d'esperienza». Il che determinò per circa un trentennio la credenza alla ragione e alla libertà, mentre nel presente, con accenti che sembrano prefigurare motivi che saranno largamente diffusi nella polemica antibergsoniana, «si crede sempre di meno alla ragione, e [...] la libertà ha guadagnato un po' di terreno, in questi ultimi tempi, solo come negazione del principio di causalità»⁵².

maltrattato solo dai suoi difensori, che hanno dichiarato, l'uno, che non aveva mai avuto alcuna dottrina, l'altro, che aveva avuto solo quella del 1828; quanto alle sostanze e alle cause, sono state inventate solo per le necessità dell'insegnamento» (*Lettres*, p. 77). Anche Renouvier ebbe a manifestare al Secrétan il proprio apprezzamento per *La Philosophie de Victor Cousin*, che ha ben mostrato come «il povero avversario è *bien petit garçon*: l'avversario cioè l'eclettismo», e il Cousin solo un «*hâbleur*» (*Correspondance Renouvier et Secrétan*, Paris, Colin 1910, pp. 8-9).

⁵⁰ Lettera del 25.11.1879, in *Lettres*, p. 123.

⁵¹ *Lettres*, pp. 80 sgg.

⁵² Lettera a Paul Janet del 15.5.1885, pp. 133 sg.

Di un determinismo come necessità razionale, non come un fatto, alla maniera di Fouillée, Lachelier discorreva col Séailles: questo è l'esito malebranchiano, ché vede dunque «tutte le cose nell'assoluto, ma in un assoluto immanente e identico alla ragione». Dinanzi a un dilagante soggettivismo, il tener fermo al determinismo lo induce a paventare un crescente isolamento: «Vedo avvicinarsi il momento in cui sarò solo con Ravaisson e i sopravvissuti dell'elettismo, a credere nella ragione»⁵³. Anche se Séailles e Noël affermano che non si è in presenza di una nuova filosofia⁵⁴, vale la pena di rileggere quanto andava scrivendo allo stesso Séailles il 15 ottobre 1913:

j'ai bien changé depuis le temps où j'enseignais à l'École [...] J'ai beaucoup rêvé en métaphysique: la liberté, qui n'était d'abord pour moi qu'un objet de croyance, m'apparaît maintenant comme la forme même de la conscience intellectuelle, comme l'acte même de poser ou d'affirmer: cela, au fond, est du Descartes: de l'idéalisme de Berkeley, je suis passé, sans l'abandonner, à celui de Platon, convaincu qu'il n'y a pas d'autre substance, même spirituelle, que l'idée ou la vérité elle-même; j'ai donné de tout cela une esquisse à la fin de mon article «Psychologie et métaphysique» [...] en morale, je ne pense plus un mot de ce que j'ai enseigné à l'École: je suis arrivé à une conception dualiste, renouvelée du stoïcisme, que je n'ai jamais exposée⁵⁵.

5. A proposito di quella seduta della *Société française de philosophie* del febbraio del 1913 sul *Problème religieux et la dualité de la nature humaine*, Lachelier oppone a Durkheim, alla «mistica dell'obbedienza», il «potere di dubitare» e la «libertà nascosta al centro dell'obbedienza». Su quella seduta egli doveva tornare di lì a poco, esplicitando la propria lontananza da Rousseau. Rintracciava nel realismo, nella credenza cioè alla realtà delle idee generali, e anche di col-

⁵³ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁴ MILLET, *Le symbolisme*, p. 73, è di parere contrario: sostiene difatti che, «con *Psychologie et métaphysique*, comincia a delinearsi l'evoluzione che doveva condurre Lachelier [...] a rinunciare alla sua morale simbolica e, con essa, alla filosofia che insegnava all'*École normale supérieure*, e che [...] era quella stessa del *Fondement de l'induction*, che prendeva soltanto uno sviluppo più ampio passando dal terreno della natura a quello della moralità». Millet rileva pure la differenza tra le due redazioni del testo, quella accolta nel 1885 sulla «Revue philosophique» e quella pubblicata in volume nel 1896.

⁵⁵ F.J.L., ms. 4688, f. 449.

lettività naturali, un elemento di contatto col Durkheim, da cui però lo separava la negazione che una semplice sommatoria di individui, e ancor meno un progetto ideale, siano identificabili con una società umana. L'autorità sociale non è mera coercizione, c'è anche la deferenza dei subordinati⁵⁶. Di certo aderisce a un ideale aristocratico in cui si fondono saperi positivi ed etica del sacrificio, ma non è cieco innanzi alle avvisaglie di disgregazione e, in materia di filosofia sociale, accorda larga parte alla relatività e alla contingenza⁵⁷. Perciò teme in specie l'assoggettamento delle nazioni «contemporaneamente allo

⁵⁶ Merita richiamare la lettera a Denys Cochin, del 10 ottobre 1913, in *f.J.L.*, ms. 4688, ff. 444-6: «En matière de philosophie sociale, je suis aussi loin que vous, plus loin même peut-être, de Jean Jacques Rousseau; beaucoup plus près au contraire de Durkheim, quoique j'entends les choses, comme bien vous pensez, tout autrement de lui. Je suis réaliste, c'est-à-dire que je crois à la réalité des idées, idées de généralité et même de collectivité, lorsqu'il s'agit de collectivités formées par la nature. Seulement je ne crois pas avec Durkheim qu'un simple rapprochement d'êtres vivants et sentants puisse former une société humaine et encore moins que d'un tel rapprochement puisse jaillir l'intelligence et la raison. Ce n'est pas, dirais-je, parce que l'homme est sociable qu'il est raisonnable mais c'est parce qu'il est raisonnable qu'il est sociable. C'est la Raison sous la double forme du besoin de justice pour tous et de protection pour les faibles qui fait et maintient les sociétés. Elle est enveloppée dans toutes les consciences; elle dort dans beaucoup, peut-être même aux premiers âges dans toutes, s'éveille peu à peu dans quelques-unes [...], se conçoit clairement et passe en quelque sorte à l'acte dans un chef, qui n'a d'abord été que le plus fort et qui devient le plus juste. Là est le fondement de l'autorité sociale; et l'autorité du chef et de l'élite s'impose aux sujets, non du dehors mais du dedans, en éveillant chez eux aussi cette même raison: elle crée elle-même un consentement général, sans lequel elle ne pourrait pas s'exercer, mais elle n'en est nullement le produit. Je vous avoue que très libéral en pratique, je le suis fort peu en théorie et que je ne vois dans ce qu'on appelle ordinairement la liberté, que la révolte des mauvais éléments de la nature humaine contre les bons, de l'appétit contre la raison. J'accorde seulement qu'il y a en cette matière une grande part de relativité et de contingence. Je ne suis nullement choqué de voir que dans la petite Cité antique, la loi, une tradition raisonnable et l'autorité de ceux qui la représentent, régit jusqu'aux moindres actes des citoyens, façonne à la fois les âmes et les corps. Mais l'empire romain et le christianisme ont changé tout cela».

⁵⁷ Cfr. quanto scrive a Ravaisson, il 4.5.1871, in *Lettres*, p. 73, negando la «nozione di diritto, su cui viviamo dal Settecento», poiché «è, se non proprio falsa, per lo meno secondaria, e diventa falsa e funesta non appena la si innalzi a nozione primitiva».

spirito *positivo* e allo spirito democratico», contro cui vedrà ergersi nella crisi *fin de siècle*, in particolare grazie a Boutroux e a Bergson, la «rinascita del sentimento religioso, già assai manifesta nella gioventù dei nostri licei parigini e nelle nostre *grandes écoles*»⁵⁸.

La corrispondenza di Lachelier contiene un abbozzo di dottrina politica: una democrazia aristocratica che esprima l'egemonia dei migliori. La vita associata, almeno agli albori, ha poco a che spartire con la morale, ma solo con la sicurezza e il benessere. Si dà certo un ideale superiore, una costituzione democratica in cui i cittadini partecipino della legge morale e di conseguenza del governo, ma è questa una teocrazia, una forma di governo che «ha potuto realizzarsi, sotto l'influenza di idee religiose, in qualche raro caso e in piccole comunità»⁵⁹. Così egli, pur professando profondo rispetto per il protestantesimo ortodosso, che è «un cattolicesimo più riflessivo e più personale», scorge in quello liberale «una forma dello spirito rivoluzionario, ossia dello spirito di negazione e di distruzione universale»⁶⁰. Nel precipitare degli eventi, l'avversione verso «la populace de Paris» e «la triste idée de l'intelligence politique des Parisiens» sono imputate congiuntamente all'«opera dell'Impero» e in specie a «quella dello spirito rivoluzionario, che, dopo avere indebolito il sentimento di ogni dovere e distrutto il rispetto di ogni diritto, doveva alla fine ritorcersi contro lo stesso suffragio universale, la sola autorità che abbia riconosciuto sinora, e in realtà la sola che ci resti». Ma agli inizi del maggio 1871 la consapevolezza che «la Rivoluzione è una malattia incurabile» si risolve nell'esortazione alla «réformation» e, in specie, alla morale che è «la parte migliore [della filosofia], e che sola merita di costituire una scienza distinta: poiché il resto è solo il *formale* della scienza della natura»⁶¹. A un quinquennio di distanza, nel febbraio del 1876, in una congiuntura politica assai diversa, scriveva a Caro che, se certo era impossibile conciliare del tutto autorità e libertà, l'ideale della politica era quello di ricercare «nelle relazioni gerarchiche fra gli uomini un massimo di equità e di carità», paventando la monadizzazione degli

⁵⁸ Paris, 29 janvier 1916, p. 63.

⁵⁹ P. MARTINETTI, *La filosofia di Giulio Lachelier (1832-1918)*, «Rivista di filosofia», 25, 1934, p. 203; vd. anche BRUNSCHVIG, *Centenaire de la naissance de J. Lachelier*, p. 140 e BOUTROUX, *Jules Lachelier*, p. 4.

⁶⁰ *Lettres*, p. 66.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 66-73 *passim*.

individui⁶². Ma al «duplice atto di carità» a fondamento della società, che allora postulava, opporrà, di lì a un quarantennio, la consapevolezza di una radicale frattura nella società europea, a causa della «civiltà scientifica» che contrappone «il capitalista e l'ingegnere» al «lavoratore manuale, rinchiuso in una condizione dolorosa, umiliante». L'amaro pessimismo della ragione non lascia adito all'ottimismo della volontà, alla «speranza di uno stato futuro, poiché io credo che il male sia senza rimedio: si può solo attenuarlo»⁶³.

Tributario di un pensiero antigiacobino, in Lachelier agisce potente la suggestione per il 'modello inglese', per una società cioè in cui gli elementi di innovazione si compongono con l'esistente: «La costituzione aristocratica e monarchica dell'Inghilterra ha resistito durante questo secolo di vita industriale e commerciale»⁶⁴.

Non è casuale che quasi cinquant'anni prima, il 21 settembre 1866, salutasse la *Cité antique* di Fustel de Coulanges come un libro di grande valore filosofico e che spiega molte cose. Alle prese con la trasformazione della necessità in libertà, Lachelier leggeva il libro nel clima del dibattito sulla 'riforma intellettuale e morale':

j'ai lu avec un vif intérêt l'étude de M. Fustel de Coulanges sur la Cité Antique. Je crois que l'on trouverait difficilement aujourd'hui un livre d'Histoire plus philosophique et qui explique plus de choses. Il y a cependant un point qui demeure obscur pour moi: c'est le rapport des cultes classiques de Jupiter, d'Apollon, etc. avec la vieille religion des morts et du foyer. M. Fustel paraît leur accorder une antiquité à peu près égale. Mais comment

⁶² *Lettres*, p. 114. Cfr. pure, a questo proposito, la lettera a Séailles, del 14 agosto 1883, in *f.J.L.*, ms. 4688, ff. 303-4: «Je commence à douter beaucoup qu'il soit possible de fonder la morale sur les idées de liberté et de personnalité. Je préférerais maintenant l'idée d'organisation, et M. Espinas sera peut-être quelque jour bien étonné de me trouver d'accord avec lui. Je continue à croire à la liberté, et j'admets bien que c'est à elle qu'il appartient de donner à nos actions, comme à nos jugements, leur formation rationnelle; mais dès qu'il s'agit de trouver un contenu pour cette forme, je crains qu'il ne faille en revenir à la nature je ne dis pas à la nature animale qui est une nature de seconde main et un principe d'arrêt et d'égoïsme, mais à la nature végétale, qui est, au contraire, un principe d'expansion indéfinie. Or c'est cette seconde nature qui, par son expansion, crée les familles et les états, et qui les organise diversement selon les temps et les lieux, mais toujours suivant une loi de hiérarchie et de subordination».

⁶³ *Lettres*, p. 182.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 179.

les hommes ont-ils pu avoir à la fois deux religions aussi différentes, entre lesquelles on n'aperçoit aucun lien? Comment surtout l'une de ces religions a-t-elle tout fondé chez eux: famille, cité, droit, gouvernement, tandis que l'autre n'a exercé aucune influence sur leurs institutions, ou plutôt n'a servi à une époque plus récente qu'à les affaiblir?⁶⁵

In proposito vale la pena di richiamare quanto Lachelier scriveva a Boutroux il 21 gennaio 1876 a proposito di «un articolo assai curioso di Marion sulla *famille préhistorique*. Tutto ciò [...] è spaventoso, e quand'anche fosse realmente accaduto, bisognerebbe dire, più che mai, che *non è accaduto*, che la storia è un'illusione, e il passato, una proiezione, e che di vero c'è solo l'ideale e l'assoluto»⁶⁶. Si tratta della recensione sulla «Revue philosophique» delle *Origines de la Famille* del Giraud-Teulon che sosteneva la tesi della coincidenza fra la storia della famiglia e quella della proprietà, cosa che avrebbe comportato «uno stato di comunismo assoluto e di rivoltante promiscuità», in conseguenza anche del «sistema di genealogia uterina»⁶⁷.

6. Nella discussione del febbraio del 1913, opponendosi a Durkheim – a una sociologia delle rappresentazioni collettive, presenti in ogni società –, Lachelier sosteneva, ravvicinandosi a Kant, alla sua religione nei limiti della semplice ragione, un'intellettualizzazione del discorso religioso, ridotto a un piccolo numero di principi fondamentali. Il suo concetto di Dio, estraneo a ogni dogmatica, a ogni religione positiva, è quello che la filosofia elabora nella sua ricerca dell'assoluto. Édouard Leroy escluderà perciò che lo si possa definire un 'filosofo cattolico'⁶⁸, poiché distante tanto dal 'razionalismo ateo' quanto dall'ortodossia cattolica.

Se il finalismo dell'*Induction* è dunque indipendente da ogni religione, nella lettera a Caro del febbraio 1876, afferma di essere convinto che «la concezione del meccanicismo universale è solo l'inizio della filosofia e che, più ci si allontana dall'inizio, più sentiamo fortificarsi in noi stessi la credenza nel dominio assoluto della libertà e dello spi-

⁶⁵ F.J.L., ms. 4688, ff. 128-9, lettera di Lachelier a Ravaisson del 21.9.1866. Cfr. anche *Lettres*, pp. 54 sg.

⁶⁶ *Lettres*, pp. 113 sg.

⁶⁷ «Revue philosophique», 1, 1876, pp. 80-96.

⁶⁸ L. PINTO, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, Paris, Puf 2010, p. 161.

rito». Inoltre Lachelier non vedrebbe «seri inconvenienti a spingere fino in fondo le spiegazioni meccanicistiche», se questo non cozzasse contro «la fede cristiana cui non vuole rinunciare a nessun costo»⁶⁹. Barthélemy G. Lachelier, il curatore delle *Lettres*, ha formulato l'ipotesi che il suo insegnamento avrebbe condotto «alcune menti a un'indipendenza verso le questioni divine incompatibile con la dottrina di Roma»⁷⁰, ciò che sembra essere in contraddizione con l'affermazione che l'atto di fede è la conclusione del *Cours de Théodicée*, professato all'*École Normale*. Ma, invero, questa lacerazione potrebbe trovare conferma nella lettera indirizzata a Secrétan nel gennaio 1870, a proposito del secondo volume della *Philosophie de la Liberté*:

ma foi est donc la vôtre, et j'ajouterais, quoique je sois incomparablement moins versé que vous dans la philosophie allemande, qu'elle a subi comme la vôtre l'influence kantienne et qu'elle a pour premier article l'identité, au moins virtuelle, de la conscience morale et de la conscience religieuse. Vous dirai-je aussi que, quoique moins libre dans mon Église que vous dans la vôtre, vos doutes sont à peu près les miens ou du moins que ma foi se trouble là où la votre hésite ? Vous expliquez le miracle, dans votre second volume de votre cours par une sorte de retour de la créature à sa liberté naturelle, je disais, lorsque j'enseignais la philosophie au lycée Bonaparte qu'il y a, pour tous les êtres, outre l'ordre de nature un ordre de grâce, ce qui revient à peu près au même. Sur ce point je n'ai point été ébranlé comme vous par les résultats de l'exégèse contemporaine ; très absorbé par mes études spéciales, très peu comme on dit «*au courant*», et à peu près étranger à la langue allemande, je ne les connais que par l'œuvre un peu légère de M. Renan, mais en revanche j'ai été vraiment frappé de la pensée de Kant suivant laquelle la liaison mécanique des phénomènes est la condition, le fondement ou plutôt la Définition même de leur existence objective. J'ai adopté cette vue qui m'a semblé d'une grande valeur philosophique : je l'ai développée dans tous mes cours et même dans une thèse que j'espère soutenir l'été prochain : mais depuis ce temps je me suis divisé contre moi-même et je n'ai pu concilier ma foi aux miracles avec une doctrine qui en établit l'impossibilité absolue. S'il ne s'agissait que des *vierges peintes qui remuent les yeux*, j'en serais tout consolé, car quelque *catholique* que puissent vous paraître ces sortes de miracles je vous assure que j'en fais précisément le même cas que vous. S'il ne s'agissait que de guérisons obtenues par la foi et la prière ou pourrait peut-être les

⁶⁹ *Lettres*, p. 115.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

expliquer sans cesser d'y croire, car il n'est pas évident qu'ils violent les lois de la nature, mais il s'agit de la résurrection de Lazare, racontée en détail par un témoin oculaire ; il s'agit de la résurrection de Jésus-Christ lui-même, sans laquelle suivant S. Paul notre espérance serait vaine, il s'agit, et je vous avoue que ce point me tient particulièrement à cœur, de sa naissance surnaturelle. J'ai bien essayé d'un moyen héroïque, je me suis dit que, puisque, suivant les principes de Kant, le passé tout entier n'était qu'une représentation conforme aux lois de la nature, on pouvait bien admettre les miracles comme une autre représentation des mêmes faits, librement substituée, dans l'âme du croyant, à la représentation naturelle et destinée à rendre sensibles les choses qui par leur essence sont exclues de la sphère de la sensibilité : de telle sorte que le miracle serait une sorte de projection volontaire et subjective du mystère dans le temps et conserverait toute sa valeur historique ? mais, outre que cette explication aurait peu de chances d'être approuvée à Rome, je ne me dissimule pas qu'elle renverse le fondement du Christianisme tel qu'on l'a toujours entendu : de sorte que je reste dans un grand embarras, tenant, comme dit Bossuet, en parlant du libre arbitre et de la Providence, les deux bouts de la chaîne sans pouvoir découvrir les anneaux intermédiaires. Ce qui vous étonnera peut-être, après cet aveu, c'est que je n'en suis pas moins très attaché à mon Église ; d'une part je me la représente la plus libérale que je peux, et peut-être l'est-elle plus en effet que la plupart de ceux qui parlent en son nom avec ou sans mission ; de l'autre, c'est précisément parce que j'ai conscience de ma faiblesse dans la foi que je sens le besoin d'un appui extérieur ; j'hésite, je doute même, mais je ne décide pas et ce que je redouterais le plus ce serait d'être obligé de décider, et de me trouver seul en face de ces redoutables problèmes⁷¹.

L'abbandono dell'insegnamento, la scelta di una carriera amministrativa, una scrittura che si fa rara e dove sembra prevalere un bisogno di precisione filologica, tutto ciò potrebbe spiegarsi con questo rifiuto di decidersi.

⁷¹ Lettera di Lachelier a Secrétan del 24 gennaio 1870, in *Opuscules et correspondance de Jules Lachelier*, Institut de France, ms. 4687, ff. 164-5.

VII. Gerarchia 'aperta' ed etica dell'*effort*: Fouillée, Guyau, Durkheim

1. La consapevolezza che ogni morale astratta è priva d'efficacia presiede alla missione unificatrice della nazione, di cui, a partire dal 1880, si faranno carico i *maîtres d'école* che coniugano lo spiritualismo morale e la fede laica propria della *République des professeurs*. Col costituirsi dei *philosophes de la république* l'educazione diviene l'ambito privilegiato d'intervento sociale della filosofia: la collaborazione fra Fouillée e Guyau esercitò infatti un'azione particolarmente incisiva nella didattica. Negli ultimi tre decenni del secolo l'accento è posto perlopiù sulla produzione di consenso teorico come garanzia sociale; solo col nuovo secolo il mestiere di filosofo si volgerà nuovamente alle discussioni dei procedimenti logici e delle forme espressive.

La rottura di antiche gerarchie si configura come consacrazione del merito individuale e della mobilità sociale in cui il controllo del conflitto e il disciplinamento sociale della scienza, la dialettica culturale-incultura, si traducono nel dibattito, che percorre il secolo, sul suffragio universale, percepito come strumento precipuo dell'«inclusione sociale». Questo coacervo di suggestioni ideali è riconducibile sotto la definizione sommaria di 'morale laica', e comporterà il costituirsi di *élites*, in grado di governare i processi di modernizzazione, che troveranno nel *Grand Dictionnaire universel* di Pierre Larousse la «summa militante di un secolo di critica del cristianesimo». Invero l'istituzionalizzazione della filosofia in Francia è riconducibile alla produzione di un'etica dell'*effort* come tentativo di creare una nuova omogeneità sociale.

Già in Biran il principio della soggettività è da identificare nell'esistenza dell'io come sforzo e volizione, e difatti le considerazioni politiche biraniane, assai frammentarie, prendono le mosse dal rifiuto di una radicale rottura delle gerarchie nella società postrivoluzionaria. La paventata disgregazione sociale è allora scongiurabile, secondo quest'«uomo di centro alla continua ricerca del centro», tramite una rigenerazione morale, identità di libertà morale e politica, ossia del XVII e del XVIII secolo. I dottrinari lo additarono difatti come loro maestro, anche se volgeranno in attivismo politico il concetto filo-

sofico di attività, in cui autonomia del soggetto ed eteronomia della politica si componevano in un diffuso pessimismo, poiché la società moderna è priva di «una morale pubblica che serva da fondamenta alle leggi e che formi ai doveri che lo stato sociale impone ed esige»¹.

