

GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA  
QUADERNI  
*diretti da Eugenio Garin*  
in collaborazione con  
ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI



RENZO RAGGHIANI

DALLA FISIOLOGIA DELLA SENSAZIONI  
ALL'ETICA DELL'EFFORT

*Ricerche sull'apprendistato filosofico di Alain  
e la genesi della «Revue de Métaphysique et de Morale»*

Le Lettere

Questo volume è pubblicato con il contributo dei fondi MURST 60%.

© Le Lettere, Firenze, 1993

ISBN 88 7166 164 8

## AVVERTENZA

Nel testo vengono spesso impiegate le seguenti abbreviazioni:

- Abr. Alain, *Abrégés pour les aveugles* (cit. da P.S.).
- A.D. Alain, *Les arts et les dieux*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard 1958.
- BAA *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain*.
- BSFP *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.
- C. Alain, *Cento e un ragionamenti*, Torino, Einaudi 1960.
- C.H. Alain, *Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, Paris, Gallimard 1958.
- C.L., I e II *Cahiers de Lorient* (t. I e II), Paris, Gallimard 1963 e 1964.
- C.J.L. É. Chartier, *Commentaires aux fragments de Jules Lagneau*, RMM, 1898.
- Cours I H. Bergson, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, Paris, PUF 1990.
- C.p. Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris, Simon Kra 1926.
- CPH *Critique Philosophique*.
- D. Alain, *Les Dieux* suivi de *Mythes et Fables* et de *Préliminaires à la Mythologie*, Paris, Gallimard/coll. Tel 1985.
- Déf. Alain, *Définitions* (cit. da A.D.).
- E.m. Alain, *Entretiens au bord de la mer*, Paris, Gallimard 1969 (1931).
- E.P. Alain, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard 1973 (1941).

- H.p.* Alain, *Histoire de mes pensées* (cit. da A.D.).
- I.A.* Alain, *Les idées et les âges*, Paris, Gallimard 1943 (1927).
- Id.* Alain, *Idées*, Paris, Flammarion 1983 (1939).
- L.P.P.* Alain, *Lettres sur la philosophie première*, Paris, PUF 1955.
- Mars* Alain, *Mars ou la guerre jugée* (cit. da P.S.).
- P.* Alain, *Politique*, Paris, PUF 1952.
- P.p.* Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Paris, Gallimard 1985.
- Pr. ph.* Alain, *Propos sur des philosophes*, Paris, PUF 1961.
- Propos I* Alain, *Propos*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard 1956
- Propos II* Alain, *Propos II*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard 1970.
- P.S.* Alain, *Les passions et la sagesse*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard 1960.
- RMM* *Revue de Métaphysique et de Morale.*
- RPH* *Revue Philosophique.*
- S.B.A.* Alain, *Système des beaux-arts*, Paris, Gallimard/coll. Tel 1983.
- S.J.L.* Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (cit. da P.S.).
- T.C.S.* Alain, *La théorie de la connaissance des Stoïciens*, Paris, PUF 1964.
- V.g.* Alain, *Vigiles de l'Esprit*, Paris, Gallimard 1942.

I riferimenti ai *Manuscrits Xavier Léon*, conservati presso la *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona, sono indicati dalla semplice sigla ms. seguita dal numero del manoscritto. Con la sigla f.É.H. si fa riferimento alle carte Élie Halévy conservate all'*École Normale Supérieure*. Con la sigla FR nouv.acq. alle carte Alain, alla *Bibliothèque Nationale*. Quando per la ricostruzione della data ci si è valse dei timbri postali o di altri elementi indiziari, lo si è segnalato con parentesi quadre.

Alcuni degli argomenti qui trattati hanno avuto parziali

pubblicazioni su riviste o volumi collettivi, sono ora rifusi radicalmente. Solo i paragrafi 2 e 3 del cap. IV e il cap. V riproducono, in forma lievemente modificata, l'*Introduzione* al volume Henri Bergson, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 9-52.

Nel licenziare queste pagine desidero esprimere un particolare ringraziamento al professor Eugenio Garin, ricordando con gratitudine gli incontri e le conversazioni di tutti questi anni, e al professor Maurizio Torrini che ha promosso la pubblicazione di questa ricerca.





## INTRODUZIONE



## LUOGHI COMUNI STORIOGRAFICI E AMBIGUITÀ DELL'AUTOBIOGRAFISMO

1. L'accettazione di luoghi comuni della letteratura manualistica, una considerazione della storia della filosofia come di un emporio, in cui rintracciare materiali fruibili nelle personali esercitazioni dogmatiche, l'imporsi cioè di un modello teleologico, distraggono talora da una pratica fatta anche di annotazioni erudite. E fortemente hanno operato nelle considerazioni delle cose di Francia, tra la dissoluzione dell'ecllettismo e la crisi fine secolo, letture ormai classiche, e certo di grande respiro, che informarono stagioni della vita nazionale, ma suscettibili, ora, di parziali integrazioni.

Si ritenga dapprima l'articolo di Georges Sorel, *Germanesimo e storicismo di Ernesto Renan*, che ricostruisce quel clima di pensiero in cui una società 'gelatinosa', 'orientale', è vista come passibile di esiti autoritari, con la progressiva elisione dell'elemento politico, inteso come possibilità di scelta, a vantaggio di quello amministrativo, pensato come il prevalere di elementi automatici, di un agire cioè determinato: testo che Croce pubblicherà sulla «Critica» nel 1931, in appendice alle lettere del Sorel, e che doveva essere in origine la prefazione alla traduzione italiana della *Réforme*, che il Missiroli aveva condotto e che non vide mai la luce.

In questo senso andava anche la monografia dell'Omodeo, dove agiva un qualche vichismo contro un irrazionalismo di matrice romantica e ancora contro quell'«esagerazione dell'idea dello Stato», che «riduce l'uomo alla condizione di automa». Del resto Omodeo diceva di come «il Thierry dette origine a 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»<sup>1</sup>, vichismo di cui un'eco si

---

<sup>1</sup> *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, Einaudi 1974 (1946), p. 286. Cfr.

rintraccia ancora in Ravaisson. E certo Croce volle porre rimedio a quella condizione di parcellizzazione sociale, di debolezza dello 'spirito pubblico', di cui scriveva a Carlini in margine alla *Filosofia della pratica*: «Era più facile interessare un popolo artistico e letterario come l'italiano all'*Estetica* che alla *Morale*. Questa è la vera *lacuna* della nostra letteratura filosofica, e, direi, del nostro spirito nazionale». E ancora allo stesso — il conflitto mondiale ormai in atto — diceva dell'avversione cui era fatto oggetto, in ispecie da parte dei giovani, e la imputava a «scomposta immaginazione», a «spirito d'avventura», a quella «*morbosità* odierna, in tutto inadatta a vivere la ordinata vita quotidiana»<sup>2</sup>. Dovette allora sembrargli latore di civile rinnovamento quella linea Le Play, Taine, Renan che tracciava un Sorel a un tempo antimeccanicista, contro la pretesa di estendere il determinismo causale alle scienze dello spirito, e avverso al fatalismo quietista che si appaga nella parusia dell'assoluto entro la storia.

Questo approccio alle cose di Francia doveva trovare conferma, in anni di molto più recenti, in seno agli studi nietzscheani, ove si operano talune integrazioni, come nel caso di Bourget, dal cui saggio su Baudelaire si mutua la nozione di decadenza: l'identificazione cioè dal positivismo del Taine della sensazione come allucinazione vera. E poi il Gesù genio-eroe, il sogno renaniano di un'aristocrazia di *savant* torna nei tiranni artisti nietzscheani. È da far cenno infine al recupero del concetto micheletiano di *peuple* e dell'antiutilitarismo, l'impulso all'accrescimento vitale che presiede alla morale senza obblighi né sanzioni del Guyau<sup>3</sup>.

*infra* cap. II, n. 48.

<sup>2</sup> *Lettere di Benedetto Croce ad Armando Carlini*, in «Teoria», 1988, n. 1, pp. 9 e 26 ss.

<sup>3</sup> Cfr. in proposito S. BARBERA-G. CAMPIONI, *Il genio tiranno*, Milano, Franco Angeli 1983. Sulla fortuna francese di Nietzsche v. l'ormai antico *Nietzsche en France*, Paris, Alcan 1928, di G. BIANQUIS: «Gli anni dal 1890 al 1900 sono segnati soprattutto dall'attività di giovani riviste e di cenacoli [...] Bisogna segnalare in particolare l'*Ermitage*, la *Revue Blanche*, il *Banquet*, soprattutto il *Mercure de France*, rivista e casa editrice [...] Nel 1898, il libro d'Henri Lichtenberger segna una svolta; è la prima trattazione complessiva, coerente e chiara, accessibile a tutti, risultato di un corso tenuto presso l'Université de Nancy. Con questo libro ha inizio la fortuna universitaria di Nietzsche» (pp. 14 s.). E ancora, discorrendo del *Nietzsche* di Andler, sottolinea «l'affinità con tutta la scuola francese di moralisti e di psicologi scettici, da Montaigne a Fontenelle, a Chamfort e a Stendhal» (ivi, p. 37). Cfr. anche E. M. DEUDON, *Nietzsche en*

Se l'effetto di mascheramento è imputabile nell'un caso al prevalere di suggestioni etico-politiche, nell'altro a un approccio alla filosofia francese molto parziale, quale di necessità è la ricostruzione della biblioteca ideale di Nietzsche, diverso è il caso dell'antico saggio *Ernest Renan et la philosophie contemporaine*, che il Parodi pubblicherà all'indomani del conflitto mondiale sulla *Revue de métaphysique*. Questi consacra l'«innegabile modernità di Renan», di quella dottrina «ancora intellettualista»: difatti Renan fra i primi, «e con maggiore efficacia di qualsiasi altro, ha naturalizzato da noi modi di pensiero venuti d'oltrere, non solo l'esegetica tedesca, ma la filosofia di Herder o di Hegel»<sup>4</sup>.

La singolare cecità di cui dava prova il Parodi, e da cui avrebbe dovuto preservarlo anche solo la lettura di quelle annotazioni del Brunschvicg e dello Halévy sul primo numero della *Revue*, è emblematica di una storiografia indigente, solo volta all'architettura dei sistemi. Di contro alla parzialità di quegli approcci si ritenga il giudizio sul *Disciple* che ebbe a formulare Renouvier: questi il 1° luglio 1889 scrive a Dauriac che «Bourget ne sait pas assez la philosophie, c'est dommage pour son sujet. Au reste sa thèse est banale et, à mon avis fausse. Jamais doctrine bonne ou mauvaise n'a fait *per se* un honnête homme ou un criminel. L'homme est l'auteur de sa doctrine doublement: 1° en l'adoptant 2° en l'appliquant; et les deux actes sont bien séparés, puisqu'on peut varier sur les conséquences morales qu'on trouve à une doctrine donnée. Le criticisme est le meilleur préservatif contre l'intolérance qui s'en prend aux idées en elles-mêmes»<sup>5</sup>. Espressione di questa storiografia indigente, incapace di tracciare un quadro della filosofia francese, è anche la rituale inumazione del Cousin, che primo Taine aveva operato nei *filosofi francesi del secolo XIX*.

È consuetudine distinguere nell'intervallo che va dalla dissoluzione del sensismo agli esiti del Bergson, «tre grandi correnti», che sono più attitudini mentali e attrezzature concettuali che non

---

France. *L'Antichristianisme et la Critique, 1891-1915*, Washington, University press of America 1982; M. ESPAGNE, *Lecteurs juifs de Nietzsche en France autour de 1900*, in *De Sils-Maria à Jérusalem*, a cura di D. BOUREL e J. LE RIDER, Paris, Les éditions du Cerf 1991, pp. 227-245.

<sup>4</sup> RMM, 1919, p. 66

<sup>5</sup> Ms. 345

scuole o teorie tutte fatte: «1° un positivismo empiristico e scien-  
tista; 2° un idealismo critico ed epistemologico; 3° un positivismo  
metafisico e spiritualista»<sup>6</sup>. Le ascendenze del primo, che è «un  
sistema di vita tipico del XIX secolo», sono da rintracciare nel  
baconismo, nel sensismo e nello scientismo enciclopedista. E  
certo alla diffusione e riformulazione della filosofia positiva  
contribuirono maggiormente Renan e Taine<sup>7</sup>, che non furono  
positivisti come Littré, o come quanti indussero a forme di pseu-  
doreligiosità romantica. 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 fe-  
nomeni, e l'altro le «sintesi sperimentalmente spiritualiste del  
mondo e della vita»<sup>8</sup> sulla base di un'immaginazione creatrice.  
Che la distinzione fra il secondo e il terzo indirizzo sia molto in-  
certa, è subito evidente, tanto furono ampie le connessioni ideali  
e le frequentazioni personali. Entrambi si nutrono dell'esigenza  
di arginare il diffuso «imperialismo scientifico»: così Lachelier, il  
cui spiritualismo volontarista rimanda a Biran e Ravaisson, nella  
ripulsa del «positivismo empiristico» adotta il criticismo kanti-  
ano, ché l'empirismo è la negazione della scienza. E obbiettivo  
del contingentismo di Boutroux sarà proprio di dimostrare l'in-  
conciliabilità del naturalismo con la scienza, ché 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.  
Ma quelle distinzioni storiografiche devono essere tenute pre-  
senti in ispecie quando, in certa misura, si intenda disfarle. Di  
fatto il rediger quasi una tassonomia dei pensieri va di certo  
incontro a quei criteri di economicità che reggono la mente, ma  
ingenera una qualche rigidità. Così il riproporre un perenne  
conflitto che dapprima opporrebbe Biran a Condillac, poi  
*Materia e memoria all'Intelligenza*, non dà conto di quelle

<sup>6</sup> J. BENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan 1933, t. I, p. 4.

<sup>7</sup> L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan 1900, p. 21, rintraccia la matrice comtiana della storia letteraria, della filosofia dell'arte di Taine, cioè il tentativo di «trasferire alle scienze morali il metodo delle scienze naturali, tutto ciò deriva principalmente da Comte. *L'Histoire de la Littérature anglaise* è, in un certo senso, un'applicazione della teoria positivista secondo cui l'evoluzione delle arti e delle letterature è retta da leggi necessarie»

<sup>8</sup> J. BENRUBI, *Les sources* cit., t. II, p. 545.

cronache di varia filosofia che si intrecciano per oltre un secolo. Difatti Renan e Taine, gli «eredi dimidiati e ambigui della concezione positiva», consumarono «unioni instabili con i maestri dell'idealismo spiritualista»<sup>9</sup>, in specie con Ravaisson e Boutroux, che identificarono quanto di metafisico era nella filosofia comtiana, e *Il movimento positivista e la concezione sociologica del mondo* del Fouillée formula un progetto di conciliazione tra idealismo e movimento positivistico: la teoria delle idee-forza assicura un ambito ai possibili, entro una concezione strettamente deterministica.

Ma elemento peculiare di quella cultura filosofica è la capacità di metabolizzare pensieri a essa dapprima estranei: Bacone e Locke, più tardi, Schelling e Schopenhauer, sembrano dissolversi in un tessuto di concetti tutto indigeno, mentre anche Kant pare talora dileguarsi dietro i neocriticismi di Renouvier e Lachelier<sup>10</sup>. E certo un tessuto indigeno 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, Bonnet, Cabanis) si volsero agli studi di filosofia, e nel successivo i matematici (Comte, Cournot, Renouvier), ora si ricerca la frequentazione dei fisiologi e di quanti studiano la patologia mentale. Continuo è poi il gusto per l'osservazione interiore. Quindi se ci si è volti a seguire la trama dell'abitudine, nel suo intrecciarsi talora con quella della memoria, questo è solo un momento di quell'interrogarsi sui possibili, ove le suggestioni leibniziane sono parte di cronache di filosofia ben francesi<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> G. POLIZZI, «*Esprit positif*» e «*mécanisme*» nell'epistemologia francese, in *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, a cura di A. SANTUCCI, Milano, Feltrinelli 1982, p. 158.

<sup>10</sup> A proposito di Lagneau, J. BENRUBI, *Les sources* cit., t. I, pp. 499 ss., afferma che «il tratto più caratteristico del suo pensiero è kantiano [...] un razionalismo morale». Ma «Dio è [...], secondo Lagneau, il principio comune all'ordine speculativo e all'ordine pratico, morale, alla conoscenza e all'azione», laddove per Kant l'esistenza di Dio è un postulato della ragion pratica.

<sup>11</sup> J. BENRUBI, *Les sources* cit., 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». Allora non è forse casuale che discorrendo di biologia ci si venga ancora interrogando in Francia sul gioco dei possibili: una cultura è difatti una scelta di possibili. Le scienze della natura e quelle storico sociali, la sensibilità mo-

2. A riaffermare luoghi comuni della tradizione manualistica (ché remote appaiono le dottrine di Maine de Biran, Ravaissou, Lachelier, tutt'al più riconducibili a vaghe anticipazioni del Bergson<sup>12</sup>) contribuirono anche le molte annotazioni biografiche che Alain ebbe a redigere. Queste tratteggiano l'immagine del saggio nella città, alle prese col serrato intreccio dell'agire umano con le necessità di natura: scriverà nel '12 ad Armand Rérat in procinto d'intraprendere gli studi universitari, quasi dissuadendolo dall'isciversi alla facoltà filosofica, che il «mestiere di filosofo [...] non è sempre così favorevole alla filosofia» e, evocando Lagneau, che essa è «ancor più utile negli altri mestieri che nelle cattedre di filosofia»<sup>13</sup>. Ma quanto falsa sia l'immagine di un irregolare, estraneo alla più vivace cultura accademica, lo si evince scorrendo quei *Cahiers de Lorient* che non furono certo un segreto recesso, né solo una raccolta di materiali poi trascorsi nei

---

rale ed estetica, costruiscono «l'immagine di continuo modificata del possibile». Così la pittura da simbolica si è fatta rappresentativa, le cronache storia, il mito scienza, anche se quello non si colloca in un'età primigenia, che per unità e coerenza, esigenze che rispondono ai criteri di economicità che presiedono alla rappresentazione mentale, il mito è assai superiore al localismo, alla parcellizzazione del metodo scientifico. Ma mitica o scientifica, nella rappresentazione ha larga parte l'immaginazione che è scelta di possibili e, trascorrendo alla filosofia della pratica, questo è il luogo della confutazione di fanatici e volgarizzatori, che «non sanno quasi mai reperire quella sottile linea che separa una teoria euristica da una sterile credenza». Cfr. F. JACOB, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard/Le livre de poche 1981, pp. 10 e 45; questi asserisce che l'affinarsi della percezione, l'arricchimento dell'informazione ricavabile dall'esterno, operano la modificazione tra quella informazione sensoriale da subito convertita in rigida informazione moto-nervosa, specifica dei vertebrati inferiori, e l'enorme massa di informazioni «filtrata dagli organi di senso e trattata dal cervello che produce una rappresentazione del mondo esterno semplificata, ma utilizzabile», propria dei mammiferi. Di fatto il mondo esterno appare una creazione del sistema nervoso, un modello capace di organizzare la massa di informazioni, un mondo possibile cui presiede il criterio della economicità della rappresentazione.

<sup>12</sup> J. C. PARIENTE, *Bergson: naissance d'une philosophie*. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, Paris, PUF 1990, p. 9, parla di una «relativa ignoranza», dell'abbandono in cui giacciono gli studi sulla filosofia francese dell'800, come se «Comte avesse distolto, a suo esclusivo vantaggio, gran parte del nostro interesse per il pensiero del suo tempo».

<sup>13</sup> Lettera di Alain a A. Rérat del 10.9.1912, in BAA, n. 10, 1959, p. 3. Emblematico di una diffusa apologetica è il rapido ritratto che ne tracciò Florence Halévy: trascorrevano gran parte delle proprie vacanze a Passy «jardinant, cuisinant: il était très bon cuisinier; en arrivant nous le trouvâmes qui achevait un remarquable pâté de lapin». (C. H., p. 413).



libri dati alle stampe. Del resto dell'importanza di quei *Cahiers* già scriveva Léon a Élie Halévy nell'ottobre del 1908, evocando una visita del luglio:

J'ai toujours oublié de te dire que j'avais formé le projet de publier les cahiers secrets de Chartier avec leurs gravures peut-être même. Il en avait apporté un avec lui, j'en ai eu par hasard connaissance et il y a là beaucoup de choses qu'il faut produire un jour. C'est un choix à faire, comme pour les propos; il ne sera pas ennuyeux; il faudrait me diras-tu le consentement de l'auteur; nous nous sommes mis à peu près d'accord. Il ne s'agit pas bien entendu d'une publication dans la Revue; mais d'un livre qui paraîtra sous le couvert de l'anonymat et aura pour titre: Pensées. Le titre a plu à Chartier<sup>14</sup>.

Se Émile Chartier-Alain subissa di sarcasmi l'insegnamento impartitogli all'*École Normale*, la lettura di brogliacci e annotazioni che ebbe a redigere rivela come elementi di quell'apprendistato filosofico si rintraccino anche in anni di molto successivi.

All'*École Normale*, fra l'89 e il '92, Alain segue i corsi di Georges Lyon, appena chiamato a supplire Brochard come *maître de conférence*, e certo non ne ebbe una buona opinione: lo descrive come «il più esitante degli uomini e un pensatore molto debole; era tenuto in scarsa considerazione e infatti diceva delle banali stupidaggini»<sup>15</sup>. Riandando a quei tre anni dirà d'aver appreso «la filosofia noiosa con Ollé-Laprune e la filosofia erudita con Lyon»<sup>16</sup>. Difatti da quegli appunti, in ispecie su Platone, si evince una vasta erudizione, ché subito è questione dello Schleiermacher: «parti de l'idée de l'unité systématique de la doctrine; Platon en a eu pleine conscience dès la première heure»: «chaque dialogue est une étape d'une révélation réglée de la première heure». Di contro è Hermann, che «change le principe; au lieu de voir dans ce plan quelque chose de préconçu, cet ordre est celui du développement de son esprit»<sup>17</sup>. Lyon prosegue la rassegna storiografica incentrata sui problemi dell'autenticità dei dialoghi, della loro successione e dell'evoluzione del pensiero platonico: da Ast, a Socher, a Stallbaum, da Ritter, a Brandis, al Grote, «excellent ouvrage», e ancora al Fouillée di

<sup>14</sup> Lettera del 14.10.1908, in ms. 368/1.

