

GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO  
DA  
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME VI*  
*ANNO LXXXIX (XCI), FASC. II*

29 OTT. 2010

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE

## SOMMARIO DEL FASCICOLO

PAOLA ZAMBELLI, <i>Calvino e Nostradamus. Qualche congettura sul contesto dell'«Advertissement contre l'astrologie»</i> .....	217
ANNAMARIA LOCHE, <i>Motivi politici ne «La Nouvelle Héloïse» di Jean-Jacques Rousseau</i> .....	234

### Studi e ricerche:

SANDRA PALERMO, <i>La sintesi a priori nella lettura hegeliana di Kant</i> .....	260
ALBERTO FRIGO, <i>«La vittima più istruttiva del cristianesimo». Nietzsche lettore e interprete di Pascal</i> .....	275
CHIARA GIUNTINI, <i>Attenzione e coscienza. Ward, Bradley e il dibattito su «Minds»</i> .....	299
ANTONIO CIMINO, <i>L'intuizione ermeneutica nei primi scritti friburghesi di Heidegger</i> .....	330

### Discussioni e postille:

PIERO TARANTINO, <i>A proposito di un recente contributo sulla sillogistica aristotelica: la tesi di Paolo Cosenza sull'identità del medio nel primo modo della prima figura</i> .....	345
RENATO DE FILIPPIS, <i>La teoria della scienza nel XIII secolo</i> .....	359
RENZO RAGGHIANI, <i>Ancora su Cousin e la scuola scozzese</i> .....	366
PAOLA DESSI, <i>«Ricevimento in casa Ribot: Descartes incontra i filosofi dell'Ottocento». Un testo di monsignor Maurice le Sage d'Hauteroche d'Hulst</i> .....	381

### Note e notizie:

<i>La Adbortatio ad concordiam di Isidoro da Chiari (Eva Del Soldato)</i> .....	390
<i>La natura del mondo (Gianni Paganini)</i> .....	391
<i>Galileo in Leopardi (Mauro De Zan)</i> .....	395
<i>Rifrazioni weberiane (Gianluca Giannini)</i> .....	397
<i>Le tradizioni filosofiche (Marco Sgarbi)</i> .....	400
<i>Per Giuseppe Billanovich (Valerio Del Nero)</i> .....	401
<i>Ragione (Lucia Ziglioli)</i> .....	404
<i>L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini (Alessia Scognamiglio)</i> ...	407
<i>Potere delle immagini? (Francesca Cotogni)</i> .....	409
<i>Mario Agrimi (M.T.)</i> .....	412
<i>Libri ricevuti</i> .....	414

## ANCORA SU COUSIN E LA SCUOLA SCOZZESE

Di un qualche rinnovato interesse per la fortuna francese della scuola del *common sense* testimoniano la pubblicazione del volume collettivo *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, del fascicolo di «Corpus» su *La nature humaine. Lumières françaises et britanniques* e la ristampa anastatica, per i tipi delle Archives Karéline, dell'edizione del 1857 della *Philosophie écossaise* di Victor Cousin<sup>1</sup>.

Il processo di acclimatazione della filosofia scozzese nella Francia dei primi decenni dell'800 e poi, con modalità differenti, sino a Bergson è stata oggetto di molteplici trattazioni, sin dai toni iconoclasti del Taine che poneva la scaturigine della 'nuova filosofia' eclettica in un casuale rinvenimento antiquario, quello delle *Ricerche sulla mente umana secondo i principi del senso comune* del Reid, operato dal Royer-Collard «à l'étalage d'un bouquiniste»<sup>2</sup>. Ma invero già si era avuta una qualche e significativa convergenza fra gli *Idéologues* e i Reid, i Dugald-Stewart, i Brown, e in quest'opera di mediazione si era illustrato il Dégerando. Porre allora a cominciamento il *pamphlet* del Taine comporta l'esatta percezione della distanza di questo scritto, in cui

---

<sup>1</sup> *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», n° 57, 2009; V. COUSIN, *Philosophie écossaise*, Paris, Librairie Nouvelle 1857, anast. Paris, Archives Karéline 2009.