Parimenti negli ultimi decenni del secolo il termine 'anomia' illustra in modo emblematico gli esiti dicotomici di codesta riflessione. L'anomia designa in Durkheim l'assenza o la deficienza di norme che regolino l'organizzazione sociale, comportamenti sociali poveri e privi di legami coercitivi e dunque suscettibili di degenerazione. Nella *Division du travail social* (1893) e nel *Suicide* (1897), a proposito del passaggio da una società a solidarietà meccanica ad una a solidarietà organica (con un alto grado di divisione del lavoro e una larga articolazione sociale), parla della crisi di legittimità e d'efficacia di norme e di valori che avevano presieduto alla coesione sociale. In effetti la sua sociologia non costituisce tanto una teoria generale della realtà sociale, quanto il modello teorico di una corretta amministrazione. Di contro, in Guyau l'anomia indica un obiettivo dell'evoluzione della specie: la progressiva individualizzazione, l'abbandono dell'imperativo categorico implicano lo sviluppo di nuove forme di socievolezza. Questo vitalismo è alla base delle future tesi di Bergson. Ma se per quest'ultimo lo slancio vitale, specifico della morale aperta, è un attributo del 'santo' che infrange la società chiusa, in Guyau ogni individuo è in grado di sviluppare la morale, delineando così una coesione sociale senza obbligo né sanzione. Nell'*Irréligion de l'avenir* opponeva società chiusa e società aperta, la Cina e la Francia: là, antiche rivoluzioni del tutto compiute hanno comportato una plurimillenaria stagnazione; qui, la mancata conclusione dimostra «che non ha fallito». E il suo spirito – «raisonner la politique, raisonner le droit, raisonner la religion» – costituisce una garanzia di restaurazione del legame sociale, anche se, temendo ogni astrazione giacobina, metteva in guardia dal tentativo «chimerico d'introdurre dappertutto contemporaneamente la logica e la *lumière*»². Ugualmente Fouillée, nei primi anni del nuovo secolo, stigmatizzava quell'«amore dell'uniformità», delle «simmetrie logiche», quell'«esprit semplicistico», che aborriscono la complessità della politica.

Alla disgregazione dei rapporti sociali, imputabile all'industrialismo e al liberalismo, si oppose un coacervo di idee, anche eterogenee,

¹ MAINE DE BIRAN, *Journal*, t. I, p. 87.

² M. GUYAU, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, Alcan 1887, p. 206.

dalle ipotesi tecnocratico-corporative dei sansimoniani, alla tesi di una società organica, espressione di una gerarchia di ordini, del cattolicesimo intransigente che veicolava «una nuova forma dell'antica idea della funzione paterna e pastorale del potere»³. Nel mito della cristianità medievale si componevano abbozzi di economia sociale corporativa, apologetica cattolica e intuizioni mistico-romantiche. E invero, ideologia cattolico intransigente e storiografia tocquevilliana si intrecciano nel familismo di Le Play che contrapporrà ai quattro errori della democrazia (intolleranza, ipertrofia dello stato burocratico, astratta modellistica istituzionale, disgregazione dei legami sociali) i quattro valori culturali della società gerarchica tradizionale (la tolleranza, le corporazioni quali limiti all'ingerenza statale, la continuità dell'aristocrazia, la preponderanza del padre di famiglia), cioè una pluralità di istituzioni sociali, *patronages*, *associations privées*, *familles*, richiamandosi allo schema cattolico intransigente di de Bonald, che comporrà con aspetti del progressismo sansimoniano. Mette conto rilevare che l'aristocrazia cui Le Play fa cenno non era «un ceto, bensì un sistema sociale complesso e articolato, che partiva dalle gerarchie sociali elevate e si diffondeva nelle comunità, nelle famiglie, nelle associazioni, nelle corporazioni, in tutti gli istituti della *constitution sociale*»⁴. La necessità di comporre rapporti basati sul mero calcolo economico e relazioni solidaristiche si traduce allora nella «potente rivendicazione dell'autorità paterna che percorre il pensiero europeo durante il *Revolutionszeitalter*»⁵.

Lo sconcerto che i lettori di *Les Ouvriers européens* (1855) ebbero a provare è attestato da Augustin Cochin che rileva come Le Play sia, «per gli uni, un novatore, un riformatore pericoloso o maldestro, per gli altri, un amante mascherato del passato». Analoga ambivalenza proverà Sainte-Beuve alla lettura di *La Réforme sociale en France* (1867): dapprima lo giudica un «Bonald ringiovanito, progressivo e scientifico», poi espressione di una «generazione tutta nuova. È l'uomo della società moderna per eccellenza, nutrito della sua vita, educato nel suo progresso, nelle scienze e nelle loro applicazioni, della

³ M. BATTINI, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Torino, Bollati Boringhieri 1995, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1986, p. 260.

stirpe dei figli di Monge e di Berthollet»⁶. Lo si è ricondotto allo storicismo controrivoluzionario di un Burke, che celebrava la continuità della tradizione aborrendo l'uguaglianza astratta, e si sono rintracciate suggestioni riconducibili al Savigny, avverso alla codificazione francese, poiché l'ordine giuridico è uno degli attributi del carattere peculiare di un popolo. Di conseguenza la *coutume* è «prima di tutto fattuale, cioè direttamente osservabile. L'argomentazione tratta dalla sua antichità serve solo a garantire la sua legittimità presente»⁷. Ma l'originalità di Le Play è da rintracciare in quel coacervo di concetti, di metodo, di tecniche, sotteso all'osservazione, che costituisce una scienza sociale, progetto estraneo ai contemporanei.

Formatosi in quel *prépositivisme* di cui si alimentava l'insegnamento scientifico delle *grandes écoles*, gli studi sociali resteranno semplici appendici agli studi di mineralogia sino al Quarantotto, quando, dapprima afferma la necessità di una «Francia socialista», poi, dopo le giornate di giugno, «benessere operaio e pace sociale sono sempre associati, ma la pace sociale è il bene supremo, cui il benessere operaio è subordinato»⁸. Vale la pena ripercorrere la lettera del 22 aprile 1848 che indirizza al Porter, economista inglese, avverso alla *populace* parigina e ai progetti economici del governo provvisorio. Le Play affronta

la grande questione del XIX secolo, la questione che si potrebbe chiamare in Inghilterra economicistica, in Francia socialista. [...] Sono decisamente so-

⁶ A. SAVOYE, *Présentation*, in F. LE PLAY, *La méthode sociale. Abrégé des Ouvriers européens*, Paris, Méridiens Klincksieck 1989, pp. 12 sg.

⁷ L. ASSIER-ANDREU, *F. Le Play et la critique du droit*, in *L'influsso di F. Le Play e della sua scuola sulla sociologia contemporanea*, a cura di R. Gubert, L. Tomasi, Trento, Reverdito Edizioni 1991, pp. 54 sg. *Ibid.*, p. 52, sostiene che Le Play, «nonostante la rudezza del suo empirismo e l'impiego ripetuto di metafore geologiche, inclinazione naturale in un ingegnere minerario, veicola uno schema vigorosamente venato d'irrazionalismo. Come Herder, trae dai fatti che osserva la conseguenza di un'origine storica che conferisce loro il particolare carattere, "carattere nazionale" o "carattere proprio di ciascuna razza", poi spiega l'occorrenza di queste particolarità per l'influenza di quei caratteri originari. Il ragionamento è manifestamente circolare, ma la circolarità è efficace. Così la consuetudine può essere al tempo stesso principio ed effetto del principio, fondamento dell'azione e azione essa stessa: l'origine culturale del fatto e il fatto stesso nella sua materialità giuridica».

⁸ F. ARNAULT, *La conception de la science sociale chez F. Le Play*, in *L'influsso di F. Le Play*, p. 64.

cialista; pur adottando la maggior parte dei principi economici che ai miei occhi sono veri e chiari come il sole e che appartengono tanto al socialismo quanto all'economia politica inglese, credo che l'organizzazione definitiva delle società non sia racchiusa nell'economia politica inglese; in particolare, che le delicate questioni del salario, della concorrenza, degli scambi internazionali non siano sufficientemente risolte dal principio della completa libertà lasciata, per quanto possibile, agli interessi privati. Credo che queste questioni possano essere risolte in maniera adeguata per l'umanità solo tramite una certa organizzazione del lavoro, dell'industria, degli scambi. [...] Da dieci anni, e soprattutto dal 1840, ho intrapreso strenuamente a lavorare alla soluzione di queste grandi questioni. Conoscendo ormai la debolezza dei sistemi, ho voluto studiare i fatti; associando questo studio agli studi relativi alla fabbricazione dei metalli ch'esige l'insegnamento speciale di cui sono incaricato, ho percorso l'Europa, dalla Siberia sino alla Spagna, osservando dappertutto la condizione dei lavoratori sin nei più minuti particolari della casa e cercando dappertutto la relazione fra la situazione fisica e morale che constatavo e le istituzioni che soprintendono all'organizzazione del lavoro⁹.

Nella *Réforme sociale*, in cui sono enunciate le conclusioni, risultato del metodo d'osservazione, cui sempre si atterrà Le Play – la libertà testamentaria, l'istituzione della famiglia ceppo, il patronato, la lotta contro la seduzione – rari sono i riferimenti libreschi: le citazioni più frequenti sono tratte, in ordine decrescente, dalla Bibbia, in specie dall'Antico Testamento, da Tocqueville e da Montesquieu, «l'insieme forma il ritratto ben riconoscibile del conservatorismo di matrice anglosassone»¹⁰. Ma invano si cercherebbe in Le Play una classificazione dei regimi politici o l'ineludibile avvento della democrazia. Condivide in effetti, ma si parlerà di un accordo piuttosto che di un'influenza, solo il loro «liberalismo aristocratico: l'anti-assolu-

⁹ *Lettres à Porter*, in F. ARNAULT, *Frédéric Le Play. De la métallurgie à la science sociale*, Presses Universitaires de Nancy 1993, pp. 61-3 : «constato solamente che [questi studi] hanno per effetto di rendermi più che mai socialista, di confermarmi nell'opinione che mi ero fatto dell'impotenza delle sette socialiste [...] le istituzioni sociali devono avere per scopo essenziale il miglioramento fisico e morale della sorte delle classi sofferenti della società; [...] è praticamente possibile organizzare una società in cui la miseria non possa mai gravare sulla gente onesta e laboriosa».

¹⁰ J.-L. CORONEL DE BOISSEZON, *La réinvention du conservatisme. Le Play dans l'histoire des idées politiques*, in *Frédéric Le Play. Parcours, audience, héritage*, coordonné par A. Savoye et F. Cardoni, Paris, Presses de l'Ecole des Mines 2007, p. 126.

tismo, col suo corollario della restaurazione dei corpi intermedi, insistendo Montesquieu sulla magistratura, Tocqueville sui comuni»¹¹. In effetti, a quella forma statale prodotto della monarchia amministrativa e della repubblica giacobina, oppone una concezione antica della nazione come famiglia di famiglie. Vale la pena riportare quanto scriveva, nell'agosto del 1859 a proposito dell'*Ancien Régime et la Révolution*: «probabilmente è l'opera politica e sociale più importante del nostro tempo», ma accusava Tocqueville di non vedere «dove bisogna andare; dubita, non si decide», inoltre, nella *Démocratie en Amérique* «ha ingannato l'opinione pubblica presentando la legge di successione francese come più democratica di quella americana. Non è democratica, è antisociale»¹². A oltre un decennio di distanza, nell'agosto 1870, lo accomunerà ai sofisti «che si fanno una nomea dando una forma accettabile, persuasiva, avvincente, all'errore». Le Play rivedeva così anche il primitivo giudizio sull'*Ancien régime et la Révolution* poiché – se già antica era la «grande sfiducia» nei confronti della *Démocratie* – doveva correggere in parte le sue «prime impressioni, rileggendo l'*Ancien régime et la Révolution*»¹³.

2. Lungo l'arco del XIX secolo, in un linguaggio che «si vuole eminentemente razionale», le parole 'nazione' e 'democrazia' sono state oggetto di continui slittamenti semantici in rapporto con le modifica-

¹¹ *Ibid.*, p. 127.

¹² C. DE RIBBE, *Le Play, d'après sa correspondance*, Paris, Librairie Firmin-Didot 1884, pp. 313-5.

¹³ «Sono costernato di vedere come si possano mescolare a tal punto il vero e il falso e come l'opinione si lasci così fuorviare. Il difetto radicale di Tocqueville è l'aver mancato di coraggio nel dire la verità che sapeva e nell'attaccare l'errore che scorgeva» (*ibid.*). Cfr. anche la lettera del 10 giugno 1868 in cui afferma d'aver ricevuto, «da un agente diplomatico superiore, i più curiosi particolari sulla corruzione già antica degli Stati Uniti. Secondo lui, Tocqueville, nonostante la sua onestà ha deformato ogni cosa, e ha fatto all'Europa e alla Francia in particolare un male incalcolabile. Bisogna assolutamente attaccare di petto, senza reticenze, la teoria democratica» (*ibid.*, pp. 393-4). CORONEL DE BOISSEZON, *La réinvention du conservatisme*, pp. 124-5, sostiene che Le Play «si situava nel cuore dell'orleanismo, di quel liberalismo "nazionale" o "critico", la cui avanzata è segnata dalle opere decentralizzatrici. Al 1856 risale *L'ancien Régime et la Révolution* di Tocqueville; al 1861, *De la centralisation et de ses effets* d'Odilon Barrot; al 1865, il Manifesto di Nancy, ispirato da A. de Metz-Noblat [...]; infine, al 1868, *La France nouvelle* di Prévost-Paradol».

zioni politiche e ideologiche¹⁴. La prima, simbolo collettivo, depositaria della sovranità rivoluzionaria, sarà accolta dalla destra solo dopo il luglio 1830, per essere infine abbandonata dalla sinistra dopo l'episodio boulangista. Ugualmente, la parola democrazia, sostituita da repubblica sotto l'Impero, sarà accompagnata da innumerevoli qualificativi. In principio è la Rivoluzione, dispensatrice di senso, percepita, tanto dai suoi sostenitori, quanto dai suoi avversari, come 'il secondo Golgota della storia umana'. Si seguano allora le vicissitudini della parola cesarismo: divulgato da *L'ère des Césars*, d'Auguste Romieu, pubblicato nel 1850, che bisogna leggere insieme con *Le spectre rouge de 1852*, pubblicato l'anno seguente. Si è in presenza di un «tentativo di forgiare una nuova categoria del pensiero politico» estranea alla dottrina classica, anche se poggia sulla storia antica¹⁵. Il neologismo, con la sola significativa eccezione di Romieu, si velerà di una critica nei confronti di ogni monarchia che ricerchi la propria legittimazione su base militare e popolare: si è in presenza di una degenerazione della democrazia dovuta all'indebolimento delle classi medie in confronto alla plutocrazia e al proletariato.

Verso il 1860 l'entrata nel *Littre* consacrerà «l'autonomia semantica e concettuale della parola». Secondo questa definizione, la locuzione 'dispotismo démocratique', forgiata da Tocqueville e ripresa nella *France Nouvelle* di Prévost-Paradol, è assimilata al cesarismo, che certo resterà un fattore politico di peso, antiliberal e poliziesco, sino al boulangismo¹⁶. Per Romieu il cesarismo era l'esito obbligato

¹⁴ C. NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard 1982, pp. 15 e 18.

¹⁵ A. MOMIGLIANO, *Per un riesame della storia dell'idea di Cesarismo*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1960, p. 282. Vedi anche I. CERVELLI, *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 1996 e NICOLET, *L'idée républicaine en France*, pp. 47 sg. C. CASSINA, *Parole vecchie, parole nuove. Ottocento francese e modernità politica*, Roma, Carocci 2007, pp. 11-2, scrive di «un'inarrestabile fluttuazione semantica» del lessico politico post-rivoluzionario, in particolare dell'importanza degli 'ismi', suffisso che ha larga frequenza dalla fine del Settecento, e del ritorno di parole antiche, tratte dal lessico politico classico (cesarismo, plebeianismo, plebiscito), da quello feudale o della tradizione cristiana (sovranità, gerarchia).

¹⁶ Sulla seconda fase del regime imperiale, inaugurata dal decreto del 24 novembre 1860, cfr. la lettera di Bouillier a Cousin, che implica un *ralliement* di fatto: «J'aimerais vous entendre apprécier le décret du 24 9^{bre}, persuadé que, dans votre esprit

del razionalismo e dello scetticismo. La degenerazione ha inizio con la Riforma, che ha instaurato «*le bavardage* alla testa dello Stato», ed è da imputare al tentativo di far diventare «l'uomo ragionevole». Donde l'accusa, rivolta a quanti chiamerà in *Le spectre rouge* «les logiciens hâtifs de 1795», di aver adottato «la finzione dell'uomo ragionevole» invece dell'«uomo passionale, che è quello vero»¹⁷.

Si rediga allora una tassonomia dei repubblicani che conserverà un valore orientativo sino ad Alain: i 'rousseauisti', o romantici, gli 'eclettici della libertà', i neo-kantiani e i positivisti. Charles de Rémusat sarà in proposito «la figura che ha incarnato meglio la traiettoria politica dell'orleanismo», e «che probabilmente ha meglio cercato di pensare il rapporto tra le culture politiche inglese e francese». Muoveva da un primitivo interesse per la filosofia tedesca, come si evince dal *Discours* all'*Académie des Sciences morales et politiques* del maggio 1845, per

d'équité et de modération, la société actuelle avec ses divisions et ses passions, avec la continuelle tendance des multitudes excitées et organisées, à la violence et au renversement de tout ce qui est, ne comporte pas une très grande dose de liberté politique; la seconde, c'est que ce gouvernement étant plus fort qu'aucun de ceux qu'on peut imaginer, dans le temps où nous sommes, il peut supposer plus de liberté qu'aucun autre; je crois donc qu'il pourrait sans péril, nous en concéder davantage. J'ai vu avec plaisir Saisset reprendre la plume dans la Revue des deux mondes livrée depuis quelque temps à nos ennemis, et inaugurer sa rentrée par un excellent article sur Leibniz et Hegel. Janet dans son nouvel ouvrage, ne répond pas moins bien à Mrs. Renan, Vacherot et Véra. Il y a aussi d'excellentes choses dans les mémoires que Mr. Garnier vous lit à l'Institut. La réplique est donc forte et bonne» (lettera a Cousin del 6.1.1861, in ms. 219). Si allude all'articolo di Saisset, *Leibniz et Hegel, d'après de nouveaux documents*, pubblicato sul numero del 15 dicembre 1860, e alle *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* di Janet (Paris, Ladrangé 1861).

¹⁷ A. ROMIEU, *L'ère des Césars*, Paris, Ledoyen 1850, pp. 83 e 88. Cfr. in proposito C. CASSINA, *Il bonapartismo o la falsa eccezione*, Roma, Carocci 2001. C. NICOLET, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin 2006, pp. 155 sgg., evoca Victor Hugo, la sua «frase vendicativa nell'*Histoire d'un crime*, quando descrive i complici del principe-presidente, "faccia da ubriaco col suo *Spectre rouge*», e ancora il lucido giudizio del repubblicano Auguste Vermorel: «Romieu era uno dei più celebri burloni del suo tempo; il suo opuscolo era una mistificazione feroce e lugubre, ma fu presa sul serio dalla borghesia terrificata». Invero «il talento di Romieu non deve far dimenticare che all'epoca in cui scrive (nel luglio 1850) nessuna delle teorie che evoca o delle parole che impiega – salvo quella di cesarismo – era originale in Francia».

volgersi allo studio delle origini del razionalismo, a Hobbes, a Locke. E indicherà nel concetto di «democrazia *mouvante*» il mobile equilibrio di libertà politica e sociale in Francia, concettualizzando quel tema delle garanzie che nella società democratica impediscano derive proto-totalitarie, gerarchie con privilegi, scongiurando così che la dinamica democratica sfoci di necessità nel dispotismo¹⁸.

Il progetto politico della generazione repubblicana che, consapevole dei fallimenti del Trenta e del Quarantotto, prendeva il potere in Francia alla metà degli anni Settanta, consisterà allora nello sbarazzare la democrazia dall'immagine della *Terreur*. Questo era ugualmente il sintomo della modificazione della condizione intellettuale: da 'maurino' o da tribuno a detentore di conoscenze positive e di capacità amministrative. Ed è allora sintomatico come il Croce, nella *Storia come pensiero e come azione*¹⁹, veda nei «dolorosi avvenimenti del 1870-71» il «pungolo» che richiama l'intellettuale «al senso di responsabilità ed al dovere di cittadino». Il rifiuto di 'tradurre' o 'applicare' «un programma bello e determinato» colloca Croce accanto ai «molti spiriti pensosi delle sorti della libertà, come Tocqueville, a mezzo dell'Ottocento, e gli italiani della destra storica dopo il 1870», in cui si operò la fusione di «storicismo e sentimento della libertà».

Un'attitudine assai diversa e il modificarsi delle contingenze politiche si esprimono nella pagina dell'*Irréligion de l'avenir*. Per Guyau la rivendicazione del significato della Rivoluzione, «ciò che la rende unica al mondo», è appunto l'impossibilità di essere conclusa; proprio quanto alimentava le inquietudini dei fautori della 'rivoluzione passiva', di quanti cioè si proponevano di comporre e ordinare la soggettività, il monadismo sociale che traeva alimento dalla *tabula rasa* rivoluzionaria, costituiva per Guyau il carattere fondante del nuovo patto sociale: «La Rivoluzione non si è conclusa», è ancora agli inizi, anche se è ormai acquisito il suo carattere anticattolico. Difatti Guyau, estraneo al dibattito alimentato dalla *querelle* antigesuitica di un Michelet e di un Quinet, nega che la Rivoluzione sia riconducibile alla Riforma, vantandone invece la sua capacità d'affrancare le menti «da ogni dominio religioso, da ogni credenza dogmatica e irrazionale»²⁰. E riassume l'*esprit* francese nell'orrore per la consuetudine, per la

¹⁸ Per quanto precede, vedi soprattutto D. ROLDÁN, *Certitudes et impasses du libéralisme doctrinaire*, Paris, L'Harmattan 1999.

¹⁹ Bari, Laterza 1978¹¹, p. 175.

²⁰ GUYAU, *L'irréligion de l'avenir*, p. 207.

tradizione, qualora non traggano fondamento nella ragione. Nonostante ciò, metteva in guardia contro quanto di chimerico ci fosse nel tentativo «d'introdurre dappertutto nello stesso tempo la logica e la *lumière*».