<sup>15</sup> In una rapida annotazione del *Journal*, il 22 giugno 1938, lo definisce «tout à fait stupide» (FR nouv.acq. 17757, f. 83).

<sup>16</sup> A. SERNIN, *Alain. Un sage dans la cité*, Paris, Laffont 1985, p. 51.

<sup>17</sup> FR nouv.acq. 17718, ff. 83v-84.

quella *Philosophie de Platon* gravida di panteismo<sup>18</sup>.

Quel radicale volontarismo che fu di Alain avrebbe potuto trarre alimento dalle considerazioni del Lyon a chiusa della *Repubblica*<sup>19</sup>. E se certo fu Lagneau a iniziare Chartier alla lettura di Platone<sup>20</sup>, quell'insegnamento predilige il *Teeteto*, il *Filebo*, il *Timeo*, cioè il Platone del rapporto dell'idea coi numeri: il numero, l'elemento costitutivo della realtà, in quanto accessibile, non ai sensi, ma alla ragione, si colloca fra la molteplicità sensibile e l'unità assoluta, come ordine e intelligenza.

Alain invece avrà a frequentare in ispecie la *Repubblica*, la favola di Er sarà assunta come l'esito di quella dottrina, e trascura del tutto le questioni di datazione, in perfetto accordo con quella *Théorie platonicienne des sciences* che Halévy dava alle stampe nel 1896, e cui Rauh ebbe a rimproverare d'aver lasciato «complètement de côté la question de la chronologie et de l'authenticité des dialogues [...] Il y a là un dédain au moins apparent de la critique philosophique et historique»<sup>21</sup>. E certo molto scarse furono sempre in Alain le sollecitudini filologiche, o più genericamente storiografiche, ché ebbe a leggere Kant nelle traduzioni: «en son texte [il] ne m'a jamais paru plus clair que la pire traduction qui m'a amplement suffie»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> «Platon serait plus modéré que Socrate; restriction apparente, Socrate n'admet pas l'action contraire à l'opinion du Bien. Platon se serait borné à ces deux membres: la science du Bien ne peut pas être vaincue. La *dóxa* peut l'être. La pensée de Socrate n'est pas peut-être telle que Fouillée le dit. [...] Socrate n'avait p.e. pas su distinguer la science de l'opinion» (ivi, f. 97v.).

<sup>19</sup> Platone «a été centralisateur, pour le bonheur des gouvernés. Le plus grand représentant de l'omnipotence de l'État. Cette cité semble artificielle. Pourtant il en est resté des idées: instruction, devoir de l'État; égalité des sexes. Enfin la méthode ne nous apporte pas d'autre principe en politique que la dialectique. Ainsi résumé: le rayonnement de l'idée du bien parmi les volontés humaines» (ivi, ff. 100v-101).

<sup>20</sup> Cfr. J. BRUNSCHWIG, *Alain chez Platon*, in AA. VV., *Alain lecteur des philosophes*, Paris, Bordas 1987.

<sup>21</sup> Lettera del [1896], in f.É.H.

<sup>22</sup> FR nouv.acq. 17757, f. 83. Di Fichte, ma è di fatto desumibile un quadro di abbandono in cui giacciono gli studi di storiografia filosofica, scrive Louis Weber a Léon in margine alla *Philosophie de Fichte*, edita per i tipi di Alcan nel 1902: «De Fichte, je ne connaissais qu'une antique traduction française de la Wissenschaftslehre, les articles du Dictionnaire de Franck et les quelques lignes consacrées à Fichte dans les manuels d'histoire, dont les auteurs se sont contentés de se copier les uns les autres, sans je crois, y comprendre grand chose» (lettera del 16.4.1902, in ms. 388/6). Ma di contro a Léon, che richiamava sin dall'*intro-*

La frequentazione di Lagneau, «una teoria intellettualistica della percezione»<sup>23</sup>, traspare invece nel ridurre a una metafora la fuoriuscita del saggio dalla caverna. Del resto Alain rovescia una consolidata esegesi platonica: l'idea non è l'archetipo, oggetto di visione o intuizione intellettuale di contro alla molteplicità sensibile. Non pensa le idee platoniche come «separate, ma all'opera, e formanti la sostanza stessa del mondo»<sup>24</sup> e adotta quell'immagine platonica dell'uomo che frappa fra ragione e appetiti, fra testa e ventre, il cuore, la sede del coraggio e della collera, ch  sempre la teoria della percezione si prolunga nella teoria dell'azione. Alain rifiuta il realismo platonico delle idee, ch  interpreta quella dottrina in chiave concettualista o strumentalista: le idee sono costruzioni destinate a cogliere il reale<sup>25</sup>.

Fra gli appunti che l'alunno Chartier prese al liceo di Vanves, nella classe di Lagneau, vi   un corso sul platonismo<sup>26</sup>. La rivo-

---

*duction* l'«influence considérable» che ebbe a esercitare l'insegnamento del Boutroux in Sorbona, quei corsi di filosofia moderna protrattisi per oltre un quindicennio, Weber non esita a revocare in dubbio quella lezione storiografica: «Je n'aime pas ces simplificateurs qui réduisent les systèmes à des squelettes tous à peu près semblables. Boutroux a admirablement compris Kant, ou, du moins, son intelligence du kantisme est si claire que nous sommes persuadés que c'est la seule interprétation exacte. Votre *Fichte* trouble notre sécurité. On se demande s'il n'y a pas tout autre chose dans la Critique et si le progrès marqué par Kant n'est pas, au contraire de ce qu'il a dit lui-même, un progrès vers le dogmatisme, un progrès vers l'intégrité du Savoir». Diversamente aveva a esprimersi di li a qualche tempo Lachelier a proposito del fascicolo monografico della *revue* su Kant: «j'ai trouvé les Français très supérieurs aux étrangers. [...] leurs pensées m'a paru généralement confuse et je ne crois pas qu'ils sachent, au fond, Kant mieux que nous» (lettera dell'8.10.1904, in ms. 388/1). 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'intellezione del linguaggio scolastico e di conseguenza anche di quello kantiano (*Institut de France*, in ms. 4688, f. 203).

<sup>23</sup> J. BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. 21.

<sup>24</sup> S.J.L., in *P.S.*, p. 745.

<sup>25</sup> Alain lettore di Platone approda a una «interiorizzazione integrale della norma». «La verit  che fa intravedere Platone nella sua dottrina del Bene   quella che esprimeranno la volont  stoica, il libero dubbio cartesiano e anche la buona volont  kantiana» (J. BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. 24).

<sup>26</sup> Dapprima   questione degli Ionici: quella dottrina, in tutto «analogue   la science actuelle et au positivisme», sostiene che la realt    oggetto dei sensi, «doctrines, mat rialiste en apparence, [...] id aliste au fond, comme tout matérialisme». Anassagora la muter  in un «idéalisme conscient». E se certo i Pitagorici errarono nel fare dei numeri «non des abstractions, mais l'essence même des

luzione socratica, locuzione questa divulgata dal Cousin, è consistita nel considerare «l'esprit comme objet essentiel de connaissance», anche se

tout n'est pas profit dans la révolution de Socrate; la science objective qui était entrée avec les Pythagoriciens dans sa véritable voie, est négligée. Platon veut concilier ces deux tendances opposées, l'une objective, l'autre subjective, en les dépassant, en prenant par matière les doctrines métaphysiques des antésocratiques, pour forme la doctrine psychologique de Socrate.

Ma di contro alle pagine della maturità, che sempre leggeranno Kant a Platone, l'alunno Chartier apprende che

Platon est donc un Socrate métaphysicien, qui a essayé de faire entrer dans sa doctrine les conceptions métaphysiques que Socrate avait écartées. De même plus tard, Kant cantonnera la conn[aissance] dans l'ordre subjectif; et après lui Fichte, Schelling et Hegel soutiendront la légitimité d'une conn[aissance] métaphysique absolue<sup>27</sup>.

Del resto Chartier rintraccia in Lagneau l'opposizione di Platone, teorico del soggettivo, con i fisiologi e gli idealisti, che lo

---

choses», ebbero «une idée profonde» della scienza, il cui oggetto «est encore aujourd'hui de chercher les nombres qui expriment les lois de la nature, et de ramener tous les phénomènes à des formules mathématiques» (FR nouv.acq. 17718, ff. 1-1v.).

<sup>27</sup> Un ulteriore elemento di diversità sta nel fatto che se Alain fu certo lettore entusiasta di Descartes, e dei debiti che ebbe a contrarre nei suoi confronti testimoniano il dualismo radicale, la dottrina delle passioni, l'etica della generosità, *Il mondo* è oggetto di scarso interesse. Di contro Lagneau professa che «Platon a exposé dans le Timée une formation du monde avec ses éléments; l'idée des 'Principes' de Descartes est si évidente et l'analogie si frappante, qu'il faut conclure que ou bien Descartes a écrit son traité Du monde parce qu'il a lu le Timée, ou bien s'il a osé l'écrire, c'est qu'il n'a pas lu le Timée». E ancora Leibniz non fu un autore di Alain, mentre Lagneau insegnava che «l'étude scientifique des nombres conduit à une étude métaphysique qui explique les lois des nombres par leur beauté, par leur harmonie (Leibniz comprend les lois de la nature d'une façon analogue: il y a au fond de la mathématique des raisons d'harmonie)» (Ivi, ff. 2v.-3 e 7). Avrà invece a fare proprio, e l'eco si rintraccia persino nei *propos*, quell'appunto sul comunismo di Platone che «est donc ascétique; il a son principe dans le renoncement à soi; le communisme moderne a au contraire son principe dans l'égoïsme et la jalousie. La division des fonctions et les hommes d'État salariés sont des idées nouvelles dans l'antiquité, et que les temps modernes ont réalisées» (FR nouv.acq. 17718, ff. 1-7).

precedettero, con Aristotele e i metafisici, che lo seguirono, tutti riconducibili all'oggettivo, ch  Platone non fa n  una fisica, n  una metafisica, ma «una dialettica, vale a dire una psicologia razionale e morale». L'essere d'Aristotele   il concreto, ch  sempre ebbe a «filosofare da scienziato, appassionato dalla realt  e dall'esperienza, anche da artista, piuttosto che da filosofo, nel senso stretto, platonico, della parola, ovvero con uno spirito libero dalle apparenze e dalle forme, deciso a cercare la ragione in un ordine diverso»<sup>28</sup>.

E ancora nell'accomunare Platone a Kant, Aristotele a Hegel, Alain indugia talvolta nell'opporre un idealismo epistemologico e morale al realismo, facendo dell'aristotelismo un platonismo estenuato: «Ci si stanca di essere Platonici, ed   ci  che significa Aristotele»<sup>29</sup>. Di contro «altri testi d'Alain vanno nel senso di un riconoscimento dell'originalit  di Aristotele»<sup>30</sup>. In effetti l'avversione di Alain verso ogni costruzione sistematica, il suo procedere a tentoni, rinviano a una filosofia aristotelica della contingenza, all'etica della prudenza. Lo stesso magistero di Lagneau, che era «innanzi tutto un paziente analista»,   tutto aristotelico, in quel cercare l'identit  a forza di distinzioni, e ancora l'assoluto nel concreto: di fatto estensione e movimento sono ipotesi, e la percezione una «ricerca a tentoni attraverso le ipotesi successive»<sup>31</sup>. Cos  dall'impossibilit  di percepire la continuit  del movimento, se ne evince che questa   un'ipotesi diretta a dar conto dei mutamenti della posizione di un oggetto. Analogamente l'estensione   «una maniera di rappresentarci una legge delle nostre sensazioni», sicch  dire che esiste   «non dire niente di intelligibile».

Letto assiduo d'Aristotele, a Pontivy e a Lorient Chartier si volse a tradurre la *Metafisica*, anche per le insufficienze delle edizioni di Pierron e Zevoit e del Barthélemy Saint-Hilaire, gli *Analitici primi*, parti della *Nicomachea* e la *Fisica*. E aristotelici

<sup>28</sup> J. LAGNEAU, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, P.U.F. 1950, pp. 24 e 27.

<sup>29</sup> *Id.*, p. 85.

<sup>30</sup> P. AUBENQUE, *Alain lecteur d'Aristote*, in AA. VV., *Alain cit.*, p. 31, rileva che «il giusto mezzo» aristotelico «non   un compromesso, ma un 'vertice'». Detto come l'aristotelismo non sia riducibile a una logica dell'intelletto, ch  alla conoscenza si addiuvino per il tramite di sensazione e induzione, il fondamento della metafisica aristotelica   da rintracciare nella «duplice irriducibilit  dell'essenza alla rappresentazione e del dovere alla spiegazione» (p. 33).

<sup>31</sup> *C.J.L.*, pp. 533 e 541.

sono i dialoghi filosofici fra Eudosso e Aristo, pubblicati nell'arco di un decennio sulla *Revue de Métaphysique*, a partire dal '93. Nel '900 accetta di redigere per le edizioni Delaplane, congiuntamente allo Spinoza, un *Aristotele*, e difatti l'anno seguente, l'8 agosto, scrive a Léon: «je lis Aristote»<sup>32</sup>. Il progetto non avrà seguito<sup>33</sup>. Del resto è anche dietro suggestioni aristoteliche che Chartier, fra l'89 e il '92 — sono gli anni che trascorre all'*École* — matura una dottrina della volontà, e sempre avrà a pensare, per il tramite di «idee molto vecchie che hanno la possibilità di essere buone a tutto», disdegnando di «correre dietro all'ultima idea»<sup>34</sup>.

Nella memoria del '91 sulla *Théorie de la connaissance chez les Stoïciens*, per la cui stesura ebbe a utilizzare come fonti per lo più Diogene Laerzio e Sesto Empirico, Alain rintraccia nell'analisi della nozione stoica di rappresentazione, come il «criterio di ve-

<sup>32</sup> Ms. 360.

<sup>33</sup> P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 26, annota come tale interesse non fosse consueto in Francia: «alla fine del secolo scorso e nel primo terzo di questo, l'insegnamento scolastico e universitario [...] era dominato dalla triade Platone-Descartes-Kant. Possiamo aggiungerci Spinoza». La lista degli autori messi in programma tra il 1892 e il 1914 all'*agrégation* di filosofia, che Ravaisson presiede dal suo ripristino a opera del Duruy nel '63, mostra come le cose siano più complesse, ché se certo la preminenza spetta al razionalismo classico, la filosofia greca è oggetto di una disamina equanime (J.-L. FABIANI, *Les philosophes de la république*, Paris, Les éditions de minuit 1988, p. 58).

<sup>34</sup> *H.p.*, pp. 27 e 32. Nel coacervo di appunti che danno conto dell'insegnamento al liceo Henri-IV, Alain dirà che la filosofia d'Aristotele dello Sviluppo e dell'Inviluppo, che è «une idée naturaliste», la si rintraccia in Leibniz: con questi «paraissent à la lumière cartésienne, les pensées sourdes, le développement de l'âme comme un contenu infini (microcosme)». E la «Philosophie de l'Objet (Natur-Philosophie)» è riconducibile all'antecedenza dell'atto sulla potenza: di fatto «Hegel porte au plus haut degré de développement systématique le génie Aristotélicien, né d'une méditation insuffisante sur la Vie et sur le Sommeil. Ici le spectacle naturel l'emporte sur la volonté de Police, si puissante en Platon, en Descartes, en Kant, qui se sauvent par d'énergiques refus. (C'est l'esprit Stoïcien)» (FR nouv.acq. 17704, ff. 195 s.). Degli stoici scrive in un brogliaccio che aderiscono a un tempo alla dottrina aristotelica — «Le monde est Dieu. Le monde est Raison (Interprétation du polythéisme). L'âme comme Dieu est un peu artiste. Le principe de la conn<sup>ce</sup> est la volonté» — e a quella platonica — «D'abord par ceci que l'homme est libre. Il peut qqch. (le passage) mais surtout il peut en lui-même absolument; et sa perfection est toujours en son pouvoir [...] Toutes les fautes sont égales. La nature est donc subordonnée et indifférente» (FR nouv.acq. 17709, f. 18).

rità» implichi la comprensione concettuale della sensazione tramite l'«assenso», quindi mediante un giudizio. E ancora quell'identificazione di conoscenza e giudizio, che certo Alain trae da Lagneau, rimanda alle pagine sullo stoicismo del *Saggio sulla metafisica di Aristotele* del Ravaisson e a quel *Mémoire sur le stoïcisme*, pubblicato nel '57, ma la cui prima stesura risale al '49, tutti incentrati sulla nozione di «tensione volontaria»<sup>35</sup>.

Nella dissertazione che redige per Lyon, revocato in dubbio che quella dottrina si sia mai posta al problema dell'origine delle idee (sarebbe un considerarla «attraverso le abitudini tiranniche del pensiero moderno»), Chartier dice come il criterio di verità non vada rintracciato nella sospensione dell'assenso, ma nell'«atto continuo» tramite cui «noi ci facciamo e ci vogliamo, atto che realizza quella molteplicità sempre più ricca che è la nostra vita concreta, e quella intelligibilità sempre più perfetta che è a un tempo la nostra ragione e la nostra virtù»: la verità è di fatto una progressiva intellesione del particolare. Donde la distanza che separa una «filosofia del concreto, dello sforzo e del progresso», dallo spinozismo, cioè da «una filosofia dell'astratto, dell'immobile, dell'eterno». Quella degli stoici è «una fisica dell'anima nella sua vita concreta», e una moderna teoria della percezione e dell'immaginazione avrà a dedurne che «ogni rappresentazione è costituita da un nostro movimento, e questo movimento è il sostegno e la realtà»<sup>36</sup>.

Quella giovanile interpretazione dello stoicismo si rintraccerà ancora in anni assai più tardi negli appunti per le lezioni al liceo Henri-IV<sup>37</sup>. E nel *Traité de morale* dirà come si sia travisata quella «forte dottrina morale», col supporre che prescrivesse «alla volontà delle regole vuote in luogo d'oggetti»<sup>38</sup>.

Un aristotelismo, una filosofia dell'inerenza, è quell'hegelismo

<sup>35</sup> Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *Alain entre Jardin et Portique*, in AA. VV., *Alain* cit., p. 43: «tutto in noi è una modificazione dello spirito»: e cioè «l'unità spirituale dell'uomo (tutto in noi è rappresentazione), il ruolo del giudizio nella percezione (percepire è giudicare), il ruolo della volontà nel giudizio (giudicare è volere)». Cfr. anche p. 50.

<sup>36</sup> T.C.S. pp. 1, 55 s. e 66.

<sup>37</sup> Nella cattedra di filosofia della *khâgne* del liceo Henri-IV, in cui Alain è nominato nel 1909, si erano succeduti Bergson, Delbos e Brunschvicg: ancora negli anni trenta la *khâgne* di Henri-IV sarà seconda solo a quella di Louis-le-Grand e fra il 1890 e il 1904 offre il più numeroso contingente di normalisti (J.-F. SIRINELLI, *Génération intellectuelle*, Paris, Fayard 1988, p. 68).

<sup>38</sup> «Mercure de France», 1956, p. 213.

che le *Idées* oppongono alla filosofia platonica del «rapporto», della differenza cioè di idea e realtà. La filosofia hegeliana della natura è allora il compimento del naturalismo aristotelico<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Quella hegeliana è una «filosofia *concreta* dello spirito». Di fatto quella filosofia del reale «fa della natura lo *spirito addormentato*, e dello spirito il *destarsi della natura*» (E. BOURGEOIS, *Alain lecteur de Hegel*, in AA. VV., *Alain* cit., pp. 115 s.). La frequentazione di Hegel è propedeutica allo studio dello stagirita, invero Lachelier, Brunschvicg, Ravaisson, persino Lagneau, nonostante «prodigi d'intelligenza [...] non comprendono Aristotele» (*Portraits de famille*, Paris, Mercure de France 1961, p. 42). E Lagneau, che certo gli aveva appreso «un genere di analisi che aderisce all'oggetto, e che è tuttavia del pensiero», succube di un sentimento germanofobo, ebbe di fatto a distoglierlo da Hegel. Sulla scarsa conoscenza dell'hegelismo da parte di Lagneau cfr. *S.J.L.*, pp. 748 ss. Lo squarciarsi di quel velo di «odio e [...] disprezzo molto strano» è da imputare a una circostanza fortuita: il rinvenimento dei «quattro o cinque volumi dell'*Estetica* tradotti da Bénard, e che riproducono diversi corsi successivi su questo importante argomento» (*H.p.*, p. 167). Alain ebbe a condividere quanto Heine espone nell'*Allemagne*, ché sempre antepose lo Hegel a quel «Mago eminente»: «quando si ebbe udito Hegel nei suoi potenti ragionamenti così ben ordinati, si abbandonò Schelling» (ivi, p. 178). Ma di continuo Alain oppone Lagneau, per il quale «i problemi intellettuali erano sempre posti dalle percezioni così come in Platone», a Herr: l'oggetto del pensiero fu per questi la successione dei classici, «accompagnata dalla folla degli autori minori secondo le opinioni hegeliane» (BAA, n. 48, 1979, pp. 32 s.). E così studia questa filosofia, che fa «vergonfare la filosofia insegnata», assai tardi, dopo il conflitto mondiale, ché i suoi maestri avevano fatto di Hegel «il colmo del pedante», cioè «un uomo che deduce l'esperienza» (*H.p.*, pp. 15 e 23 s.). Chiede allora consiglio a Herr per un corso su Hegel: difatti annoterà nel *Journal*, il 23 aprile 1938, che ebbe a trarre maggior giovamento da quella frequentazione — «me ne ha detto di più conversando sul passaggio dialettico propriamente Hegeliano» — che non dalla consultazione di quell'«articolo *Hegel* nella *Grande Encyclopédie*, [che] non era altro che un indice» (B.a.A, n. 63, 1986, p. 28). E ancora, nelle *Idées*, come Herr ebbe a dirgli che «il passaggio, in Hegel, era sempre di sentimento» (*Id.*, p. 173). In un tardo appunto del *Journal IV*, il 9 agosto 1943, Alain scrive che nelle *Idées* c'è «l'essence de mes commentaires sur Hegel et de mes *Cours sur Hegel*, entrepris avec courage et certainement *beaucoup trop tard*» (FR nouv.acq. 17760, f. 6). E in margine a quei *morceaux choisis de Hegel* editi da Gallimard, Alain annotava nel *Journal*, il 25 maggio 1939: «Je les ai lus avidement. [...] Et je m'instruis de la politique hégélienne, que j'ai d'ailleurs assez bien devinée». Quanto al Lefebvre e al Guterman «[ils] passent trop vite sur la *Logique*. La logique explique la *Nature*, et la *Nature* est beaucoup dans la politique. L'être est un produit composé de *Nature* et d'Esprit. Eux ils ne saisissent ni l'un ni l'autre de ces deux termes; et la nature des *Constitutions* etc. leur échappe» (FR nouv.acq. 17758, f. 117).