<sup>2</sup> 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 personnages 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; le carte del Cousin sono alla *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona. D'ora in avanti i riferimenti sono indicati dalla semplice sigla ms. seguita dal numero del manoscritto). Cfr. anche J.E. ALAUX, *La philosophie de M. Cousin*, Paris, Baillièrre 1846, p. 104.



certo è forte anche l'eco di beghe accademiche, dalle pagine di un Saphary, di un Leroux, di un Ferrari, o ancora di Karl Michelet: 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, di cui si celebravano le esequie.

*Philosophie française et philosophie écossaise*, in ideale continuità con il Victor Cousin. *Les Idéologues et les Écossais*<sup>3</sup>, ormai vecchio di un quarto di secolo, ricostruisce con ampiezza questa ricezione riaffermando l'importanza che la scuola del *common sense* ha esercitato nell'ambiente francese sino a fine '800. E vale la pena in proposito citare la lettera che Bergson indirizza a Dauriac il 26 maggio 1912 a conclusione di tutta una stagione di studi, a proposito di un articolo comparso sull'«Année philosophique». Scriveva Dauriac che «in *Materia e memoria* [...] l'autore fa pensare più d'una volta (*horresco referens!*) a Thomas Reid» e lo includeva «né più né meno nella tradizione kantiana»<sup>4</sup>. Bergson ribadiva d'accettare «la maggior parte dei suoi accostamenti, – anche l'accostamento a Reid! In effetti credo che gli Scozzesi fossero partiti bene, ma non abbiano raggiunto il loro scopo perché non hanno fatto uno sforzo sufficiente, e anche perché hanno trascurato la scienza positiva».

L'argomento non è riducibile alla sola contiguità di dottrine, a quell'avversione per il «positivismo empiristico» che fu di Lachelier, cui è dedicato il *Saggio sui dati immediati*, e il cui spiritualismo volontarista rimanda a Biran e a Ravaisson<sup>5</sup>. Avversione da cui prende le mosse anche il contingentismo di Boutroux, il cui obiettivo è quello di dimostrare l'inconciliabilità del naturalismo con la scienza, che è libertà e non assoluta necessità. E solo in via esemplificativa, discorrendo dell'abitudine, Lemoine, scolaro del Cousin e in ispecie degli Scozzesi, in *L'habitude et l'instinct, étude de psychologie comparée* segue di fatto Biran e Ravaisson. Per comprendere la pagina di Bergson è opportuno riandare a quella traduzione di Reid cui Jouffroy attende per quasi un decennio, dal 1828 al 1836<sup>6</sup>. Come è noto le *Ceuvres complètes de*

<sup>3</sup> AA. VV., *Victor Cousin. Les Idéologues et les Écossais*, Paris, PENS 1985.

<sup>4</sup> H. BERGSON, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, Napoli, Bibliopolis 1992, pp. 161 ss.

<sup>5</sup> F. AZOUVI, *Science de l'homme et division des sciences selon Maine de Biran*, «Revue de synthèse», n° 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».

<sup>6</sup> 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 avions 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.



*Thomas Reid, chef de l'école écossaise* oltre la prefazione del traduttore e la *Vie de Reid* 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 codesta versione, cui lavora anche il Garnier, rinvia di nuovo, dopo oltre mezzo secolo, il Boutroux in *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française*, definendola «un vero avvenimento letterario», atto a costituire quella nuova dogmatica avversa al materialismo, poiché il Jouffroy nell'introduzione «rivendica per la psicologia il diritto d'esistere separata, al di fuori della fisiologia»<sup>7</sup>. 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»<sup>8</sup>. E codesta influenza si eserciterà ancora in quel programma per il baccellie-

---

*Critiques et études littéraires ou passé et présent*, Paris, Didier 1859, pp. 191 ss.: «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». P. JANET, *Victor Cousin et son oeuvre*, Paris, Calmann-Lévy 1885, p. 280, 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».

<sup>7</sup> É. BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan 1897, pp. 428 s., 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 condillaciana, 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 ss.).