3. Se lungo tutto il secolo, e anche dopo, la Rivoluzione francese ha costituito un laboratorio politico in cui si sono costantemente incrociati ideologia e storiografia, delineando le modificazioni della funzione intellettuale e della percezione che il chierico ebbe del proprio ruolo nella comunità nazionale, poco dopo la metà del secolo, si assiste, in un breve arco di tempo, alla fioritura europea di studi sulle società antiche: Sumner Maine pubblica *Ancient Law* nel 1861; lo stesso anno esce *Mutterrecht* di Bachofen; nel 1864 è la volta della *Cité antique* di Fustel seguita, l'anno dopo, da *Primitive Marriage* di McLernan; infine, agli inizi degli anni Settanta, Tylor pubblica *Primitive Culture*. Ostile alla tesi del comunismo di villaggio, forma primitiva di proprietà della terra, Fustel individua nel sentimento religioso il principio costitutivo della proprietà privata sin dai primordi della storia, e poi il principio della famiglia e della città antiche. La novità fu accolta immediatamente da Renan, che vi vedeva l'abbozzo di una nuova disciplina, il «diritto comparato, la scienza delle origini chiarita dal raffronto delle leggi e delle consuetudini», da aggiungere alla filologia e alla mitologia comparate che il XIX secolo aveva inaugurato²¹. E invero sarà un antico allievo di Fustel, Durkheim, che teorizzerà qualche anno dopo il metodo comparativo.

Già allievo di Guigniaut, di cui adotterà il concetto linguistico d'indoeuropeo, l'arianesimo di Fustel è lontano dall'indomania che contrassegna il romanticismo degli inizi del secolo, e nasce da una corre-

²¹ Lettera di Renan a Fustel del 30 gennaio 1864, cit. in F. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Puf 1988, p. 120. In *Qu'est-ce qu'une nation?* Renan muoveva contro la politica 'zoologica' prevalsa dopo la guerra franco-prussiana, riallacciandosi a quella lettera a Strauss, del 15 settembre 1871, in cui aboriva la politica delle razze, ma sarà in specie nella conferenza del marzo 1878 sui *Services rendus aux sciences historiques par la philologie* che limitava e precisava l'utilizzazione del concetto di razza per «sottolineare l'estrema pericolosità di ogni abuso, proprio servendosi della filologia comparata» (R. Pozzi, *Tra storia e politica. Saggi di storia della storiografia*, Napoli, Morano 1996, p. 247). Invero si trasferivano arbitrariamente affermazioni dalla linguistica all'antropologia storica e talora lo stesso Renan non diede prova di pari lucidità.

lazione tra storiografia e linguistica, in seguito ai lavori di Bopp e di Burnouf²². *La Cité antique* «rientrava nelle discussioni ottocentesche sullo stato e l'origine della proprietà [...] Era una visione sistematica, conservatrice, fortemente semplificatrice e afilologica, ma di enorme forza intellettuale, tanto da contenere uno schema interpretativo di tutta la vicenda storica del mondo greco-romano»²³. Fustel confuta il contrattualismo rousseauista, ogni concezione artificiale della società in genere, così come l'utilizzazione della storia antica nella lotta politica, come fu il caso durante la Rivoluzione. Il diritto di proprietà garantito dalla religione domestica, la famiglia, vero e proprio corpo sociale organizzato e cominciamento della morale, e, «in età remote, [...] il legame di tutta la società» ricondotto sotto la categoria del culto, donde il rifiuto socratico dell'esilio in quanto «interdizione del culto»: sono le tesi riassunte nella formula che «la città era stata fondata su una religione e costituita come una Chiesa». Questo approccio gli fruttò anche l'accusa di clericalismo che lo condurrà a denunciare, vent'anni dopo, l'*esprit* di sistema che soggiogava gli uomini del suo tempo²⁴.

Di certo accenti conservatori potevano essere facilmente colti nella *Cité*, e gli valsero d'essere introdotto a corte da Victor Duruy, già suo professore all'*École Normale*, per dare quelle *Leçons à l'Impératrice*

²² Cfr. A. GALATELLO ADAMO, *Le mura e gli uomini. Società e politica in N. D. Fustel de Coulanges*, Napoli, E.S.I. 1987. E anche: M. OLENDER, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris, Seuil 1989; L. POLIAKOV, *Le mythe arien*, Paris, Calmann-Lévy 1971, e l'antologia *L'Orient au miroir de la philosophie*, textes choisis et présentés par M. Crépon, Paris, Pocket 1993. In proposito C. Ampolo (*Storie greche*, Torino, Einaudi 1997, pp. 74-87 *passim*) parla di un'assenza d'interesse per l'antichità greco-romana durante la Restaurazione. Ci si volse piuttosto verso l'Egitto e l'Asia; solo dopo il 1830, con Michelet, con la creazione nel '46 dell'*École française d'Athènes* e sotto l'impulso del Duruy, si produce un «mutamento ideologico».

²³ AMPOLO, *Storie greche*, p. 87. Cfr. in proposito A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi 1984, p. 370 sg. e ID., *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi 1985, pp. 123-9.

²⁴ N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, Paris, Hachette 1969, pp. 166, 234, 265 e 388; A. GUERREAU, *Fustel de Coulanges médiéviste*, «Revue historique», 2, 1986, p. 396, rileva che «le simpatie di Fustel chiariscono il senso del suo anti-rousseauismo: si tratta di un conservatorismo borghese, ma in nessun caso di una qualsiasi nostalgia dell'Ancien Régime».

sur les origines de la civilisation française apparse postume. Solo l'aristocrazia salvaguarda la libertà di modo che, nella *Considération sur la France*, definiva l'Impero una democrazia in virtù dell'istituto del plebiscito. In effetti, dall'impossibilità di conciliare la repubblica e la democrazia consegue che «la democrazia fondò quasi sempre il dispotismo», perché invece di conciliare gli interessi, professa teorie e principi. Donde il rifiuto del carattere ancora astratto delle *Lumières*: «l'abuso delle teorie e delle dottrine in politica deriva dal XVIII secolo. [...] si vide sorgere l'idea che sono i principi che devono governare gli uomini, che le società devono essere regolate e condotte dalla ragione, che la forza, la tradizione, l'abitudine, l'interesse, la passione, non dovevano aver parte alcuna negli affari umani». E ancora, nella prolusione del 1867, la negazione che la Rivoluzione abbia costituito una cesura; solo l'infingardaggine storiografica ha condotto a «pensare che tutto quanto precede il 1789 fosse un solo e medesimo regime», mentre vi fu una miriade di slittamenti, di rivoluzioni sotto un'apparente immobilità espressa nel dogma dell'«orrore del cambiamento»: «quell'epoca differiva dalla nostra, non perché fosse immobile, ma solo per il fatto che si credeva immobile» e additava il pericolo della facile erudizione:

Dès qu'il suffit d'être au courant et de savoir quels hommes ont fait des études sur une question, le travail devient facile. On peut même, au besoin, se dispenser de lire les livres, pourvu qu'on les cite. C'est de l'érudition à peu de frais et accessible à tous. Ni le long travail, ni la sagace intelligence, ni la justesse d'esprit n'y sont indispensables²⁵.

Già Fustel delineava, alla luce dell'*année terrible*, un archetipo che conoscerà grande fortuna negli anni seguenti: «uno dei tratti della Comune, il letterato vi abbonda. Da noi, è sempre il giornalista che governa»²⁶. Riallacciandosi in ciò a Tocqueville, la categoria della

²⁵ Fond Fustel de Coulanges, carton n. 19, B.N.

²⁶ HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire*, pp. 244-6, 333-5 e 257. È quanto constata F. FURET, *Réflexions sur l'idée de tradition révolutionnaire dans la France du XIX^e siècle*, «Pouvoirs», 50, 1989, p. 12: «la Francia politica resta nell'800, così come durante il secolo precedente, molto 'letteraria': popolata da scrittori e da filosofi, e priva di grandissimi personaggi politici». Ciò è riconducibile al fatto che la sua politica è «dominata da ciò che si potrebbe chiamare 'l'immaginazione della Rivoluzione'». Cfr. un'affermazione simile nella lettera di Renan al Dr. Gaillardot del 17 luglio 1871,

continuità, che si traduce nel rifiuto di ogni *esprit* geometrico, presiede all'*Essais sur la guerre et la Commune* rimasto incompiuto. Nello stesso modo, di lì a qualche anno, Fouillée denuncerà «questa sorta d'atomismo morale e sociale» che recide ogni legame di solidarietà fra l'individuo e la nazione che non è una mera congerie, ma «un persona viva e perpetua, che ha un corpo organizzato da conservare e da sviluppare»²⁷.

in *Correspondance 1845-1892*, in *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy 1961, t. X, p. 572, che evoca «l'*esprit* superficiale e presuntuoso dell'esercito, la colpevole leggerezza dei giornalisti, il bighellonare del pubblico».

²⁷ *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan 1910², p. 18. L'antropologia dell'«uomo nuovo» democratico si traduce per Tocqueville in un rinnovamento degli schemi politici di cui A.M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, Firenze, Centro editoriale toscano 1989, pp. 216-7, individua i «quattro punti essenziali: a) abbandono dello schema storico politico allora imperante, fermo nel congiungere «democrazia» e «rivoluzione» e proposta di un'equazione antitetica: società democratica-immobilismo politico; b) distruzione dell'immagine del «popolo sovrano» e della ipotesi consequenziale di una maggioranza egemone sulla minoranza delle *élites*, ora sostituita con un'altra immagine: quella di una massa omogenea, non più sovrana, perché dominata da una logica intrinseca all'abdicazione; c) sostituzione della teoria costituzionale della *Dem. I*, basata sulla congiunzione necessaria tra democrazia politica e accentramento dei poteri nel legislativo, con una diversa teoria, poggiante questa invece sulla ipotesi di una tendenza necessaria del sistema democratico ad allargare oltre ogni giusto limite facoltà e prerogative del potere esecutivo; d) rinnovamento dei canoni del vecchio liberalismo, ritenuti ormai impotenti a risolvere una crisi di libertà nascente all'interno della stessa psiche dell'uomo democratico» (pp. 216-7). Sulla «primaria importanza» da attribuire alla IV parte della seconda *Democrazia* per la comprensione dell'«esito politico del processo sociale democratico in atto» cfr. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, pp. 26, 31, 46; viene quindi «meno la ripartizione tradizionale tra il discorso politico della *Dem. I* e quello sociologico della *Dem. II*» e la formula del «processo in atto verso l'uguaglianza delle condizioni» contraddistingue «quella struttura sociale atomistica, priva di differenziazioni interne stabili, succeduta allo stato sociale stratificato di origine feudale». Il progressivo disinteresse di Tocqueville verso il dibattito politico-istituzionale deriva dalla consapevolezza che «il tipo nuovo di asservimento verso cui i popoli democratici tendono può realizzarsi sotto sistemi istituzionali diversi». Cfr. anche DE SANCTIS, *Tempo di democrazia*, pp. 97-104: secondo la Battista, tra la prima e la seconda *Democrazia* vi sarebbe «una cesura, netta e irreversibile», nella *Democrazia* del 1835 sarebbero riproposti, con la sola «eccezione per il ruolo dell'*état social*,

Altra patologia democratica, strettamente connessa d'altro canto al monadismo sociale, è l'insorgere dei *politiciens* e dei *meneurs*: per la mancanza di un'aristocrazia intellettuale e morale «ci si sforza d'organizzare o di disgregare [il governo] secondo i propri interessi personali». Se ne evince che «la Francia possiede di fatto due costituzioni: l'una scritta, quella del 1875, secondo cui il potere esecutivo è affidato ai ministri responsabili dinanzi alle Camere; l'altra non scritta, secondo cui il potere esecutivo è esercitato a Parigi, negli uffici dei dicasteri ministeriali, dai senatori e dai deputati, e nelle prefetture di provincia, da politicanti locali che domandano e comandano»²⁸.

A proposito della *Question du suffrage universel*, Fustel entra in pieno nel dibattito del secolo delineando una suddivisione del corpo elettorale non secondo un criterio censuario o territoriale, ma su base corporativa²⁹. Ciò doveva supplire all'assenza di corpi intermedi fra lo Stato e l'individuo ridotto a una monade nella *tabula rasa* prodotta dalla Rivoluzione. In effetti il *XVIII^e siècle* termina nel dispotismo, «le régime où les hommes ont le moins de charges. Comme ils ont moins de droits, ils ont aussi moins de devoirs. Comme ils sont étrangers au gouvernement, ils n'y ont aucune responsabilité, ils n'y mêlent pas toute leur existence. Les coups qui frappent le gouvernement ne le frappent guère»³⁰. Questo è il terreno su cui si misurerà Durkheim, che adotta la tesi fusteliana del fondamento religioso del legame sociale e, di conseguenza, il suo rifiuto del contrattualismo rousseauista.

mutuato dal cattolicesimo sociale, tutti i *topoi* del liberalismo della Restaurazione» e i conseguenti timori: la tirannide della maggioranza, l'egemonia del legislativo, il protagonismo della masse; solo la *Democrazia* del 1840 inaugura «uno spazio teorico incommensurabile rispetto a quello occupato dalla cultura liberale»; ma per Lamberti la frattura passa all'interno della seconda *Democrazia*, distingue difatti fra una prima fase caratterizzata dalla «delineazione del rapporto alternativo *democrazia o rivoluzione*» e che «comprenderebbe *DA I* e *DA II* fino al XX capitolo della Parte III» ed una seconda *Democrazia* che «affronterebbe il problema della somma *democrazia e rivoluzione*» e che, «destinata ad improntare anche i *Souvenirs* et *L'Ancien Régime*, occuperebbe soltanto gli ultimi cinque capitoli della Parte III e tutta la Parte IV».

²⁸ *Ibid.*, p. 27.

²⁹ Cfr. in proposito, come documento emblematico del clima successivo al 2 décembre, la lettera di Renan à Bersot del 14.1.1852, in *Correspondance 1845-1892*, p. 116.

³⁰ *Fond Fustel de Coulanges*, carton n. 18, B.N.

L'anti-rousseauismo, comune a molti in quella generazione, si congiunge nel caso di Fustel al mestiere di storico nelle sue *Recherches et notes sur l'histoire d'Angleterre. Régime parlementaire, monarchie anglaise*:

Les changements politiques n'ont jamais ébranlé la société. On n'a pas sans cesse confondu comme chez nous les questions de gouvernement avec les questions sociales. Ce qui a fait la fortune de l'Angleterre et le succès de ses institutions, c'est que les changements et les progrès s'y sont toujours opérés graduellement, peu à peu, sans grandes secousses, sans luttes violentes, et pour ainsi dire avec le consentement de ceux même qui en souffraient. Ainsi l'aristocratie anglaise n'a pas été une caste immobile. Elle s'est modifiée, transformée suivant les opinions ou les nécessités de chaque époque. L'aristocratie à l'origine ce sont les sujets féodaux; elle ne sépare pas sa cause de celle du clergé, de celle des communes; plus tard quand les communes ont grandi par travail et richesse, elle ne se montre pas jalouse et dédaigneuse. Elle ne fait pas classe à part; aristocratie féodale, aristocratie bourgeoise, aristocratie de l'industrie, aristocratie du savoir et esprit, tout cela se fond et ne forme qu'une aristocratie. Aristocratie flexible, souple, se prêtant à toutes les concessions³¹.

4. Un'attitudine apotropaica assai diffusa, che s'incarna dapprima nel bonapartismo, in seguito nei *barbares du dedans*, è comune a quel continuo discorrere sulla morale che inizia all'indomani dell'*année terrible* e durerà per oltre un trentennio: alla monadizzazione sociale si rispose allora con una teoria dell'appello, di cui l'invocazione bergsoniana di un supplemento di anima è una testimonianza tardiva. Certo era una risposta assai debole e, passando continuamente dall'etica alla politica, prenderà fine nella rigida separazione tra 'laici' e 'chierici' della *Trahison* di Benda. Questa debolezza era imputabile anche alla permanenza della morale eclettica «nei nostri istituti d'in-

³¹ *Fond Fustel de Coulanges*, carton n. 12, B.N.; C. NICOLET, *La fabrique d'une nation*, pp. 218-9, sostiene che, «da prima della guerra del 1870-71, Fustel non aderisce né alla tradizione "romanista", né alla tradizione germanista», minimizzava difatti la nozione della conquista, e lo confronta col Mommsen del *Droit public des Romains*: «per l'uno come per l'altro, le istituzioni ricoprono, o almeno determinano quasi tutto il campo della storia. Donde la rivendicazione, per Fustel, di una completa equivalenza tra ciò che chiama storia (con le istituzioni) e ciò che taluni, fra cui il suo allievo Durkheim, cominciano a chiamare col termine comtiano di "sociologia"».

segnamento pubblici e privati», come denuncerà Brochard nel febbraio 1902 nella «Revue philosophique», poiché la morale kantiana era corrotta da elementi tratti dalla scuola scozzese. E a proposito della nozione kantiana di dovere, del suo carattere mistico e irrazionale, dopo oltre un quindicennio, Brochard faceva propria la tesi di Fouillée, secondo cui il formalismo di Kant era una semplice copia della morale religiosa, e opponeva così all'antieudemonismo kantiano l'*Etica Nicomachea*. Parimenti Guyau nella *Morale senza obbligo né sanzione*, dinanzi alla decadenza dei culti antichi, riassume la fede contemporanea nel «dovere di credere al dovere», poiché «il grande Pan, Dio-natura, è morto; Gesù, Dio-umanità, è morto; resta il dio interiore e ideale, il Dovere, che è forse anche lui destinato a morire un giorno»³². In effetti *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde* di Fouillée proponeva un progetto di conciliazione tra idealismo e movimento positivistico: la teoria delle idee-forza, accordando l'intelligenza e l'attività, assicura un ambito ai possibili all'interno di una concezione rigorosamente determinista, e nella *Morale des idées-forces* sosterrà la necessità di porre accanto al problema morale il problema sociale del tutto trascurato da Kant.

Le idee-forza sono una volontà ordinatrice della molteplicità empirica, un superamento della scissione fra intelligenza e attività. Delineano una filosofia immanente, una metodica fatta «d'analisi sperimentale e di sintesi conciliatrice», e invero il determinismo *souple* e *flexible* di Fouillée non è riducibile alle leggi meccaniche, «il meccanicismo riesce a farsi finalità intelligente»³³. E ancora nel tardo volume su *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*³⁴, pure

³² M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan 1885, tr. it. *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, Torino, Paravia 1999, p. 84. Sull'importanza della sua azione pedagogica cfr. J. e M. OZOUF, *Le Tour de la France par deux enfants*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, Paris, Gallimard 1984, t. I *La République*, pp. 291-321; cfr. anche A. FOUILLÉE, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris, Alcan 1889, e G.C. FIDLER, *On Jean-Marie Guyau, Immoraliste*, «Journal of the History of Ideas», 1994, pp. 75-97.

³³ A. GUYAU, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan 1913, p. 72.

³⁴ Paris, Alcan 1911, pp. III e V. L'origine e la validità delle idee morali sono questioni che spettano all'epistemologia, che è in certo modo un 'consolidamento' e non la fondazione della morale, che difatti è anteriore alla teoria della conoscenza e ha un'origine psicologica. Dunque Fouillée passa dalla questione delle origini incerte a

rivendicando una precedenza della filosofia delle idee-forza rispetto a Nietzsche e a James riguardo al «sistema della volontà di potenza», sosteneva di aver sempre connesso «l'espansione della *potenza* a quella della coscienza e anche a quella delle *idee*», poiché il suo volontarismo non ha mai «cessato di essere nello stesso tempo intellettualismo». Alla «crociata contro l'intelligenza», all'indeterminismo bergsoniano, all'orrore del dogmatismo che trascina i fanatici, ha opposto la conciliazione dei «diritti imprescrittibili dell'intelligenza e dei diritti imprescrittibili della volontà».

Negli *éléments sociologiques de la morale* denunciava l'indebita estensione alla sociologia delle teorie biologiche «interprétées à plein contre-sens» e che diventano «la piaga della morale, compresa la morale politica e internazionale». E ancora, suggestioni nietzscheane giustificano depredazione e imperialismo: «sotto i nomi più moderni di diritto all'«espansione», le riviste inglesi e anche quelle americane sono piene di saggi dedicati a giustificare le guerre di conquista con

quella «dei caratteri certi e degli effetti certi» (A. FOUILLÉE, *Morale des idées-forces*, Paris, Alcan 1908, p. LX). Per quanto precede vedi le annotazioni di A. Darlu a proposito dell'articolo di G. REMACLE, *La psychologie des Idées-forces*, par M. Fouillée («Revue de métaphysique et de morale», 1893), in *Manuscrits Xavier Léon*: «Il y a dans cet article deux parties distinctes: Une thèse sur une conception nouvelle de la Psychologie et une critique de certains passages de l'ouvrage de Fouillée intitulé: *Psychologie des idées-forces*. Dans la seconde partie l'auteur reproche à Fouillée l'emploi d'expressions vagues et une certaine inconsistance de la pensée. Mais cette critique morcelée n'offre pas beaucoup d'intérêt. Dans la 1^{ère} partie il pose ces principes que la distinction kantienne du phénomène et du noumène (la chose en soi) est acceptée par tous les philosophes contemporains. Il semble qu'il serait plus juste de dire qu'elle ne se retrouve chez aucun d'eux, ni chez les matérialistes, (c'est évident), ni chez les positivistes pour qui, de l'aveu de l'auteur, la distinction des connaissances et de l'inconnaissable n'a aucun rapport avec la distinction du phénomène et du noumène, ni chez les spiritualistes, comme Renouvier, Boutroux, Bergson. Chez Renouvier en particulier, le mystère de la chose en soi est la thèse centrale de son système. Il est vrai que l'auteur entend la distinction kantienne en la dépouillant des «ornements» que Kant y a attaché. En second lieu, l'auteur essaie de démontrer que cette distinction conduit a une conception nouvelle de la psychologie. Mais quand il s'explique sur ce point il ne rencontre plus que la psychologie introspective qu'il convient de mettre en rapport, avec discrétion, avec la physiologie du système nerveux. Le grand effort de l'auteur ne me paraît donc pas aboutir à un résultat qu'il vaille la peine de recueillir».

i principi di Darwin». Di contro la sociologia francese ha opposto a quest'«adulterazione della biologia» – in virtù d'«un illecito trasferimento, in ambito sociale, di conseguenze che senza riserve non sono neanche vere nel mondo animale» –, a «questa sedicente corrente scientifica che ci riporterebbe alla barbarie [...], il primato del diritto sulla forza, della fraternità sull'odio, dell'associazione sulla competizione brutale». E nel rigettare come «il rovesciamento di ogni metodo scientifico» la tesi di Renouvier e di Secrétan sul «dovere di credere al dovere», traccia una gerarchia delle discipline scientifiche come modelli nella trattazione metodica della morale: dalla matematica, *more geometrico*, nel razionalismo seicentesco, alla fisica e alla chimica in età illuminista, alla biologia e infine alla sociologia che «tende a prevalere e a fornire spiegazioni di ordine superiore», anche se nel presente «la sociologia e la morale sono state invase dal gergo biologico, che dà alle teorie più erranee un qualche sentore d'esattezza»³⁵.