## I

### LA QUÊTE DE LA SAGESSE O IL MESTIERE DI FILOSOFO

#### 1. *Itinerari a una emendazione dell'intelletto*

L'esercizio del pensiero è assimilato da Alain alla operazione del pesare: i fantasmi del sonno «ridicoli» o «paurosi» si dissolvono di fronte alla resistenza propria delle cose. Il rifiuto di un sentimento tragico dell'esistere consegue allora dall'alterità di vita e sogno. Il discorso pronunciato nel luglio 1904, in occasione della distribuzione dei premi al liceo Condorcet, oppone un operare intellettuale tutto carico di forti istanze etiche alla opacità, che non è tanto la resistenza offerta dal contingente, quanto la conseguenza volutamente perseguita da ogni sorta di *marchands de sommeil*:

gli uni vendono il sonno all'antica; dicono che si è dormito così da tanti secoli [...] Sono da vendere anche dei sogni meravigliosi, sogni di giustizia e di gioia universali. I più abili vendono un sonno i cui sogni sono proprio il mondo. Allora a che pro svegliarsi? Il mondo non agguincerà niente al sogno<sup>1</sup>.

La denuncia di quei falsi maestri si accompagna alla facoltà di dissolvere ogni sistema, «tutto regolato in anticipo», propria della verità che «si fa beffe di questo». È allora sintomatico di una forte continuità che a distanza di quasi tre decenni, in quelle *Définitions*, espressioni di una singolare pratica pedagogica, Alain

---

<sup>1</sup> V.g., pp. 10 ss.

designi l'*esprit* come «ciò che si fa beffe di tutto», come «la facoltà di dubitare» che disgrega ogni meccanismo, si celi questo sotto le specie dell'ordine e della virtù, del dovere o del dogma. E ancora nel 1904 opponeva all'universale, che è *de nul moment*, la verità, che è «momentanea», e trascorrendo dal piano gnoseologico a quello etico-politico esortava a «scuotere i sistemi», a «lavorare per conoscere il mondo al fine di essere giusti».

Evocando Galileo e Descartes, simboli di una ragione che indaga le condizioni per l'esercizio di una padronanza, di contro a Tersite, l'insubordinazione come impotenza morale, restaurava le possibilità di un agire conforme allo scopo, in un mondo che è *une espèce de rêve fluide*. Se certo Alain mai mette «in dubbio l'esistenza dell'Universo»<sup>2</sup>, la metafora dell'acqua, dell'Oceano in ispecie, che pare non offrire resistenza alcuna, ma che si rivela una forma indomita, si rintraccia di frequente. Parlerà allora dell'agire umano come di un navigare «contro vento». L'accumulo di conoscenze, distogliendolo dall'*adorer la vague*, ha sviluppato una condotta che lo porta a «vincere obbedendo», metafora questa di quell'agire del cittadino che deve coltivare una pratica tutta di prudenza, che gli consenta di utilizzare *la terrible machine*, «il vento e l'onda», cioè la cieca necessità. E come esiste una necessità biologica, è urgente rintracciarla anche nelle «relazioni umane» ove l'indignazione cede a quella «prudenza politica», espressione di tutta una tradizione antigiacobina ottocentesca, tesa al riassorbimento della scissione dell'89 e che, nella produzione di una morale laica, sostanzia l'ideologia della Terza Repubblica. Di contro a ogni astrattezza estetizzante, solo i «lievi cambiamenti» tengon di conto «le necessità geografiche, economiche, biologiche, che cedono solo per presentarsi nuovamente»<sup>3</sup>. La necessità esterna governa l'agire individuale, che acquisisce potere solo nel piegarsi: di fatto «la molteplicità delle cose [...] è indifferente» e la virtù sta nel cimentarsi, ché l'ostacolo è per lo più affare d'uomini, è l'irrisolutezza: questo il cartesianesimo di Alain<sup>4</sup>. «Quella libertà nascosta al centro dell'obbedienza»<sup>5</sup> la rintracciava anche in Lachelier, nella disputa sul problema religioso e il dualismo della natura umana, che

<sup>2</sup> S.J.L., in P.S., p. 721.

<sup>3</sup> C.p., 20.4.1927, pp. 271 s.; ivi, 15.12.1921, pp. 274 s.

<sup>4</sup> I.A., t. I, p. 195 e I.A., t. II, pp. 52 ss.

<sup>5</sup> I.A., t. II, pp. 216.

oppose questi ad Durkheim in quella seduta della società di filosofia del febbraio del '13.

Ancora nella tarda *Histoire de mes pensées* scrive dell'«austera saggezza» che produce l'osservazione costantemente rinnovata dell'Oceano: sono gli *Entretiens au bord de la mer*, «cartesiani da cima a fondo»<sup>6</sup>. Quivi l'Oceano, *briseur d'idoles*, è «l'oggetto privilegiato dell'intelletto». All'ostinazione metafisica, che confonde l'evento con l'essenza, Alain oppone la percezione, sintomo di quella presenza sempre richiamata del Lagneau: «tutti gli uomini sono filosofi; ben pochi sono dei fisici»<sup>7</sup>. In effetti «le cose esistenti sono tanto indifferenti al pari di questo oceano»: predestinazione e libero arbitrio finiscono col confondersi. Ai fautori di rivoluzioni, e a coloro che le temono, rimprovera la stolta credenza di poter mutare «per decreto ciò che non piace». La saggezza è allora nella intelligenza che «cette mer qui revient toujours [...] ne se lasse point de ne rien vouloir». In questa assenza di finalità, all'uomo resta lo «stretto passaggio» del «lieve cambiamento», quasi una igiene comportamentale confortata dal dubbio che è il «sale dell'obbedienza»<sup>8</sup>. Nuovamente, sull'indeducibilità dell'esistenza dal pensiero, dice che «tutta la saggezza possibile consiste nel rifiutare questo salto [dall'essenza all'esistenza] a ogni momento»<sup>9</sup>.

In pagine celeberrime, già il Guyau, negli anni '80 del secolo scorso, aveva utilizzato la metafora dell'Oceano per cogliere e l'impotenza della volontà umana e l'indifferenza morale della natura. In una diffusa atmosfera autunnale, cui non è estranea una qualche eco di Schopenhauer<sup>10</sup>, si legge:

<sup>6</sup> *H.p.*, p. 187.

<sup>7</sup> *E.m.*, p. 142; *H.p.*, in *A.D.*, p. 187.

<sup>8</sup> *E.m.*, pp. 175 e 224 s.

<sup>9</sup> *E.m.*, p. 63.

<sup>10</sup> Sulla fortuna francese di Schopenhauer cfr. la terza edizione del *Dictionnaire* del Franck, che rinvia al testo di Foucher De Careil, ispirato all'eclettismo del Cousin, *Schopenhauer et Hegel*, Paris, 1862, agli articoli di Fr. MORINI, *une Visite à Schopenhauer* (in «Revue de Paris», t. VII, p. 528), e di CHALLEMEL-LACOUR, *un Bouddhiste contemporain* (in «Revue des Deux Mondes», 15 mars 1870), e infine alla *philosophie de Schopenhauer* del Ribot (Paris, Baillièrre 1874), che molto contribuì alla diffusione di quel pensiero. V. anche l'articolo del Franck sul *Journal des Débats* dell'8 ottobre 1856 e gli studi del Renouvier, in specie *La logique du système de Schopenhauer*, recensione alla tr. fr. della *Quadruplici radice*, condotta da J.-A. Cantacuzène (Paris, Baillièrre 1882), in «La Critique philosophique», 1882 (XXII), pp. 113-123, e *Schopenhauer et la méta-*

noi crediamo che la natura abbia uno scopo, che vada da qualche parte; è che noi non la comprendiamo [...] la natura è un oceano. Dare uno scopo alla natura, sarebbe restringerla, perché uno scopo è un limite. Ciò che è immenso non ha scopi<sup>11</sup>.

E su quelle pagine Alain doveva aver meditato se in una lettera del luglio 1904 a Élie Halévy, che pare rimproverargli un eccessivo entusiasmo, scrive: «mi dai una lavata di capo a proposito di Guyau, di cui nondimeno ho detto che era un poeta [...] Sì, la morale senza obbligo né sanzione; il titolo mi piace, benché o perché assurdo»<sup>12</sup>.

L'«universo cieco e ben regolato», entro cui si dà l'assoluta irrelazione fra le «ragioni del vivere [...] e i casi che ci lasciano vivere»<sup>13</sup>, la perenne condizione dell'esistenza per Alain, implica una qualche assenza di consapevolezza nell'agire «con celerità e certezza». La facoltà immaginativa, *l'âme voyageuse*, deve allora essere disciplinata in un attivo commercio con l'*objet présent* e in questa terapeutica l'«intemperanza del pensiero» è aggredita tramite una proiezione dell'io («il faut se diviser soi-même») allo scopo di «spiare in se stessi l'errore o la colpa»<sup>14</sup>. Nella *dédicace* a Mme Morre-Lambelin di *Les idées et les âges*, datata autunno 1927, in cui si pone come un qualche continuatore del criticismo

---

*physique du pessimisme*, in «Année Philosophique», 1892 (III), pp. 1-61. Cfr. inoltre A. FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, Alcan 1887<sup>2</sup>, pp. 243-263. Ma in specie contribuirono alla divulgazione quei *Pensées et fragments* scelti da J. Bourdeau, di cui usciva per i tipi di Alcan l'undicesima edizione nel 1892. V. anche A. BAILLOT, *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France*, suivi d'un *Essai sur les sources françaises de Schopenhauer*, Paris, Alcan 1927; R. P. COLIN, *Schopenhauer en France. Un mythe naturaliste*, Presses Universitaires de Lyon 1979.

<sup>11</sup>M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan 1909 (1884), p. 51.

<sup>12</sup>C.H., lettera del 24.7.1893, p. 44. Émile Chartier ebbe a indugiare sull'*Esquisse* come si evince da un riassunto rintracciato fra i brogliacci d'appunti presi al liceo di Vanves: lo scopo è di «esquisser une morale où aucun préjugé n'aurait de part. Les philosophes ont échoué pour la plupart, parce qu'ils ont voulu former une morale aussi impérative et aussi étendue que la morale ordinaire. Rien n'indique que ces deux morales doivent coïncider» (FR nouv.acq. 17717, f. 86).

<sup>13</sup>Lettera di Alain a M. Alexandre, *lundi de Pâques* 1926, in BAA, n. 1, déc. 1954, p. 12.

<sup>14</sup>V.B., 17.6.1923, pp. 159 s.; ivi, 7.10.1923, pp. 171 s.

kantiano, l'*imagination disciplinée* diviene allora la facoltà unificante tutta la vicenda intellettuale<sup>15</sup>. Il nocciolo della dottrina di quel Kant, che ebbe a tenersi «molto vicino all'esistenza e molto vicino pure al corpo umano»<sup>16</sup>, è in un «modo di conoscere, che rifiuta l'esperienza il più possibile», ché in ciò è il primo risveglio della ragione. La distinzione kantiana di intelletto e ragione è negli *entretiens* ricondotta allo spirito che, nell'un caso, pensa il mondo come un assoluto e, nell'altro, lo percepisce come un dato<sup>17</sup>. Di fatto se l'esistenza non è suscettibile d'essere provata, ma constatata, il reale non afferisce all'ordine dei concetti, ma a quello delle intuizioni, «in conformità col secondo postulato kantiano del pensiero empirico in generale»<sup>18</sup>.

L'accettazione dell'insopprimibilità spinoziana dell'elemento passionale, la sua non riducibilità alla ragione, e la consapevolezza che «la virtù è potenza», estensione di facoltà, esercizio di padronanze, definiscono allora, come si legge nella *Préface* all'edizione del '46 dello *Spinoza*, la saggezza come l'impegno a «conservare l'efficacia» del confronto fra le idee sempre minacciate da ogni sorta di fanatismo e pedanteria<sup>19</sup>.

L'opposizione tra il pedante e l'uomo colto, fra un imparare per sunti, che mai revoca in dubbio le conoscenze una volta acquisite, e quella 'mobilità' e 'fecondità' delle idee, che consegue a «una ricerca ogni volta ricominciata»<sup>20</sup>, motiva quel costante esercizio del dubbio e dell'osservazione che è la condizione di veridicità dell'idea. Mai infatti in Alain il possesso della verità prescinde dalla condotta: è un *habitus*. E ancora nell'*Histoire* del '36 richiama non solo lo sforzo quotidiano per venire a capo di «qualche sciocchezza di bella apparenza», ma anche il carattere del tutto artificioso di ogni separazione di pensiero e azione. L'infanzia è allora «sciocca» poiché «paurosa», condizione che

<sup>15</sup> P.S., p. XXIII. Anche «la Poesia è un metodo di pensiero. Il fatto è che Mallarmé e Valéry sono i due uomini di questo tempo che più si sono avvicinati all'intelletto puro» (*ibid.*).

<sup>16</sup> I.A., t. II, p. 218.

<sup>17</sup> Negli *entretiens* opera un kantismo in qualche misura «rinnovato da uno sforzo di riflessione attento a mai lasciar perdere l'oggetto. [...] in riva all'Oceano, l'intelletto legislatore [...] appare, come lo descrive Kant, un insieme di 'forme' che traggono dal caos un universo» (G. Pascal, *op. cit.*, pp. 94).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>19</sup> ALAIN, *Spinoza*, Paris, Gallimard 1965, (1901), pp. 128 e 9.

<sup>20</sup> C., 15.5.1912, p. 10.

cessa «quando i muscoli hanno preso vigore»<sup>21</sup>. Condivide in effetti l'analisi della credenza operata da Montaigne: «ciò che è meno conosciuto è proprio quanto è creduto più fermamente»<sup>22</sup>.

L'appello a quella *puissance de connaître* differentemente designata sotto i nomi di giudizio, buon senso, ragione, si risolve nella facoltà di giudizio della coscienza individuale, nella radicale laicizzazione della saggezza che implica l'acquisita consapevolezza della sterilità dell'idea astratta, che è utopia, cioè di nessun luogo e priva quindi di esistenza. L'idea operante non è allora un semplice prodotto intellettuale, ma «un miscuglio in cui entrano anche la terra e le umili funzioni del corpo». Del resto richiama l'*effort* di Bacone, di quella filosofia diventata un «luogo comune», per ordinare l'indagine rigorosamente sperimentale, e l'attenzione, che sempre Alain volse alle funzioni del corpo, alla manualità, lo induce ad apprezzare quelle «vues [...] plus concrètes, mieux liées aux instruments, aux moyens, à l'industrie, aux métiers»<sup>23</sup>. Di contro a «funzionari, professori, giornalisti, scrittori», cui «le idee costano [...] veramente poco», trascorrendo senza soluzione di continuità alla filosofia della pratica, Alain rivendica quella *morale terrestre* capace di «smuovere il mondo», poiché è «l'istinto popolare» che porta arte, religione e filosofia. Alle «pensées de tête, [qui] sont un peu trop ce qu'elle veulent», Alain oppone Descartes e Pascal, il tentativo cioè «di far pensare il corpo», e ancora al cristiano, che «rinnega il corpo,

<sup>21</sup> *H.p.*, in *op. cit.*, pp. 4 ss. Alain di continuo ravvisa «nelle opinioni di un uomo il marchio e le inflessioni del mestiere» (*H.p.*, p. 58). G. PASCAL, *L'idée de philosophie chez Alain*, Paris, Bordas 1970, pp. 140 s., dice come sempre si volga a rintracciare nell'uomo l'«apparenza esteriore», ché la psicologia non è osservazione interiore, ma descrizione di forme e di comportamenti: questo il suo comitismo, ma «la riduzione della Psicologia alla Biologia e alla Sociologia non implica affatto una concezione materialistica dell'uomo». Già nel '46 il Pascal aveva pubblicato una «brochure Pour connaître la pensée d'Alain», di cui lo stesso Alain ebbe a dire che «est fort bien faite» (FR nouv.acq. 17719, f. 58).

<sup>22</sup> *Pr. ph.*, nov. 1924, p. 3.

<sup>23</sup> Alain insegna un Francesco Bacone filosofo dell'età industriale, ché quella dottrina è il «poème du laboratoire et de l'usine ensemble, de ce travail divisé et assemblé pièce à pièce, de cet individu spécialisé, de cette collectivité plus puissante que savante, plus savante que sage»: di fatto «les divisions baconiennes sont plus instructives que cette simplification qui a suivi». È riconducibile sotto la categoria dell'utile: il limite è allora l'assenza di «liaison quantitative entre des faits d'ordre différent», e ancora la mancanza dell'«idée de Comte, et déjà de Descartes, l'idée d'un ordre à suivre de l'abstrait au concret, du simple au complexe» (FR nouv.acq. 17709, ff. 51 s.).

[...] la saggezza antica, [che] non separava affatto il pensiero dalla vita». E quella felice disposizione, cui è propedeutica l'esercizio della ginnastica, trascorre in Montaigne, «che in ciò è un antico»<sup>24</sup>.

È questo l'ambito concettuale in cui la «ferma volontà» supera le titubanze dell'*intelligence mesureuse*, anche se mai si può prescindere da quell'esame esaustivo, ché la libertà è condizione del pensiero e «il credere e ripetere non è pensare». Alcun esito è allora determinabile in modo preliminare: «pensare è un'avventura», confortata da una sola certezza metodica, il «dubbio radicale»<sup>25</sup>. Libertà intellettuale, saggezza, dubbio, sono uno stesso comporre e scomporre idee, quasi meccanismi, al fine di dar scacco a quella «potenza del credere che è formidabile in ciascuno di noi»<sup>26</sup>. Ancora nelle tarde *Définitions* la saggezza è una precauzione sempre rinnovata: il mettere «in questione le cose conosciute e ricevute»<sup>27</sup>. In margine al mito platonico della caverna Alain dice dell'*esprit scrupuleux* che sa dubitare anche quando non sembrano sussistere motivi di dubbio, che cerca la

<sup>24</sup> S.B.A., p. 235.

<sup>25</sup> *Pr. ph.*, 1.2.1932, p. 84; *C.*, p. 148; *Pr. ph.*, agosto 1933, p. 89; *Propos II*, 22.12.1934 p. 1039; *P.*, 18.5.1904, p. 35; *Propos I*, 29.10.1923, p. 545.

<sup>26</sup> *Propos I*, 8.6.1912, p. 130. G. PASCAL, *op. cit.*, definisce l'attitudine di Alain come saggezza: è un porre l'accento sul *bonheur*, la cui idea ha fondamenta non «solamente psicologiche, ma anche [...] metafisiche» (p. 36). La qual cosa non è priva di ambiguità, ché Alain oscilla nel fare della saggezza una «virtù dell'uomo nella sua interezza» o della sola ragione, ma di fatto con accezione aristotelica la dice una *puissance de penser*. Analogamente O. REBOUL, *L'homme et ses passions d'après Alain*, PUF, «Publications de l'Université de Tunis», 1968, t. II, pp. 174 s., sostiene che la scienza non è separabile per Alain dalla pedagogia, di fatto suo fine non è far dell'uomo un dotto, ma un saggio: «questo rifiuto delle scienze sperimentali, Alain l'ha elaborato sin dal suo primo libro, *Spinoza*, pubblicato nel 1901». E si riallaccia a un'antica tradizione, a Platone, Spinoza, Comte, in ispecie a Lucrezio, «per il quale lo scopo della scienza è quello di liberare la mente dal terrorestrandogli come tutto possa spiegarsi».

<sup>27</sup> *Déf.*, in *A.D.*, p. 1087. Le *Définitions*, raccolte in volume per i tipi della *Nrf* nel 1953, sono 264 schede redatte a scopo didattico negli ultimi anni di insegnamento. Nell'*Avertissement* premesso dall'editore si legge: «A un'epoca assai incerta (senza dubbio tra il 1929 e il 1934) Alain aveva predisposto o fatto predisporre circa cinquecento schede, ciascuna con una parola. Il caso o l'umore sembrano aver giocato un gran ruolo nella scelta di quelle parole, scelta che non attesta alcuna pretesa sistematica. Di tanto in tanto Alain prendeva una scheda e, con scrittura ferma, senza cancellature, redigeva una Definizione; sfortunatamente non ha completato tutte le schede» (ivi, p. 1025).

verità della proposizione e *selon la chose* e *selon l'esprit*. E a proposito di Descartes aggiunge che il dubbio è al di sopra, non al disotto dell'intelletto, che è sintomo di forza, non di debolezza<sup>28</sup>.