<sup>8</sup> É. BOUTROUX, *Études*, cit., pp. 417 e 425. In calce alla prolusione 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*, Paris, Didier 1862<sup>4</sup>, p. 27). Boutroux addebitava all'*Influence de la philosophie écossaise* «una nuova attività», ma, se per tutto il '700 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», che solo allora si reintegrarono nell'ideologia gli «elementi essenzialmente attivi e razionali nella costituzione dello spirito umano» (*Études*, cit., pp. 415 ss.). 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 facitori 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).

rato promulgato nel '32 e redatto congiuntamente da Laromiguière e Jouffroy, sotto la direzione di Cousin la cui dottrina è efficacemente riassunta come «un ritorno ai principi del platonismo e del cartesianesimo, sottoposti al vaglio della dottrina degli Scozzesi»<sup>9</sup>. Questi se dapprima aveva visto nella psicologia scozzese il cominciamento d'ogni filosofia, e l'aveva poi tralasciata a vantaggio del 'sistema della ragione impersonale', finiva ora con l'elevarla al rango di 'filosofia ufficiale'. Difatti nella sesta lezione del Corso del '20 opponeva alla scuola scozzese 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»<sup>10</sup>. Nel corso di lezioni del '28 definiva la filosofia del 'senso comune' «una decorosa protesta [...] contro le stravaganze delle estreme conseguenze del sensismo», e già nella prolusione del '20 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»<sup>11</sup>. Nella *Préface* del '26 ai *Fragments philosophi-*

<sup>9</sup> E. AROSIO, *Introduction*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, cit., p. 18.

<sup>10</sup> *Philosophie de Kant*, revue et augmentée, Paris, Librairie Nouvelle 1857, p. 136.

<sup>11</sup> *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier 1828, p. 36; *Philosophie de Kant*, op. cit., 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 trae 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. 145-158). 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 accomunava nell'opera polemica del 1774. Sidgwick nel confutare le accuse kantiane definisce più radicale la reazione di Reid a Hume rispetto a quella di Kant, ché questi non conobbe il *Trattato*. B. PEACH, *Common Sense and Practical Reason in Reid and Kant*, «Sophia», 1956, pp. 66-71, scrive allora che «se una caratteristica della risposta di Kant a Hume è 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 necessità pratica che soggiace al significato dei giudizi morali». A un parallelismo fra le critiche mosse a Hume da Reid e da Kant aveva già accennato Mackintosh nella *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the 17th and 18th Century* (Supplemento alla *Encyclopaedia Britannica*, pp. 232-237 dell'ediz. London 1835), dove considera codeste filosofie come «sforzi simultanei del potere conservatore della filosofia per espellere il vele-



ques 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»<sup>12</sup>.

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: l'immagine della Scozia fu all'inizio di storici ed economisti, «prima della generazione dei Prévost, dei Thurot, dei Degérando, Reid conta poco»<sup>13</sup>.

Si osserva giustamente come, dal primo decennio dell'800, sino alle soglie del '48, il successo della filosofia di Reid abbia beneficiato delle contingenze politiche di modo che l'eclettismo cousiniano sarà l'«imprevedibile sintesi filosofica che integra la dottrina degli Scozzesi alla tradizione cartesiana della filosofia francese»<sup>14</sup>. La scuola scozzese doveva presiedere a quel complesso processo che va sotto il nome d'«istituzionalizzazione» della filosofia in Francia, e che ha condotto alla ricostruzione di una gerarchia sociale abbandonando il sensismo del '700 a favore di uno spiritualismo che dal

---

no 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 lì a poco, nel 1780, nel lungo saggio anonimo premesso alla traduzione inglese *Des Premières Vérités, et de la source de nos jugements*, vecchie ormai di mezzo secolo, del gesuita francese Claude Buffier, saggio che muoveva, sin dal titolo, 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; v. anche L. MARCIL-LACOSTE, *Buffier and Thomas Reid. Two common-sense philosophers*, Buffalo 1982).

<sup>12</sup> *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrangé et Didier 1847<sup>4</sup>, t. IV, p. 12.

<sup>13</sup> Dugald Stewart è in Francia nel 1783, nuovamente nell'estate dell'88 e ancora l'anno successivo, legandosi d'amicizia in ispecie con Degérando e con Prévost. Costui prima della chiamata all'università di Ginevra, fu membro dell'Accademia prussiana per un quadriennio 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 protoeclettismo, 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, 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 AA. VV., *Victor Cousin*, cit., pp. 104 sgg.).

<sup>14</sup> E. AROSIO, *Introduction*, cit., p. 8.



discorso sull'abitudine (Maine de Biran, Ravaisson) alle teorie della memoria (Royer-Collard, Garnier, Renan, Gratacap, Bergson) oppone il vitalismo al materialismo.