5. Invero Durkheim, dalla *Division du travail social* sino alle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, «risentì sempre dell'esempio e dell'insegnamento di Fustel, ma per prenderne le distanze [...] in virtù di una fondamentale differenza metodologica». Se Durkheim è «l'iniziatore della ricerca morfologica e strutturale sulla società», nell'opera di Fustel «si sente direttamente la politica del secondo impero e della terza repubblica»³⁶. Di fatto le *Forme elementari della vita religiosa* si possono anche leggere «come una *Città primitiva*, doppiamente arcaico e originale della *Città antica*; e, parimenti, la *Divisione* come una *Città moderna*. Si potrebbe analizzare l'evoluzione della posizione di Durkheim a partire dai suoi riferimenti, impliciti o espliciti, a Fustel. Attraverso costui, è anche una relazione alla critica tradizionalista (denuncia dell'individualismo) e liberale (critica dell'ipertrofia dello Stato) dell'evoluzione storica della Francia che s'instaura».

³⁵ *Les éléments sociologiques de la morale*, pp. VII, VIII e 48.

³⁶ A. MOMIGLIANO, *La città antica di Fustel de Coulanges*, in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1975, p. 162, include Fustel nella tradizione della sociologia francese, come testimonia il fatto che Durkheim gli dedica la sua tesi latina su Montesquieu. Cfr. in proposito P. BESNARD, M. BORLANDI et P. VOGT (dir.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, Puf 1993, e M. BORLANDI et L. MUCCHIELLI (dir.), *La sociologie et sa méthode. Les règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan 1995.

Il primo conflitto mondiale già in corso, Durkheim riassumeva allora la propria dottrina nel tentativo, cui era consacrata anche l'«Année sociologique», di stringere «un fecondo matrimonio» fra la «sociologia e le tecniche speciali»³⁷. Si era volto alla sociologia all'indomani del trattato di Francoforte, mosso dall'«impellente obbligazione d'indirizzare lo spirito pubblico attraverso molteplici problemi di cui la guerra [mondiale] ha accresciuto l'intensità e la complessità»³⁸. Fin dall'inizio dei suoi studi sociali nel periodo (1885-86) trascorso in Germania presso l'Istituto di psicologia sperimentale di Wundt, aveva cercato di applicare alla ricerca sociale i metodi delle scienze naturali, volto a fondare l'indipendenza epistemologica della sociologia: questa posizione troverà una sistemazione rigorosa nelle *Règles de la methode sociologique* (1895)³⁹.

E il problema della relazione fra individuo e collettività è affrontato sin dalla sua tesi di dottorato su *La divisione del lavoro sociale*. Postosi il problema di come sia possibile realizzare il consenso (condizione fondamentale perché possa esistere una formazione sociale), Durkheim individua due forme di solidarietà: quella meccanica e quella organica. Quale che sia la sua origine, comunque la società è caratterizzata dall'esistenza di una coscienza collettiva, che è l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri che la costituiscono. La solidarietà meccanica si fonda sul fatto che ogni individuo è determinato coercitivamente dalle stesse tendenze e rappresentazioni psichiche collettive; la solidarietà che ne risulta è quindi meccanica, cioè automatica e priva di libertà. Di contro la solidarietà organica è l'integrazione armonica di personalità e gruppi sempre più diversi tra di loro, ma la solidarietà organica è labile e tende nel

³⁷ *Textes 1*, pp. 69 sg. e 115.

³⁸ *Nécrologie*, «Revue de métaphysique et de morale», 1917, p. 751. Invero se non è possibile «spiegare la vita intellettuale e politica della Terza Repubblica in Francia senza riferirsi di continuo alla Germania», tuttavia «la presenza della Germania nella storia della filosofia francese resta contro ogni evidenza quella di un corpo estraneo di cui si sono puntualmente sondati i meccanismi d'importazione» (M. ESPAGNE, *Les transferts culturels franco-allemands*, pp. 268-9).

³⁹ PAOLETTI, *Durkheim et la philosophie*, p. 62, rileva come «negli ambienti della filosofia universitaria, di cui Durkheim cerca soprattutto il riconoscimento, la pubblicazione delle *Règles* registra dunque una sorta d'irricevibilità. In compenso, sin dalla pubblicazione, il breve trattato di Durkheim fu oggetto di un ampio dibattito nel variegato paesaggio della sociologia francese dell'epoca».

corso delle rapide trasformazioni a lasciare zone di anomia. Secondo Durkheim la coscienza collettiva ispira e determina le azioni del singolo in misura tale che si può affermare che l'individuo è generato dalla società e non viceversa, in quanto la società è irriducibile alla somma degli elementi di cui è composta.

In effetti Durkheim esprime la risoluzione teorica della crisi organica aperta dalla Rivoluzione⁴⁰: all'individualismo utilitaristico è contrapposta, non una semplice 'disciplina igienica' o una 'saggia economia dell'esistenza', bensì una 'religione individualista'. Ma Durkheim «nella divinità vede soltanto la società trasfigurata e pensata simbolicamente. La morale comincia dunque dove comincia la vita di gruppo»⁴¹. Come in seguito in Lévy-Bruhl, la fabulazione, la mitologia e i dogmi assumono la funzione di collante ideologico scongiurando la disgregazione sociale. Ciò rinvia alla mobilità dei 'distinti' nell'invarianza morfologica, nella permanenza delle forme:

Non esiste conformismo sociale che non comporti tutta una gamma di sfumature individuali; ciononostante, il campo delle variazioni permesse è limitato⁴².

La libertà individuale è allora limitata dalla coercizione sociale espressa sotto forma di costumi, usanze, leggi o regole; anzi per Durkheim saremmo in presenza di nuove conflittualità per il parallelo incremento della sfera sociale e di quella dell'individuo.

Di contro l'idealismo volontarista di Fouillée oppone alla 'costrizione', individuata da Durkheim quale caratteristica del fatto sociale, che la società è un «agent conscient qui se dirige lui-même», un «organisme intellectuel et volontaire»⁴³.

Il progetto razionale di organizzazione politica, volto a superare la scissione giacobina, si pone dunque come la produzione della sociolo-

⁴⁰ Sulla sua interpretazione della Rivoluzione, da cui scaturirebbe direttamente la Terza Repubblica, cfr. M. CEDRONIO, *Émile Durkheim*, in B. BONGIOVANNI e L. GUERCI (ed.), *L'albero della Rivoluzione*, Torino, Einaudi 1989, pp. 166 sg. Questa interpretazione sarebbe «simile a quelle di Tocqueville e di Quinet», ma se quest'ultimo giudica la centralizzazione come «l'origine del dispotismo», Durkheim vi vede un progresso della civiltà.

⁴¹ E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, Puf 1967³, p. 59.

⁴² ID., *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di Comunità 1979, p. 20.

⁴³ A. GUYAU, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, pp. 136 sg.

gia nella sua autonomia scientifica non assimilabile ad alcuna filosofia. Si è in presenza allora del «solo tentativo di costituzione ufficiale di una scienza per la Repubblica [...]. La sociologia, che si vuole pienamente scientifica [...], si trova, beninteso, a una svolta di tutte le correnti: il neo-criticismo di Renouvier, ma anche il neo-naturalismo d'Espinas [...], il positivismo, il 'socialismo' ugualmente».

In Durkheim l'impostazione positivistica di Comte e Spencer viene criticata per l'insita tendenza, sostanzialmente metafisica, alla definizione di leggi universali dello sviluppo sociale, per l'indeterminatezza del suo oggetto, la 'società' in astratto priva di ogni concreta osservabilità⁴⁴. Ora, secondo Durkheim, la sociologia non può considerarsi una scienza se non delimita rigorosamente il proprio oggetto. Esso va identificato nei 'fatti sociali' i quali sono per costituzione diversi tanto da quelli naturali (biologico-organici) che da quelli psichici (soggettivi), che pure fanno parte dei fatti umani. In vero il 'fatto sociale' non è la somma dei comportamenti individuali, ma collettivo, esterno e coercitivo: «una rappresentazione collettiva» specifica di ogni società. Cade quindi l'ipotesi comtiana della conoscenza della 'società' in termini del tutto generali, poiché la determinazione di quanto è 'patologico' e di quanto è 'normale' non può prescindere da una rilevazione empirica delle varie realtà sociali.

6. Guyau considera la causalità meccanicistica come esterna alla vita, come pura metafora, e l'esperienza di cui è fautore è assimilabile a ciò che Bergson chiamerà ben presto i 'dati immediati della coscienza'. La vita è difatti riconducibile sotto le categorie del sentimento e dell'azione, non della logica, è spontaneità interiore, ne consegue il privilegiamento della psicologia rispetto alla sociologia come paradigma scientifico e la critica dell'associazionismo in conseguenza

⁴⁴ PAOLETTI, *Durkheim et la philosophie*, pp. 11 e 14, premesso che «la valutazione della fonti filosofiche del pensiero di Durkheim» non può prescindere dallo studio del «canone filosofico dell'epoca», nella ricostruzione dei rapporti che questi intrattenne con la disciplina, distingue una prima fase in cui «concepisce l'evoluzione generale del pensiero come la progressiva emancipazione della ragione dall'autorità, dalla tradizione, dalla religione», e una seconda, successiva al 1897, in cui «elabora una concezione del razionalismo che non è fondata unicamente sull'opposizione tra ragione e tradizione, tra scienza e fede», con la conseguente attenzione «ai fenomeni che si trovano ai margini del dominio razionale», la fede religiosa, i simboli, le credenze.

dell'approccio estrinseco e meccanico che questo stabilisce fra egoismo e altruismo. La forza è fecondità creatrice e la genesi della teoria morale muove dalla critica della morale utilitaristica. Ma diversamente da Guyau, secondo cui «la vita racchiude, nella sua *intensità* individuale, un principio di *espansione*, di fecondità, di generosità, in una parola di *socievolezza*», e che già nella *Morale d'Épicure* sottolineava l'esigenza di porre in relazione *vita activa* e procedimento teoretico, Nietzsche restaura l'opposizione fra individuale e collettivo. E se quest'ultimo denunciava gli sviluppi nichilisti del meccanicismo spenceriano, Fouillée sostiene che lo stesso «Nietzsche è, senza volerlo, un nichilista». Gli opponeva allora tutti quelli che, soprattutto in Francia, dubitavano delle «sedicenti conclusioni tratte dai principi darwiniani da quanti adorano l'eterna ineguaglianza, l'eterna oppressione, la guerra eterna»⁴⁵.

A conclusione dell'*Esquisse*, Guyau opponeva allo scetticismo, sia in morale che in metafisica, e alla «fede dogmatica», un'etica della responsabilità, ch  «la *potenza* della vita e l'*azione* possono risolvere [...] , almeno in parte, i problemi che si pone il pensiero astratto». Una religiosità tutta laica è sottesa all'equiparazione di lavoro e preghiera⁴⁶. L'intensità della vita è di certo il criterio della condotta, ma questa sfugge al solipsismo, prefigurando una società 'aperta', 'dinamica'. La sanzione non ha niente a che vedere con la morale, ma con la «difesa sociale». Ed egli sostituiva come carattere dell'etica l'«imperativo» col «persuasivo». Similmente Fouillée oppone al carattere formale dell'imperativo categorico il «persuasivo», non riducibile a mero sentimento, ma costruzione speculativa, volta alla pratica, non puramente individuale in quanto suscettibile di universalizzazione. E codesto «volontarismo intellettualistico è la condizione della pratica e della morale» ed anche della conoscenza⁴⁷. Difatti nella *Morale des idées-forces* Fouillée aggiungeva: un'etica senza obblighi, per lo meno assoluti e incondizionati, senza sanzioni, per lo meno espiatorie e assolute.

Nell'introduzione alla *Critique des systèmes de morale contemporaines*, denunciando «l'attuale crisi della morale», invocava uno «scetticismo provvisorio», in modo da fare la cernita dei materiali disponibili, secondo un metodo critico che raccolga nei sistemi non elucubrazioni individuali, ma le «espressioni viventi delle principali tesi

⁴⁵ A. FOUILLÉE, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan 1902², pp. 12, 79 e 75.

⁴⁶ GUYAU, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, p. 219.

⁴⁷ *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 412.

possibili in morale»⁴⁸. In effetti suddivideva le scuole filosofiche tra quelle che si limitano a una fisica dei costumi, cioè agli aspetti psicologici, fisiologici e sociologici, e le scuole che fondano una metafisica dei costumi. La necessità da parte di Fouillée di distinguere nettamente fra un'etica della conciliazione e un eclettismo arbitrario dipendeva dal carattere scientifico della dottrina morale più volte affermato.

Invero Fouillée, ricercata la «conciliazione sistematica» dell'«associazione libera» e del «meccanicismo organico e vitale», e quella di appoggio biologico, sociologico e psicologico in gnoseologia tramite il metodo della «sintesi integrale», si scaglia contro un «eclettismo senza regole», che è poi obiettivo polemico assai comodo, identificazione di eclettismo e storiografia cousiniana, cui oppone «la vera sintesi, [che] non è una scelta nella realtà, ma [...] uno sforzo per uguagliare la realtà»⁴⁹. Mette conto notare la fortuna di Leibniz invocato ancora negli *éléments sociologiques de la morale*: non era certo nuovo il proposito di un 'ritorno a Leibniz' che in questo caso traduceva un tentativo di conciliazione di platonismo ed evoluzionismo.

Vale la pena di rilevare come la difesa della filosofia quale si evince ancora nell'*Enseignement au point de vue national* (1890) non è soltanto un antidoto contro gli eccessi dello specialismo, ma sottende quella «sintesi integrale», quella «conciliazione sistematica delle dot-

⁴⁸ Paris, Alcan 1887, p. VII. A proposito della *Critique des systèmes de morale contemporains* appena pubblicata da Baillière, spinto dall'orrore del dogmatismo che trascina i fanatici e coniugando giustizia e fraternità, Fouillée scriveva a Ernest Havet nel novembre '83 d'accogliere «la doctrine de l'utilité; si je l'ai appelée *évolutionnisme*, c'est qu'aujourd'hui elle n'est plus guère soutenue que sous cette forme supérieure, même en Angleterre. Quant à l'explication du sacrifice par l'utilité générale, elle est facile; mais par l'utilité individuelle, voilà la difficulté. Et comment mettre d'accord les deux utilités? D'où il faut faire appel à l'évolution, qui façonne peu à peu les cerveaux humains et les rend de plus en plus sociables. L'antinomie n'en subsiste pas moins toujours et reparaît – pour tout être qui *raisonne* au lieu de subir ses instincts – dans les circonstances difficiles de la vie. Voilà pourquoi les sciences positives, à elles seules, me paraissent en grand danger de ne pouvoir résoudre entièrement l'antinomie. A ce moment et seulement alors, je crois qu'il faut faire intervenir les hypothèses métaphysiques sur l'unité fondamentale des êtres; mais je suis bien loin d'établir la moralité «exclusivement sur notre ignorance». Je la fonde à la fois sur des bases positives et sur des inductions métaphysiques» (*Correspondance d'Ernest Havet*, lettera di A. Fouillée dell'8 novembre 1883, B.N., N.a.f. 24474, ff. 233-4).

⁴⁹ *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan 1905, p. 52.

trine» che costituisce certo il metodo di Fouillée, ma è pure l'attrezzatura mentale di quella aristocrazia intellettuale e morale che intese padroneggiare i processi di modernizzazione.

Parimenti l'*Esquisse* di Guyau si basava sulla necessità di «determinare la portata, l'estensione e anche i *limiti* di una morale *esclusivamente scientifica*». Senza dubbio l'abbandono della certezza teoretica sui fondamenti ultimi configura un'etica della finitudine, forgiata sulla socializzazione. E come nel dominio intellettuale, in virtù di un eccesso di semplificazione, le «rivoluzioni violente e repentine» cedono all'evoluzione, la morale ha acquisito la coscienza della «sua parziale impotenza a regolare a priori e in modo assoluto tutta la vita umana»⁵⁰.

Fouillée nell'oscillazione tra individualismo e socialismo – entrambi falsi, in quanto esclusivi –, tra un nazionalismo «étroit» e un internazionalismo astratto, scorge quegli elementi patologici della democrazia francese cui porre rimedio: di contro ai 'partiti anticostituzionali', «la nostra democrazia ha bisogno di fare la propria educazione ed è ciò a cui tende l'insegnamento pubblico, soprattutto nella scuola». E invero individuerà la sola possibilità della democrazia nel «non essere né puramente socialista, né puramente individualista come la repubblica americana, ma di mantenere e d'accrescere, dinanzi alla proprietà individuale, tutte le forme legittime della proprietà sociale». Difatti per «l'incapacità intellettuale e morale delle masse» l'allargamento dei meccanismi decisionali e di controllo è possibile solo grazie a quei 'gruppi d'aristocrazia intellettuale e morale', detentori degli elementi di scienza morale e di scienza sociale, gli uni volti a «determinare lo scopo», gli altri a «trovare i mezzi», ché «se una buona organizzazione non può sostituire la moralità privata e pubblica, tuttavia ciò può contribuire in larga parte a questa moralità»⁵¹.

Ugualmente, interrogandosi sull'avvenire della democrazia in Francia, per l'inetto egoismo, per la decadenza morale della borghesia, nei *derniers entretiens* Renouvier esprimeva una qualche residua speranza nel popolo, «contadini, operai, artisti, scienziati». È codesta una possibile gerarchia senza privilegi: «Delle riforme sono necessarie. Le vorrei dirette da intellettuali che fossero dei saggi. [...] Vi sono troppi

⁵⁰ GUYAU, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, pp. 46 e 160 sg.

⁵¹ *La démocratie politique et sociale en France*, pp. VI, 5 sg. e A. GUYAU, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, p. 157.

politici in Francia che pensano solo a soddisfare la loro ambizione personale»⁵².

⁵² *Les derniers entretiens*, recueillis par L. Prat, Paris, Colin 1903, p. 98. Cfr. in proposito M.-C. BLAIS, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard 2000.

Conclusione.

Terminare la Rivoluzione: storiografia filosofica e vita civile

La ricostruzione puntuale di quella stagione di pensieri che si usa collocare sotto l'etichetta di 'spiritualismo francese' – prima, espressione della reazione contro la mentalità illuministica, poi, contro il Positivismo, e che trova la sua premessa nel biranismo e nella lettura spiritualista e volontaristica di Cartesio – si incrocia con la riflessione sui caratteri originali della storia francese, per sfociare in un'etica tutta mondana capace di dar vita a una nuova nozione di senso comune. Sullo sfondo è il tema della produttività del conflitto, a proposito del secolare processo che conclude la Rivoluzione Francese.

1. L'immagine paradigmatica, in cui certo si confondono scienza e mito, che meglio riassume l'attitudine mentale con cui, soprattutto oltralpe, ci si volse all'Antichità ellenica, è quella del 'miracolo greco', della preghiera sull'Acropoli del Renan, che invero fu studioso di antichità semitiche. Quel miracolo, negato recisamente da Comte, che, «lungi dal condividere la nostalgia filellenica degli idealisti tedeschi», andrà «sino a presentare l'Antichità greca come un periodo calamitoso». Infatti l'idea di un progresso continuo lo indurrà «a relativizzare costantemente la supremazia del modello greco», poiché il politeismo è solo un grado intermedio. Agiva «in Comte un'analogia tra la situazione della Grecia e la situazione moderna postrivoluzionaria: considerate a partire dai criteri dell'ordine e del progresso, la Grecia starebbe alla teocrazia come la Francia postrivoluzionaria sta al cattolicesimo medievale»¹.

Nel ricostruire l'immagine dell'Ellade in Francia dal tramonto del-

¹ Negli anni Cinquanta il programma socio-politico comtiano, con forti assonanze religiose, approda «non solo alla contestazione del miracolo greco come mito storiografico, ma anche a una proiezione del momento greco tipizzato nel caos postrivoluzionario», donde tutta la lontananza dall'immagine hegeliana della 'bella totalità' (L. FEDI, *La contestation du miracle grec chez Auguste Comte*, in *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle*, pp. 159-91 *passim*).

l'*Ancien Régime* alla formula renaniana, si scorra dapprima l'*Essai sur les révolutions* (1797): il giovane Chateaubriand, esule a Londra, scrive che la Rivoluzione è stata opera, almeno in parte, di letterati che, abitanti di Roma e di Atene più che del loro paese, hanno cercato di reintrodurre gli antichi costumi. Ciò comportava l'individuazione di Licurgo come modello per i Giacobini, e di conseguenza la preferenza accordata all'antico legislatore di Sparta rispetto a Solone, all'*eunomia* spartana piuttosto che all'anarchia ateniese. Si richiamino allora le vivaci polemiche del secolo dei Lumi e specie le contumelie volte a colpire sia Rousseau – «Che cosa non darebbero [i miei avversari] perché questa fatale Sparta non fosse mai esistita»² –, sia Mably, che nei *Dialoghi di Focione* sosteneva che «Sparta, quando uscì dalle mani di Licurgo, ebbe un governo tal quale lo desiderava Platone». E invero Mably, nel *Supplément à la manière d'écrire l'histoire*, concepisce la storia come trasmissione di un ideale etico – «Voglio che lo storico abbia il più profondo rispetto per i costumi, che mi insegni ad amare il bene pubblico, la patria, la giustizia; che denunci il vizio per onorare la virtù» –, anche se il Settecento ha visto subentrare ai paralleli plutarchei una riflessione sulle istituzioni e sulle costituzioni antiche. In effetti sino alla Rivoluzione l'Antichità resta un riferimento presente³. Se il XVIII secolo aveva consumato una scissione fra quanti nell'accumulo delle fonti riponevano la scaturigine della verità e i fautori di un approccio teorico, inclini a trascurare l'ordine fattuale, mancò allora uno sforzo di ordinare la temporalità umana, venendo meno lo schema biblico col progredire della secolarizzazione. Solo lo

² J.-J. ROUSSEAU, *Réponse à Bordes* (1752), in *Œuvres complètes III*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard 1983 p. 83.

³ Vd. F. HARTOG, *La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo?* e C. AVLAMI, *La Grèce dans l'imaginaire libéral ou, comment se débarrasser de la Terreur* (1795-1819), in *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle*, pp. 7-46 e 71-111. Cfr. anche C. GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*. Pierre Leroux a proposito *De l'influence philosophique des études orientales* («Revue encyclopédique», t. LIV, avril 1832, p. 73), nell'estendere la *Renaissance* sino alla modernità, sostiene che le «invettive repubblicane di Jean-Jacques», le «teorie di Mably, e infine di Robespierre e di Saint-Just», sono ad essa riconducibili, cioè ai suoi «piani di ricostruzione all'antica». Si veda in proposito L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni: Sparta, Atene e i Philosophes nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida 1974.

storicismo ottocentesco consentirà la ricomposizione fra la storia *humaniste*, retorica e moralizzatrice, la storia romanzata e la diplomatica dei maurini. Mutava allora anche il concetto di storia 'universale', confutandosi che tale fosse il provvidenzialismo del Bossuet. E circa il problema della periodizzazione, se il Settecento aveva introdotto talune ripartizioni poi invalse nell'uso, queste furono espressioni spesso non di ordine cronologico, ma di divisioni politiche e geografiche; è il caso del termine Basso Impero che indicò non tanto un'epoca quanto il trasferimento del potere a Costantinopoli, il passaggio dall'area linguistica latina a quella greca.