Il libero pensiero assumerà allora valenza religiosa e soggiace in Alain a quell'antinomia fra il giansenista e il gesuita, fra il pensar verità e prove e l'accordo dell'assemblea, che trascende la contingenza storica per assumere una connotazione metastorica: antinomia che riproduce anche in ambito morale<sup>29</sup>. Il primato della volontà traduce un rigoroso dualismo che spinge Alain ad accentuare la scissione fra l'*animal-machine* e quanto è pensiero e volontà, donde l'avversione verso ciò che è meccanico, a cui è ridotta anche l'idea di progresso. A un idealismo esanime e al cieco materialismo oppone allora che le idee sono «il tessuto del mondo»: è il «'materialismo' funzionale all'assolutezza morale dell'uomo»<sup>30</sup> che Alain rintraccia in Kant e in Platone. Questi

<sup>28</sup> In un brogliaccio dell'ottobre 1924 traccia un parallelo fra le dottrine di Descartes e Spinoza: nell'un caso il dubbio implica «une séparation préliminaire entre le Sujet (je suis) et l'objet», nell'altro, l'*effort* è teso a provare «tout l'être posé d'abord»; al *Dieu esprit, Sujet*, fa riscontro il *Dieu objet, réalité du monde*; alla distinzione di *res cogitans* e *res extensa, una eademque res*; al «libre arbitre, essentiel à la pensée même théorique», la necessità assoluta (EIDef.8); alle passioni riconducibili al meccanismo corporeo, da cui ci distoglie la volontà, l'impossibilità per l'uomo di non essere affetto da passioni — «sa délivrance vient de la pensée contemplative, d'où les passions n'ont qu'une faible importance» —; infine se in Descartes agisce l'«Espoir de modifier la nature» con l'avanzamento della scienza del mondo e dell'uomo, in Spinoza non è questione di durata, ma di eternità. Ma «une idée capitale est commune aux deux, c'est la distinction entre l'Imagination et l'Entendement (l'image et l'idée). Sous ce rapport Spinoza est resté un utile et vigoureux commentateur de Descartes, poussant aussi loin qu'on l'ait jamais fait la double tentative (au fond Platonicienne) 1° Reconnaître l'Entendement même dans le cheval ailé, ce qui réforme l'idée vulgaire d'Imagination. 2° Ne pas reconnaître l'idée dans les rapports fortuits (Etendue) qui font que je vois en rêve un cheval ailé» (FR nouv. acq. 17709, ff. 62 s.; cfr. anche FR nouv. acq. 17713, ff. 350 s.).

<sup>29</sup> *Id.*, pp. 46, 107 e 132. In margine a *Idées* Alain scrive il 6 aprile 1939 che il libro «sera exactement ce que je disais, c'est-à-dire une suite d'importantes leçons de cagne, dont l'efficacité a été vingt fois prouvée. Ce n'est pas parce que des explications sont données d'après les auteurs; non. Il s'agit plutôt d'une énérgique impulsion qui relève l'attention par une manière neuve d'appliquer les idées [...] Quand je vois que l'on néglige des idées d'importance, je me crois en présence d'une association (secrète) pour supprimer la philosophie (surtout dans les classes) et pour rendre à la Sorbonne le privilège d'ennuyer, et de créer un fantôme de la philosophie bien commode» (FR nouv.acq. 17758, f. 94).

<sup>30</sup> E. BAGLIONI, *La lotta contro i poteri. Il radicalismo di Alain*, Milano,



sostiene che il mondo è intelligibile solo per il tramite delle idee. E ancora quel tanto indugiare sul *génereux Descartes* (la locuzione rinvia al Ravaisson, alle pagine su *Métaphysique et morale* che inaugurano la *Revue de métaphysique*) dice chiaramente come il giudizio sia tutto volontà e coraggio: «Generosità consiste nella salda risoluzione di non mancar mai di libero arbitrio»<sup>31</sup>. Al fondo è quella «religione della Libertà» di matrice stoica e cartesiana senza cui non si dà né idea, né percezione<sup>32</sup>.

La frequentazione dei grandi autori, «il solo specchio in cui l'uomo possa vedersi uomo», è un apprendistato all'esercizio del pensiero, che è un conoscere il concreto: «gli uomini pensano per il tramite di idee generali», e gli errori sono imputabili a «una generalizzazione avventata». E quindi a confusione, incoerenza e mutevolezza nei pensieri, «la nostra condizione naturale», pone rimedio dapprima il rifiuto, il dubbio, la sospensione di giudizio<sup>33</sup>. Sempre le idee si mescolano al carattere, agli umori, e difatti la filosofia è *effort*, è un sormontare passioni. D'altra parte Alain ritenne senz'altro la storia della filosofia essenziale alla stessa filosofia, ma solo come espressione delle diversità dei punti di vista a partire dai quali l'uomo si riconosce e si afferma.

Nei primi anni '30 definisce la filosofia come quella «disposizione dell'animo che [...] si mette in guardia contro le delusioni e le umiliazioni», volta alla conoscenza del naturale, sinonimo di verità<sup>34</sup>. E nel secondo dopoguerra, nella *Préface* allo *Spinoza* la dirà «una gran cosa; se ne può fare tutto ciò che si vuole fuorché qualcosa di piatto»<sup>35</sup>. In una lettera, anteriore di

---

Franco Angeli 1988, p. 27.

<sup>31</sup> *H.p.*, p. 178.

<sup>32</sup> *I.A.*, t. II, pp. 164 ss.

<sup>33</sup> *E.P.*, pp. 226, 115 e 224.

<sup>34</sup> *Déf.*, in *op. cit.*, p. 1080. G. PASCAL, *op. cit.*, sostiene che la filosofia è per Alain «un art de vivre» (p. 18), ché gli esercizi dogmatici sempre approdano alla ragion pratica, donde la forte avversione al sistema e la necessità di sempre nuovamente pensarla, proprio in questa attitudine è la filosofia. Richiamando quella definizione di filosofia premessa ai 81 *chapitres*, che rimanda alla «dottrina etica, o morale», G. Pascal lo dice «un moralista nel senso classico del termine» (p. 20), e poi lo avvicina al moralismo di Fichte. Come si vince anche dalle *lettres au docteur Mondor*, la morale è inseparabile da una qualche metafisica, Alain rintraccia allora in Spinoza, e in ispecie in Platone, quella distinzione fra esistenza e valore che è la condizione stessa della morale.

<sup>35</sup> ALAIN, *Spinoza, op. cit.*, p. 9.

circa un cinquantennio, scriveva nel marzo del '95 a Élie Halévy che «il filosofo deve essere gaio nonostante tutto». E l'anno successivo a Léon: «molti fanno della filosofia per divenire uomini, ma tuttavia bisogna che siano dapprima uomini per fare della filosofia. Lachelier era una roccia. Lagneau era inflessibile».

Sempre Alain dovette considerare l'etica come un conato alla regolazione della volontà, suggestione largamente diffusa dagli Stoici a Cartesio; aborrisce invece la morale hobbesiana dell'adeguazione del comportamento dell'individuo all'autorità statale. Negherà dunque qualsiasi impotenza della filosofia, poiché, con locuzione cartesiana, le idee chiare sono «delle specie di esplosivi»<sup>36</sup>. E, se nuovamente raccomanda a Élie Halévy come l'esser felice sia «il primo dovere, e il più difficile»<sup>37</sup>, non sorprende, scorrendo lo Spinoza, che parli del *parti du bonheur* e del filosofo dica che «era felice», ché l'esercizio della ragione e l'unione degli uomini razionali sono motivo di gioia, di contro come le religioni siano una «nuova fonte di timore e di tristezza».

È qui fortissima l'eco del Lagneau, critico del Barthélemy Saint-Hilaire, che opponeva a uno Spinoza mistico, *disciple inconscient* di induismo e buddismo, «quell'ebreo cartesiano così attaccato alla terra, alla vita pratica e sensibile, che ai suoi occhi ogni perfezione dell'anima è solo il rovescio di una perfezione del corpo»<sup>38</sup>.

Recensendo l'*Aristote* del Barthélemy Saint-Hilaire, Lagneau faceva consistere la filosofia nell'*effort* della mente per dissolvere la fallace chiarezza del senso comune: *clarum par obscurius*, ché difatti «i prigionieri della caverna sono i prigionieri dell'evidenza»<sup>39</sup>. E ancora ricordava al Saint-Hilaire, che qualificava l'*Etica* un «romanzo triste», come l'autore l'avesse chiamata *Trattato sulla beatitudine*. Discorrendo del *Valore morale della gioia*, Chartier oppone a Pascal, a quelle dottrine etiche, indici di antichi tempi, in cui il timore fu adoprato a elidere gli i-

<sup>36</sup> C.H., lettere del 4.3.1895, p. 71 e del 3.1.1898, p. 76; lettera di Alain a X. Léon, del 23.9.1896, p. 394.

<sup>37</sup> C.H., lettera dell'agosto 1907, p. 107.

<sup>38</sup> J. LAGNEAU, *De la métaphysique*, in ID., *Célèbres leçons* cit., p. 38.

<sup>39</sup> *Célèbres leçons* cit., p. 32. Sempre in margine all'*Aristote* del Saint-Hilaire, Lagneau oppone il contenuto della filosofia cartesiana, ancora medievale, alla forma «moderna, quasi critica [...] grazie allo sforzo, che intraprende per costituirsi scientificamente su una base solida, permanente, cioè interna allo spirito, invece di attenersi a ipotesi estrinseche. Il soggettivismo di Berkeley, il fenomenismo di Hume, quello di Kant, sono in germe nel *Cogito ergo sum*» (p. 37).

stinti belluini, che mai la tristezza è buona, ché è un depotenziamento di facoltà, il passaggio da una maggiore a una minore perfezione. Del resto la regola di condotta è di giudicare del bene e del male a seconda della gioia o della tristezza che si avverte. Omettendo l'unicità della sostanza, la definizione della gioia e della tristezza è «quasi impossibile a quanti considerano l'anima e il corpo come due sostanze distinte»<sup>40</sup>; ché «l'oscurità della morale spinoziana [...] sta in ciò, che essa poggia sull'intuizione» dell'unità della sostanza, del nostro essere e della mente, e sull'intuizione dell'«identità reale e concreta di queste tre unità»<sup>41</sup>.

Nella congerie d'annotazioni redatte in vista di un ciclo di lezioni al *collège Sévigné* nel gennaio-febbraio 1919, Chartier distingue fra la morale del sentimento e quella della ragione: la prima muove dalla ristrettezza della mente dell'uomo e dalla corruzione insita nel coacervo delle passioni, che «nous détournent du vrai savoir et nous poussent au vain Savoir. Ecclésiaste: tout est vanité». La conoscenza vera è funzione della volontà buona; da qui l'ambiguità delle parole cuore, sentimento, a un tempo la disposizione ad amare e «le courage, c.a.d. la volonté qui ose et tire d'elle-même la force de croire»<sup>42</sup>; la religione dipende quindi dalla morale.

---

<sup>40</sup> *Matériaux pour une doctrine laïque de la sagesse. Valeur morale de la joie d'après Spinoza*, RMM, 1899, p. 761.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 764.

<sup>42</sup> FR nouv.acq. 17704, ff. 129 s. Una morale del sentimento è la morale della simpatia, il sistema di Smith: «d'ailleurs ingénieux et quelquefois profond, mais qui n'est toujours qu'une *Histoire Naturelle* de la moralité», la quale è «une première esquisse de la morale sociologique», ché si tratta di «montrer que le bonheur de l'individu dépend naturellement, nécessairement, on pourrait dire physiologiquement, du bonheur des autres c.a.d. des sentiments d'autrui». La morale della ragione si ricollega di fatto a quella del sentimento, ché «l'homme n'a pas à se connaître tel qu'il est comme une Nature, mais à se changer selon la partie sage et savante de lui-même»: questa la morale antica, da Socrate agli Stoici. Di fatto Alain riandava implicitamente al mito della biga alata del *Fedro* — l'anima razionale guida l'irascibile e la concupiscibile. Qualsiasi morale è Politica o Mistica: la religione di Rousseau, diffidente verso ogni astrattezza, è una mistica della ragione. Alain andava così opponendo Kant e gli stoici, che sono il compimento dell'elaborazione socratica, platonica e aristotelica, al materialismo meccanicista di Democrito, Epicuro, Lucrezio, «qui devait donner [...] l'immense développement de la morale sans Liberté», che sarà adottata dai «prétendus rationalistes (scientisme) du XVIII<sup>e</sup> et jusqu'aux fidèles de la Déesse Raison» (FR nouv.acq. 17704, ff. 139, 149 e 153).

Del resto Chartier-Criton redige «una Geometria Empirica dei Costumi», che tale è il *Traité de morale*, con l'intento di mostrare come il fondamento della morale non vada cercato oltre la sfera della morale, e come questa sia «il risultato dell'applicazione delle forme innanzitutto purificate da una Critica generale della conoscenza»<sup>43</sup>. Traeva da Kant la convinzione che non fosse la fede in Dio a fondare la fede nella libertà, ma il contrario, e riassumeva l'insegnamento di Lagneau nell'esortazione a pensare correttamente. Di fatto il rapporto di metafisica e morale, in questo Alain si riallaccia a Platone, consiste nell'identificare la ricompensa con la libertà.

## 2. *Dell'utilità sociale delle passioni*

Nella *dédicace* a Maurice Savin degli *Entretiens*, nel gennaio del '36, Alain denunciava l'arroganza di una ragione che pretenda di ordinare il mondo e che ipotizzi la conformità fra le leggi della natura e quelle dell'*esprit*, e stigmatizzava ogni fatalismo quietista. Ancora allo stesso, nel marzo successivo, a proposito dell'*Étude sur Descartes*<sup>44</sup>, indicava nelle *Meditazioni* lo sforzo dell'uomo per *n'être pas dupe de soi*. Diffidando dell'*enseignement pratique* già aveva opposto alla utilità dell'abitudine nell'ambito della pratica la sua sterilità nel campo del pensiero, ove genera il pedante<sup>45</sup>. Questa figura, che nella letteratura filosofica francese risale almeno a Montaigne, assume ora i caratteri dell'accidia, dello spirito di sistema, di contro a un'assoluta imprevedibilità storica, nella indifferenza ondeggiante dell'esistente<sup>46</sup>. Ed è proprio questa attenzione al quotidiano al suo elevato grado di mutabilità che motiva il carattere asistemático dei *propos* e più in generale di tutta la sua riflessione. Che i *Propos* racchiudessero «la vera filosofia, cioè quella dei grandi autori», ebbe a dirlo nell'*Avertissement au lecteur* premesso agli *Eléments de philosophie*: su questioni di morale e di politica quei 'ragionamenti' «riavvicineranno alla vita reale i doveri e la conoscenza di sé». E anche se non volle mai comporre una somma filosofica, Alain mostrava come una cernita dei *propos* avrebbe permesso di redi-

<sup>43</sup> «Mercure de France», juin 1956, pp. 193 ss.

<sup>44</sup> BAA, n. 47, déc. 1978, pp. 6 s.

<sup>45</sup> *Comme un autre Archimède*, genn. 1932, in BAA, n. 5, ott. 1957, p. 12.

<sup>46</sup> *E.m.*, pp. 137, 175 e 182 s.

gere

una sorta di sistema [...] Bisogna partire dalla percezione (i cinque sensi, l'educazione dei sensi. Le illusioni dei sensi, ecc.). Bisognerà passare attraverso *Le Rêve (Les Idées et les Ages)* e arrivare, se si può, al livello della *Critica della Ragion Pura* a partir da cui sono, credo, un buon kantiano, e niente più. Ciò è immenso<sup>47</sup>.

La percezione è continua indagine, negazione e superamento dell'apparenza, e difatti l'agire senza cui non si dà conoscenza, vince l'agitazione, il movimento scomposto delle membra, che è «appunto l'immaginazione»: abilità suprema è allora il «dormire di tanto in tanto nei propri pensieri ciò che implica rompere la cogenza dell'idea», che è attitudine platonica, cui si ricongiunge «quella sorta d'indifferenza [...] che fa scandalo in Montaigne», e che è un'arte d'aggiornare pensieri e cose<sup>48</sup>. L'«immensa esistenza», l'onda che si infrange di continuo sulla spiaggia, agisce di fatto senza interruzione sugli organi di senso, di modo che «gli oggetti del mondo [sono] dunque la sostanza dei nostri sogni», questi hanno un oggetto reale nel corpo: «si tratta dunque di descrivere quanto il nostro corpo può fornire alle nostre congetture con i propri movimenti»<sup>49</sup>.

L'esercizio del pensiero come condotta morale, il rifiuto cioè di abbassarlo a un «giuoco di retorica», richiamato sin dalle prime righe di quei *Souvenirs concernant Jules Lagneau* che datano dalla metà degli anni '20, la consapevolezza che solo nel confronto con l'ostacolo si sviluppa una *pensée réelle*, derivano da quella affermazione già esplicita nei primi anni '10 e sempre rinnovata, che «il pensiero comincia sempre nelle braccia, nelle gambe e nel petto», che l'elemento passionale è premessa all'agire, che «la sola ragione non smuove niente». E trascorrendo al piano politico: «ci vogliono delle passioni anche nel corpo sociale»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> BAA, n. 63, p. 7. *E.P.*, p. 11. Alain dovette amare molto quel genere letterario se Léon dice di «un Chartier heureux d'écrire son article quotidien et qui pense vaguement qu'il pourrait un jour écrire l'article de quelque feuille parisienne à grand tirage» (lettera del 9.1.1907, ms. 368/1).

<sup>48</sup> *I.A.*, t. I, pp. 16 ss.

<sup>49</sup> *I.A.*, t. I, p. 75.

<sup>50</sup> *S.J.L.*, in *op. cit.*, p. 709; *Propos I*, apr. 1932, p. 1074; *Propos II*, 31.7.1910, p. 182.

Se già aveva indicato nella *civilisation* un «sistema contro le passioni»<sup>51</sup>, avvertendo come i crimini siano il risultato dell'«unione del ventre e del petto contro la testa», il tema è quello, di derivazione spinoziana, della impossibilità di elidere il momento passionale, non riducibile a elemento residuale, e ciò pone la pratica della virtù nel conformarsi alle leggi della propria natura; l'esercizio della ragione è allora non un «sostituirsi», ma un «sovrapporsi» della vita razionale a quella passionale. Quindi se l'immaginazione costituisce il collante della società civile e la passionalità è una condizione fattuale non eliminabile, la virtù sarà essenzialmente potenza, e la gioia il passaggio a perfezione maggiore. Lo *Spinoza* di Alain, se non disdegna tratti iconografici (il saggio che rifugge gli onori per preservare col lavoro delle proprie mani le condizioni della libertà intellettuale<sup>52</sup>), privilegia quel tema della saggezza, l'elemento etico relazionato alla riforma dell'intelletto, che si carica di una forte valenza politica.

È lo «schietto radicale, devoto alla Repubblica olandese», che di contro al *jésuite éternel* sceglie «la libertà politica e di coscienza», che oppone alla *cit  des esclaves*, alla *cit  de crainte et de tristesse*, la *cit  heureuse*, perché, se le passioni *mauvaises* sono utilizzabili nella composizione sociale, l'utilità è massimizzata dall'esercizio della ragione, che sola consente lo stabilirsi della gioia come legame sociale: «in realtà vi sono interessi comuni solo fra uomini ragionevoli»<sup>53</sup>.

Nel discorso pronunciato il 6 agosto 1877, in occasione della distribuzione dei premi al liceo di Sens, ultimo atto di una polemica che lo aveva opposto al vescovo locale, già il giovane Lagneau parlava di libertà come *maîtrise* sulle passioni e, in una prospettiva tutta laica, il perseguimento dell'assoluto, lungi dall'essere un *repos à trouver*, si traduce nell'impegno quotidiano, in una filosofia dell'*effort* in cui risuona l'eco di un kantismo che privilegia la ragion pratica e denuncia «lo spirito di sistema [...] al servizio della nostra pigrizia»<sup>54</sup>; motivi che torneranno letteralmente immutati in Alain. E nella già citata recensione al Saint-

<sup>51</sup> *Propos II*, 7.3.1909, p. 125.

<sup>52</sup> Già la *conférence* di Renan nel 1877, in occasione del bicentenario della morte di Spinoza, ruotava tutto intorno al *topos* del santo laico e dell'eroe, v. *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy 1955, t. VII, pp. 1024-1044.

<sup>53</sup> ALAIN, *Spinoza*, op. cit., p. 149.

<sup>54</sup> *Célèbres leçons* cit., p. 12 ss.

Hilaire, nella negazione dell'idea di libertà propria del senso comune, coglieva i presupposti per la fondazione della morale spinoziana. Nelle annotazioni *sur le jugement*, Lagneau discorre dell'identità spinoziana di volontà e intelletto, e fa di quella dottrina «una sorta d'empirismo a priori [...] una sorta di *cosismo*». «Si può dire che lo Spinozismo sia un mero realismo», quasi sovrapponendo alla complessità del reale «due mondi piatti, il mondo delle cose e il mondo delle idee». L'insufficienza della dottrina è nell'impossibilità di dar conto in cosa consista la conoscenza vera e l'errore, e come sia possibile il dubbio. E ancora l'errore di Spinoza non sta certo nell'affermare un «determinismo mentale», ma nel vedervi «tutto il pensiero». Spinoza «avrebbe dovuto riconoscere che il determinismo è parte di una spiegazione più complessa, che sopra questa c'è la spiegazione tramite la libertà e l'atto del pensiero»<sup>55</sup>.

Appellandosi ancora all'autorità di Spinoza, nell'agosto del '12, Alain parlerà delle nostre passioni come di *orages* opponendo all'«audace materialista», che si fa carico di istanze etiche, lo «spiritualista all'antica [che] cade nove volte su dieci nell'adorare le passioni e nel fanatismo guerriero»<sup>56</sup>. Accanto al *solitaire d'Amsterdam*, negli *Abrégés pour les aveugles* datati 1917, Socrate esprime un'analogia padronanza sull'elemento passionale congiunta alla consapevolezza dei possibili esiti infausti dell'antinomia fra l'«obbedienza del corpo» e la libertà dell'*esprit*<sup>57</sup>. L'eco della guerra mondiale, dell'assoluta ingiustizia, per un Alain che ha appena smesso la divisa, rivive nel sacrificio di Socrate<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 197 e 211.