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 Stewart<sup>15</sup>. 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'analogia<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>.

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 di Smith e poi di Dugald Stewart –, o il tardo leibniziano belinese Jean-Bernard Mérien, ma, proprio attraverso codeste mediazioni, suggestioni del Reid saranno accolte da Dégerando e da Biran. Giustamente si osserva che tracce di una prima ricezione già compaiono in *Des signes et de l'art de penser*: «l'analisi delle facoltà della mente si allontana progressivamente dal sensismo di Condillac per avvicinarsi alla tradizione della scuola scozzese del senso comune. [...] *L'Histoire comparée* e il *Rapport* sono fra i primi volumi che dedicano un'ampia sezione all'esame delle dottrine della scuola scozzese, offrendone una prima ricostruzione storica»<sup>18</sup>. E si sottolinea come 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

<sup>15</sup> *Oeuvres de Reid*, Paris, Victor Masson 1836, t. I, pp. VIII e X.

<sup>16</sup> *Oeuvres de Reid*, op. cit., t. I, p. L.

<sup>17</sup> *Oeuvres de Reid*, Paris, Sautélet 1828, t. III, p. 306.

<sup>18</sup> E. AROSIO, *Introduction*, cit., pp. 14-15.

«insensibile all'importanza del movimento e alle particolarità del tatto [...]: per Maine de Biran, Reid approda a una sorta d'innatismo – e, per il filosofo francese, l'innietà è “la morte dell'analisi”!»<sup>19</sup>. In proposito è stato osservato come le *Esquisses de philosophie morale* 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 percepita come agente in noi può indurre a ritenere che «l'analisi reidiana della volontà e dell'attività non sia lontana»<sup>20</sup> da quella di Biran.

A Biran, anche per frequentazioni e letture comuni, è accostato Royer-Collard di cui si dà conto ricostruendone la biblioteca, anche 'materiale': la presenza di testi riconducibili alla tradizione giansenista si accompagna alla frequentazione di un certo '600 – 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 Corso del 1812-'13; già era stata richiamata l'attenzione su quel proto-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»<sup>21</sup>.

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'affermare che «il senso comune è una potenza razionale che coglie la *verità* in tutta la sua purezza, in maniera integra e integrale»<sup>22</sup>.

Così suddividendo le lezioni che abbracciano l'arco temporale 1815-1820, fra un biennio propedeutico (1816-1817), fatto di letture, di acquisizioni, e l'elaborazione di una propria dottrina (1818-1820), se certo 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 in Cousin l'approccio propriamente metafisico. 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»<sup>23</sup>. E si individua nel Corso del 1817, sur la *mesure, l'origine*

<sup>19</sup> D. SCHULTHESS, *Maine de Biran interprète et critique de Thomas Reid*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, cit., pp. 40 e 48.

<sup>20</sup> L. CLAUZADE, *La philosophie écossaise et la fondation de la psychologie, de Jouffroy à Garnier et Lélut*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, cit., p. 159.

<sup>21</sup> J.-P. COTTEN, *La redécouverte de Reid par Royer-Collard état des sources et des interprétations*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, cit., p. 72.

<sup>22</sup> C. ETCHEGARAY, *Sens commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, cit., pp. 102 e 111.

<sup>23</sup> M. MALHERBE, *La réception de la philosophie écossaise chez le jeune Cousin (1815-1829)*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, cit., pp. 124 e 135.



*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»<sup>24</sup>, giudicandone solo dai titoli pubblicati, poiché si ignora, o si tace, della stesura di due lezioni del marzo 1817 che ci sono pervenute nella trascrizione, verosimilmente, di Jouffroy. 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 Danton e Vacherot, si dice della mediocre conoscenza dell'«antichità greca, e in particolare di Platone e Aristotele», che ebbe Reid, che «manifesta per il sistema peripatetico una sorte di disprezzo che fa supporre che l'avesse studiato non tanto nei testi originali, ma in quei libri in cui, da due secoli, si screditava Aristotele. Quanto a Platone, si schiera fra i fautori dell'ipotesi delle idee rappresentative»<sup>25</sup>. 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»<sup>26</sup>. Ma 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»<sup>27</sup>, contro cui utilizza Reid che, confutando le «opinioni scettiche di Hume, ricerca quale sia l'origine di queste dottrine tanto contrarie al senso comune, e trova che questa origine è nella stessa filosofia di Descartes»<sup>28</sup>. Cousin sostiene che Reid rimprovera giustamente a Descartes «d'imporre a ogni scienza il metodo geometrico»<sup>29</sup>, 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 legittimità invece «di metterne in discussione la verità oggettiva»<sup>30</sup>. 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»<sup>31</sup>.