Il tema dell'illusione, in cui erano incorsi un Rousseau, entusiasta lettore di Plutarco, e l'ingenuo platonismo del Mably, doveva diventare un luogo comune, al principio fra i Termidoriani, poi lungo tutta la prima metà dell'Ottocento, tanto che ancora nel 1864 Fustel de Coulanges in apertura della *Cité antique* sentirà l'esigenza di riaffermare che l'illusione della libertà degli antichi ha compromesso quella dei moderni: «I nostri ultimi ottant'anni hanno chiaramente dimostrato che una delle grandi difficoltà che si oppongono al corso della società moderna è la sua abitudine d'avere sempre dinanzi agli occhi l'antichità greco-romana». Parimenti, oltre dieci anni dopo, Taine nelle *Origines de la France contemporaine* denunciava i guasti provocati dalla cultura classica.

Ricostruendo l'utilizzazione dell'Antichità fatta dalla Rivoluzione – il problema delle forme «dell'articolazione del passato al presente rispetto all'azione, dell'uso del passato nell'azione» –, si rileva come, alle simpatie per Sparta espresse da un Mably o da un de Jaucourt, negli articoli dell'*Encyclopédie*, segua, a partire dagli anni Settanta del Settecento, una corrente critica «decisamente laconofoba», accompagnata da un rinnovato interesse per Atene, città dei commerci, sino ad allora condannata come anarchica. Di contro Condorcet dimostrerà la propria diffidenza verso le città stato greche opponendo loro, in *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786), l'esempio dell'Inghilterra e dell'America; l'attenzione del Condorcet si volge quindi unicamente all'Atene soloniana, alla questione dell'«equa ripartizione dei diritti di sovranità e dei poteri del governo fra la totalità del popolo e l'élite illuminata»⁴. Comune al Lévesque, titolare della

⁴ Y. GARLAN, *La Démocratie grecque vue par Condorcet*, in *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle*, p. 60; vd. anche G. CAMBIANO, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza 2000.

cattedra di storia e di filosofia morale al *Collège de France* dal 1791, e a Benjamin Constant sarà difatti la distruzione del mito del legislatore 'assoluto': «Mai più Licurgo, mai più Numa». E invero «l'eguaglianza spartana è spiegata e denunciata grazie a un lungo raffronto col regime feudale. Si ritrova il Lévesque dello studio sui Valois»⁵. In Constant e in Mme de Staël, nella preminenza della libertà dei moderni su quella degli antichi, si consuma allora il rifiuto di Mably e di Rousseau. Il discorso sulla *Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* è infatti l'esito di un dibattito sulle condizioni della libertà individuale che prende le mosse all'indomani del Terrore, anche se il Settecento aveva già approntato tutta un'attrezzatura concettuale suscettibile di misurare la lontananza che separa le istituzioni politiche degli antichi da quelle postrivoluzionarie. Fin d'allora Chastellux, vicino a d'Alembert e a Helvétius, denunciando in *De la félicité publique* (1772) gli elogi della frugalità e della virtù spartane, criticava per l'appunto il riferimento rousseauiano alla democrazia⁶. Ma è merito di Benjamin Constant e della de Staël avere elaborato il concetto di codesta radicale diversità; così nel *Traité des sophismes politiques* (1816) pure Bentham valorizzerà il presente a scapito del passato.

Vale la pena rilevare le differenze che l'immagine dell'Antichità acquisirà sull'una e sull'altra sponda del Reno, poiché se in Francia si accomuneranno sovente Greci e Romani, i Tedeschi li distingueranno nettamente: così se da Winckelmann a Nietzsche e a Heidegger ci si volgerà soprattutto agli Elleni, Hegel e Mommsen rivendicheranno l'invenzione romana del diritto. Se ne evince che il modello della semplice contrapposizione fra la libertà degli antichi e quella dei moderni non dà conto delle differenze nazionali.

Mentre nella prospettiva francese, polemica e critica, l'imitazione, concepita solo come una riproduzione maldestra e forzata, è connotata negativamente come un ostacolo all'azione, o, peggio, come un suo deviamiento, perché essa è un'illusione, i Tedeschi, nel loro rapporto con l'Antichità, mettono in opera una concezione positiva dell'imitazione; un'imitazione creatrice⁷.

⁵ HARTOG, *La Révolution française et l'Antiquité*, p. 22.

⁶ Si veda anche il saggio dell'Avlami su *Libertà liberale contro libertà antica. Francia e Inghilterra, 1752-1856*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi 2001, vol. III, pp. 1311-50.

⁷ HARTOG, *La Révolution française et l'Antiquité*, pp. 45-6.

Di fatto l'ottica da cui l'Ottocento francese si volge allo studio della città greca è tutto percorso dal *topos* dell'imitazione rivoluzionaria: la progettualità arcaicizzante, la ripresa cioè di modelli antichi da parte dei rivoluzionari, negli anni immediatamente successivi al 1789 traeva alimento da una rappresentazione dell'antichità desunta dalle raccolte di *exempla* appresi sulle pagine di Livio e di Plutarco. Si deve allora distinguere l'immagine prerivoluzionaria sia dal mito di quelle repubbliche antiche assunte a modello, che agì potente durante la Rivoluzione, sia dalla critica di tale assunto.

Dapprima furono le *Leçons d'histoire* del Volney all'*École Normale* nel 1795 a denunciare nell'imitazione degli antichi una sconsideratezza imputabile a quella educazione che da oltre un secolo e mezzo si basava sul culto dei classici, da cui era scaturito un integrismo, un dogmatismo politico-religioso. L'assenza di oculatezza critica aveva anche condotto a contrabbandare lungo il Settecento come 'storie universali' narrazioni limitate a un ristretto ambito geografico, al bacino del Mediterraneo. Codesta critica dell'imitazione degli antichi sarà fatta propria anche da Mme de Staël che pure raccomanderà l'adozione di quei nobili modelli nella morale individuale. E se il Terrore è allora imputabile a una mancanza di discernimento e di moralità, è questo il terreno su cui si muoveranno poi quanti teorizzeranno una riforma intellettuale e morale⁸.

Ma già in Condorcet la continuità dei progressi implica l'irripetibilità delle epoche e quindi la contraddittorietà di ogni possibile modello con la conseguente critica dell'imitazione giacobina che ipotizza invece una ciclicità storica, una temporalità omogenea, indifferenziata. Dunque l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit hu-*

⁸ Vd. in proposito l'articolo di G. PAOLETTI, *La vertigine del passato. Tre critici dell'imitazione giacobina degli antichi (1795-1798): Volney, Mme de Staël, Chateaubriand*, in *Civiltà e popoli del Mediterraneo: Immagini e pregiudizi*, a cura di A. Cassani, D. Felice, Bologna, CLUEB 1999, pp. 203-32. Tra il radicale scetticismo di un Burke o di un Necker «sulla possibilità di razionalizzare la politica», o il convincimento, che fu degli *idéologues*, dell'opportunità «di applicare a morale e politica un metodo scientifico basato sul calcolo», PAOLETTI, *Illusioni e libertà*, p. 115, afferma, rintracciandovi suggestioni aristoteliche, che Constant «occupa una posizione concettuale intermedia, secondo cui la distinzione tra scienza e politica non significa che quest'ultima non possa essere oggetto di un'altra specie di razionalità».

main appartiene già al clima postrivoluzionario, e la laconofobia esprime allora il rifiuto del simbolismo greco romano dei montagnardi.

In certa misura, la Rivoluzione francese, che ebbe a pensarsi in termini classicheggianti, può anche essere letta come un episodio della disputa sugli antichi e sui moderni, che vede l'alternarsi di fasi di politicizzazione e di fasi di depoliticizzazione: così se nella lotta all'assolutismo si ripoliticizzò il riferimento agli antichi, il Constant lo depoliticizzerà; mentre durante la terza Repubblica si opererà di nuovo una qualche ripoliticizzazione per esaltare il 'miracolo greco' della democrazia ateniese⁹.

La disputa fra gli antichi e i moderni revocava in dubbio quel retroterra filosofico, cosmologico e morale, di matrice aristotelico-platonica, che aveva costituito il patrimonio mentale europeo, e difatti si è poi riproposta più volte, poiché la vittoria dei moderni mai fu completa. L'Antichità aveva quindi esercitato un'azione feconda e normativa, consacrando di contro al dualismo anima/corpo un'immagine dell'uomo come totalità, necessariamente soggetto di una pluralità di rapporti sociali, eludendo così la scissione e la monadizzazione. E inoltre nell'arco di oltre due secoli, a partire dalle *Singularitez de la France Antartique* di André Thévet e dal *Voyage faict en la terre du Bresil* di Jean de Léry, alla coppia antichi-moderni si era intrecciata, talora sovrapposta, la triade antichi-selvaggi-moderni¹⁰.

La mancanza d'interesse per la storia greca in età postrivoluziona-

⁹ Cfr. a questo proposito F. HARTOG, *Il confronto con gli antichi*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi 1996, vol. I, pp. 3-37. PAOLETTI, *Illusioni e libertà*, pp. 13 sg., parla di «due modalità principali» del discorso costantino sugli antichi: 'di primo grado', quando l'esemplificazione o il paragone sono inseriti direttamente nel ragionamento; 'di secondo grado', o metadiscorso, quando analizza altri discorsi sugli antichi come nel caso del classicismo rivoluzionario, dell'assunzione cioè delle repubbliche antiche come modello da parte dei giacobini, che lungo tutto l'Ottocento si intreccerà strettamente «al problema della valutazione della fase più radicale della Rivoluzione». Cfr. anche A. ORSUCCI, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, de Gruyter 1996.

¹⁰ PAOLETTI, *Illusioni e libertà*, p. 16, rileva che in Constant «l'accostamento tra antichi e selvaggi non è così stretto, né la comparazione solo finalizzata a far risaltare per contrasto i magnifici progressi dei moderni». Di contro Volney, da subito avverso al classicismo rivoluzionario, rilevava, «sulla scorta del I libro della *Storie* di Tuciddide, come gli antichi tanto ammirati fossero in realtà popoli appena usciti dall'età della barbarie».

ria è da addebitare al fatto che «ciò che interessa particolarmente la storiografia francese della prima metà dell'Ottocento è una lettura, cioè una riscrittura, della storia nazionale alla luce della Rivoluzione». Difatti, in anni in cui ci si volgeva programmaticamente a sconfigurare gli esiti del Terrore, l'*Avenir de la science* alimenterà ancora paradossalmente una comparazione fra la democrazia clistenica e il *robepierrisme*. Di contro la storia romana, «una volta passati al vaglio e sbarazzati dai cattivi *esempi* di cittadinanza che anch'essa aveva potuto fornire durante la Rivoluzione, ridiventa frequentabile. Perché la 'romanità' s'iscrive nella problematica dell'identità francese, ed è urgente per gli storici dell'Ottocento riprendere il grande dibattito del secolo dei Lumi sull'opposizione tra Germani e Romani»¹¹. La disputa iniziata nel 1727 con la pubblicazione dei *Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France* di Boulanvilliers, e proseguita per tutto il secolo, prendeva le mosse dalla pretesa divisione della società francese tra l'elemento aristocratico di origine franco-germanica e quello plebeo d'ascendenza romana. La storiografia 'romantica' si volgeva quindi allo studio della Rivoluzione come dramma plurisecolare, riassunto in quella disputa fra 'romanisti' e 'germanisti' inaugurata dalla *Franco-Gallia* di Hotman e che si sarebbe chiusa con l'*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* di Fustel de Coulanges¹². E se la

¹¹ AVLAMI, *La Grèce dans l'imaginaire libéral*, pp. 72-7 *passim*. Avlami prende le mosse dal rapporto di Bon Joseph Dacier, del 20 febbraio 1808, sull'*état et les progrès de l'histoire ancienne* dal 1789, che denunciava un decadere dell'interesse per la storia antica: bisognerà attendere il 1851 per l'*Histoire de la Grèce* del Duruy, e l'ultimo decennio del secolo, il 1893, per l'*Histoire des Grecs* di Louis Ménard: l'uno un «lavoro di volgarizzazione scientifica», che si inserisce nel progetto di una storia universale dell'editore Hachette, l'altro un testo «decisamente marginale», che si iscrive «nella tradizione rivoluzionaria, segnata non solo dalla Rivoluzione del 1848 e dal suo fallimento che ha condotto all'instaurazione del secondo Impero, ma anche dalla Comune, il cui soffocamento fu all'origine della Terza Repubblica».

¹² Cfr. la lettera di Fustel de Coulanges a J. Reinach del 5 maggio 1878, verosimilmente a proposito della sua *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, in *Correspondance de Joseph Reinach*, B.N., N.a.f. 13539, f. 237: «j'étais malade hier et au lit; mais je me suis fait lire la seconde partie de votre étude. Je ne crois pas qu'aucun de ceux qui se sont occupés de mon volume ait analysé ma pensée et surtout les faits que j'ai produits, avec autant d'exactitude et de justesse que vous. Je vous en remercie cordialement. Je vous suis encore particulièrement reconnaissant d'avoir montré que je ne suis ni romaniste ni germaniste. Non vraiment; pas plus

storia fu utilizzata per apprestare materiale immediatamente fruibile nel dibattito politico, negli «anni Venti la categoria interpretativa della conquista è stata una lente attraverso cui gli storici si sono esercitati a leggere il passato nei termini dei contrasti e delle lotte tra le classi»¹³.

2. Nel fiorire degli studi storico-filosofici oltralpe, nella prima metà dell'Ottocento, il fecondo innesto della cultura tedesca nell'area francese opera un decisivo distacco dalla tradizione settecentesca dell'*histoire de l'esprit humain*; la storia 'sistemica' della filosofia sarà poi consacrata dalla sua assunzione nell'alveo accademico e nel sistema educativo messo in atto dal Cousin.

E mette conto richiamare da subito l'*Histoire comparée* del Degérando, in cui si compongono la centralità del problema gnoseologico e la tassonomia dei sistemi, l'istanza baconiana di completezza e universalità, la 'nomenclatura' cioè delle dottrine filosofiche intese come catalogazione di fatti irriducibili. L'esito ne è il carattere ad un tempo induttivo e comparato: il distacco dal condillachiano progresso indefinito cui si preferisce un'esposizione puramente statica, alla maniera dei naturalisti, un abito classificatorio di matrice kantiana, anche se il Degérando «rimane al di qua della filosofia trascendentale, attestato sulle posizioni della filosofia dell'esperienza ch'egli distingue puntigliosamente dall'empirismo tradizionale»¹⁴. Un'eco dell'estetica trascendentale si può scorgere invero nel richiamo alle 'leggi generali' che regolano la nostra sensibilità. Parimenti quella congerie di pensieri che, da Laromiguière, a Royer-Collard, a Maine de Biran, matura il distacco dal sensismo settecentesco, pone in risalto il ruolo dell'at-

en histoire qu'en politique, je ne suis rien en *iste*». Vd. anche la lettera datata 22 aprile, f. 238: «Je suis profondément touché de l'article que vous avez fait sur mon volume et je vous en adresse tous mes remerciements. [...] Peut-être avez-vous un peu dépassé ma pensée en m'attribuant un sentiment d'admiration pour l'empire romain. J'ai seulement voulu dire que ces siècles-là le jugeaient plus favorablement que nous. Si l'éloge de l'empire ressort de mon livre, c'est que je me serai mal exprimé, ou que, m'efforçant de réagir contre une doctrine fausse, j'aurai dépassé le but. En tout cas, l'impartialité complète est l'idéal auquel tout au moins j'aspire, et depuis 25 ans j'ai arrangé toute ma vie et tourné tout mon travail d'esprit en vue d'y atteindre tant la chose est difficile»

¹³ POZZI, *Tra storia e politica*, p. 96.

¹⁴ G. PIAIA, *Prefazione*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, Roma-Padova, Antenore 2004, vol. IV-2, p. x.

tenzione come l'atto che muta la sensazione in percezione. Ed anche se un «interesse propriamente storico-filosofico» è «in fondo estraneo a Biran», vale la pena di rilevare come sia da revocare in dubbio un luogo comune storiografico: l'identificazione dell'eclettismo con la dottrina del Cousin, e cioè quella tarda nota che questi pose in calce alla terza edizione (1855) della prolusione del dicembre 1816 sulla *Classification des questions et des idées philosophiques* circa l'opportunità di raccogliere i «differenti meriti» delle scuole di Locke, Reid e Kant «in un vasto eclettismo che le racchiuderebbe e le completerebbe tutte e tre»¹⁵.

Di sicuro le cose stanno diversamente, anche senza supporre un'esplicita malafede del Cousin, che frequenta la 'società metafisica' di Biran e, ricevuto il manoscritto del *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, si limita a stamparne l'inizio¹⁶. Intento a una «enumerazione delle facoltà umane», Biran si volge nella *Décomposition de la pensée* (1805) a perseguire «una sorta di eclettismo», accogliendo dalla «scuola di Leibniz, come fatti [...] d'osservazione interiore due

¹⁵ *Premiers essais de philosophie*, Paris, Didier 1862⁴, pp. 280 sg. E quella tarda annotazione ebbe a trarre in inganno Ernest Naville nella *Introduction* premessa alle *Œuvres inédites de M. de Biran*, edite per i tipi di Dezobry (Paris 1859). Difatti nella *Défense de la philosophie*, cui attende fra il 1818 e il 1819, in risposta alle *Recherches philosophiques de Bonald*, Biran scrive che al presente «ciò che conviene chiamar filosofia non è quella di Descartes, di Leibniz, di Reid, di Locke, di Condillac, di Kant, ma la scelta di ciò che ciascuna di queste dottrine contiene di vero [...], questo è il vero eclettismo» (*Œuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1987, t. X-1, p. 60). Naville rintracciava nella pagina di Biran l'azione «esercitata su di lui dalla scuola eclettica allora in via di formazione», e ancor più come questo fosse il solo caso in cui «un'azione esterna ha modificato su un punto significativo e in maniera rilevante, l'orientamento del suo pensiero» (*Œuvres inédites*, t. I, p. CLV).

¹⁶ L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan 1927, pp. 611-2, scrive che Cousin «ha preferito limitarsi a ristampare l'inizio del *Mémoire*, che non conteneva quella parola divenuta poi di una sconvolgente celebrità e a causa di questa circostanza la filosofia è stata privata per circa un secolo del documento più utile alla comprensione di Biran». H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1948, pp. 248 sgg., dimostra l'infondatezza della tesi di Naville, di fatto: «1° La parola e la cosa si trovano in Biran prima della lezione di Cousin. 2° Ben prima di Cousin, Biran strinse amicizia con Degérando che l'ha iniziato alla storia della filosofia. 3° È Degérando a suggerirgli l'ideale eclettico».

ordini di facoltà, l'uno *attivo*, l'altro *passivo*», da Locke «due classi d'idee, *semplici* nella *riflessione*, *composte* nella *sensazione*», e infine riducendo con Condillac «tanto le facoltà quanto le sensazioni e le idee» all'unica fonte della sensazione¹⁷. E certo molto dovette contare la frequentazione di Degérando, che già nel primo anno del secolo in pagine premesse a *Des Signes* dice dell'opportunità di «raccolgere le verità sparse, di liberarle dagli errori che le avvolgono, di disporle in un ordine conveniente». E ancora nella *Génération des connaissances humaines*, edita a Berlino nel 1802, sarà questione di «un nuovo sistema che riunisca quanto c'è di vero, di buono e di utile nei sistemi già esistenti», ché ciascuna dottrina contiene verità. «Si ebbe torto solo a volerli far diventare esclusivi»: motivo questo di frequente ripetuto da Cousin¹⁸. Questo protoecllettismo si esprime compiutamente nella *introduction* premessa alla *Histoire comparée*: di fatto Degérando si proponeva di pacificare e di riunire le sette. Anche il «grosso quaderno di appunti e di osservazioni», riempito studiando l'*Histoire comparée*, attesta come Biran rintracci in Degérando la possibilità di comporre psicologia e storia: la peculiarità dell'ecllettismo biraniano risiedeva dunque nella consapevolezza che la psicologia può dar con-

¹⁷ *Œuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1988, t. III, pp. 227 sg. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 246, scrive della «grande conversione che occupa l'anno 1804 [...] la riabilitazione di Descartes e della sua scuola definisce un nuovo passato dello spirito, un ideale ecllettico definisce il suo nuovo avvenire».

¹⁸ *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, Paris an VII, p. xxxvij; *De la Génération des connaissances humaines*, Paris, Fayard 1990, pp. 7 e 140. In effetti la storia era lì ad attestare quanto scarso fosse l'entusiasmo con cui sempre ci si era volti a quei *systèmes conciliateurs*, ma questi finivano poi col dimostrarsi come «i più assennati di per sé e i più utili alla scienza». E un «vero Ecllettismo» è la filosofia di Leibniz, che si volse allo studio delle dottrine allo scopo di cogliere «come possano conciliarsi», e seppe di fatto «formare un tutto armonico», assemblando «le opinioni più contrarie» (*Des signes*, pp. xxxvi-xxxvij; t. III, p. 105 e t. II, pp. 79 sg.). Di sicuro Biran apprezza l'*Histoire comparée*, e ancor prima, il 30 termidoro dell'anno X, da poco entrato in rapporto con la *Société d'Auteil*, nella lettera all'abbé de Feletz scrive di Degérando e di quel «bel progetto che lo occupa più di ogni altra cosa, quello di riconciliare i discepoli di Kant con quelli di Condillac», pretendendo «di aver trovato il legame che unisce le due dottrine» (*Œuvres de Maine de Biran, Correspondance philosophique (1766-1804)*, Paris, Vrin 1996, t. XIII-2, p. 176. Cfr. anche la lettera di Biran a Degérando del 3 thermidor an XII, *ibid.*, pp. 389 sgg.).

to di ciascuna dottrina metafisica, ma anche che la storia della dottrina può consentire, a sua volta, di chiarire la psicologia volgendo l'attenzione a fatti che hanno costituito la preoccupazione precipua dell'una o dell'altra scuola¹⁹. La considerazione crescente di cui godrà il biranismo lungo tutto il secolo, e anche oltre, è misurabile pure dalla riproposizione di Descartes, di Leibniz e infine di Malebranche. Per primo, il *Mémoire sur la décomposition de la pensée* li aveva richiamati dall'oblio, certo relativo, in cui erano stati relegati dalla preferenza accordata alla linea Bacone, Locke, Condillac. Caratteristiche dello spiritualismo saranno allora la distinzione attività-passività e la libera iniziativa dello spirito indipendentemente da ogni determinismo fisiologico: l'attività primitiva dell'io comporta il riconoscimento dell'anima non come sostanza, ma come causa attiva. Lo spiritualista è spesso un deista, politicamente un liberale, ma la dottrina è ben lungi dall'essere riducibile a semplice ideologia²⁰.