<sup>56</sup> *Pr. ph.*, pp. 17 s. O. REBOUL, *op. cit.*, t. I, p. 71, mostra come nella descrizione delle passioni Alain raggiunga il Ribot dell'*Essai sur les passions*, ma se per questi «la passione è durevole [...] per Alain è una crisi, che può ripetersi, ma non durare. Da qui la seconda differenza: in Ribot la passione non è necessariamente un dramma».

<sup>57</sup> *Abr.*, in *P.S.*, p. 795. Editi nel 1942 per i tipi di Hartmann, gli *Abrégés*, datati *août 1918*, furono dapprima pubblicati in braille. Cfr. in proposito la lettera a É. Halévy del settembre 1918: «Ora cerco di organizzare un Auguste Comte per i ciechi. Bisogna far bene, o non far niente. Essi sono già in possesso di due sommari di *Filosofia antica e moderna*. Questo Comte sarà un supplemento. Questo pensiero mi sembra sufficiente a patto di non riassumerlo» (*C. H.*, p. 257).

<sup>58</sup> Di Socrate e di Platone, che sono per Alain «inséparables» (FR nouv.acq. 17710, f. 13), si legge in un brogliaccio redatto nel '19 per le allieve del *collège Sévigné*. Socrate sarebbe «plus près de la moralité immédiate, méprisant assez les sciences en leur curiosité vaine et développements et discussions sans fin comme

Licenziando alla vigilia della nuova guerra quelle *Idées*, che si prefiggono di dare il «gusto della filosofia», si richiama a Descartes come a un maestro insuperato nell'analisi dei rapporti fra il nostro corpo e i nostri pensieri. Proprio il discorso sulle passioni nel costante trascorrere dal momento conoscitivo a quello morale è larga parte della teoria politica di Alain. Trattando dei *devoirs envers soi-même* al *collège Sévigné* nell'autunno 1921, accomuna nuovamente Platone e Descartes, *ché*

l'idée que les révoltes intérieures ont leur cause principale dans les réactions physiologiques est déjà dans Platon (Tête-Poitrine-Ventre). Elle est mise au clair dans le *Traité des Passions* de Descartes, livre immense. Nous avons à décrire des *régimes séditeux*<sup>59</sup>.

E di fatto la *générosité* vince esitazione e ignavia e quel fanatismo che è «au fond de tous les vices»: è un «croire qu'on peut vouloir». Da questo non si discosta il primo postulato kantiano, né la tesi del Renouvier «que le premier devoir est de croire au devoir», *ché* il «refus d'effort, c'est la faute capitale et sans remède».

La volontà, non ridicibile a desiderio, a fantasticheria, è un apprestar mezzi, un agire, e in ciò si palesa la libertà. Di contro la schiavitù è un abbandonarsi. Questa dualità rinvia agli opposti fede-credenza, *ché* l'una è una condizione della libertà, mentre l'altra, ridicibile a immaginazione, a un pensiero cioè sgombro da dubbi, e di conseguenza preda delle passioni, può essere funesta. L'ottimismo di Alain, espressione della teoria della libertà, è di fatto uno «sposare la causa della letizia»<sup>60</sup>.

E se la verità delle idee non è un'acquisizione libresca, ma un ostinato commercio col reale, l'«errore corretto», la filosofia sarà sempre *mal connue* poiché non la si potrà mai riassumere, donde la polemica contro i facitori di manuali: «tutte le volte che se ne parla bisogna rifarla»<sup>61</sup>. Già in margine a *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme* di Louis Weber, Chartier sostiene che un eccesso di barbarismi ingombra il vocabolario dei «nostri migliori

---

on voit au Phédon». L'etica di Platone muove «contre les Héraclite et Protagoras [...] qui disent que rien n'est certain, qu'il y a seulement des opinions utiles ou nuisibles, la morale n'étant alors que police. Il y a de l'éternel» (FR nouv.acq. 17704, ff. 154 e 157).

<sup>59</sup> FR nouv.acq. 17704, ff. 39 s.

<sup>60</sup> G. PASCAL, *op. cit.*, p. 239.

<sup>61</sup> ALAIN, *Spinoza, op. cit.*, p. 9; *Propos II*, 29.10.1909, pp. 150 s.



scrittori di filosofia»: è il sintomo del separarsi di questa dal pubblico colto, del suo progressivo ridursi a una disciplina universitaria. L'esito paventato è una nuova «scolastica lontana dal popolo, fuori della vita»<sup>62</sup>. E, per strano che possa sembrare, è proprio dalle colonne della *Revue de Métaphysique* che Chartier imputa quei barbarismi all'«influenza della società francese di filosofia». Al di là del «gergo scolastico», la scissione è consumata anche a causa di quelle rassegne storiografiche, che occupano larga parte dell'insegnamento secondario e tanti capitoli dei libri — «si passa da un sistema all'altro» —, e di fatto gravano ogni «nuova tesi». «Questa rassegna storica degli errori in cui sono caduti i più grandi filosofi è veramente la storia della filosofia all'incontrario, poiché così si cerca in ciascun sistema che cosa è inintelligibile». A mo' d'esempio, Chartier oppone alla tesi weberiana, secondo cui Kant si sarebbe liberato dal realismo spaziale nelle rappresentazioni sensibili, ma sarebbe rimasto succube di questo nelle intellettuali, parcellizzando così il pensiero e separando la sensibilità dall'intelletto, l'idea che Kant «ha distinto per spiegare [...]; ma dapprima ha preso cura di legare strettamente la forma del tempo alla forma dello spazio, e anche le categorie alla forma del tempo, mostrando chiaramente come un pensiero che separi l'intelletto dalle forme e per così dire l'anima dal corpo, è un pensiero astratto, senza regole, senza presa su un oggetto, senza contenuto»<sup>63</sup>. Negli *Entretiens*, discorrendo della logica trascendentale, dirà che l'intelletto opera nella percezione, poiché noi pensiamo solo le nostre percezioni: il concetto di esistenza si pone quindi indipendentemente da ogni ragionamento. E trascorrendo all'ambito della pratica Alain saluterà in Kant «il pensatore rivoluzionario», il fondatore di quella mistica vera che è l'anima del radicalismo<sup>64</sup>.

Quello che Chartier rimprovera a Weber, e a quella storiografia, è di ignorare come le opere di un filosofo implicino un sistema, «che dipende dalle parole che impiega, e uno sguardo penetrante sulla condizione umana». Qui trova fondamento quell'avversione per i fattori di manuali, per il Rabier in specie, di cui dirà nei tardi *Portraits* come non fosse «à réfuter, il tombait

<sup>62</sup> RMM, 1904, p. 88. In margine a *Vers le positivisme absolu* di Louis Weber, Chartier oppone allo scetticismo non un qualche argomento, ma la «pratica della riflessione», ché il pensiero in atto mostra l'identità di realtà e pensiero.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 89 ss.

<sup>64</sup> *H.p.*, pp. 93 s.

tout seul»<sup>65</sup>, poiché la verità di una filosofia è «nei dettagli».

### 3. 'Mechaniques victoires'

Nella vicenda bellica si oggettiva in tutta la sua virulenza il regno della *déraison*. Quel coltivare l'esercizio della padronanza, quel revocare in dubbio, quella terapeutica comportamentale sono ora volti a scindere l'assoluto meccanismo che disgrega ogni legame sociale in una *mécanique civilisation*, «il crimine comune»<sup>66</sup>. La locuzione, che è di Montaigne, testimonia di quell'attenzione esplicita negli *Abrégés* di poco posteriori. Montaigne è la «bella aurora dopo quella lunga notte» del *Mysticisme ou Fatalisme adorant*, cui era approdata la filosofia «serva della Teologia». In velata polemica contro una certa filosofia accademica, Alain rintraccia negli *Essais* — «forse il solo libro di filosofia che si offre senza sistema e senza la frenesia di dimostrare»<sup>67</sup> — un «fermo giudizio» contro «l'immaginazione, la superstizione, il pregiudizio, le passioni». Per immaginazione è da intendersi non tanto la *rêverie* rousseauiana, quanto la *rêvasserie* del Montaigne, mentre resta defilata in Alain l'altra accezione che privilegia l'utilità sociale della potenza immaginativa, una terapeutica, che traduceva negli *Essais* un

<sup>65</sup> *Portraits de famille, op. cit.*, p. 78. Del Rabier, della pubblicazione del manuale di psicologia, e di una qualche ripulsa del kantismo universitario, Darlu scriveva a Dauriac il 23 novembre 1884, formulando un giudizio di molto difforme dai sarcasmi di Alain: «L'Événement pphique le plus séant c'est la publication de la *psychologie* de Rabier. Le livre exercera certainement quelque influence sur notre enseign' pphique dans les lycées, et il déterminera une réaction contre le kantisme et le criticisme, ou plutôt il rendra plus vive une réaction déjà commencée. La réaction avait commencé, tout simplement parce que l'action avait duré un certain temps. Le flux et le reflux des idées est aussi régulier que celui de l'océan. Je ne puis me figurer que la réaction en question tourne au profit de la métaphysique spiritualiste. Rabier lui-même me paraît être simplement Leibnitzen. Mais le mouvement général qui emporte les individus se fera dans le sens de l'évolutionnisme et de l'empirisme, auquel tout sert, même ce qui lui est contraire, le phénoménisme de M. Renan y est à l'origine, comme l'empirisme spiritualiste de Biran, puis l'empirisme libertiste de Secrétan, de Boutroux, etc. A l'heure qu'il est, tout le va et vient des idées est rapide, la pphie de Renouvier paraît réactionnaire» (*Papiers Lionel Dauriac*, in ms. 341, f. 301).

<sup>66</sup> C.H., lettera del 31.5.1915, p. 204.

<sup>67</sup> *Abr.*, in *op. cit.*, p. 804.

luogo comune fra medici e filosofi del '400<sup>68</sup>.

In margine a Hume annota come una «scienza del probabile sarebbe la nostra sola saggezza»; ma non si dà una tale scienza per Alain. Qui si misura tutta la sua lontananza da quella ricerca novecentesca volta alla produzione di schemi di permanenza e di variabilità che pensano lo *hasard* attivo in forme analoghe nelle scienze della natura e in quelle storico-sociali. Le nostre certezze riposano allora sulla credenza, cioè su quelle associazioni di idee che la *coutume* ha reso consuetudinarie. Nel *Commentario* a Lagneau, Chartier riduce sotto la categoria dell'utile, a un *art de vivre*, quell'accumulo di conoscenze, suscettibile di un accrescimento indefinito, solitamente chiamato scienza, il cui fine non è la verità, ma la pratica. Si dà scienza solo della necessità, e Alain la chiama «in generale [...] Matematica», ché come l'aritmetica suppone i fatti, ma è indipendente da questi. E se la conoscenza necessaria dell'estensione e del movimento è già conoscenza di Dio, conoscenza somma è ritrovare nel pensiero sempre mutevole «le condizioni eterne e necessarie» del Pensiero: «è nell'*Etica* che bisogna rintracciare l'idea di questa Matematica del Pensiero che è l'analisi riflessiva; è nell'*Etica* che Lagneau l'ha ritrovata»<sup>69</sup>.

Sul limitare del regno della *déraison* — come annota nei *Souvenirs*, una autobiografia intellettuale e morale sotto la specie di un serrato confronto con Lagneau — lo accompagna la certezza di non aver «mai ceduto al Fatalismo, e a questo proposito [ha] sfidato il ridicolo», armato di quel «gioioso fanatismo della Ragione» di matrice spinoziana<sup>70</sup>.

L'infanzia «sciocca» e «paurosa» è non solo uno stadio nella crescita dell'individuo, ma la condizione presente di larga parte dell'umanità ancora prigioniera di quella «commedia» tutta politica che è la religione<sup>71</sup>. In effetti la paura isterilisce l'*esprit*, l'immaginazione deforma il reale compromettendo l'*effort*, l'intel-

<sup>68</sup> Cfr. E. GARIN, *Umanisti artisti scienziati*, Roma, Editori Riuniti 1989, pp. 305 ss.

<sup>69</sup> C.J.L., pp. 562 s.

<sup>70</sup> S.J.L., in *op. cit.*, p. 741, ALAIN, *Spinoza*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>71</sup> H.p., in *op. cit.*, p. 7. É. Halévy denunciava l'insufficienza di una morale individuale ridotta a precettistica, che non è altro che la paura tradotta nei doveri verso gli altri o verso Dio. Di contro a questo essere «peureux», frutto della «civilisation chrétienne» opponeva una radicale riforma di «méthode en matière de morale» riallacciandosi a «les anciens [qui] étaient sur la bonne voie» (lettera a C. Bouglé del 4.5.1897, in f.É.H.).

resse s'accomoda col falso e la tristezza genera tirannia.

Nei primi anni del secolo, non certo estraneo a quella cultura antiacobina ottocentesca che paventava l'avvento dei *barbares du dedans*, Alain vedeva nella religione una «specie di ebbrezza collettiva»: la «potenza della folla», «la passione accresciuta e l'animale divinizzato»<sup>72</sup>. Nei primi anni '30 denuncerà quella «frivolezza» che, nascondendosi dietro una presunta immutabilità delle cose, favorisce l'instaurarsi di un «regime di abiezione, di negligenza e di fanatismo»<sup>73</sup>.

Il fanatismo, questa *fureur d'esprit contre l'esprit* come si legge nelle tarde *Définitions*<sup>74</sup>, già nei primi anni '10 era individuato come «il più temibile dei mali»: «tutti gli dei sono lordi di sangue umano»<sup>75</sup>. Ma il regno della *dérailson* è quello delle apparenze che possono essere disvelate col semplice esercizio del dubbio, con la pratica della tolleranza, col rifiutar l'assenso nell'obbedienza, col non delegare il pensiero. E certo molto ebbe a indugiare sugli stoici, come si evince da una minuta, ove la dottrina di Alain si confonde di fatto con la religione e la morale stoica:

---

<sup>72</sup> *Propos II*, 26.2.1908, pp. 55 s. La strategia antiacobina paventa la riduzione della dialettica sociale al Leviatano e ai *barbares du dedans*. Del resto la Terza Repubblica è comprensibile come un processo di contenimento della tensione plebiscitaria attraverso la costruzione di macchine politiche locali che siano in grado di organizzare la partecipazione. Il vivace dibattito pedagogico *fin de siècle* che oppose i classicisti ai fautori dell'*enseignement moderne* ha quindi una immediata valenza politica. Già Durkheim aveva tracciato la risoluzione della 'crisi organica' aperta dalla Rivoluzione con la produzione di una sociologia della composizione normativa: «Non si tratta più di perseguire disperatamente uno scopo che sfugge a misura che procede, bensì di adoperarsi con regolare perseveranza a mantenere lo stato normale, a restaurarlo se è turbato, a ritrovarne le condizioni se esse vengono a mutare. Il dovere dell'uomo di stato non è più quello di spingere violentemente la società verso un ideale che gli sembra seducente, il suo scopo è piuttosto quello del medico — cioè di prevenire le malattie mediante un'adeguata profilassi e, quando esse sono manifeste, di cercare di guarirle» (*Le regole del metodo sociologico. Sociologia e Filosofia*, Milano, Edizioni di Comunità 1979, p. 79). Timore per i processi di massificazione esprime anche Sorel nel *Procès de Socrate* e nell'*Étude profane de la Bible*. L'antiacobinismo è quindi l'attitudine che consente di ordinare l'emergere di nuovi soggetti sociali in una prospettiva di rivoluzione passiva: la *Bibbia*, capace di suscitare una morale eroica, combatte l'utilitarismo che monadizza l'individuo.

<sup>73</sup> *P.p.*, giugno 1931, pp. 292 s.

<sup>74</sup> *Déf.*, in *op. cit.*, p. 1057.

<sup>75</sup> *Pr. ph.*, agosto 1912, p. 16.

*L'effort pénible est le bien. L'exercice triomphe de tout. [...] La vraie destination de l'homme est de résister; de dire non. [...] Le sage ne se trompe jamais même quand il commet une erreur. La vérité est corporelle. Ce qui ne veut point dire qu'ils soient matérialistes, mais plutôt que la vérité doit être dans la nature*<sup>76</sup>.

Nelle *Idées*, licenziate nell'aprile del '39, in margine alla vita di Descartes addita la diffidenza di questi verso ogni ordine umano che avesse pretese di pensare: adesso, invece, e la precisazione temporale si carica di chiare implicanze etico-politiche, «non si sa più obbedire senza credere e, in compenso, si ha l'abitudine di aggregarsi per pensare»<sup>77</sup>. Già nella *conferenza popolare sul Culto della ragione come fondamento della repubblica*, pubblicata nel 1901, Chartier censurava quell'attitudine pecoresca a conformare «le proprie opinioni secondo quelle degli altri», che istituisce il dispotismo duraturo, che è un «potere morale», non mera violenza. Quella mentalità è del tutto conforme alla religione rivelata, donde il mutuo soccorso che si porgono di regola la Religione e la Monarchia. Di contro, il «negar la fiducia» è la divisa, tutta cartesiana, della Repubblica, e di fatto Chartier richiama quella prima regola di non accogliere mai nulla come vero che non sia evidente poiché la consuetudine e il consenso non sono criteri di verità: «utilizzare la propria Ragione, è fare sempre lo stesso atto semplice e indivisibile, che si chiama giudicare»<sup>78</sup>.

E in *Mars ou la guerre jugée*, pubblicato per i tipi di Gallimard nel '21, opponeva al pessimismo, a quella *triste mécanique*, un ottimismo volitivo che sfugga «le opinioni senza autore che ronzano tutt'intorno come mosche»<sup>79</sup>. Lo stesso Guyau nell'antinomia fra ottimismo assoluto e pessimismo già aveva de-

<sup>76</sup> FR nouv.acq. 17711, ff. 258 s.

<sup>77</sup> *Id.*, p. 96.

<sup>78</sup> RMM, 1901, p. 116. Che il fatalismo sia imputabile alla voluttà dell'«azione in comune e all'oblio di sé stessi», al fatto che «la funzione ha maggior potenza dell'opinione e il senso comune della classe agisce qui direttamente come un oggetto», è anche la tesi esposta nel *Traité de morale*, pp. 208 ss. Al contrario l'attitudine del filosofo consiste nell'esser «solo contro tutti, ma in nome di tutti, e d'accordo con tutti».

<sup>79</sup> *Mars*, p. 667. La pubblicazione di *Mars*, finito di stampare l'8 luglio 1921 per i tipi della *Nrf*, non dovette essere esente da lentezze se, in una lettera agli Alexandre, Mme Morre-Lambelin scrive il 25 settembre 1920 (BAA, n. 25, déc. 1967, p. 16): «Attendo con impazienza *Mars* [...] ma non vedo ancora venire le bozze da correggere. Tuttavia la pubblicazione è annunciata per gennaio».

nunciato una impotenza soddisfatta, una rassegnazione passiva, un intorpidimento del senso morale: quanto Alain indicherà nella metafora dello «schiavo adorante», straniato dalla propria persona, anche se l'*Esquisse* inverte i termini dell'antinomia poiché proprio l'ignoranza soddisfatta e abitudinaria è la condizione dell'ottimismo<sup>80</sup>.

La denuncia della *violence mécanique*, di una cultura in specie che riduce l'uomo a «materiale umano», si accompagna all'esorazione a far uso del giudizio, che è l'attributo del sovrano. È questo uno degli ambiti nei quali è possibile rintracciare la presenza, mai confessata, del Michelet di *Le peuple*, con la forte drammatizzazione del contrasto fra spontaneità e macchinismo<sup>81</sup>. Il rifiuto di una *culture toute abstraite*, il paventato avvento di quella «macchina per pensare ingranata nella macchina politica [che] risuonerà trionfante e che si chiamerà filosofia di Stato», la «concentrazione meccanica», che si sostituisce quale legame sociale alla «potenza morale d'associazione», sono tutti elementi rintracciabili anche in Alain. Nei tardi anni '20 questi denuncerà come «un'idea da selvaggi» la pretesa totalitaria che «la società sia Dio», e ancora quella «maniera d'insegnare» che si traduce in «una pressione continua e abilmente diretta contro la mente», e infine la dissoluzione della religione nell'ordine: la *théologie de police*<sup>82</sup>. Alle soglie del nuovo decennio sarà ancora questione del Leviatano: la *grande administration*, in cui «manca la testa», che riduce un popolo a un insieme di «legami meccanici»<sup>83</sup>.

Lo Stato è allora una «nota di servizio», l'adeguarsi alle necessità, l'affidarsi alle «competenze»: è la «circolare raccomandata», non ha volto; in effetti il potere decisionale sembra smembrarsi in una pluralità di *bureaux*, istituzionalmente irresponsabili. L'«idolo» della velocità è allora proprio di quella attrezzatura mentale, di quella «rivolta contro la Repubblica», che è il

<sup>80</sup> M. GUYAU, *op. cit.*, pp. 10 ss.

<sup>81</sup> J. MICHELET, *Le peuple*, Paris, Flammarion 1979 (1846), pp. 139 e 144.

<sup>82</sup> Anche in riferimento a quanto scrive a proposito di quella seduta della *société de philosophie* sul problema religioso e la dualità della natura umana, G. PASCAL, *op. cit.*, annota come Alain distingua fra *police* e *morale*, l'una è attitudine sociale, l'altra tutta individuale. E se nel discorrere di morale il riferimento è per lo più a Platone, a Descartes, a Comte, anche «l'accento kantiano è chiaramente percepibile [...] E al di là di Kant, bisogna risalire a Rousseau» (p. 25).

<sup>83</sup> *Propos I*, 20 maggio 1928, p. 775; ivi, 14.2.1929, p. 894; ivi, 18.1.1930, p. 900; ivi, 3.8.1932, p. 1091; p. 100.

«regime di usurpazione dei grandi burocrati»: a quella ipotizzata similitudine di politica e industria, Alain oppone una politica come pratica degli uomini<sup>84</sup>.