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 '46 e la terza del '57, in qualche modo quella definitiva, si nota come i

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>25</sup> *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, p. 194.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 257.



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»<sup>32</sup>. 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 '46 si 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»<sup>33</sup>; 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, compresi Locke e Malebranche»<sup>34</sup>. 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?»<sup>35</sup>. A conclusione dell'esposizione della *Vita* di Reid è cassato: «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»<sup>36</sup>. A chiusura si preannunciava per il «prossimo anno Kant e la filosofia tedesca!»<sup>37</sup>, ma un decennio più tardi si indicherà la sola dottrina kantiana definita «più ardita e più pericolosa»<sup>38</sup>. Così nell'*Avertissement* dell'aprile 1857 il confronto volge recisamente a favore del *common sense*: «Reid, ad un tempo più circospetto

<sup>32</sup> 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».

<sup>33</sup> V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, première série, tome IV, Paris, Ladrangé-Didier 1846, p. 41.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 619.

<sup>38</sup> V. COUSIN, *Philosophie écossaise*, op. cit., p. 522.

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 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 luce»<sup>39</sup>. 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»<sup>40</sup>, 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»<sup>41</sup>.

È stato notato come nel 1818 matura una svolta fichtiana che eccede di molto il «quadro prudente delle analisi di Reid»<sup>42</sup>. Invero il Corso del 1818, redatto dal Garnier nel 1836 collazionando appunti di uditori («carte abbandonate e condannate all'oblio»<sup>43</sup>), si apriva con l'affermazione che Descartes

<sup>39</sup> *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» (*Oeuvres de Platon*, Paris, Pichon et Didier 1831, t. VI<sup>c</sup>, p. 378).

<sup>40</sup> *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, professé à la faculté des Lettres en 1819 et 1820, p. 240.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 2-3. Parimenti se si scorre la redazione manoscritta della lezione del 20 marzo 1817, in ms. 59, f. 3, a proposito della *Loi du Devoir*, invero «aussitôt que l'obligation morale a été reconnue, la question fondamentale en morale est résolue [...]. Si vous laissez les écrits des philosophes, vous verrez que la plupart d'entr'eux ne voulant reconnaître pour tous les devoirs particuliers qu'un principe unique; les uns admettant l'amour propre, les autres la bienveillance, les autres la soumission aux lois, les autres la soumission aux Dieux – tous ces philosophes péchant par un amour immodéré de l'unité; ils pêchent encore en ce que, n'ayant point déterminé l'obligation morale dans la forme, ils l'ont cherchée dans la matière. La matière ne peut point contenir l'obligation morale; il n'y a d'obligatoire que la forme, Kant est le seul qui est bien déterminé que l'obligation morale n'était que dans la forme; les autres l'ont recherché dans la matière et, comme le Devoir est unique en soi, ils ont cherché une matière unique pour remplacer la forme inconnue; nous avons indiqué les différents principes matériels qui ont été trouvés; il est impossible d'y trouver l'obligation morale; l'obligation morale ne repose que sur elle-même, elle est sûrement formelle. De plus il ne faut point chercher une matière unique; la forme est une, la matière ne l'est pas, si vous restez dans la forme, vous aurez une unité réelle; mais vous ne sauriez trouver dans la matière qu'une unité artificielle».

<sup>42</sup> M. MALHERBE, *La réception de la philosophie écossaise chez le jeune Cousin (1815-1829)*, in *Philosophie française et philosophie écossaise*, cit., p. 124.

<sup>43</sup> *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



era andato smarrendo la «sua psicologia in una logica non basata sull'osservazione»<sup>44</sup> e che il '700 era riconducibile alla contesa tra due scuole, entrambe 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 discorso 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.