3. Il ruolo di Royer-Collard nell'istituzionalizzazione della filosofia con la sua chiamata, nel 1810, alla cattedra d'*histoire de la philosophie* e con l'adozione della filosofia del 'senso comune', finalizzata a scongiurare le malefatte di un idealismo scettico, è cosa assai nota, ma ha finito col celare come anche il Collard sia a cominciamento oltralpe della filosofia del secolo XIX. L'eclettismo del Cousin, prevalentemente storico e filologico – e che si vorrà una sintesi filosofica suscettibile d'integrare la dottrina del senso comune con la tradizione cartesiana –, fu allora parte di un pensiero assai più vasto e variegato, che nella dissoluzione del condillachismo, nel volger di un secolo, si esercita a comporre fisiologia della sensazione ed etica dell'*effort*²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 156; cfr. NAVILLE, *Œuvres inédites*, p. CLVI e GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 250.

²⁰ Cfr. LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, pp. 23-4; ID., *Le XIX^e siècle*, in *Histoire de la philosophie française*, sous la direction de D. Huisman, Perrin 2002, pp. 386-7.

²¹ È opportuno inoltre non trascurare «altre significative posizioni storiografiche, che si pongono in alternativa all'eclettismo», la cui egemonia ha di fatto indotto a ignorare il permanere di pensieri riconducibili alla scuola degli *idéologues*, come nel caso del Daunou, di cui si mette in risalto la critica, sempre più stringente, all'apriorismo del Cousin. In effetti codesti pensieri che non possono certo essere tacciati di residuali, e che ritroveranno una loro attualità nella seconda metà del secolo, sembrano venire meno nella contesa che oppone quella storia della filosofia assunta

Certo Cousin, di fatto poggiandosi sulla seconda edizione dell'*Histoire comparée*, delinea l'immagine di Degérando come di un condillachiano indeciso, solo più tardi convertitosi all'elettismo, e non ebbe neanche ad accennare a quella primigenia professione d'elettismo, né «all'evidente derivazione dal Degérando dello schema cousiniano dei quattro sistemi». E il «sostanziale fallimento» dell'*Histoire comparée* di cui discorre il Gueroult – ché l'irriducibilità dei fatti è compromessa dal ricorso a «tipi generali» e un «progetto di pacificazione» elimina la specifica originalità di ciascuna dottrina – si dovrebbe estendere al Cousin e alla sua scuola, che nei decenni immediatamente successivi si accinsero a redigere storie generali della filosofia. Invero ci pare che in codesta temperie ideale, fra Degérando e Biran, non ci si sia limitati all'adozione del «semplice metodo della classificazione botanica», come sostiene Gueroult, ma che sia maturata, al di là del «taglio consapevolmente storicistico» del Cousin, una congerie di temi che percorreranno il secolo²².

Agiva in Cousin, almeno sino alle *trois glorieuses*, una soggiacente tensione «tra una visione fortemente evolutiva e progressiva, di stampo latamente hegeliano, e un impianto psicologico-aprioristico che tende regolarmente a ricondurre il corso storico del pensiero entro

«a controprova dello sviluppo della coscienza umana e delle sue facoltà» (PIAIA, *Prefazione*, p. x) e quell'ispirazione cattolica che dall'antifilosofismo era approdata all'antifilosofia *tout court*, riassumibile nella *querelle* sul panteismo: la disputa dogmatica sottendeva corposi interessi politico pedagogici. Codesta disputa, e non si tratta certo di una felice evenienza, è preceduta e coincide con la più ampia produzione di storie generali della filosofia, di manuali ad uso dei *collèges*: è il caso di quel *Précis* dei padri De Salinis e De Scorbiac che ebbe larga circolazione e indirizzò l'attenzione verso quella *prisca philosophia*, l'antichissima filosofia dei Veda, in cui rifulgerebbero ancora tracce di una 'scienza primitiva' rivelata. In realtà «l'apporto più significativo della scuola elettica non riguarda tanto le storie generali della filosofia quanto la produzione di monografie e storie 'epocali' o 'regionali'» (G. PIAIA, *Le storie generali della filosofia nell'area francese*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, p. 135) emblematicamente riassunto dal Renan in un'esemplare commistione di competenze filologico-comparatistiche e di filosofia della storia.

²² PIAIA, *Le storie generali della filosofia nell'area francese*, p. 83 e 155. «La prospettiva storico-filosofica di Cousin va colta nella sua peculiare fisionomia frutto di una opzione/operazione elettica che non è riducibile a una soluzione di ripiego legata a una presunta inconsistenza speculativa» (*ibid.*, p. 197); cfr, in proposito, M. GUEROUT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier 1988, t. III, pp. 730 sgg.

uno schema fisso e ricorrente»²³. Di conseguenza codesta riflessione storiografica si riassume nei concetti di periodizzazione e schematizzazione con il conseguente approdo da un lato ad una facile filosofia della storia, la retorica oratoria dei celeberrimi corsi del 1828, dall'altro ad un'attenuazione dello schematismo storiografico per l'emergere della variegata ricchezza empirica (individualità nazionali, pluralità delle lingue).

4. È allora necessario indugiare sulla storiografia cousiniana che ha prodotto almeno due immagini distinte della Grecia classica, rintracciabili persino nelle domande del programma del 1832 per l'esame di baccellierato. L'accento è posto sia sul socratismo, come 'rivoluzione filosofica', sia sulla scuola d'Alessandria, riassumibile simbolicamente in quel frammento su Eunapio, una recensione alle *Vite dei filosofi e dei sofisti* pubblicate nel 1822 dal Boissonade, poi accolta nella prima edizione dei *Fragments philosophiques*: il ritrarsi di quei dotti pagani dinanzi alle «grandi scene popolari della rivoluzione cristiana», fuggendo un mondo «in preda alle rivoluzioni e ai barbari». E fu in effetti il sodalizio del Cousin con Creuzer, e la conseguente traduzione della *Simbolica* – condotta dal Guigniaut: un vero e proprio rifacimento – a pesare fortemente per oltre un ventennio a partire dalla metà degli anni Venti. Di essa scriverà alla metà del secolo Renan, evocando quell'«opera meritoria d'acclimatare fra noi tutta una serie di studi tanto fiorenti presso i nostri vicini», quanto ingiustamente trascurati in Francia, anche se ne scorgeva l'errore nel tentativo di ricercare nell'Antichità solo «idee astratte e dogmatiche», misconoscendo così quanto vi fosse d'ingenuo e di trito. Sarà la recensione renaniana del 1853 alle *Religions de l'Antiquité* a fornire a un più vasto pubblico una prima presentazione di quell'insieme di scritti che va dall'«eccesso del simbolismo» di Voss, G. Hermann e Lobeck alla scuola «puramente ellenica» di K.O. Müller e Welcker. Contro l'«abuso delle influenze orientali» muoveva la scuola di Müller, additato come l'iniziatore della «vera mitologia scientifica». Questi, i cui *Prolegomeni ad una mitologia scientifica* non esercitarono Oltralpe un'influenza anche solo lontanamente paragonabile alla *Simbolica*, rimproverava difatti a Creuzer di «presupporre un intento determinato nella creazione dei miti», l'esistenza cioè di una dottrina pensata dapprima in termini razionali, e infine di ritenere che «i Greci avrebbero ricevuto dall'esterno

²³ PIAIA, *Prefazione*, p. x.

i loro miti già in parte formati», donde il ruolo che avrebbe esercitato la casta sacerdotale, creatrice e interprete dei simboli: di fatto la Grecia arcaica era relegata a parte dell'Oriente²⁴. È da rilevare in proposito come Constant sostenga che il 'genio greco', a differenza dell'orientale, non soggiacque mai a un collegio di preti. Si ripercorrono in via del tutto esemplificativa le pagine di Quinet o di Leroux, di Michelet, di Reynaud o di Renan; sull'argomento ebbero a misurarsi il Simon e in specie il Vacherot, la cui *Histoire de l'école d'Alexandrie*, con la disputa conseguente che lo oppose all'abate Gratry, si inserisce nella *querelle du panthéisme*, cui fu confrontata l'istituzione filosofica cousiniana. Tra il terzo e il quarto decennio dell'Ottocento si addiveniva così a un nuovo approccio nei riguardi della saggezza straniera, la *renaissance orientale* fu allora un convincimento assai diffuso: all'immagine della Grecia si sommano suggestioni iraniche ed egizie, traduzioni di una comune religiosità primigenia. In proposito mette conto rilevare come da uno spoglio quantitativo delle memorie dell'*Académie des Inscriptions* risulti che, nel progressivo declino degli studi romani, già nella prima metà del Settecento la ricerca dell'*antiquissima sapientia* profitto dapprima alla Grecia poi alle civiltà orientali.

5. In una pagina dei *Quaderni del carcere*, sul moderno Stato francese scaturito dalla Rivoluzione, si legge di un allargamento al periodo della Restaurazione del concetto di 'rivoluzione passiva', che Gramsci aveva tratto dal *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* di Vincenzo Cuoco, e che aveva già adoperato nell'analisi del *Risorgimento*, parlando di 'rivoluzione senza rivoluzione'. In effetti, la 'riforma intellettuale e morale' e la 'rivoluzione passiva' traggono la loro origine dalla disgregazione, dalla parcellizzazione. Nello scorrere lo scaffale gramsciano si evince una pratica in qualche modo quotidiana con le cose di Francia. Allora, a proposito di riforma intellettuale e morale, vale la pena ricordare tutta una stagione di studi che fra il 1830 e il 1840 coinvolse il Michelet dei *Mémoires de Luther*, Mignet, Nisard, e che è facilmente ricostruibile sulle pagine della «Revue des Deux Mondes». *La réforme sociale en France* di Le Play è del 1864; a distanza di pochi anni, nel 1871, Renan dà alle stampe la *Réforme intellectuelle et morale*. Alla base del pensiero di Renan è il giudizio sulla

²⁴ Si veda in proposito E. RENAN, *Études d'histoire religieuse*, Paris, Gallimard 1992 (1857), pp. 35-78 e K.O. MÜLLER, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825), tr. it. *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, pp. 241-4.

Rivoluzione francese vista come «esagerazione dell'idea dello Stato», che «riduce l'uomo alla condizione di automa». E quanta attenzione in seno alla cultura francese fosse rivolta al riassorbimento della scissione giacobina, al tentativo cioè di restaurare una qualche organicità sociale, lo testimonia anche quel privilegiare un 'progresso democratico' che si compia per 'evoluzione', piuttosto che per 'rivoluzione', e quel procedere politico 'a tastoni', che è quanto di più opposto sia ipotizzabile all'agire geometrico dei rivoluzionari²⁵. Si ricordino in proposito la *Démocratie en Amérique* del Tocqueville, il cui primo volume esce nel 1835, la *Démocratie* del Vacherot, edita nel 1860 e che valse all'autore anche d'essere perseguito penalmente, e in specie *La France nouvelle* di Prévost-Paradol, che è del 1868, con quella forte accentuazione del tema del 'dispotismo democratico'.

E se gli storici liberali, in specie Guizot²⁶, scoprivano l'emergere dei conflitti sociali, Tocqueville ne paventava il progressivo estinguersi per l'affermarsi di quella che solo impropriamente è definibile come 'classe media', poiché non esprime certo interessi unitari, ma un diffuso individualismo particolaristico nel progressivo estinguersi delle contrapposizioni per l'uniformità e l'omogeneità sociale. Ciò implica il rifiuto tocquevilliano della tesi del *juste milieu*, di quel compromesso istituzionale che si fonda «sull'illusione di conservare in sede poli-

²⁵ DE SANCTIS, *Tempo di democrazia*, p. 59, riassume l'elaborazione teorica dei dottrinari nel tentativo di «risolvere il problema socio-politico della modernità»: quello di «raccordare democrazia sociale e aristocrazia politica». Ancora il De Sanctis (*Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Milano, Franco Angeli 1993, p. 80) sosterrà che «il problema che si pone il liberalismo dottrinario (umoralmente anti-giacobino e per riflesso anti-rousseauviano)» non è quello di «produrre gerarchia e ordine come artificio razionale di una natura essenzialmente egitaria e perciò pericolosa, bensì ritrovare, a partire dall'uguaglianza giuridica conseguita attraverso la Rivoluzione, proprio la gerarchia 'naturale' che garantisca ai migliori il potere e il suo esercizio».

²⁶ R. POZZI, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, Pisa, Plus 2006, pp. 126 sgg., sostiene che Tocqueville disarticola la «sequenza guizotiana "progresso dell'eguaglianza sociale" - "lumi della civiltà" - "libertà politica"» ribaltando scientemente «il modello esplicativo costituito da Guizot per la storia di Francia», ma si rivela «in sintonia con la sua lettura della storia inglese», interpretata come l'emergere «dalla società tradizionale di un'élite capace di guidare il paese alla modernità», anche se, a differenza di Guizot, per Tocqueville la diversità inglese non appare estendibile alla Francia.

tica delle differenziazioni e delle gerarchie cui mancava ormai la base necessaria nella struttura in via di livellamento della società civile»²⁷. Donde la sua estraneità alla questione della validità della *Charte* e la sua precoce percezione sociologica ascrivibile alla frequentazione della corrente tradizionalista, del Bonald e del primo Lamennais, la cui «embrionale ricerca sociologica» ebbe come presupposto non certo esigenze «scientifiche, ma apologetiche e religiose»²⁸. L'apoliticità dell'uomo moderno postulata dai tradizionalisti trova difatti una qualche corrispondenza nell'isolamento particolaristico dell'individuo delineato in *Dem. II*, ma la presenza di nuclei concettuali comuni non deve mascherare che i due pensieri politici seguono linee assai diverse.

Parimenti, nel ricondurla al «diritto comune», Barni stigmatizzava certo l'antica democrazia, che si fondava sull'istituto della schiavitù, ma anche la moderna «tirannide della folla» che si traduce in un regime demagogico. Pure senza cadere nel cesarismo – «non meno funesto per gli interessi dei lavoratori che per la libertà dei cittadini»²⁹ – e nella demagogia, *La morale dans la démocratie* individua un altro «flagello»: quel tarpare «la libertà individuale e i diritti imprescrittibili dell'uomo sotto la legge della maggioranza, cioè sotto il dispotismo del numero». E nel postulare l'indipendenza della morale da ogni metafisica, poiché obbligazione morale e libertà morale sono 'verità di fatto', non confondeva «il campo della politica [con] quello del diritto»³⁰. Di conseguenza, rivendicando l'autonomia e la libertà della coscienza, Barni rifiuta le tesi di Rousseau e, in specie, di Mably. Opponeva dunque alla demagogia, alla oclocrazia, al cesarismo, la democrazia

²⁷ BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, p. 79.

²⁸ *Ibid.*, p. 97. La Battista sostiene che mentre Guizot e la successiva storiografia liberale individueranno il costituirsi di una «nuova aristocrazia di estrazione borghese», Lamennais rintraccia i caratteri di una nuova struttura sociale. I tre punti essenziali della prospettiva sociologica lamennaisiana sono: «l'individuazione del carattere atomistico della società attuale, e della scomparsa in essa di ogni centro di potere; il riscontro in tale fenomeno di un processo di "nivellement" e non già di ricambio delle "élites"; ed infine la tendenza a contemplarlo nel quadro di un vastissimo panorama storico, come il necessario sbocco di una trasformazione sociale in corso da secoli di cui la rivoluzione dell'89 era stata solo una tappa obbligata» (*ibid.*, p. 103).

²⁹ J. BARNI, *La morale dans la démocratie*. Suivi du *Manuel républicain*, p. 355.

³⁰ *Ibid.*, p. 41.

che non è «l'*uguaglianza nella servitù*, ma la *libertà nell'uguaglianza*» e, se certo «la società moderna appartiene alla democrazia»³¹, si interrogava sulla sua natura paventando la 'democrazia cesariana' cui opponeva non solo la *liberté* e l'*égalité* dell'uomo e del cittadino ma, in particolare, la *fraternité* che, come si legge nel *Manuel républicain*, dipende dai 'costumi', piuttosto che dalla legislazione.

6. La rottura di antiche gerarchie si configura di fatto come consacrazione del merito individuale e della mobilità sociale. Il controllo del conflitto e il disciplinamento sociale della scienza, la dialettica cultura-incultura, si traducono allora nel dibattito, che percorre il secolo, sul suffragio universale, percepito come strumento precipuo dell'«inclusione sociale». E invero la *république*, da rievocazione del 1792 o della 'leggenda di Sparta', della città antica, a partire dagli anni 1830 riassume in sé un insieme di aspirazioni sociali e culturali in antitesi alle forme della esclusione sociale.

Nell'ultimo quarto dell'Ottocento, esaurita l'egemonia eclettica, lo studio della rappresentazione dell'ordine sociale comporta dapprima una riflessione sui modelli politici capaci di comporre per mezzo dell'istruzione gli eccessi dell'individualismo, e tali da stabilire gerarchie aperte, dinamiche, e una nuova padronanza sulla tecnica suscettibile altrimenti di addivenire ad una rinnovata barbarie, di cui il 'secolo breve' recherà ampie testimonianze. In secondo luogo, nel dibattito sulla fondazione della morale, le contingenze politiche, l'avvento della *république*, si ricollegano a riflessioni teoriche sulla società antica. Infine, a proposito dell'impegno civile, dell'efficacia dell'agire intellettuale, l'intima connessione fra l'esercizio della cultura e quello delle funzioni pubbliche esperiva nella cogenza quotidiana il baccano *scientia est potentia*. In questo ambito, Fouillée e Guyau, da un lato, Durkheim, dall'altro, esprimono le più compiute riflessioni sulla rappresentazione dell'ordine sociale e tracciano possibili linee di soluzioni complessive per l'instaurarsi di una 'società aperta'.

Se la filosofia parve smarrirsi in età napoleonica, la Restaurazione inaugura un processo di valorizzazione dell'insegnamento che ben presto si esprimerà attraverso alcune figure di professori innalzati a un rango sociale mai raggiunto prima. Si adotteranno allora, come chiavi di lettura dei fatti sociali, differenti discipline, la biologia, la sociologia, la pedagogia, la cui importanza andrà crescendo. Col co-

³¹ *Ibid.*, pp. 264 e 132.

stituirsi dei *philosophes de la république* l'educazione diviene infatti l'ambito privilegiato d'intervento sociale della filosofia: la collaborazione fra Fouillée e Guyau esercitò un'azione particolarmente incisiva nella didattica. In quell'ambito familiare furono redatti manuali ad uso scolastico e il famoso libriccino *Le tour de la France par deux enfants* che ebbe una circolazione editoriale larghissima.

Nell'*Irréligion de l'avenir*, Guyau identifica nella Rivoluzione il carattere fondativo del nuovo patto sociale. Nei primi anni del Novecento, evocando l'«heureuse longévité» del «governo rappresentativo», Fouillée sosterrà che la *république* ha un «fondamento razionale», anche se stigmatizzava quell'«amore dell'uniformità», quell'«esprit semplicistico», che aborriscono la complessità della politica. Il timore dell'uniformità, delle «simmetrie logiche», aveva percorso tutto il secolo, e invero una nuova omogeneità sociale era stato lo scopo che, a più riprese si era perseguito, anche da parte del Cousin, sebbene nella sua condotta, che per un breve lasso di tempo sembrò vincente, si confondessero l'insufficienza analitica e l'autoritarismo amministrativo.

La produzione di un nuovo 'senso comune', emblematicamente riassunto nelle leggi Ferry, è l'espressione di un dibattito di lungo respiro; sullo sfondo sono, tra l'altro, *La Réforme sociale en France* di Le Play e la *Réforme intellectuelle et morale* di Renan, esplicite teorizzazioni di antigiacobinismo, della necessità cioè, nella *tabula rasa* prodotta dalla Rivoluzione, di sostituire al meccanismo amministrativo un ordine fondato sulle autorità sociali. La questione scolastica assume quindi tutta la sua complessità. Già nel *Manuel républicain*, Barni affermava l'importanza dell'istruzione elementare, gratuita, obbligatoria ed «esclusivamente *laica*», distinguendo fra *instruction* e *éducation*, spettando questa «solo alle famiglie»³². Ci si può riferire in

³² *Ibid.*, p. 290, sosteneva che «bisogna lasciare alle monarchie quelle caserme e quei seminari per bambini di cui lo Stato si serve per formare gli animi all'obbedienza passiva» e aggiungeva che «in una società repubblicana, questo insegnamento deve proporsi come scopo di fare, non dei funzionari di mestiere, o degli sfaccendati di peso a se stessi e alla società, ma dei cittadini idonei a esercitare utilmente le loro facoltà in tutte le libere carriere che possono aprirsi dinanzi a loro». P. MACHÉREY, *Un philosophe de la république*, in J. BARNI, *La morale dans la démocratie*, pp. 7 e 11, riassume la tesi del Barni nella formula che è in virtù del suo valore di educatrice che la morale è democratica, di fatto «detiene nei confronti della politica la posizione, al tempo stesso, di una condizione e di una garanzia, di un mezzo e

proposito, in modo emblematico, a numerose pagine di Fouillée, ma anche al *Procès de Socrate* e alla prefazione alla *Contribution à l'étude profane de la Bible* di Sorel, il cui pensiero si articola lungo due assi: da un lato, l'analisi della storiografia rivoluzionaria, soprattutto quella di Taine e dei progetti di riforma intellettuale e morale di Renan e di Le Play; dall'altro, la consapevolezza che «l'istruzione del popolo è la grande preoccupazione della nostra società contemporanea»³³, e il rapporto di questa con l'insegnamento superiore, cioè con la necessaria restaurazione di un'«aristocrazia». Questi due assi interferiscono di continuo, poiché in effetti, ogni riflessione sulla condizione e la mentalità intellettuali, almeno a partire da Benjamin Constant, si traduce in interesse per la Rivoluzione francese.

In questo contesto, Sorel mette in guardia i fautori dell'«istruzione del popolo»: «Si è voluto che il popolo sapesse leggere: non gli si è dato il *Libro*. Il *Libro* del popolo esiste: è la Bibbia. La volgarizzazione della Bibbia è oggi una questione sociale». Gli elementi di strategia («combattere le tendenze deleterie dell'utilitarismo, fermare la propagazione dell'idea rivoluzionaria») implicano una definizione del ruolo degli intellettuali e della loro funzione sociale. «Mi rivolgo all'Università che insegna al popolo, e alla borghesia che lo governa. Chiedo loro di studiare la Bibbia: so che questa lettura sarà fruttuosa [...] l'Università ha un grande dovere da compiere: dare alla Bibbia un posto di rilievo nell'istruzione popolare»³⁴. In quello stesso 1889, nella prefazione al *Procès de Socrate*, paventa di nuovo che l'avvento dei *barbares du dedans* potesse condurre allo Stato «ecclesiastico»³⁵. Difatti le fondamenta sociali non sono assicurate da un meccanismo amministrativo, agente in mancanza di soggetti sociali associati, ma da un tessuto di 'autorità sociali', che per Le Play non sono tanto i notabili, ma i de-

di un fine». Il primato dell'individuale sul collettivo, con la conseguente attenzione alla formazione del cittadino, al ruolo assegnato all'apporto educativo, avvicinerrebbero il Barni al Durkheim di *L'Éducation morale*.