#### 4. *Le antinomie dell'agire*

La metafora del mollusco, che avrà grande fortuna nella cultura del secondo '800, già in Michelet designa una condizione di depotenziamento delle facoltà sensorie, un impoverimento della relazionalità sociale in conseguenza dell'avvento del macchinismo<sup>85</sup>. Per Alain, che mutua il termine da Dickens, è il burocrate, che ignora la verità della politica (*l'univers résistant, la terre raboteuse*) per chiudersi nel mondo tutto immaginoso dei *pouvoirs*. E ancora sarà questione della *carapace politique*, che protegge la composizione di falsità e interesse: sono le *vérités avantageuses* degli *Abrégés*<sup>86</sup>. La politica è in effetti oggetto di una duplice aggettivazione: detestata e inevitabile. Nella tarda *Histoire de mes pensées*, prefigurando l'isterilirsi delle ideologie, Alain parlerà del «ritornare alla terra, alla necessità inferiore»: la stessa vita urbana dovrà essere «imbrattata di terra»<sup>87</sup>. Utopia che condivise anche Darlu, che riponeva il proprio «ideale sociale» nella diffusione della proprietà individuale e familiare, come attestano le comuni metafore: il contadino curvo sull'aratro, l'artigiano nel suo laboratorio, il negoziante nella sua bottega<sup>88</sup>.

E già nei primi anni '30 Alain aveva parlato della necessità di «governare da contadini, con i piedi negli zoccoli, e gli zoccoli nel letame», opponendo all'utopia urbana che crede alla efficacia della norma astratta, Montesquieu e Montaigne, gente campagnola<sup>89</sup>. È proprio la metafora della terra, così frequente e tanto carica di significato, a motivare l'accostamento al Michelet.

Sin dalla lettera al Quinet questi, a proposito «dei nostri lavori», dice che sono «germogliati da una stessa radice», e poi

<sup>84</sup> *P.p.*, 5.8.1922, pp. 119 s.; *La vitesse est l'idole*, 21.3.1922, in BAA, n. 13, magg.-giu. 1961.

<sup>85</sup> J. MICHELET, *op. cit.*, p. 142.

<sup>86</sup> *P.p.*, 2.1.1911, p. 53; *V. g.*, 24.5.1922, p. 127; *Abr.*, in *op. cit.*, p. 794.

<sup>87</sup> *H.p.*, in *op. cit.*, p. 180.

<sup>88</sup> *Le socialisme et la question sociale*, in «Bulletin de l'Association amicale des anciens élèves de Fontenay-aux-Roses», n. 2, mai 1895, p. 56.

<sup>89</sup> *P.*, marzo 1933, p. 233 e luglio 1933, p. 244.

scrive del *légitime mariage* fra l'uomo e la terra, carattere originale della storia di Francia, poiché oltre Manica «la terra ha spazzato via l'uomo». È questo il sintomo di una lettura delle cose d'Inghilterra in qualche modo alternativa a quella prevalente nell'800 francese che, da Renan a Le Play, da Taine a Sorel, privilegia il tema della ricomposizione sociale e oppone a un ordine geometrico prodotto dal meccanismo amministrativo, quello fondato sulle *autorités sociales*. Si rileva cioè quell'accento posto da Michelet, e in qualche modo filtrato in Alain, cui certo non è estranea la cultura antigiacobina, sui caratteri originali indigeni della Rivoluzione (l'epopea dei *paysans-soldats*, la nuova *chevalerie*), che lo porta a giudicare come «il più eterogeneo», quell'«elemento inglese che abbiamo preferito. L'abbiamo adottato politicamente, nella nostra costituzione sulla scorta dei dottrinari che copiavano senza comprendere»<sup>90</sup>. E ancora la denuncia dei *salons*, la cui frequenza «sminuisce» e «raffredda», sarà uno dei *topoi* di Alain. La *folie du luxe*, le *femmes brillantes*, operano la mutazione del «letterato di provincia» in un «fedele abbaiautore contro il popolo», cui i *propos* oppongono passioni di resistenza: il *veston rapé* del radicale, un «pullulare di indisciplinati», gli «scontenti che non sono invidiosi»<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> J. MICHELET, *op. cit.*, pp. 57, 80, 90 e 224.

<sup>91</sup> *P.p.*, 13.4.1912, pp. 67 s.; ivi, 24.3.1911, pp. 83 s.; ivi, 5.1.1914, pp. 92 s.; *Propos II*, 18.4.1936, p. 1096; ivi, 5.3.1932, p. 896. Se Michelet è una delle fonti cui attinge quella *politique raisonnable*, poiché *rustique* (cfr. *Propos II*, 25.7.1936, p. 1107), è allora possibile un qualche confronto fra Alain e Péguy, il *paysan à Paris*, il *paysan normalien*, che «per primo [...] diede lo scandalo di un alunno ammesso all'École Normale, e che passa attraverso l'École Normale senza assumerne la benché minima particella di stile erudito classico tradizionale, restando in tutto e per tutto un contadino [...]. Può parlare del popolo, perchè parla il linguaggio del popolo e solo quello» (A. THIBAUDET, *La République des professeurs*, Paris, Grasset 1927, p. 83). Anche se nell'*Histoire* Alain confessa di non amarlo *point trop* e in ispecie nella *dédicace* dei *Sentiments familiaux* a Mme Morrel-Lambelin scrive (*P.S.*, p. XXIV): «Non amo un Normalista socialista, non amo la barba del moralista, e ancora meno l'uomo che maledice gli eretici, e ancora meno le conventicole. Non appartenni mai ad alcuna ...». Nel settembre del '13 lo aveva accomunato al Sorel sotto l'etichetta di *esprits raffinés* (*C.H.*, lettera del 18.9.1913, p. 137). Il 6 giugno 1939, scrive nel *Journal II* dell'opportunità di redigere «cette page d'histoire, et je suis un de ceux qui la connurent le mieux. [...] je connus très bien Élie. Très bien Herr (et encore mieux Blum) et je n'ai pas pris position dans les audacieuses déformations de Péguy, des Tharaud, d'Andler» (*FR nouv.acq.* 17758, f. 96). Certo Alain ebbe in dispetto Péguy, e sempre gli preferisce Herr, se ancora il 2 febbraio 1938 scriveva nel *Journal* del «disgusto» in



A Lorient Alain leggeva quell'*Histoire considérée comme science* del Lacombe, che è «un ottimo manuale di sociologia, e quindi di politica terrigna»<sup>92</sup>. Lacombe accomunava storia ed erudizione, filosofia della storia e 'sociologia moderna', ché si volgono le une allo studio della realtà, le altre a quello della verità, e veniva così in certo grado opponendo «alla realtà della storia la verità storica», ché la successione dei fatti è ridicibile o sotto la categoria della scienza o sotto la categoria dell'arte. La «storia artistica», e subito Lacombe evoca «i passi pregevoli di Michelet»<sup>93</sup>, non è poi da gettare date le sue maggiori attitudini didascaliche.

Alain rintracciava nell'*Histoire considérée comme science* l'opposizione fra un'antropologia ottocentesca volta a indagare le peculiarità spazio-temporali e una settecentesca tutta intenta a specular dell'uomo in generale, e l'identificazione dell'istituzione come l'elemento della permanenza. Le cause scientifiche non afferiscono allora agli avvenimenti, questo l'errore della filosofia della storia, ma alle istituzioni. E inoltre la critica a Spencer, che, misconoscendo come storicamente «i bisogni [...] biologicamente reali» si traducano in «bisogni psicologici», «invece di scoprire le cause reali, che sono a fondamento dei grandi gruppi di fenomeni storici, spesso ha rintracciato solo seducenti analogie», estendendo così illecitamente leggi afferenti a insiemi specifici<sup>94</sup>.

---

cui tenne la bottega della *rue Cujas* e «tutti quelli che vi andavano a complottare in nome dello spirito» contro l'uguaglianza, e del Péguy, del suo «disprezzo senza criterio per gli intellettuali», anche se gli riconosceva d'aver indirizzato un pubblico animato «da una continua attenzione a non credere», «un genere di Francese prezioso, che conosce la grammatica e prende molto sul serio la cultura» (BAA, n. 63, pp. 20 s.).

<sup>92</sup> *H.p.*, p. 42.

<sup>93</sup> Paris, Hachette 1894, p. XII.

<sup>94</sup> La fortuna francese di Spencer fu ampia e tempestiva: proprio in polemica con A. Laugel, che recensiva i *Primi principi* sulla *Revue des Deux-Mondes* (15 febr. 1864), Spencer redige un opuscolo sulle *Reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte* (1864). Fu in ispecie Ribot, che insieme a A. Espinas traduce i *Principi di psicologia*, a contribuire grandemente alla sua diffusione, v. *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Baillièrè 1875 (1870), pp. 161-247. Cfr. anche M. GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Alcan 1895 (1879), pp. 163-186; A. FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*, Paris, Hachette 1880, livre deuxième, e *Critique des systèmes de morale contemporains, op. cit.*, livre premier. V. inoltre il riconoscimento che gli tributa Taine nei *Derniers essais de critique et d'histoire*, Paris, Hachette 1903, p. 200. Da Spencer muove anche

Alain ritrova poi quella forte valorizzazione della manualità (i mestieri del villaggio, contadino, carpentiere, carradore, fabbro) che esprime subito la riduzione del corpo umano ad attrezzo: la vivacità dell'ingegno sarebbe nulla senza un *intermédiaire corporel*, di cui necessitano anche le istituzioni sociali per vincere la «resistenza dell'ambiente naturale»<sup>95</sup>. E ancora la metafora dell'«oceano sconfinato»: risibile la pretensione di esercitare una qualche padronanza sulla successione dei fatti. *L'océan volcanique*, le *vagues immenses* suggeriscono il timor panico per l'affacciarsi di una soggettività, i *barbares du dedans*, non più istituzionalmente ordinabile. Difatti, come sarà per Alain, Lacombe bolla la *fatalité heureuse*, la «cosiddetta legge del progresso», che solo coltiva l'ignavia. L'appello finale all'agire umano, cui devono presiedere scienza e giustizia, trova espressione nel rifiuto della «spaventosa semplicità» del Taine e della facile filosofia della storia del Renan, che riduce l'immane complessità di questa al conflitto fra i differenti geni delle razze. All'immagine del corso storico come successione lineare preferisce quella di una bilancia di continuo oscillante, ché il conflitto interiore delle passioni è la traduzione psicologica della legge di conservazione della forza, quindi «il dominio della legge del conflitto è inevitabile»<sup>96</sup>.

Se il potere per natura insita è indotto all'abuso; se è «triste» (un *assemblage* di *bureaux*, un essere pedante e meccanico); se il governare, «far opera di polizia», è un mestiere poco piacevole; non di meno «ci vuole una polizia», donde l'attenzione alle forme di controllo e il nesso resistenza obbedienza: le due virtù del cittadino<sup>97</sup>. E se i fatti sociali, l'«adorazione subitanea», il «delirio rivoluzionario» e in ispecie la religione, il più rilevante fra questi

---

Bergson, che lo indicherà come «il filosofo cui aderivo quasi senza riserve» (lettera a W. James del 9.5.1908) e vi tornerà nei corsi al *Collège de France*, v. *Mélanges*, Paris, PUF 1972, pp. 648 s., 684 e 765 s. Cfr. in proposito P. D'AUREC, *De Bergson spencérien au Bergson de l'«Essai»*, in «Archive de Philosophie», vol. XVIII, cahier I.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 273. A Lacombe, all'*histoire considérée comme science*, fa riferimento anche Bergson nell'*Evoluzione creatrice*, circa l'«influenza capitale che le grandi invenzioni hanno esercitato sull'evoluzione dell'umanità» (Quadrige/PUF 1981, p. 140).

<sup>97</sup> *Propos I*, 26.9.1931, p. 1035; *Propos II*, 10.3.1908, p. 60; ivi, 4.9.1912, p. 265; ivi 15.6.1924, p. 630; ivi, 15.7.1924, p. 637.

«fenomeni di effervescenza», che dissolvono l'individuo nell'«animale divinizzato» (la folla), assumono una tale cogenza da essere assimilabili a fenomeni naturali, solo una «resistenza diffusa» garantisce l'instaurarsi di una «Repubblica spezzettata in cantoni» modello ideal-tipico di quelle pratiche di controllo «delle passioni, delle collere, delle fatiche, degli ardori e delle commozioni» del «grosso Leviatano», che «non è affatto civilizzato»<sup>98</sup>. L'accento posto sulla concretezza, poiché nella pratica si ha per Alain la precedenza temporale dell'agire rispetto all'idea, cui corrisponde in ambito teoretico una concezione delle verità come «errori corretti»<sup>99</sup>, implica un'attenzione ai fattori elementari dell'associazione. Nella «paura» è la scaturigine del legame sociale: lo scambio, «una specie di pace armata», il mercato, una «istituzione», sono gli effetti non le cause del patto sociale. «Il fatto naturale, primitivo [...] è l'associarsi dei deboli contro i forti». Non si dà allora una «fatalità naturale» dell'economico: l'ineguaglianza delle fortune è il risultato di un «sistema di convenzioni» soggetto a modifiche, che esemplifica già nei primi anni del secolo, nelle «rivendicazioni collettive». L'amore, l'odio, il timore, hanno peculiarità ben più aggreganti dell'interesse, e in politica il «motore principale» è l'ambizione con il suo corredo di intrighi e menzogne<sup>100</sup>.

Le possibilità di modificazione, lungi dall'essere indefinite, si urtano di continuo alle resistenze del fattuale, poiché in un pensiero che ha smarrito il senso della temporalità come costitutivo dell'esistente, le leggi, e delle scienze della natura, e delle scienze storico-sociali, costringono l'empirico entro angusti ambiti di variabilità. «La politica non è cambiata un gran che e non cambierà di molto, poiché la struttura dell'uomo è sempre la stessa». Si danno allora tre «politiche eterne»: le politiche della ragione astratta, della collera e degli interessi, la loro composizione implica il riconoscimento dell'economico e dell'entusiasmo

<sup>98</sup> *Propos II*, 26.2.1908, pp. 55 s.; ivi, 18.12.1912, pp. 284 s.; ivi, 24.9.1927, p. 710. Nella metafora del «gros animal», E. BAGLIONI, *op. cit.* pp. 57 s., non rintraccia alcun organicismo, che è solo questione del carattere a-razionale, istintuale e pre-individuale della società. Di fatto il collettivo «si colloca a un livello biologico che riduce drasticamente le possibilità di autonomia individuale». In questa prevalenza del sociale sull'individuale è anche da rintracciare l'avversione per la sociologia di Durkheim.

<sup>99</sup> *Propos II*, 15.9.1924, p. 647; ivi, 29.10.1909, pp. 150 s.

<sup>100</sup> *Propos II*, 22.7.1908, p. 82; *C.H.*, lettera del luglio o dell'agosto 1906, pp. 103 s.

da parte di una ragione spoglia di astrattezze e quindi capace di esercitare una effettiva padronanza<sup>101</sup>.

La sostanziale aderenza di Alain a quel pensiero antigiacobino ottocentesco, che appresta difese sociali al fine di scongiurare una paventata semplificazione che opponga i *barbares du dedans* a una *élite* burocratica, è già evidente nella denuncia della ragione astratta, nell'accento posto sulla necessità della composizione, del controllo, delle passioni di resistenza, nonostante talune differenze accennate, che certo lo porterebbero a far propria la fiera rivendicazione di identità del Michelet:

oggiorno si paragona spesso volte l'ascesa del popolo, il suo progresso, all'invasione dei *Barbari*. La parola mi piace, l'accetto ... *Barbari!* Sì, ovvero pieni di un vigore nuovo pieno di vita e che ringiovanisce<sup>102</sup>.

Anche se il tono sarebbe più cauto, in armonia con quell'abbandono di ogni prospettiva di palingenesi sociale implicita nel riconoscimento che «l'importante è costruire ogni giorno una piccola barricata»<sup>103</sup>. Alain doveva aver pur risentito di quel disincanto che nella tarda *Préface* all'*Avenir de la science* dice della politica che è

come un deserto dove si va a caso, verso nord, verso sud, perché bisogna camminare. Nell'ordinamento sociale, nessuno sa dove stia il bene. Ciò che è consolante, è che si arriva necessariamente da qualche parte<sup>104</sup>

Ancora Renan parlava dell'avvento di una «democrazia provinciale» dove l'espulsione dell'«elemento germanico», l'*esprit militaire-ancien régime*, si componga con una prosperità materiale, nella progressiva riduzione alla sfera del diritto privato di ambiti già propri dello Stato: la Francia ridotta a un'«America di second'ordine» per le ancor forti resistenze residuali<sup>105</sup>. Quel peccato originale della Rivoluzione per il suo carattere più amministrativo che politico, in quanto espressione di «idee astratte», che ha prodotto una società «in cui l'individuo è spogliato di ga-

<sup>101</sup> *P.p.*, 25.5.1913, pp. 96 s.; *Propos I*, 22.4.1933, pp. 1138; *Pr. pb.*, 22.4.1933, p. 158.

<sup>102</sup> J. MICHELET, *op. cit.*, p. 72.

<sup>103</sup> *C.*, 6.1.1910, p. 185.

<sup>104</sup> E. RENAN, *L'avenir de la science*, Paris, Calmann-Lévy 1890, p. XVII.

<sup>105</sup> *ID.*, *La réforme intellectuelle et morale*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy 1947, t. I, pp. 348 ss.

ranzie, in cui ogni iniziativa è deferita al governo». Quell'azione di 'resistenza' che nella *tabula rasa* rivoluzionaria è riconosciuta persino all'*Académie Française* «incaricata [...] di supplire all'assenza di ogni altra aristocrazia»<sup>106</sup>. Sono, questi, elementi che Alain certo conobbe, e che echeggiano di continuo nelle sue pagine, malgrado le differenze imputabili a stagioni politiche fra loro lontane e a quei dati caratteriali che dovevano pur opporre il dilettante venato di scetticismo, l'ex seminarista del Saint-Sulpice, al *boursier*, al *simple soldat*, al ragazzo che ai lazzi dei compagni, che erano *nés officiers*, sa porre «un rimedio, quello di tirare di tanto in tanto un buon cazzotto»<sup>107</sup>.

Né è il caso di revocare in dubbio il giudizio dell'*Histoire* contro «gli dei del momento»: Sainte-Beuve, Renan, Taine, i «tre cattivi maestri» che la propria generazione e quella immediatamente successiva ha adorato<sup>108</sup>. Quel giudizio non fu certo tardivo, trovando conferma in una lettera a Élie Halévy del febbraio 1893, in cui si esprime apprezzamento per un articolo del Brunshvicg apparso sul 1° numero della *Revue de métaphysique et de morale*, dove è questione di un Renan sterile dilettante, che ha orecchiato un certo hegelismo, ma è sostanzialmente pre-kan-tiano<sup>109</sup>.

La metafora del Faraone denuncia le pretese di una scienza politica che si risolva nel razionalizzare la schiavitù. La razionalizzazione, che è una tecnica tesa a massimizzare l'economia di mezzi rispetto allo scopo, implica allora la denuncia del valore strumentale della libertà, ridotta a un risultato di cui è precluso il raggiungimento: l'ingegnere, il medico, il professore e ancora il moralista hanno cura a diverso titolo degli schiavi e

inoltre, poiché gli uomini sono talvolta tormentati dalle idee come dalle mosche, avremmo una sorta di scacciamosche chiamato prete, e una religione razionalizzata<sup>110</sup>.

Ma il concreto fuoriesce dallo schema in cui lo si vuol co-

<sup>106</sup> Id., *Essais de morale et de critique*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy 1948, t. II, pp. 83 e 236.

<sup>107</sup> *P.p.*, 10.6.1922, pp. 17 s.

<sup>108</sup> *H.p.*, p. 26.

<sup>109</sup> C.H., lettera del febbraio 1893, p. 36. L'articolo *Sur la philosophie d'Ernest Renan* era apparso nella rubrica *Notes critiques* (n. 1, gennaio 1893, pp. 86-97).

<sup>110</sup> *P.p.*, 20.11.1931, pp. 108 ss.

stringere, «il progresso si è fatto a salti». Di contro a Renan, all'immagine del progresso come una salita che presenta dei tornanti; di contro cioè a una intelligenza che ha preso «la decisione d'aspettare, a motivo del troppo contemplare», Alain oppone la volontà dell'uomo «che fa il suo destino in ogni momento»: buona o cattiva sorte a seconda che si lasci andare o si riprenda<sup>111</sup>.

È la denuncia, sin dai primi anni '10, del burocrate, di una pratica di governo che osteggia riforme e controllo, di un sistema che manca di generosità, di libertà e quindi di perspicacia: gli specialismi, come tecniche di dominio, si risolvono in una estensione dell'opacità. E a distanza di circa un decennio, constatato come si viva «sotto il regno degli Esperti e delle competenze», Alain indica nel «diritto di rimostranza» l'elemento in grado di vincere il *monstre bureaucratique*. Mai egli pone l'accento sulla necessità del mutamento, implicito omaggio a quella massima del

---

<sup>111</sup> Pl.2, 4.6.1921, pp. 389 s. Non di molto dissimile da quella renaniana è l'immagine di una spirale in espansione, di cui si valse il Liebig, che muoveva dai propri interessi per la chimica, nel saggio sullo *sviluppo delle idee nella scienza naturale*: le soluzioni scientifiche sono sempre in certa misura provvisorie e «lo sviluppo delle conoscenze ha un andamento parzialmente ciclico». La dinamica del sapere scientifico tiene conto dei rapporti fra le scienze e le tecniche: la filosofia sancisce la distinzione fra i due ambiti sottraendo lo scienziato al mero «aspetto tecnico e manipolativo» (G. PANCALDI, *Scienziati e filosofie del progresso (1860-1880)*, in *Scienza e filosofia nella cultura positivista, op. cit.*, pp. 194 ss.). A Liebig fa cenno *Identité et réalité* (Paris, Alcan 1908), Meyerson, poggiandosi pure su Berthollet e Davy, afferma l'assoluta sterilità del baconismo: la constatazione dei fatti è solo un ausilio all'immaginazione scientifica. La metafora della spirale, «una nuova idea feconda si somma ad antiche idee», Liebig la impiega in risposta alle obiezioni che C. Sigwart gli aveva mosso negli *Annali prussiani*. Se certo il filosofo non può sperare alcuna efficacia senza l'assidua frequentazione della storia delle scienze, la filosofia, che pure ha scarso rilievo nell'indagine della natura, «non c'entra che nella misura dell'uno per cento» (J. VON LIEBIG, tr. fr. *Lord Bacon*, Paris, Guérin 1866, pp. 209 s.), garantisce la distinzione di ambiti: «tuttavia, in mancanza di questo uno per cento, i fatti di tutte queste scienze non arrivano a maturità. È proprio l'abbandono dello studio della filosofia a far sì che siano in molti a vedere nell'arte e nelle manipolazioni il solo scopo dei loro lavori e che non si riesca a scoprirvi quel tanto di filosofia che ne costituirebbe il vero pregio». Su Liebig, Meyerson tornerà, dopo oltre un ventennio in *Du cheminement de la pensée*, Paris, Alcan 1931, t. I, p. 230, discorrendo di *Induction et probabilité mathématique*, per riaffermare la vacuità del baconismo: «Mille fatti non mutano di per sé, dice Liebig, il punto di vista della scienza, mentre un solo fatto che divenga idea prevale su tutti gli altri messi assieme».