La théorie des formes externes est venue la dernière: telle est la marche de l'esprit humain. Aussitôt que nous arrivons à l'existence, une force intérieure et excentrique nous précipite au delà du moi, et nous fait trouver les causes externes et les caractères ou les formes de ces causes – plus tard quand nous rentrons en nous mêmes et que nous cherchons à nous rendre compte des connaissances qui s'y trouvent, nous nous demandons l'origine de ces notions du non moi, et nous la plaçons en nous et dans les objets externes parce que notre raison encore mal assurée cherche des appuis hors d'elle même: alors naissent les théories de l'émanation. Mais quand l'intelligence est plus forte et qu'elle revient sur elle-même, elle retrouve en elle les formes primitives ou ultérieures dans lesquelles elle a jeté et le non moi et ses formes, de sorte que, non seulement, les caractères des connaissances externes sont puisés dans les caractères des connaissances internes, mais encore la conception des substances et des causes externes n'est qu'une application de la conception de notre propre substance et de notre propre causalité.

Ainsi l'homme a d'abord expliqué l'externe par l'externe; ensuite il a expliqué les connaissances externes matérielles spirituelles, divines, en un mot tout le non moi

---

autorisation et d'après les meilleures rédactions de ce cours per M. Adolphe Garnier, Paris, Hachette 1836, p. V.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 3.



par des conceptions puisées dans le moi. Voilà le résultat le plus général que nous offre la marche de l'esprit humain depuis son commencement jusqu'à nos jours, il n'est personne aujourd'hui en Europe qui veuille renouveler et reproduire la théorie de l'émanation, cette théorie est pour nous le passé: l'avenir et tout l'avenir est contenu dans celle des formes internes.

Toutes les Connaissances externes fondamentales sont donc tirées du moi. Reid et Kant sont unanimes sur ce point. Si nous prenons pour exemple la conception des causes externes, tous deux s'accordent à dire que si nous faisons abstraction de la loi ou de la forme interne de causalité il serait éternellement impossible non seulement de connaître mais même de soupçonner l'existence de la cause externe. Il n'y a plus de disputes en Europe sur cette matière et le principe de causalité est reconnu d'une voie commune pour la source de la connaissance des causes externes. – Ce qu'on a dit de la Causalité, on l'a dit des autres principes de notre nature. De là est sortie cette logique formelle dans laquelle un philosophe moderne allemand a jeté tous les Détails de la théorie de Kant et où l'on trouve toutes les formes générales de l'esprit humain ramenées à leur valeur et à leur nombre légitime: logique où par les Lois du schématisme on peut entrevoir sous ces formes générales et internes, toutes les formes des connaissances externes.

E Cousin si poneva di fatto come loro continuatore:

Un philosophe français a été peu loin encore – Mr. Maine de Biran dans un mémoire qui n'est point encore publié a recherché profondément à déterminer le premier moment où apparaît dans l'esprit humain la notion personnelle de Causalité, et il a trouvé 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 Mr. Engel confirmés par Mr. 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 connaissances<sup>45</sup>.

L'intima connessione di sensibilità e ragione sarà individuata come il terreno di composizione di suggestioni biraniane e kantiane, che si nutrono anche di frequentazioni personali: Cousin è membro della «società metafisica» di Biran che, intento a un'«enumerazione delle facoltà umane», si volgeva nel *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1805) a perseguire «una sorta di eclettismo», accogliendo dalla «scuola di Leibniz, come fatti [...] d'osservazione interiore due 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

<sup>45</sup> Leçon du 27 mars 1817, in ms. 59, ff. 15-17.

e le idee» all'unica fonte della sensazione<sup>46</sup>. E certo molto dovette contare la comunanza con Degérando, che già nel primo anno del secolo in pagine premesse al *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 in 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»<sup>47</sup>.

Questo protoeclettismo si esprime compiutamente nella *Introduction* premessa alla *Histoire comparée*, che ancora a vent'anni di distanza l'autore ristamperà in testa a quella seconda edizione, che è di fatto un altro libro. Degérando si proponeva di pacificare e di riunire le sette: certo 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 Eclettismo» 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»<sup>48</sup>.

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'abate de Féletz 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»<sup>49</sup>. 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: di fatto la peculiarità di quell'eclettismo risiede nella consapevolezza che la psicologia può dar conto 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 scuola<sup>50</sup>.