³³ G. SOREL, *Contribution à l'étude profane de la Bible*, Paris, Auguste Glio Éditeur 1889, p. VII.

³⁴ *Ibid.*, pp. VI-VIII.

³⁵ Di 'nuovi barbari' aveva «parlato il pubblicista conservatore Saint-Marc Girardin a proposito della rivolta dei canuti lionesi del 1831», in un articolo pubblicato l'8 dicembre 1831 sul «Journal des Débats»: «I Barbari che minacciano la società non sono affatto nel Caucaso o nelle steppe della Tartaria: sono nei sobborghi delle nostre città manifatturiere» (CASSINA, *Parole vecchie, parole nuove*, p. 41).

tentori di saperi, capaci di produrre sviluppo in un quadro di stabilità. L'indagine comparativa delle istituzioni, delle differenti forme di vita associata, e in particolare l'analisi della società inglese, ha allora lo scopo d'impedire, tramite la restaurazione della morale tradizionale, la disgregazione sociale legata al progresso scientifico e al benessere materiale che sfocia nell'individualismo egoista e nell'egualitarismo materialista delle masse. Rispetto alle attitudini trasformiste di Renan, l'elemento conservatore era di conseguenza assai più forte in Le Play, secondo cui la solidarietà dell'«ordine morale» si manifestava attraverso quella fede sociale nella Bibbia, che la Rivoluzione, nel suo furore iconoclasta, aveva messo al bando. La storia francese a partire da Luigi XIV è letta allora come una progressiva riduzione della complessità sociale in favore della modificazione burocratica che limita l'iniziativa individuale, e dunque come un indebolimento progressivo delle difese sociali. La linea Le Play, Taine, Renan, tracciata da un Sorel ad un tempo anti-meccanicista, che rigetta la pretesa di estendere il determinismo causale alle scienze dello spirito, e nemico dell'hegelismo – avvertito come un fatalismo quietista che si appaga nella parusia dell'assoluto in seno alla storia –, gli sembrava dunque preannunciare una rinascita civile.

Di contro, Fouillée ricondurrà sotto il concetto di 'renanismo' l'accidia, la «paralisi delle volontà» e delle «intelligenze»³⁶. E se questi ascriveva da subito Renan nel novero dei «fautori delle dottrine aristocratiche» che prospettavano la «necessità della schiavitù delle masse per il progresso delle *élites*» sul modello della *polis*, Sorel – la guerra 1914-18 già in corso – sottolineava di nuovo come il «fatalismo conducesse Renan ad adottare un'attitudine ironica che non sembra essere stata capita né dai suoi ammiratori, né dai suoi detrattori»³⁷.

Già in *Le procès de Socrate*, i sofisti erano i sovvertitori di una tolleranza che non era, come per i moderni, un pluralismo indifferenziato di credenze, ma un'adesione ad antiche costumanze, perpetuazione e arricchimento delle difese sociali. L'apprensione per la semplificazione democratica («i tristi effetti del regime elettorale», «il sofisma dell'uguaglianza») si traduce allora nel rifiuto del 'mandarinato' («il governo più orribile», «quello degli accademici»), cui opponeva che «i conservatori, combattendo l'insegnamento nuovo, lavoravano [...]

³⁶ A. FOUILLÉE, *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan 1905, p. 32.

³⁷ ID., *Le socialisme et la sociologie réformatrice*, Paris, Alcan 1930⁴, p. VII; G. SOREL, *Germanesimo e storicismo di Ernesto Renan*, «La Critica», 29, 1931, p. 113.

al mantenimento dell'uguaglianza e della saggia democrazia». Benché abbandonasse ben presto il primitivo conservatorismo, Sorel rimase sempre consapevole che il fondamento sociale non è assicurato dal meccanismo amministrativo: solo la sedimentazione di un nuovo senso comune garantisce che, dal seno stesso alla società civile, sorgano delle strategie di difesa capaci di scongiurare la temuta instabilità. Sorel adotterà allora quell'immagine dell'io come di un arcipelago, che medici-filosofi (Ribot, Pierre Janet, Binet) deducevano dagli studi di citologia cellulare, modificando la concezione dell'io come anima unitaria, opponendole un io come colonia di cellule. L'applicherà alla società, in cui la debolezza delle *élites* favorisce l'apparizione di un'anima della folla, che non è una semplice sommatoria, ma è propedeutica alla comparsa di un conduttore di anime. Questa linea di pensiero nata in ambienti conservatori, racchiude elementi che, per il tramite della mediazione soreliana, influenzeranno strategie di trasformazione che si richiameranno alla 'filosofia della prassi'.

Anche le *Deux sources*, esprimendo una concezione apotropaica della modernità, il dualismo chiuso-aperto, statico-dinamico, sembrano recuperare un dialogo con Durkheim, riproducendo, negli anni Trenta, un'attrezzatura concettuale che aveva dato prova di sé negli anni d'organizzazione della terza Repubblica. Alla monadizzazione sociale si opporrà l'invocazione bergsoniana di un supplemento di anima. Di contro già Tocqueville, ma non solo, aveva compreso come la centralizzazione amministrativa, con l'assunzione da parte della sfera pubblica di prerogative un tempo attinenti alla sola sfera privata, non fosse l'esito di una scelta ideologico-politica di matrice giacobino-napoleonica, ma la struttura insita al processo sociale democratico.

Il 'secolo breve' non può certo ridursi a una ripresa del kantismo, dei suoi fondamenti idealisti e coscienzialisti, invero gli sviluppi dell'etica contemporanea sembrano manifestare un orientamento volto a collegare la virtù ai modi di organizzazione della comunità: si è messa in dubbio la tesi della separazione fra fatti e valori, il 'divisionismo' degli scopi tra politica e morale, che aveva aperto il Novecento. Il rifiuto dell'identificazione della razionalità con la ragione oggettivante si è dunque tradotto nella riabilitazione della filosofia pratica di Aristotele, nella necessità di un'analisi razionale della *praxis*, che non può assumere l'attrezzatura metodologica delle scienze matematiche e naturali. La ripresa del concetto di *praxis*, che rappresenta l'attività umana propriamente detta, contrariamente ai concetti di 'lavoro' e

di 'produzione' (*poiesis*), privilegiati dalla modernità, garantisce l'autonomia politica rispetto ai livelli economici e giuridici. Si rintraccia dunque nel dibattito degli ultimi decenni del secolo scorso la definizione di virtù come *habitus*, cioè l'abitudine, la categoria intorno a cui si è organizzato il pensiero francese tra Biran e Bergson, non solo in ambito morale, ma in modo particolare a proposito della teoria della conoscenza: l'abitudine coniugata al tema della memoria. Certo *Les deux sources de la morale et de la religion* conduce a un confronto con le dottrine più recenti; se la tecnica ha reciso i legami che univano storicamente le società e la natura, se il 'secolo breve' ha assistito all'indebolimento dell'io – premessa all'instaurazione dei totalitarismi – e il momento presente alla reintroduzione di modelli di comportamento 'chiusi', 'statici', di origine premoderna, bisogna riaffermare la 'libertà dei moderni' che è la difesa di una sfera inalienabile di diritti, il rifiuto di ogni 'servitù volontaria'.

Indice dei nomi

- Abelardo, P., 126, 129
Agostino, santo, 138, 141, 196, 201, 202
Alain (É. Chartier, detto Alain), 9, 23, 246, 268
Alaux, J.E., 64
Alberto Magno, 129
Alembert, J.-B., *Le Rond d'*, 134, 145, 233, 290
Alessandro di Afrodisia, 57, 60
Alfaric, P., 16
Amalrico di Bène, 136
Ammonio Sacca, 41, 42
Ampère, A.-M., 199, 213
Ampère, J.J., 49, 103, 158
Ampolo, C., 271
Amyot, J., 26
Anassagora, 46, 170
Ancillon, L.-F., 93, 120
Andrea da Firenze, 147
Anonimo Menagiano, 55
Anquetil-Duperron, A.H., 155
Aramini, A., 122
Archimede, 131
Argens, J.-B. de Boyer d', 144, 145
Ario, 147
Aristotele, 9, 12, 31-34, 43-63, 73, 83, 96, 97, 103, 105, 110, 129, 131, 138, 149-151, 182, 183, 189, 193, 199, 210, 236, 240, 245, 307
Arnaldo da Brescia, 152
Arnauld, A., 200
Arnault, F., 264, 265
Arosio, E., 65-67, 70
Assier-Andreu, L., 264
Assmann, J., 160
Ast, F., 34, 39, 40
Aubé, B., 190, 191, 250
Aubenque, P., 44, 55, 58, 59, 61
Aulotte, R., 160
Austin, S., 27, 101
Averroè (Ibn Rushd), 97, 98, 147, 148, 150, 151
Avicenna, 129, 151
Avlami, C., 57, 288, 290, 293
Azouvi, F., 74, 188, 199

Baader, F., 95
Bachelard, G., 210
Bachofen, J.J., 168, 170, 270
Bacone, Francesco, 28, 50, 61, 71, 115, 131, 232, 297
Bacone, Ruggero, 132
Bacot, G., 68
Baumler, A., 168
Bailly, J.-S., 159
Bain, A., 193, 222
Ballière, G., 84
Balzac, H. de, 12, 114
Bamforth, S., 138
Banfi, A., 232
Barante, P.B. de, 66
Barbera, S., 163, 168
Barchou de Penhoën, A.T.H., 92,
Barni, J., 25, 302, 304, 305
Barrot, C.H.O., 266
Bartes, R., 127

- Barth, K., 163
 Bartholmèss, C., 28, 81, 86
 Batteux, C., 144
 Battini, M., 263
 Battista, A.M., 273, 302
 Baudry, F., 125
 Bauer, B., 83
 Bautain, L., 82, 86, 87, 93-97
 Bayle, P., 144
 Beatrice d'Este, 124
 Beattie, J., 71
 Beaunis, H.-É., 195
 Beierwaltes, W., 170
 Bekker, I., 38, 42, 43, 57
 Belay, R., 239
 Bellantone, A., 78, 188
 Benda, J., 275, 307
 Bénichou, P., 16
 Benrubi, J., 231, 233
 Bentham, J., 290
 Bergson, H., 9, 63, 128, 129, 131, 164,
 176-178, 181-184, 190-195, 197, 198,
 204-206, 209, 210, 212, 213, 216, 218-
 222, 224, 225, 228, 229, 231, 233, 234,
 242, 249, 250, 256, 262, 277, 281, 308
 Berkeley, G., 71, 87, 212, 254
 Bernard, C., 16
 Bernard, Claude, 182, 238, 240
 Beugnot, A.A., 108
 Bernardo di Clairvaux, santo, 119
 Berner, C., 166
 Berriot, F., 130
 Berry, C.-F. d'Artois de, 67
 Bersot, E., 274
 Berthelot, R., 220, 221, 229
 Berti, E., 44, 62
 Bérulle, P. de, 140, 141
 Besnard, P., 278
 Beugnot, A.-A., 108
 Bianchi, M.L., 160
 Bichat, M.F.X., 199
 Billion, L., 190
 Binet, A., 223, 307
 Blais, M.-C., 285
 Blondin, T., 201
 Blumenberg, H., 10
 Bodei, R., 223
 Boeckh, A., 103
 Boerhaave, H., 187
 Böhm, B., 36
 Böhme, J., 95
 Boissonade, J.F., 40, 299
 Bollack, M., 41
 Bonald, L.-G.-A. de, 68, 81, 263, 302
 Bonaparte, Luigi, re d'Olanda, 22
 Bongiovanni, B., 280
 Bonitz, H., 43
 Bonnet, C., 29, 184, 185, 199-201
 Bonstetten, C.V. de, 184, 185
 Bopp, F., 167, 168, 271
 Bora, P., 168
 Borghero, C., 78
 Borlandi, M., 278
 Bosio, A., 128
 Bossuet, J., 70, 126, 161, 260, 289
 Bottari, G.G., 128
 Bouglé, C., 234
 Bouillier, F., 19, 24, 25, 28, 88, 98, 107,
 110, 201, 267
 Boulanger, N.-A., 159
 Boulanvilliers, H. de, 293
 Bountoux, M., 47, 52
 Bourgeois, B., 241, 245, 248
 Boutroux, É., 10, 16, 23, 25, 36, 59, 65,
 66, 181, 183, 194, 196, 231-233, 237,
 241, 244-246, 256, 258, 277,
 Bovelles, C. de, 133, 137, 138, 140, 142
 Boyer, L., 201
 Bracciolini, Poggio, 160
 Bracken, H.M., 206
 Brandis, C.A., 34, 35, 39, 40, 43, 56, 57,
 60, 103

- Bréhier, É., 191
 Brentano, F., 43
 Bressolette, C., 91
 Bret, P., 161
 Brisson, B., 156
 Brochard, V., 276
 Broussais, F.J., 9
 Brown, T., 64
 Brucker, J.J., 11, 37, 137, 167
 Brunelleschi, F., 129, 130, 133
 Bruni, L., 12, 150
 Bruno, G., 28, 88, 92, 105, 114, 117
 Brunschvicg, L., 178, 244, 248, 256, 295
 Bruyeron, R., 188
 Brykman, G., 24, 69, 94, 205, 206, 208
 Buchez, P.J.B., 123
 Buchon, J.-A., 119
 Budde, J.F. (Buddeus), 11
 Budé, G., 144
 Buffier, C., 24, 72
 Buffon, G.-L. Leclerc de, 199
 Buhle, J.G., 55, 56
 Burckhardt, J., 114, 116, 117, 126, 134, 135, 152
 Burdach, K., 134, 137, 153
 Burke, E., 134, 264, 291
 Burnouf, E., 118, 124, 155, 156, 271
 Burnouf, J.L., 156
 Butler, S., 210

 Cabanis, P.-J.-G., 17, 187, 188, 199
 Cabet, É., 110
 Calker, F., 103
 Callicle, 30
 Calvino, G., 130
 Cambiano, G., 63, 289
 Campanella, T., 28, 114
 Canguilhem, G., 177
 Cantimori, D., 22, 127, 128
 Cardano, G., 131
 Cardoni, F., 265

 Carlo Magno, imperatore, 136
 Carlo V, re di Francia, 143-146, 151
 Carlo VII, re di Francia, 151
 Carlo VIII, re di Francia, 143
 Caro, E., 18, 63, 213, 235, 240, 252, 256, 258
 Carové, F.W., 102
 Cartesio *vd.* Descartes, R.
 Cassani, A., 291
 Cassina, C., 267, 268, 305
 Castelli, E., 62, 160
 Castelli, P., 161
 Caterina da Siena, santa, 152
 Cauvigny, *abbé*, 109
 Cavaignac, L.E., 111
 Cedronio, M., 280
 Cellarius *vd.* Keller
 Celso, Aulo Cornelio, 42
 Cervelli, I., 267
 Cesa, C., 55, 168, 175
 Cesare Gaio Giulio, 32
 Champollion, J.-F., 157, 161, 174
 Chandler, S., 238, 248
 Charle, C., 16
 Charpantier, F., 37
 Charron, P., 137, 139
 Chastellux, F.-J. de, 290
 Chateaubriand, F.-R. de, 15, 288
 Châtelet, F., 16
 Cherniss, H., 62, 63
 Chevalier, J., 182
 Cicerone Marco Tullio, 166
 Ciureanu, P., 149
 Clarke, S., 202, 212
 Clauzade, L., 70
 Clichtove, J., 138
 Cloyseault, E., 140
 Cochin, A., 263
 Cochin, D., 255
 Codignola, E., 55
 Cola di Rienzo, 153

- Colebrooke, H.T., 155, 167
 Colombo, C., 129, 152
 Colonna, F., 161
 Combalot, T., 87, 108
 Combes-Dounous, J.-J., 29, 38, 41, 42
 Comte, A., 18, 183, 191, 233, 281, 287
 Conche, M., 190
 Condillac, E. Bonnot de, 11, 30, 39, 61, 65, 66, 69, 72, 76, 77, 93, 186, 200, 206, 207, 211, 212, 295-297
 Condorcet, M.-J.-A.-N. Caritat de, 17, 120, 289, 291
 Confucio, 157
 Considérant, V., 28
 Constant, B., 17, 22, 102, 161, 290-292, 300, 305
 Contini, A., 58, 59, 131, 182, 215, 216, 225
 Copernico, N., 129, 152
 Cornu, J.-M., 155
 Coronel de Boissezon, J.-L., 265, 266
 Costa, G., 121
 Cotifava Marozzi, C., 203
 Cotten, J.P., 24, 66, 68-71, 83, 94, 102, 206-208
 Courajod, L., 113, 136, 151
 Courcelles, D. de, 163
 Cournot, A., 233
 Cousin, V., 16, 18-35, 37-45, 47-50, 53-55, 57, 60-68, 71-79, 81-110, 113, 117-126, 135-137, 139, 142, 147, 157, 165-168, 172, 174, 179, 188, 189, 191, 199-201, 206, 213, 234, 237, 240-242, 250-253, 267, 268, 294-299, 304
 Creuzer, G.F., 118, 121, 125, 155, 156, 158, 159, 166, 168-174, 299
 Croce, B., 22, 62, 120, 164, 175, 269
 Cromwell, O., 32
 Cudworth, R., 201
 Cuoco, V., 120, 300
 Curatolo, B., 67
 Cusano, N., 28, 133, 138, 142
 Dacier, B.J., 29, 293
 Daled, P.F., 66
 Damiron, P., 93, 107
 Dante Alighieri, 147-150, 152, 153
 Danton, A., 73
 Darlu, A., 247, 277
 Darwin, C., 234, 278
 Daunou, P.-C.-F., 297
 Dauriac, L., 205, 209, 213, 236, 249
 Davaux, P., 223
 David, M.V., 160
 Davide di Dinant, 136
 De Gubernatis, A., 149
 De Magalhães-Vilhena, V., 36
 De Maistre, J., 19, 68, 81, 134
 De Ruggiero, G., 244, 248, 249
 De Sanctis, F.M., 15, 263, 273, 301
 Debs, A., 123
 Decazes, É., 67
 Degérando, J.-M., 35, 64, 65, 68, 69, 116, 118, 119, 121, 199, 294-296, 298
 Delacroix, H., 175-177
 Delbœuf, J., 184, 196, 197, 217, 220, 226, 227
 Democrito, 81, 198
 Des Garets, N., 106, 123
 Desan, P., 126
 Descartes, R., 15, 20, 21, 24, 28, 29, 47, 50, 64, 71, 73-76, 83-90, 100, 101, 105, 106, 110, 115, 123, 130, 131, 135-137, 139-141, 154, 196, 199, 200, 206, 212, 245, 249, 250, 254, 287, 295-297
 Deschamps, N., 123
 Desdouts, T., 28
 Destutt de Tracy, A.-L.-C., 66, 68, 186, 196
 Devarieux, A., 187, 196
 Devauchelle, D., 161

- Di Donato, R., 168
 Diderot, D., 104
 Dieckmann, L., 160
 Diogene Laerzio, 55
 Domenico di Guzmán, santo, 147
 Donzelli, M., 120
 Douailler, S., 89, 115
 Dresig, S.F., 36, 38
 Droit, R.-P., 167, 174
 Du Cange, C. du Fresne, 146
 Dubois, P.-F., 108
 Dugas, L., 184
 Duhem, P., 131
 Dumesnil, A., 118
 Dumont, L., 183
 Duns Scoto, G., 140
 Dupuis La Chapelle, N., 159
 Durkheim, E., 10, 23, 26, 176, 177, 187,
 224, 254, 255, 258, 262, 270, 274, 275,
 278-281, 303, 305, 307
 Duruy, V., 271, 293
 Dussieux, L., 156
 Dutens, V.-L., 91
 Dutrey, 156

 Eichhoff, G., 123
 Elias, N., 226
 Encontre, D., 38
 Engel, J.-J., 78, 199
 Epicuro, 189, 198
 Erasmo da Rotterdam, 166
 Eschilo, 129
 Espagne, M., 37, 48, 279
 Estienne, H., 41
 Etchegaray, C., 65, 73
 Ewenisch, 103

 Fabiani, J.-L., 109
 Faessler, M., 163
 Faguet, É., 17
 Falloux, F.A., 108, 110

 Farber, M., 179
 Faye, E., 138, 139
 Febvre, L., 113, 116
 Fechner, G.T., 223
 Federico II di Hohenstaufen,
 imperatore, 149
 Fedi, L., 287
 Feletz, C. Dorimond, 296
 Felice, D., 291
 Ferguson, W.K., 64, 120
 Ferrari, G., 15, 64, 96, 97, 107, 110, 115,
 135
 Ferraz, M., 20, 67, 105, 207
 Ferrier, F., 140, 141
 Ferry, J., 304
 Feuerbach, L., 44, 82, 83
 Fichte, I.H., 35
 Fichte, J.G., 73, 83, 94, 101, 105, 245
 Ficino, M., 28, 138-140
 Fidler, G.C., 276
 Flaubert, G., 12
 Fleury, J.F., 29, 123
 Fontanes, L., 18, 66
 Fornaro, S., 169
 Foucher de Careil, A., 82
 Fouillée, A., 10, 28, 35, 215-224, 226,
 229, 254, 261, 262, 273, 276, 277, 280,
 282-284, 303-306
 Fraisse, P., 218, 224
 Francesco d'Assisi, santo, 153
 Franck, A., 28, 49, 83, 84, 110, 116, 182,
 201
 Frayssinous, D.-L.-A., vescovo
 d'Hermopolis, 102
 Fréret, N., 36-38, 145
 Freslon, 17
 Fries, J.F., 103
 Fumaroli, M., 160
 Furet, F., 272
 Fustel de Coulanges, N.D., 10, 257, 270-
 272, 274, 275, 278, 289, 293