Renan circa «il potere [che] inaugurato dalla violenza migliorava invecchiando», ma sull'effettivo grado di controllo che è la chiave di volta di quella *politique expérimentale* che oppone alla *politique moutonnaïère*<sup>112</sup>.

A quelle «persone che sono qualcosa», come scrive a Élie Halévy a proposito dell'*affaire*, «pronti a sacrificare la vita altrui»; a quei «cardinali che hanno paura che la chiesa sia troppo chiesa»; a quei «diplomatici che hanno paura che la repubblica sia troppo repubblica»; al *polytechnicien noir* detentore di un sapere parcellizzato e reificato, «più preoccupato di farsi strada fra gli uomini che di adattarsi alle cose»; all'*École Polytechnique*, «che è un magazzino di fonografi regolati e stampigliati dallo Stato»; a ogni sorta di «ambiziosi» e di «intriganti senza scrupoli», Alain oppone il «giacobino, l'uomo di principi che resta nei posti subalterni», il *polytechnicien bleu* che ha smarrito le pratiche di sudditanza anche in conseguenza di quella guerra che ha «messo in ridicolo quel tipo di uomini che deliberano di continuo e non combinano mai niente», e in ispecie l'«Idealista di provincia». Una questione di tecnica istituzionale, in apparenza marginale, la scelta fra collegio uninominale e scrutinio di lista, assume allora un rilievo del tutto particolare in quell'abbozzo di teoria politica deducibile dai *propos*<sup>113</sup>.

Sul finire degli anni '30, Alain dirà dell'«arbitrato» che è conservazione ed è «la verità della politica interna» come di quella estera: il deputato collega «les conservations de la Chambre et celles du village». In quel continuo arbitrato si fonda

<sup>112</sup> *C.p.*, p. 141; *ivi*, p. 147; *ivi*, pp. 153 ss.; *C.*, 24.5.1911, p. 162; *Propos I*, 3.10.1928, p. 803; *ivi*, 2.6.1928, p. 778. Amici e avversari, a quel discorrere di politica «en moraliste», oscillano tra il considerare la dottrina d'Alain «una politica per tutte le stagioni» o «la gretta ideologia della III Repubblica non senza il sapore di un prodotto nostrano»: di conseguenza queste «risposte indigenti» ne fanno o un «un moralista fuori d'ogni limite di tempo o [un] appendicista alla giornata», così «la Storia eterna, invece d'essere il punto di vista sotto cui la temporalità storica si riflette, sfugge al tempo». Di contro R. BOURGE, *Philosophie et politique chez Alain*, in *P.p.*, pp. 365 s., dimostra come agiscano in Alain principi «costitutivi ma regolatori», ché di fatto oppone al mito, tutto moderno, dalla sovrantà popolare il cittadino che sa giudicare di politica solo «se la comprende dal suo posto, sordo a quanti vogliono innalzarlo al punto di vista generale».

<sup>113</sup> *C.H.*, lettera del 14.1.1898, p. 77; *P.*, febr. 1922, pp. 78 s.; *C.p.*, p. 128; *Propos I*, 22.10.1907, p. 13; *P.p.*, 3.6.1914, p. 60; *P.*, marzo 1922, p. 80; *C.p.*, p. 147. La metafora del fonografo si rintraccia già in Guyau, che aveva scritto su *la mémoire et le phonographe* nella *Revue philosophique* (1880, IX, pp. 319 ss.), volgendosi a indagare l'uso dell'analogia.

il volontarismo ottimista d'Alain di contro al «pessimismo [che] consiste nel lasciar cadere le opinioni secondo il loro peso»<sup>114</sup>.

I partiti sono in effetti appentati ai *pouvoirs*, e quando i deputati ne dipendono, quando le Camere abdicano alla loro funzione di *comitati di controllo*, si cade sotto la «ferula amministrativa». Solo l'abbandono dello scrutinio di lista garantisce l'esercizio di quella funzione di controllo sulle élites accademica e plutocratica da parte del *veston rapé du Radical*: questa «azione permanente dell'elettore sull'eletto» è il *combisme* di Alain. Al partito, che sempre cede alla tentazione burocratica, oppone «l'individuo che si rifiuta di ballare sul metro obbligato»; ai poteri, che «mancano di idee positive», l'opinione, «il rifiuto di collaborare che è il mezzo più potente a disposizione dei governanti», e la diffidenza verso ogni forma di Volontà Generale: il Tiranno metafisico. Al *roi semblant*, a quella pratica dell'andar a cercare nell'«Assemblea ciò che si deve pensare», che fa dell'uomo «una bestia temibile», contrappone *l'homme peu poli*, il moralista in cui *il y a du sauvage*, che conosce *le prix de la politesse* e anche i «crimini», esemplificati dalla guerra<sup>115</sup>.

Che sia un'attitudine immorale il soggiacere all'esistente, e che la virtù sia invece una «resistenza ai piccoli tiranni», in conformità all'etica stoica, Alain ebbe a riaffermarlo ancora nelle *Lettres sur la philosophie de Kant*. Da questi traeva il radicale volontarismo che presiede alla condotta morale e che denuncia la miseria dell'idea di progresso: solo l'azione e il giudizio dell'uomo consentono di venire a capo di «ogni gioco politico», che consiste nel «far amare l'odiosa facilità, figlia dell'adulazione»<sup>116</sup>. E nell'insegnare pedagogia al *collège Sévigné* nel '24 e-

<sup>114</sup> BAA, n. 63, p. 11.

<sup>115</sup> P., 6.9.1912, p. 26; *Propos II*, 16.11.1912, p. 276; P., sett. 1922, p. 89; ivi, 12.5.1923, p. 96; E. RENAN, *La réforme intellectuelle et morale*, in *op. cit.*, p. 342. Quell'avversione ai *pouvoirs* aveva antichi ascendenti: in effetti Renouvier, di cui Lagneau fu allievo, scriveva a Secrétan, il 23 agosto 1873 in margine alla *Science de la Morale*, che lo Stato procede per costrizione, conculcando la libertà dell'individuo, e quindi non è la «sfera superiore dell'attività morale» (*Correspondance de Renouvier et Secrétan*, Paris, Colin 1910, p. 120). A conclusione della *science de la morale* (Paris, Ladrangé 1869, t. II, p. 335) Renouvier indicava come scopo delle istituzioni sociali quello di ingenerare abitudini o di rendere coercitive, nei confronti di quanti volessero sottrarsene, quelle già contratte. Ed evocerà ancora nei *derniers entretiens* quel testo, ormai antico, ché sarebbe cosa utile apprestare una «morale pratica alla portata di tutte le intelligenze».

<sup>116</sup> *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, Paris, Hartmann 1946, p. 81.



sprimeva quel radicale volontarismo mettendo l'accento sull'attenzione, «il più alto valore intellettuale e anche un valore morale»: «è la volontà nell'intelligenza»<sup>117</sup>, e in ciò sta il trionfo della mente sull'animale, difatti l'apprendere a volere è esercizio di padronanza sull'agire.

Fra i brogliacci di lezioni che tiene al *collège Sévigné*, si legge, alla data 14 marzo 1913, che una riflessione «bien gouvernée», di necessità «solitaire», è un revocare in dubbio la testimonianza, un «juger l'autorité et la limiter». Ché la *libre-pensée* contiene una forte efficacia etica: non è la «révolte de l'orgueil individuel», ma quella «discipline» cartesiana che pensa il «caractère Universel de la raison».

La marque de toute passion, de toute servitude et de toute tyrannie, c'est la paresse d'esprit. Voilà le fond de l'Egoïsme [...] Il y a une discipline intérieure et universelle en même temps, à laquelle on n'a pas le droit de manquer; par cela seul la Libre-Pensée nous tire fortement à l'opposé des passions et des convoitises. Ce qu'on peut dire contre l'Individualisme, c'est qu'il pêche par excès de confiance<sup>118</sup>.

Questo il contismo di Alain: l'accordo sempre cercato tra rivolta e obbedienza, ché il fine d'ogni morale è «une police intérieure par liberté»: l'Umanità è allora «un Idéal de Perfection commun à tous». E più oltre, alla 14<sup>a</sup> lezione, tornava su Kant e di quella dottrina, «si mal comprise», forniva una chiave di lettura:

comme la Critique de la Raison Pure (la science est *ainsi*) la Crit. de la R. Pratique (éclairée par le Fond. de la Méta. des Moeurs) doit être avant tout considérée comme une description, un inventaire du Sens Commun.

Concetto che ebbe a ribadire, nell'ottobre del '18 — Alain ha dismesso la divisa da poco più di un anno — in un corso sull'*intérêt personnel*: «L'austère morale de Kant, qui semble si loin de l'homme, ne fait pourtant que mettre en formules ce qu'un homme moyen pratique plus d'une fois par jour»<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> *Pédagogie*, in «Mercure de France», juin 1957, p. 193.

<sup>118</sup> FR nouv.acq. 17704, ff. 2 s.

<sup>119</sup> FR nouv.acq. 17704, ff. 17 e 92.

### 5. *Dall'affaire al conflitto mondiale*

Il «gusto» d'Émile Chartier per la politica, non certo precoce, fu in qualche modo casuale: «non avrebbe mai pensato di scrivere per il pubblico se non si fosse imbattuto nei giornali radicali in cerca di collaboratori volontari»<sup>120</sup>. Nell'88, «era il tempo del boulangismo», allievo del Lagneau al liceo Michelet, dice di aver «visto il cavallo nero e i movimenti della folla», ma

io, che provenivo da una provincia interamente contadina, non potevo interessarmene. Forse è giusto dire che la nostra generazione non ebbe alcuna opinione politica<sup>121</sup>.

E nella *Histoire* del '36 a proposito del soggiorno all'*École Normale* fra l'89 e il '92 scrive:

la politica non entrava alla Scuola. Lo si crederà con difficoltà, poiché la generazione di Péguy, che ci seguì dappresso, fu socialista, oppure monarchica, oppure mistica<sup>122</sup>.

Herr, di già bibliotecario, aveva scarsa udienza, Jaurès era del tutto sconosciuto, Barrès era letto, «ma nessuno lo prendeva sul serio»: una generazione divisa fra *les Belles Lettres et les amourettes*. *L'affaire* lo coglie a Lorient e «fui dreyfusardo mio malgrado, e per l'abbondanza di ingenue sciocchezze che si leggevano sui giornali del partito militare»<sup>123</sup>. L'inizio è modesto, ma anche per quel continuo trascorrere dal concreto alla sua formalizzazione, che se impedisce di individuare una qualsiasi legge in ambito storico-sociale, le surroga con l'adozione metastorica dell'esperienza, *l'affaire* resterà a indicare l'arroganza del potere e l'efficacia del controllo. Alla vigilia della guerra ne parlerà come

<sup>120</sup> ALAIN, *Extraits de notes autobiographiques* (1925), in *Propos II*, p. LXIX.

<sup>121</sup> S.J.L., in *op. cit.*, p. 710.

<sup>122</sup> *H.p.*, pp. 25 ss.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 39. R. SIBLEY, *Émile Chartier militant politique, précurseur d'Alain penseur politique*, in AA. VV., *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, denuncia la confusione in cui ebbe a incorrere lo stesso Alain nell'*Histoire de mes pensées* fra la *Société Républicaine d'Instruction* e l'*Université Populaire*: «questa si organizzò solo in seguito all'affare Dreyfus nel 1899. La SRI era stata fondata nel 1890 [...] univa alla sua opera d'istruzione popolare la politica repubblicana. [...] un mezzo per lottare contro la reazione, e in particolare contro il clericalismo» (p. 125).

di un «esempio terrificante. Ecco dove son capaci di arrivare degli uomini [...] appena viene loro permesso di chiudersi nella propria funzione come in una cittadella». E ancora agli inizi degli anni '30 vi vede la lotta fra l'uomo libero e il tiranno, che attraversa tutti i partiti: «fece trasparire questi antagonismi intestini»<sup>124</sup>.

La negazione delle pretese di scientificità della storia, la sua riduzione a una «povera retorica», implicano una concezione del tempo quale concreta esperienza interiore: «la vera storia vive in noi», in un presente in cui si confondono passato e avvenire: «l'avvenire è il passato che si esprime in ragioni»<sup>125</sup>. Anche lo spinozismo di Alain non è solo una propedeutica a una maggiore perfezione del legame sociale; è altresì una filosofia dell'«eternità massiccia» che vanifica il problema della composizione di libertà e morale, facendo della libertà un'adesione al necessario. L'attenzione a singoli fatti politici non è allora un ripercorrere il contingente, quanto la verifica di un *outillage* concettuale di già compiuto: questa attrezzatura mentale è in larga parte tributaria del processo di consolidamento della Terza Repubblica, e denuncia una progressiva inadeguatezza con il precipitare della crisi di quella morfologia istituzionale che Alain aveva pensata *sub specie aeternitatis*.

In una lettera dal fronte a Élie Halévy dei primi del marzo 1916 dice che scriverà «contro la guerra e coloro che l'accettano»<sup>126</sup>; è il primo ragguaglio circa *Mars ou la guerre jugée*, il cui manoscritto è composto in effetti fra il 14 gennaio e il 17 aprile 1916. Il discorso sulla guerra, sin dalla premessa, che oppone il «buon Ercole» al «viso ambiguo di Marte [...] il dio vanitoso, tristo e cattivo», si manifesta per quel che è: un discorso sulle passioni<sup>127</sup>. Non sorprende allora come Alain si ponga sotto l'autorità di Descartes, contro il *moraliste, toujours dominé par l'idée puérile d'une petite machine à calculer*<sup>128</sup>, cui sfugge la comprensione dei «movimenti» di «quell'animale, così pericoloso anche per sé stesso», che è l'uomo. La guerra, questo *massacre mécanique*, è un *crime passionnel* e si producono ragioni per ali-

<sup>124</sup> P., 17.6.1914 p. 40; P.p., ott. 1931, p. 181.

<sup>125</sup> C., p. 236.

<sup>126</sup> C.H., lettera del 10.3.1916, p. 225.

<sup>127</sup> Mars, p. 549. Quel manoscritto, *De quelques-unes des causes réelles de la guerre entre nations civilisées*, edito solo di recente (Cahier Alain 2, Institut Alain, 1988) è assai diverso dal testo pubblicato dalla Nrf nel '21.

<sup>128</sup> Ivi, pp. 560 s.

mentare e giustificare la collera che è la forma delle passioni spinte al parossismo. Allora non solo gli interessi non portano il mondo, ma son tutte da rivedere

quelle descrizioni così incomplete della natura umana che ora hanno corso, secondo cui tutte le nostre azioni si spiegherebbero con un interesse personale<sup>129</sup>.

La polemica contro l'*érudit*, che ha smarrito ogni «energia pensante», contro il capo che «disprezza», contro quella cecità, quella assenza di passioni di controllo che ha consentito il nuovo instaurarsi di quei tiranni «detronizzati dopo il celebre affare Dreyfus, di cui tutti ora scorgono l'immensa portata»<sup>130</sup>; la polemica contro gli *importants* e gli *insoucians*, contro il burocrate, «portato di colpo alla perfezione che gli è propria da quel cheppi che gli si mette in capo», costituisce un'attrezzatura concettuale cui Alain ricorrerà di continuo nell'analisi dell'*entre-deux guerres*. È allora questione della diversità fra la violenza e la guerra, che s'apparenta alla religione e alla cerimonia<sup>131</sup>. Nella *dédicace* a Mme Morre-Lambelin di *Mars* scrive nell'agosto del '22 sull'*esclavage*, sul *pouvoir asiatique* dei capi. Nel dicembre del '16, in una lettera a Marie Salomon, già si legge che «la guerra è il trionfo degli sciocchi» e sin dall'agosto del '14 vi vedeva la compromissione delle possibilità di una giustizia anche futura per il venir meno di quegli elementi «redentori, intraprendenti, generosi» a vantaggio dei «prudenti, calcolatori, tesaurizzatori»<sup>132</sup>.

Già Rauh ebbe a ergersi contro i «competenti», succubi di una pratica tutta di abitudini, che restringe l'ambito dei possibili, in preda a dubbi che paralizzano la volontà. Di certo un saldo volontarismo si esprime nell'adozione dell'«idea-forza», nella consapevolezza che «la coscienza, la fede crea la scienza»<sup>133</sup>. E ancora ebbe a stigmatizzare la fascinazione esercitata «dalla bellezza delle forme eterne e vuote». Diffidava, difatti «delle omelie,

<sup>129</sup> Ivi, p. 583. Cfr. in proposito il *Traité de morale*, art. cit., p. 200.

<sup>130</sup> Ivi, p. 589. Alain coglieva ora le *vrai sens* dell'affaire: «quella famosa rivolta non fu tanto contro un errore giudiziario quanto contro un potere arrogante che non voleva render conto a nessuno. Fu una guerra di schiavi» (ivi, p. 622).

<sup>131</sup> C.p., pp. 71 s. «L'Arte Marziale dà qualche idea della Cerimonia vera tramite Cerimonie preparatorie» (*ibidem*).

<sup>132</sup> P.S., p. XXXI; lettera a M. Salomon del 22.12.1916, in BAA, n. 14, ott. 1961, p. 11; *Propos II*, 3.8.1914, pp. 363 s.

<sup>133</sup> *L'expérience morale*, Paris, Alcan 1926<sup>3</sup> (1903), p. 218.

delle elevazioni che considerano dall'alto i problemi per schivarne le difficoltà», che è uno svilire «il coraggio intellettuale e sociale»<sup>134</sup>: la generalizzazione vale solo come risultante di «sforzi infinitesimali che la realizzano di volta in volta».

Scorrendo il carteggio con Élie Halévy nell'ottobre del '17, appena smobilitato, Alain evoca nuovamente il *pouvoir oriental* dell'ufficiale; a proposito di *Le Feu* di Barbusse dice che è «noioso. È un punto di vista da ufficiali. Il male più sensibile in guerra è la schiavitù»<sup>135</sup>. In quelle lettere dal fronte, al «violento amore della pace», alla *pietas* per i *fantassins*, si accompagna l'irato furore per il tradimento dei chierici: «i giornali francesi sono impossibili da leggere»; e ancora: «le nozioni di rivalità fra i popoli, di razze, educazione, costumi inconciliabili, ecc., mi sembrano completamente vuote». Di questa «adulazione [...] universale e ben pagata» i responsabili sono i *matamores du genre Barrès*, quali Blondel, come risulta da un'esplicita allusione contenuta in una lettera del gennaio 1915 a Marie Salomon: «bisognerà purgare lo spirito pubblico ora corrotto dalle dichiarazioni accademiche. Ha apprezzato, spero, a sufficienza l'audacia di B. teorico dell'azione e della violenza, che passa nel campo idealista come un vecchio clown. Non mi riuscirà mai insultare abbastanza tutta questa gente»<sup>136</sup>. Paradigmatica di quella mobilitazione delle menti è la lettera che Delbos indirizza a Léon, è il primo Natale di guerra: nel suggerire la ripresa delle pubblica-

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 202 s.

<sup>135</sup> C.H., lettere del 17.10.1917, p. 255 e del 28.1.1915 p. 177. Sono questi gli anni della massima vicinanza di Alain all'autore di *Jean-Christophe*; scrive difatti a Michel Alexandre nel giugno del '15 (*Alain. Exposition de manuscrits de livres et souvenirs divers à la Bibliothèque nationale*, Paris 1955, p. 24): «Apprezzo quanto scrive Romain Rolland sul *Journal de Genève*». Già nel febbraio lo aveva contrapposto al «punto di vista odioso dello sciovinismo» (BAA, n. 12, nov. 1960, p. 8). Anche Rolland nel ringraziarlo dell'omaggio di Mars nell'ottobre del '21, nota le vicinanze (*Alain cit.*, p. 31): «È il libro più virile che sia stato scritto sulla guerra [...] Ammiro la ricchezza della sua descrizione dell'animo. Lei è uno dei pochi uomini, mio caro filosofo, che, a parer mio, aggiunge qualcosa allo spettacolo della natura umana aiutandomi a comprenderla».

<sup>136</sup> C.H., lettere del 29.12.1914, p. 167; del 12.1.1915, pp. 170 s. e del 13.3.1915, p. 193; lettera a M. Salomon del 3.1.1915, in BAA, n. 12, nov. 1960, p. 2. Ancora a M. Salomon scrive il 18 gennaio 1917 (ivi, n. 16, déc. 1962, pp. 13 s.): «il borghese è un letterato senza pietà [...] a mio parere l'assassino non è il Tedesco, è il Francese nella sua poltrona. E si leva dagli impicci imboscando i suoi amici più che può».

zioni della rivista, operava una cernita in seno alla filosofia tedesca.