E certo è locuzione assai felice parlare dell'eclettismo di Cousin come di

<sup>46</sup> *Ceuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1988, t. III, p. 228. H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1948, 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 eclettico definisce il suo nuovo avvenire». L. BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan 1927, pp. 611 s., scrive che Cousin «ha preferito limitarsi a ristampare l'inizio del *Mémoire*, che non conteneva quella parola divenuta poi di una sconveniente 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, *op. cit.*, pp. 248 ss., dimostra che: «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».

<sup>47</sup> *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.

<sup>48</sup> *Des signes*, cit., pp. XXXVI-XXXVII; t. III, p. 105 e t. II, pp. 79 s.

<sup>49</sup> *Ceuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1996, t. XIII/2, p. 176. Cfr. anche la lettera di Biran a Degérando del 3 thermidor an XII, *ivi*, pp. 389 sgg.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 156; cfr. H. GOUHIER, *op. cit.*, p. 250.



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 meridionale<sup>51</sup>. Ma al di là di suggestioni, che certo vi furono, che è facile rintracciare, Cousin mai fu 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 *Manuale* del Tennemann. Già nelle lezioni del '29 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»<sup>52</sup>.

E che il Nostro avesse poco a che spartire con una storiografia 'canonica' e 'speculativamente impegnata' lo attesta il fatto che si volga a *Simbolismo e mitologia dei popoli antichi* di Creuzer con l'intento di comporre «l'antico spiritualismo» col 'nuovo eclettismo'. Cousin è difatti 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». E non manca

<sup>51</sup> C. BORGHIERO, *Clio e Atena. Le origini 'impure' della storiografia filosofica francese del primo Ottocento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2007, pp. 247-283; G. PIAIA, «Origini impure» o... peccato delle origini? A proposito dell'eredità di Victor Cousin, «Giornale critico della filosofia italiana», 2008, pp. 520-529; C. BORGHIERO, *Siamo tutti cousinsiani? Risposta a Piaia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2008, pp. 530-533. Cfr. in proposito P. VERMEREN, *Victor Cousin: le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan 1995; *IBID.*, *Le Hegel de Cousin*, in *Francia/Italia. Le filosofie dell'Ottocento*, a cura di R. Raghianti e A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale 2007, pp. 167-184. Per una rapida ricostruzione della fortuna francese di Hegel, v. 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.

<sup>52</sup> *Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., t. I, pp. 407. Cfr. in proposito C. CESA, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino, Argalia 1972, p. 94. V. anche 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». C. CESA, *op. cit.*, p. 82, sostiene che Cousin all'atto di redigere l'*Introduzione alla storia della filosofia* disponeva di certo delle lezioni hegeliane trascritte da Hotho, ma nel tacerne finanche il nome 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'*Enciclopedia*, 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». 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 Dégérando e dallo stesso Tennemann, ma che non era propria soltanto dell'età kantiano-hegeliana, se già nel primo Settecento.



rono certo ingenuità, così «la psicologia metafisica di Cousin invita a ritenere che il latino dia accesso alla lettera del testo» della *Bhagavadgita*, difatti 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. Di contro Hegel, nel recensire sugli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» nel 1827 il saggio humboldtiano sulla *Bhagavadgita*, insisteva invece «sull'alterità radicale» rifuggendo di continuo dall'«ellenizzare, cristianizzare o ancora universalizzare» il poema. Lungi dal pensare le differenze concettuali ingenerate dalla molteplicità delle lingue, agiva forte in Cousin il pregiudizio che lo induce, ove riscontri discordanze fra i *sutra* e le dottrine greche, non tanto a pensare la pluralità delle filosofie, quanto ad affermare che non ce n'è, mossi dal «duplice convincimento che esiste un'India filosofica e che è identica al nostro mondo filosofico»<sup>53</sup>.

RENZO RAGGHIANI

---

<sup>53</sup> R.-P. DROIT, «Cette déplorable idée de l'anéantissement». Note sur Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique, «Corpus», n° 18/19, 1991, pp. 90 e 93; cfr. anche ivi, Victor Cousin, la *Bhagavad Gîtâ et l'ombre de Hegel*, «Parusartha», vol. 11, pp. 184 sgg.