- Gaddi, Taddeo, 147
 Gadoffre, G., 114
 Gaillardot, 272
 Galatello Adamo, A., 271
 Galilei, G., 71
 Gall, F.J., 147, 200
 Ganne de Beaucoudrey, E., 215, 219
 Gans, E., 121
 Garat, D., 186
 García da Cartagena, A., 150
 Garin, E., 116, 132, 140, 150
 Garlan, Y., 289
 Garnier, A., 63, 76, 109, 125, 182, 190, 206, 268,
 Garnier, J.J., 36, 38,
 Gebhart, É., 113, 133, 134, 137, 149, 150, 152, 153
 Gengis Khan, 26
 Gentile, E., 163
 Gerberto di Aurillac, 136, 137
 Gerl, H.B., 150
 Gerson, J., 136
 Gesù Cristo, 42, 123, 148, 276
 Geulincx, A., 20, 89
 Gibieuf, G., 140, 141
 Giehlow, K., 160
 Gigon, O., 62
 Gil, D., 242
 Gilson, É., 24, 137, 140, 141, 181
 Gioachino da Fiore, 152
 Gioberti, V., 106
 Giotto, 143, 148, 149, 153
 Giovanni della Croce, 175
 Giraud-Teulon, 258
 Gladisch, A., 169
 Goethe, J.W., 82
 Goncourt, E. de, 109
 Goncourt, J. de, 109
 Gore, K., 143
 Görres, J.J. von, 121, 158, 159, 169, 170
 Göschler, I., 95
 Gouhier, H., 139-141, 190, 191, 194, 250, 295-297
 Gramsci, A., 300
 Gratacap, A., 182, 183, 192, 193, 196-205, 211
 Gratry, A., 21, 82, 96, 300
 Grell, C., 145, 288
 Grimm, J., 118, 170
 Grote, G., 36
 Grottanelli, C., 163
 Gubert, R., 264
 Guerci, L., 280, 288
 Gueroult, M., 62, 79, 210, 298
 Guerreau, A., 271
 Guhrauer, E.G., 90, 91
 Guibert, G., 178
 Guigniaut, J.D., 159, 173, 270, 299
 Guizot, F., 15, 17, 22, 66, 74, 115, 117, 118, 122, 123, 301, 302
 Guyau, A., 276, 280, 284
 Guyau, J.-M., 28, 178, 184, 215-226, 228, 229, 261, 262, 269, 276, 281, 282, 284, 303, 304
 Haac, O.A., 121
 Halévy, É., 246
 Hamilton, W., 19, 101, 246
 Hammer-Purgstall, J. von, 156
 Hankins, J., 150
 Hartley, D., 189, 200
 Hartog, F., 270, 272, 288, 290, 292
 Hase, C.-B., 40
 Haskell, F., 147
 Havet, E., 52, 283
 Hegel, G.F.W., 21, 27, 40-42, 44, 48-50, 55, 62, 78, 79, 82, 83, 92, 94, 95, 101, 104-106, 134, 137, 170, 174, 236, 242, 268, 290
 Heidegger, M., 290
 Heine, H., 114
 Helmholtz, H.L.F. von, 9, 182

- Helvétius, C.-A., 290
 Herder, J.G., 27, 119, 142, 264
 Hering, E., 217
 Hermann, G., 169, 299
 Hermes, G., 103
 Hersch, J., 209
 Heyne, C.G., 39, 173
 Hobbes, T., 269
 Hotman, F., 293
 Houssaye, A. (Arsène Housset), 131
 Hude, H., 191
 Hugo, V., 23, 114, 155, 268
 Hugonin, F., 96
 Huisman, D., 297
 Hulin, M., 174
 Humann, L., 95
 Humboldt, K.W. von, 170
 Hume, D., 29, 30, 68, 69, 71-73, 199, 206, 240
 Hus, J., 129
 Hutcheson, F., 64, 75, 76

 Isabella d'Aragona, duchessa di Milano, 124
 Iversen, E., 160

 Jacobi, F.H., 94, 95, 101, 102
 Jacques, A., 46, 50, 54, 57, 63, 104, 108-110
 Jaeger, W., 55
 James, W., 175, 176, 217, 277
 Janet, Paul, 16, 23, 39, 40, 64, 87, 98, 100, 101, 105, 182, 188, 189, 194, 196, 201, 205, 213, 249, 251-253, 268
 Janet, Pierre, 175, 184, 222, 223, 307
 Janicaud, D., 23, 191, 192, 194
 Jankélévitch, V., 220-222, 224
 Jardin, A., 17
 Jaucourt, L. de, 289
 Jaumes, F.-A., 201
 Jeannel, C., 81

 Jones, W., 154
 Jouffroy, T., 16, 64, 65, 68, 69, 77, 84, 87, 93, 206
 Journet, J., 28

 Kant, I., 22, 24, 25, 29, 30, 35, 42, 50, 71, 72, 74-78, 83, 85, 86, 94, 100, 101, 105, 106, 116, 122, 158, 193, 205, 206, 210, 212, 213, 218, 219, 221, 232-234, 236, 241, 245, 248-250, 258-260, 276, 277, 295, 296
 Karpelès, S., 156
 Kauffmann, A., 131
 Keller (Cellarius), C., 146
 Kierkegaard, S.A., 44
 Kinker, J., 213
 Kircher, A., 161
 Koch, C.W., 118
 Kolloff, E., 114
 Kopp, I., 57

 La Mettrie, J. Offroy de, 233
 La Nave, F., 160
 Laborde, L. de, 127
 Lachelier, B.G., 259
 Lachelier, J., 25, 59, 177, 181, 194, 195, 204, 223, 231-254, 256-260
 Lacordaire, H., 123
 Laforgue, P., 129
 Lalande, A., 165
 Lamennais, F.-R. de, 81, 100, 302
 Lancelot, A., 144, 145
 Landrin, X., 67
 Landucci, S.C., 22
 Langeron, R., 63
 Laromiguière, P., 16, 68, 106, 110, 187, 294
 Larousse, P., 261
 Lagneau, J., 9, 23
 Latini, Brunetto, 150
 Lavater, J.K., 147

- Lavelle, L., 232, 234
 Lazzaro di Betania, 260
 Le Clerc, J.-V., 29, 38, 41
 Le Lannou, J.-M., 188
 Le Play, F., 26, 263-266, 300, 304-306
 Leclant, J., 161
 Leclerc, V., 143, 144, 151
 Leduc-Fayette, D., 191
 Lefebvre, G., 132, 145, 146
 Lefèvre d'Étaples, J., 138, 140
 Lefranc, J., 67, 188, 251, 297
 Leibniz, G.W., 20, 21, 30, 42, 47-49, 84, 85, 89-91, 97, 98, 100, 101, 105, 126, 137, 189, 190, 192, 199, 201-203, 211, 212, 218, 233, 244, 246, 248, 251, 268, 283, 295-297
 Lemaire de Belges, J., 145
 Lemoine, A., 189
 Lenoir, A., 147
 Léon, X., 245, 246, 250
 Leonardo da Vinci, 131
 Leone III, papa, 136
 Leroux, P., 64, 109, 153-156, 288, 300
 Leroy, E., 177, 258
 Léry, J. de, 292
 Leterre, T., 239, 244
 Leucippo, 198,
 Lévêque, C., 83, 84
 Lévesque, P.-C., 289, 290
 Lévy-Bruhl, L., 25, 176, 177, 280
 Licurgo, 288, 290
 Linden, J.-I., 58
 Littré, É., 18, 82
 Livio, Tito, 130, 291
 Lobeck, C. A., 125, 169, 299
 Locke, J., 29, 30, 39, 69, 71, 75-77, 92, 110, 205-207, 212, 218, 232, 253, 269, 295-297
 Loiseleur-Deslongchamps, J.-L.-A., 155
 Lordat, J., 201
 Lorenzetti, Ambrogio, 147
 Lorenzo dei Medici, 129
 Loschi, A., 150
 Lotze, H., 10, 223
 Luginbül, R., 35
 Luigi XII, re di Francia, 130
 Luigi XIV, re di Francia, 306
 Lullo, R., 115, 137, 142
 Lupi, W., 114
 Lutero, M., 26, 28, 129, 130, 133, 152
 Mabillon, J., 145
 Mably, G. Bonnot de, 288-290, 302
 Macherey, P., 22, 25, 87, 142, 304
 Machiavelli, N., 33, 131,
 Madinier, G., 199, 234, 249, 250
 Maine de Biran, F.-P., 9, 11, 19, 21, 25, 26, 35, 68-70, 77, 78, 88, 90, 91, 100, 102, 126, 178, 181, 182, 185, 187-189, 193-196, 199, 201, 203, 204, 208, 211-213, 231-233, 236, 243, 244, 249-251, 261, 262, 294-296, 298, 308
 Maistre, J. de, 19, 68, 81, 134
 Maladain, P., 147
 Malcolm, J., 156
 Malebranche, N. de, 20, 21, 70, 71, 75, 81, 87-89, 98, 106, 189, 199, 212, 236, 250, 297
 Malherbe, M., 65, 67, 73, 76, 205, 207
 Malthus, T.R., 68
 Mamiani Della Rovere, T., 114
 Maometto, 147
 Marcil-Lacoste, L., 72
 Marelli, F., 169
 Maret, H.L.C., 20, 82, 86, 87, 90-92, 96, 99, 106
 Margherita d'Asburgo, 133
 Margherita di Navarra, 41, 124
 Margolin, J.-C., 138,
 Mariani Zini, F., 150
 Marin, C., 239
 Marmier, X., 133

- Marquet, J.-F., 142
 Martin, H., 51
 Martinetti, P., 256
 Marx, K., 44
 Mauchaussat, G., 236, 244
 Mauve, C., 57, 91
 Mazzarino, S., 170
 McLerman, J.F., 270
 Mehl, R., 179
 Meletti Bertolini, M., 184, 197
 Memmi, Simone, 147
 Ménard, L., 293
 Mérian, J.-B., 68, 69, 93
 Mersenne, M., 24, 140, 141
 Metz-Noblat, A. de, 266
 Mexia, P., 140
 Michelangelo Buonarroti, 129, 148, 157
 Michelet, J., 113, 114, 116-135, 143,
 146-148, 155-159, 269, 271, 300
 Michelet, K.L., 44, 48-50, 55, 57, 64, 103
 Mickiewicz, A., 123
 Mill, J.S., 193, 211, 240, 241
 Millet, L., 244, 245, 248, 254
 Mitzman, A., 120, 124
 Molé, L.-M., 68
 Momigliano, A., 168, 170, 267, 271, 278
 Mommsen, T., 275, 290
 Monge, G., comte de Péluse, 264
 Monod, G., 118, 122
 Montesquieu, C.-L. Secondat de, 33, 68,
 121, 265, 266, 278
 Montfaucon, B. de, 144, 145
 Montuori, M., 36
 Moreau, P.F., 20, 87
 Moretti, G., 168-171
 Moretti, M., 114
 Morigi Govi, C., 161
 Mourélos, G., 194
 Moutaux, J., 234, 235
 Mucchielli, L., 278
 Müller, K.O., 169, 170, 172, 299, 300
 Münch, M.-M., 169, 173
 Napoleone Bonaparte, 32
 Narcy, M., 67, 68
 Naville, E., 295, 297
 Necker, J., 291
 Nees von Esenbeck, C.G.D., 104
 Newton, I., 71
 Nicco, C., 239
 Nicolet, C., 267, 268, 275
 Nicolini, F., 120, 121
 Niebuhr, B.G., 49, 103
 Nietzsche, F., 170, 220, 227, 282, 290
 Noël, G., 242, 244, 254
 Nolen, D., 25
 Nora, P., 276
 Oldrini, G., 78, 82, 111
 Olender, M., 271
 Olimpiodoro, 30, 43, 119
 Olivetti, M.M., 160
 Omero, 42
 Omodeo, A., 120
 Orapollo, 160
 Orcagna, A., 147, 148
 Origene, 42
 Orsini, A., 124
 Orsucci, A., 165, 292
 Oswald, J., 71
 Otto, R., 163-165, 177, 178
 Ozouf, J., 276
 Ozouf, M., 276
 Pacelli, D., 216, 224
 Palladio, A., 130
 Paoletti, G., 161, 187, 279, 281, 291, 292
 Paolo di Tarso, santo, 260
 Papillon, J.-M., 127
 Parmenide di Elea, 92
 Parodi, D., 9, 10, 234, 248
 Pascal, B., 82, 84, 100, 142, 221, 239

- Pastore, A., 217, 221
 Pastoret, E., 66
 Patrizi da Cherso, F., 28
 Pauthier, G., 167
 Peach, B., 72
 Péguy, C., 128, 155, 163, 164
 Pénisson, P., 118, 119
 Pertici, R., 170
 Pessina, A., 211, 213
 Pestalozzi, H., 35
 Petit, S., 55, 56
 Petrarca, F., 149, 153
 Pfeffel, C.F., 118
 Philopon, J., 56, 57
 Piaia, G., 78, 116, 144, 294, 298, 299
 Pico della Mirandola, Giovanni, 28, 138
 Pictet, A., 85, 167
 Pier Lombardo, 136
 Pinto, L., 177, 258
 Pitkin, W.B., 210
 Platner, E., 246, 247
 Platone, 9, 15, 20, 29-32, 34, 36, 38-43,
 45, 46, 48, 50-54, 58-60, 63, 67, 68,
 73, 84, 86, 88, 96, 97, 99, 101, 105,
 106, 110, 154, 165, 166, 200, 202, 221,
 254, 288
 Plotino, 139, 165, 172, 194, 221, 244
 Plutarco, 166, 289, 291
 Poggi, S., 219, 234
 Poirier, J., 67
 Poliakov, L., 271
 Polissot Montenoy, C. de, 36, 38
 Polizzi, G., 210, 231
 Pomar, L., 138
 Poret, H., 119, 121, 123
 Porfirio, 57
 Porter, G.R., 264
 Potamone di Alessandria, 41, 42
 Poupard, P., 97
 Pozzi, R., 54, 109, 270, 294, 301
 Prat, L., 285
 Prévost, P., 66, 68, 69
 Prévost-Paradol, L.-A., 266, 267, 301
 Priestley, J., 71, 72
 Proclo, 39, 43, 92, 168
 Proudhon, P.-J., 21
 Quinet, E., 22, 82, 83, 115, 118, 119,
 121, 123, 125, 133, 153-156, 158, 159,
 186, 269, 280, 300
 Rabelais, F., 130, 131, 133
 Rabier, É., 241
 Raffaello Sanzio, 130, 131, 143, 153
 Ragghianti, R., 54, 97
 Ramée, P. de la, 28, 44, 88, 144
 Ramo, P. *vedi* Ramée, P. de la
 Ramos, J.-M., 216
 Rancan de Azevedo Marquez, U., 99
 Rauh, F., 236
 Ravaisson, F., 43-45, 47-50, 55, 58, 59,
 61, 105, 178, 181, 182, 186, 188, 189,
 191, 192, 194, 196, 210, 215, 221, 231,
 232, 234-236, 239, 241-245, 248-252,
 254, 255, 258
 Ravaisson-Mollien, C., 131
 Reid, T., 24, 64-66, 68-78 (75), 93, 94,
 100, 121, 192, 202, 205-207, 213, 240,
 251, 295
 Reinach, J., 293
 Reinhold, K.L., 116
 Remacle, G., 277
 Rémond, G., 16
 Rémusat, C. de, 64, 83, 268
 Rémusat, C.É. de Vergennes de, 22
 Rémusat, J.P.A., 157, 167
 Renan, E., 108, 113, 125, 127, 133, 135,
 142-144, 146-150, 152, 155, 159, 182,
 190, 231, 259, 268, 270, 272, 274, 287,
 298-300, 304-306
 Renaud, H., 28
 Renouvier, C.-B., 9, 10, 24, 25, 28, 126,

- 182, 209, 210, 223, 232, 233, 253, 277,
278, 281, 284
- Restaino, F., 18, 72
- Restaino, F., 18, 72
- Reyraud, J., 156, 300
- Riba, J., 224
- Ribbe, C. de, 266
- Ribot, T., 184, 191, 194, 217, 222, 223,
234, 246, 307
- Richelieu, A.-J. Du Plessis de, 136
- Richet, C., 184
- Ricœur, P., 182
- Richter, H., 82
- Rio, A.-F., 127, 128, 147, 148
- Ripa, C., 161
- Ripley, G., 25
- Riquier, C., 177, 206
- Robespierre, M., 22, 26, 123, 288
- Rocques, E., 86
- Rodis-Lewis, G., 140
- Roger-Taillade, N., 128
- Roldán, D., 269
- Romieu, A., 108, 267, 268
- Rosanvallon, P., 18
- Rose, V., 43
- Rosenzweig, F., 163
- Rossi, P., 161
- Rothe, 82
- Rousseau, J.-J., 116, 178, 254, 255, 288-
290, 302
- Royer-Collard, P.-P., 16, 17, 24, 63, 65-72,
94, 102, 118, 121, 182, 183, 190, 192,
205-209, 211-213, 240, 241, 294, 297
- Rumohr, K.F. von, 127
- Sabellio, 147
- Sainte-Beuve, C.-A., 114, 146, 263
- Saint-Hilaire, B., 19, 40, 47, 49, 50, 84, 85
- Saint-Just, L.A. de, 288
- Saint-Marc Girardin, F.A.M. Girardin,
detto, 305
- Saint-René Taillandier, R.G.E.
Taillandier, detto, 83
- Saisset, É., 28, 87, 90, 98, 106-109, 123-
125, 139, 268
- Salinis, L.-A. de, 298
- Sallier, C., 144-146
- Salutati, C., 150
- Salvandy, 123
- Sanna, G., 55
- Santinello, G., 144, 294
- Santucci, A., 18
- Saphary, M., 21, 24, 64, 106
- Sarmiento, D.F., 110
- Sassi, M.M., 168, 183
- Savérien, A., 144
- Savonarola, G., 114, 129, 152
- Savorelli, A., 78, 115, 163, 164
- Savoye, A., 264, 265
- Schelling, F.W.J., 19, 31, 38, 47-49, 59,
82, 83, 92, 94, 101, 102, 104-106, 117,
123, 125, 156, 158, 170, 178, 192, 221,
232, 245
- Scherer, E., 82
- Schlegel, A.W., 49, 103, 168
- Schlegel, F., 40, 86, 157, 169, 170, 174
- Schleiermacher, F.D.E., 20, 29, 30, 34,
36, 37, 39, 40, 82, 89
- Schmidt, I.J., 118
- Schneider, U.J., 57
- Schoen, H., 223
- Schopenhauer, A., 210, 232, 236, 245
- Schulthess, D., 70
- Scorbiac, B.-D. de, 298
- Scoto Eriugena, G., 136
- Séailles, G., 131, 182, 188, 189, 205, 232,
235, 236, 242, 254, 257
- Secrétan, C., 23, 24, 105, 252, 253, 259,
260, 278
- Senofane, 21
- Senofonte, 36, 92
- Séris, J.-P., 249

- Serre, P.F.H., de, 67
 Settis, S., 290, 292
 Sévérin, A., 144
 Sibiuda, R., 138
 Sichirolo, L., 63
 Sidgwick, H., 71, 72
 Simon, J., 23, 27, 39, 47, 48, 51, 52, 60, 106-110, 300
 Simone, F., 144, 146
 Simplicio (Simplicius), 56, 57
 Sismondi, J.C.L. Sismonde de, 102, 115
 Sitbon-Peillon, B., 176
 Sivadjian, J., 218
 Smith, A., 66, 68
 Socher, J., 34
 Socrate, 12, 20, 30, 35-37, 75, 81, 83, 84, 97, 101, 138
 Sohnle, W.P., 118
 Soman, M., 142
 Sonnerat, P., 156
 Sorel, G., 10, 26, 305-307
 Spencer, H., 184, 193, 216-218, 222, 234, 281
 Spinoza, B., 15, 20, 21, 81, 83-85, 87-90, 92, 95, 105, 106, 126, 199, 221, 245
 Staël, Mme de, 114, 118, 290, 291
 Stahl, G.E., 188, 199, 201
 Stahr, A., 57
 Stanguennec, A., 25
 Stapfer, P.-A., 35-37, 199, 213, 243
 Steinthal, H.H., 125
 Stewart, D., 64-66, 68-70, 119
 Stewart, D., 64-66, 68-70, 94, 119
 Stierle, K., 114, 135
 Stirner, M., 82, 83
 Strauss, D.F., 82, 83, 106, 125, 270
 Streatfeild, R.A., 210
 Stumpf, C., 217
 Suárez, F., 139, 142
 Sully, J., 217, 222, 226-228
 Sumner Maine, H., 270
 Taine, H., 63, 64, 100, 121, 136, 184, 215, 217, 222, 231, 234, 289, 305, 306
 Talete, 46, 50, 54, 81
 Tamerlano, 26
 Tarde, G., 184
 Tega, W., 161
 Teilhard de Chardin, P., 163
 Tennemann, W.G., 20, 40, 45, 79, 89, 116, 167
 Teresa d'Avila, 175
 Tessitore, F., 172
 Thévet, A., 292
 Thierry, A., 115, 120, 126
 Thode, H., 137, 153
 Thouard, D., 43
 Thurot, A., 68
 Tiedemann, D., 20, 38, 39, 89
 Tilliette, X., 101
 Titze, F.N., 55, 56
 Tiziano Vecellio, 131
 Tocqueville, C.A.C. de, 15, 17, 265-267, 269, 272, 273, 280, 301, 307
 Tomasi, L., 264
 Tommaso d'Aquino, 30, 49, 129, 141, 147, 148
 Traini, F., 147-149
 Trendelenburg, F.A., 43, 57, 60
 Troeltsch, E., 164
 Tucidide, 292
 Tuillerie Guyau, A. (alias G. Bruno), 28
 Turco, L., 72
 Turgot, R.-J., 120
 Tylor, E.B., 270
 Ullrich, F.W., 34
 Uriac, R., 143
 Usener, H., 43, 164, 165
 Uzielli, G., 131
 Vacherot, É., 21, 28, 35, 44, 50, 62, 73, 74, 76, 142, 268, 300, 301

- Valeriano, Piero, 161
 Valois, dinastia reale francese, 151, 290
 Vanini, G.C., 28, 105
 Vapereau, G., 109
 Vasari, G., 143, 147
 Vasoli, C., 139, 150, 152, 160
 Vera, A., 260
 Vermeren, P., 20-23, 42, 54, 78, 90, 95,
 109, 115
 Verra, V., 175
 Viallaneix, P., 117, 128, 129
 Viard, J., 155
 Vico, G.B., 27, 30, 118-121, 158
 Vieillard-Baron, J.-L., 164, 166, 176,
 194, 206, 211, 222
 Villari, P., 114
 Villemain, A.F., 22, 115, 123
 Villers, C.-F.-D. de, 28, 103, 118, 133,
 213
 Viollet-le-Duc, E., 151
 Virey, J.J., 196
 Vitruvio Pollione, 151
 Vogt, P., 278
 Voigt, G., 117
 Volney, C.F., 132, 291, 292
 Volpe, C., 147
 Voltaire, F.-M. Arouet, detto, 91, 134,
 144, 146
 Voss, J.H., 161, 299
 Vuillemin, J., 242
 Waddington, C., 113, 136, 137, 213
 Wagner, J.J., 39
 Wagner, P., 211
 Wahl, J., 202, 241
 Ward, J., 217
 Wardman, H.W., 142, 190
 Waterlot, G., 163, 176
 Weber, M., 164
 Weil, S., 23
 Welcker, F.G., 299
 Wendt, A., 24
 Werner, E., 163
 Werner, M., 48,
 Willm, J., 96
 Winckelmann, J.J., 172, 290
 Windischmann, K.J., 103, 104
 Wismann, H., 41, 42, 45
 Wittmer, L., 29
 Wolf, F.A., 121
 Wolff, C., 29, 44, 245
 Worms, F., 204, 206, 210, 211
 Wundt, W.M., 279
 Wunenburger, J.-J., 166, 210
 Yeats, F.A., 160
 Zac, S., 20, 87
 Zeller, E., 169
 Zenone di Elea, 241, 242
 Zoroastro, 85