Le départ à faire entre ce qui dans la pensée allemande est humain et inhumain est très délicat, et je ne suis pas sûr que Boutroux, ni Bergson l'aient toujours fait bien exactement. Bergson me paraît avoir parfois vu mieux les choses, car il a mieux réservé que Boutroux l'influence des facteurs autres que les facteurs intellectuels. Hegel (et peut-être Fichte aussi) a pu fournir une idéologie au pangermanisme: mais comme cette idéologie s'est matérialisée en sentiments et en appétits, cela tout évidemment a d'autres causes que des causes idéologiques. On pouvait plus aisément défendre la culture française, et en particulier la philosophie française, — sans d'ailleurs renoncer pour cela à des allusions ou même des comparaisons explicites. [...] Je sentais cela depuis plusieurs années assez vivement, de là mon retour à Descartes, à Malebranche, à Maine de Biran. Mais si je me le dis aujourd'hui plus catégoriquement à moi-même, comment le dire aux autres sans passer pour flatter une opinion créée par les événements? [...] Opposer Kant à l'Allemagne d'aujourd'hui (le Kant de la raison pratique) cela reste possible — et peut-être bon<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> Ms. 360, lettera del 25.12.1914. Di contro Alain esprimeva a Marie Salomon la propria apprensione per la ripresa delle pubblicazioni: «si annuncia un numero della *Revue de Méta.* sul Diritto e la Forza ecc. Prevedo dei luoghi comuni ipocriti» (lettera del 18.2.1915, in BAA, n. 12, 1960, p. 7).

## II

### LA BIBLIOTECA IDEALE DI ÉMILE CHARTIER

#### 1. *Dell'abitudine, o dell'educazione al percepire*

1. Nell'agosto del '37 Alain indirizzava a Aline Texier un abbozzo di biografia intellettuale. Ricordati l'origine rurale e gli anni come *boursier* ai licei d'Alençon e Michelet, che è di fatto un richiamare sin dappprincipio Lagneau, dice che «Descartes fu sempre il mio autore principale», ma il suo «vero maestro» fu Platone. E poi Aristotele e Comte, da cui ha tratto «l'ideale della Sociologia». Richiamando allora una pratica didattica non certo priva di originalità, il tanto insistere sul vocabolario<sup>1</sup>, scrive del linguaggio: «prodotto naturale dell'uomo», che «è ciò che ho insegnato meglio». L'uomo è in effetti «un animale che pensa i suoi segni», in ispecie per il tramite della scrittura: questa è una «fisiologia [...] abbastanza nuova». Del resto Alain deduce da Comte l'idea che il linguaggio sia «un essere sociologico», un legame sociale: «un monumento vivente» del passato che «conserva e trasmette l'eredità umana»<sup>2</sup>. E seguita: «Uno dei miei libri fu Broussais (sulle Passioni)<sup>3</sup>, un libro che Lagneau mi aveva

---

<sup>1</sup> Cfr. *C.L.*, II, p. 231. Considerava difatti la *Critica della ragion pura* «un manuale elementare di filosofia teorica» e «una grande lezione di vocabolario» (*H.p.*, p. 65). E Kant è «il pensatore rivoluzionario», che il libero pensiero ha negletto, facendone un fautore di religione e morale: difatti «lo spirito, come risulta dalla Critica kantiana, non è per niente un padrone [...] di schiavi. Al contrario è la conquista che rende uguali» (*H.p.*, p. 94).

<sup>2</sup> *H.p.*, p. 146.

<sup>3</sup> Broussais ebbe larga fortuna, ma finì presto per cadere in un oblio da cui lo trae il solo Comte, richiamando quel 'principio di Broussais' che sostiene

raccomandato. Poi devo citare la teoria delle Illusioni visive che rappresentò molto per me (cfr. Helmholtz: *Optique physiologique*)<sup>4</sup>. 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»<sup>5</sup>.

È certo cosa curiosa che Alain, in annotazioni tanto rapide, abbia a richiamare un libro ormai antico, come l'*Ottica fisiolo-*

---

l'identità di morale e patologico: è questa la tesi del Braunstein (*Au-delà du 'principe de Broussais'*, in «Corpus», n. 7, pp. 69 ss.). Ma si ritenga come ebbe di fatto a interessare, e molto, Lagneau e Alain: sono questi sintomi del permanere di una qualche attenzione, come si evince anche dalla *philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. Ravaisson evoca la duplice origine saintsimoniana e broussaisista delle idee di Comte.

<sup>4</sup> BAA, n. 21, juin 1965, p. 2.

<sup>5</sup> In tarde annotazioni Alain ebbe a evocare il congresso di Ginevra e la «riconciliazione» col Bergson, di cui difese *Il paralogismo psicofisiologico*, contro chi vi scorgeva un attentato al dualismo cartesiano e allo spinozismo. Alain vi trova invece conforto nella sua polemica contro le filosofie alla Taine, contro un «parlare dei pensieri nel linguaggio dei fisici» (BAA, n. 63, 1986, p. 6): non si dà una successione di pensieri come si ha una sequela degli stati del corpo. Di una relazione certa, di una qualche corrispondenza fra fatto psicologico e attività cerebrale (a ciò sono dedicati il secondo e il terzo capitolo di *Materia e memoria*, e Bergson imputava la difficoltà di questo libro ad «abitudini inveterate» della nostra mente, v. *Mélanges*, Paris, P.U.F. 1972, p. 589), ma escludendo ogni parallelismo, Bergson discorre nel maggio 1901 alla *Société de philosophie*. Di fatto l'«antico spiritualismo» si volgeva a determinare la relazione anima-corpo nelle facoltà superiori, opponendo così «l'uno all'altro i due termini estremi, pensiero e movimento. Il dualismo considerava gli estremi dell'intervallo, il monismo stava in mezzo» (*ibid.*, pp. 474 ss.). E se l'ipotesi di una corrispondenza era già antica, quella di un «parallelismo rigoroso» è «di origine spinozista e leibniziana». Di contro Bergson dice della metafisica avvenire, «una scienza empirica a modo suo, progressiva», ché l'esperienza è «il luogo in cui i concetti si toccano o si compenetrano», e ai «concetti troppo rigidi» ne oppone di più «fluidi», a immagine della vita, che è «un immenso sforzo tentato dal pensiero» sulla materia, che è inerzia e necessità. Da qui l'esigenza di andare oltre la critica kantiana: «una ragione plasmata dalle abitudini e dalle esigenze del meccanicismo cartesiano o della fisica newtoniana». A oltre cinque anni di distanza, rivolgendosi a Ribot, negata una reciproca influenza fra pragmatismo e bergsonismo, dirà che «si fa sentire il bisogno di una filosofia più propriamente empirica», di «un ravvicinamento tra la filosofia pura e la psicologia introspettiva» (*ibid.*, p. 458).



gica, 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 indagine sulle possibilità stesse della conoscenza: era questo il porsi entro una tradizione tutta indigena. Scorrendo i *Cahiers de Lorient*, già si legge di un conoscere sempre «il nostro pensiero come abitudine, peso inerte da trascinare, oggetto, idea»<sup>6</sup>.

Quello dell'abitudine, fu il problema su cui ebbe a confrontarsi tutta una stagione di pensiero, e che poi si andò in certa misura confondendo con quello della memoria: era uno scrivere di metafisica scientifica<sup>7</sup>, poiché nell'ambito della scienza della natura l'abitudine veniva apparentandosi a inerzia, adattamento, usura, e in diverso ambito disciplinare ordinava tanta psicofisiologia. Ed era, fatto non certo privo di ambiguità, indicata o come ostacolo, o come efficace strumento della mente, quale proprietà specifica del vivente, o estendibile all'inorganico.

Così Bergson nel *Cours de Psychologie* di Clermont<sup>8</sup> insegna che l'abitudine ha «una data nella storia dell'individuo e non più unicamente nella storia della razza come l'istinto»<sup>9</sup>: dapprima è stata un «atto di volontà», difatti la successione naturale è istinto, attività volontaria, abitudine. E si tenga conto del suggerimento a tener fermi i due principi che consentono di venir a capo della «complessità» di *Materia e memoria*: l'analisi psicologica deve volgersi di continuo al «carattere utilitario delle nostre funzioni mentali», all'azione, e l'abitudine ingenera oscurità, difatti «risalendo nella sfera della speculazione, le abitudini contratte nell'azione vi creano dei problemi fittizi»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> C.L., II, p. 273.

<sup>7</sup> Cfr. J. CHEVALIER, *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Paris, Boivin 1929.

<sup>8</sup> Quel soggiorno fu di molto proficuo, se ancora nell'agosto del '40 ebbe a ricordare come «da nessuna parte abbia lavorato con tanta facilità come a Clermont» (*Mélanges*, cit., p. 1593). In Bergson il dominio dell'abitudine combacia con quello della vita, difatti la facoltà di contrarre abitudini segnala il confine fra organico e inorganico (*Cours I*, p. 247).

<sup>9</sup> *Cours I*, pp. 237 ss.

<sup>10</sup> H. BERGSON, *Matière et mémoire*, tr. it. *Opere*, Milano, Mondadori 1986, p. 149.

Per lo stato della questione si scorra il dizionario del Franck, vera e propria summa della cultura eclettica. Janet<sup>11</sup> ne parla come dell'«enciclopedia filosofica dello spiritualismo universitario francese»<sup>12</sup>. Alla voce *habitude* si legge che in principio è l'*accident*, quindi l'inclinazione assume caratteri di imperio e l'abitudine sostituisce la «rapidità» e la «sicurezza» dell'istinto a quanto di *pénibles efforts* è nella volontà o nella riflessione. Ma l'abitudine resta sotto l'imperio della libertà, potente ausilio di industria e moralità umane. In effetti, secondo Franck, si opera un depotenziamento della sensibilità fisica solo in presenza di sensazioni meramente passive, quali l'odorato e il gusto, il caldo e il freddo, mentre ove volontà e intelligenza sono gli agenti della percezione, ed è il caso di udito, vista e tatto, «l'abitudine ci spinge a sviluppare la nostra attività»<sup>13</sup>. E se questa difformità gerarchica fra i sensi di fatto cadrà, questo è l'ambito in cui verrà posto il problema di una educazione al percepire, suggestione presente, e di continuo, nelle pagine di Alain sull'*idée d'objet*. Quivi «il fanciullo che impara a percepire» è il modello cui si sono conformati quei «filosofi eminenti», che valicando abissi di difficoltà, hanno «fissato in anticipo il termine delle nostre speculazioni»<sup>14</sup>. E ancora nel sesto dialogo Eudosso discetta sull'apprendere a percepire suono e colore, sull'educazione al sentire, che è analoga a quella emendazione dell'intelletto che è l'apprendere a pensare<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> *La philosophie française*, Paris, Calmann-Lévy 1879, p. 261.

<sup>12</sup> Il richiamo al Cousin è esplicito sin dalla *Préface*, quasi una continuazione di quella lezione XII del corso del '28. In effetti se il Cousin nell'*Introduction à l'histoire de la philosophie* aveva detto che sempre «un grande movimento filosofico» è premessa necessaria a una stagione di studi di storiografia filosofica, il Franck estendeva la cosa a lessici e dizionari, sempre espressioni di specifiche filosofie. E del Franck avevano ancora a discutere quei giovani intorno a cui andrà prendendo corpo la *Revue de Métaphysique et de Morale*. In effetti Halévy scriveva a Léon nell'agosto del '93 che, «en dehors de la Revue, je vois deux oeuvres auxquelles nous pouvons nous atteler: — la grande édition de Descartes, qui doit être faite; il faudrait que tu ailles en causer, dès le mois d'octobre, avec Liard et avec Ribot — le *Dictionnaire Philosophique*: peut-être conviendrait-il d'attendre la mort des rédacteurs du dernier dictionnaire. Cela ne saurait tarder, ils ont tous, je crois, plus de quatre vingts ans. La *Revue* pourrait servir, je pense dans l'accomplissement de ces deux projets» (f.É.H.).

<sup>13</sup> A. FRANCK, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Paris, Hachette 1885<sup>3</sup>, p. 664.

<sup>14</sup> RMM, 1902, p. 419.

<sup>15</sup> RMM, 1903, p. 332. G. PASCAL, *L'idée de philosophie* cit., pp. 67 s.,

Il Franck rinvia pure alla voce *Habitude* del *Dictionnaire des sciences médicales*, che il Virey aveva redatta nel '17: questi, che ebbe ad avversare Lamarck e Broussais, estende «la facoltà di abituarsi» sin anche ai vegetali, e certo «essa è acquisita e non innata»<sup>16</sup>. E trascorrendo alla filosofia della pratica, con accenti montaignani, diceva di una maggiore tolleranza a motivo della consapevolezza che le nostre credenze sono il risultato di «abitudini fattizie».

Nella tarda *physiologie dans ses rapports avec la philosophie*, edita per i tipi di Ballière nel '44, il Virey, *pharmacien en chef* al Val-de-Grâce e membro dell'*Accadémie de médecine*, di contro ai metafisici e ai fisiologi, che disdegnano gli uni «l'anfiteatro di anatomia» mentre gli altri tacciano di chimere le induzioni dell'intelligenza, dice che la correlazione del fisico e del morale implica «lo studio della psicologia nelle sue connessioni con la filosofia». E ancora della sterilità dell'*idéisme pur* e del *matérialisme absolu*, per i loro caratteri esclusivi. Si conformava così all'identificazione cousiniana del falso col parziale: in ogni sistema vi sono frammenti di verità. D'altra parte una dialettica delle contraddizioni è del tutto estranea all'elettismo e al suo ideale di una costruenda compiutezza.

E se certo l'opera di Cabanis mostra oramai la propria insufficienza alla luce dei nuovi studi sulla fisiologia dell'encefalo, il Virey si rifà logicamente al Royer-Collard e al Cousin per dare fondamento al vitalismo, ché solo «la risurrezione di quell'antica filosofia spiritualista che risale oltre Platone e Pitagora»<sup>17</sup> consente di venire a capo del «desolante pirronismo».

Ancora scorrendo il *Franck*, l'abitudine implica quella elisione dell'*effort* che separa la facoltà dall'azione: è esercizio di una padronanza, comporta quindi possesso. Si legge di Maine de Biran, di come «la facoltà di percepire aumenta nell'uomo a causa dell'indebolimento della sensazione prodotta dall'abitudine», ma

---

confuta che la tesi di Alain sia quella «caratteristica dell'intellettualismo, che costruisce la percezione a partire dalle sensazioni»: ché se questi utilizza di frequente la parola sensazione «è in un senso del tutto diverso dall'atomismo psicologico che, considera la sensazione come l'elemento primario della vita psicologica». La denuncia dell'equivoco della 'sensazione pura', ché il *voir* è di fatto un *concevoir*, rinvia a quell'idealismo di Alain che è un «inventare il mondo qual è»: di fatto l'esperienza è sì constatazione, ma anche «il risultato di una elaborazione intellettuale e non un dato primitivo».

<sup>16</sup> Paris 1817, t. XX, pp. 23 ss.

<sup>17</sup> Paris, p. VIII.

a questo *affaiblissement* della sensibilità si deve accompagnare un «esercizio prolungato della volontà», che solo dà a occhio e mano quella *facilité*.

L'abitudine, che molto ha a che fare con memoria e passioni, non è ridicibile, di contro a Berkeley e a Reid, a «un principio puramente meccanico [...] indipendente dalla nostra volontà», né, seguendo Dugald Stward e Hume, a semplice associazione delle idee, ché questa ne è il risultato non la causa. E ancora, all'opposto di Reid, la voce del *Dictionnaire des Sciences philosophiques* negava la comune origine d'istinto e abitudine, rintracciava in effetti i differenti gradi d'«imperio su di noi» di quest'ultima e la continua possibile sospensione «persino dei suoi effetti meccanici». Di fatto «condizione di ogni sviluppo, di ogni progresso nell'uomo [...] è alla base di ogni educazione intellettuale e morale»<sup>18</sup>.

In anni molto più tardi la voce *dessin*, che il Ravaisson ebbe a redigere per il *Dictionnaire de Pédagogie* del Buisson, recita che lo studio del disegno è un apprendere «a vedere e a giudicare meglio», un educare e l'occhio e il gusto, un elidere quegli errori che possono presiedere alla visione, donde quel far «notare come il geometrale è alterato nel prospettico e facendone comprendere la ragione». E di fatto è da estendere ai cinque sensi quanto in quella pagina si legge circa il «metter l'occhio in guardia contro l'errore, soprattutto quando è ancora poco esperto, e [...] fornirgli mezzi di controllo e di verifica»<sup>19</sup>.

Nell'*enseignement du dessin* Ravaisson si rifa in effetti alle suggestioni di Leonardo, che «raccomanda di prendere come modelli dapprima i disegni»<sup>20</sup> di modo che lo sguardo del principiante sia guidato «da una proiezione su di un piano, assoggettata dalla prospettiva alla semplicità di un unico punto di vista», attitudine che rintraccia in Descartes e Pascal «quando additano come la più alta operazione dello spirito quella che consiste nel cogliere le cose nel loro insieme, 'con un solo sguardo'».

2. Di contro all'adulto che rifugge dalla *tyrannie des mots*, da cui è però incapace di affrancarsi a pieno, sta l'«ardore presun-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 666 e 668.

<sup>19</sup> Paris 1882, p. 579.

<sup>20</sup> *Léonard de Vinci et l'enseignement du dessin*, in «Revue Bleue», 12 nov. 1887, pp. 627 s.

tuoso della gioventù», che vuol dimostrare tutto. È Kant a distogliere Eudosso da quel «gusto troppo vivo per le speculazioni astratte», ché la tavola delle categorie soddisfa un'esigenza estetica: «mi dava lo stesso appagamento di un edificio armoniosamente costruito, [...] quest'opera mi si imponeva più per la sua bellezza che per la sua verità». Se la deduzione trascendentale poggia di fatto su «affermazioni arbitrarie», con maggior profitto ci si sarebbe volti a discorrere delle illusioni dei sensi, di movimento, di percezione. E il filosofo ha certo appreso a ben servirsi della ragione, anche ignorando cosa essa sia in generale, come «Descartes aveva già fatto mille scoperte quando si decise a trattare del metodo». In effetti, in questo quinto dialogo, Eudosso lamenta che i manuali della gioventù discorrono dapprima di metodo, che è cosa ridicola come chi «volesse saper nuotare prima d'entrare in acqua»<sup>21</sup>. Di contro è il procedere a tentoni entro il particolare per rintracciarvi i principi: era questo un richiamare subito Lagneau, quel volgersi al concreto, al complesso, ché la conoscenza di anatomia e fisiologia approda a una filosofia dapprima «assai cavillosa, esitante, timida». Quell'indugiare sulla teoria della percezione traduceva un abito mentale: era l'antidoto contro ogni intemperanza dell'astrazione. E tale è la «pura e semplice sensazione», ché c'è identità fra il sentire e l'aver coscienza, e questo «è già unire, raggruppare, preferire»<sup>22</sup>. Nel '98, facendo glosse al sedicesimo *fragment* — «il corpo è *nello spirito*» — Chartier scrive del *corps vivant* che non è «un fatto da constatare, ma una necessità da comprendere»; è «come il risultato delle condizioni permanenti», di quanto di fissità opera nel pensiero che è «momentaneo e perituro»<sup>23</sup>.

Già nel giugno del '94, scrivendo a Léon, in margine a un'eventuale pubblicazione di qualche pagina del Lagneau, Alain dava prova di cogliere quanto di proficua originalità fosse in lui. Lagneau «non era Spinozista [...] né Kantiano [...] né Hegeliano [...] L'ho sentito vantare, da un punto di vista filosofico, il libro di Broussais: dell'irritazione e della follia. Legeva molto i medici; Claude Bernard (la Sc. exper.) era uno degli autori che commentava in classe; conosceva a fondo i lavori di Helmholtz sull'ottica

<sup>21</sup> RMM, 1897, pp. 182 s. Nei tardi *souvenirs sans égard* dirà che «ces dialogues ne faisaient que traduire des leçons faites à Pontivy et dont Lachelier voulut bien dire: 'c'est un peu la mer à boire'. Il est bien de se jeter, c'est une manière de penser» (FR nouv.acq. 17756, f. 10).

<sup>22</sup> C.J.L., pp. 449 e 450.

<sup>23</sup> C.J.L., pp. 537 s.

e l'acustica. [...] Le sue lezioni erano incentrate sullo studio della Percezione»<sup>24</sup>. Annotazioni, queste, che torneranno quasi te-stualmente in quel tardo appunto autobiografico d'oltre qua-rant'anni dopo.

Nello scrivere sulla *Mémoire*, frammento di una giovanile *Analytique Générale*, che avrà a bruciare nel primo decennio del nuovo secolo<sup>25</sup>, Alain dice della sinonimia fra il conservare e il

<sup>24</sup> Cfr. anche la lettera di Chartier a Léon del 14 juin 1894, in ms. 360: «Je comprends bien pourquoi MM. Ravaisson et Lachelier n'ont pas voulu faire connaître au public même les grandes lignes de la philosophie de Lagneau; c'est qu'ils peuvent à peine la deviner; il fut leur élève, mais non leur disciple, et je me souviens que Lachelier, en inspection, se faisait quelquefois répéter par Lagneau une analyse avec laquelle les élèves de Lagneau étaient familiarisés [...]. Comment parler de Lagneau, et à qui le rattacher? à Spinoza? Il n'y a peut-être pas d'homme en France qui fût capable d'expliquer comme lui la prop. 8 par. 2 de l'Éthique par exemple; et pourtant Lagneau n'était pas Spinoziste. 'Spinoza a raison dans la forme, et Descartes, au fond', disait-il dans la théorie du jugement. Il n'était pas non plus cartésien, il se rattachait plutôt aux anciens, et surtout à Platon. Si vous en voulez la preuve, cherchez dans la collection de la Revue Philosophique, un compte rendu de lui sur l'ouvrage de B. St. Hilaire: de la Métaphysique. [...] La thèse de Ravaisson lui paraissait un modèle, mais jamais je ne l'ai entendu développer quelques unes des idées de cette thèse». Di contro A. CANIVEZ, *Jules Lagneau professeur de philosophie*, Paris, Les Belles Lettres 1965, t. II, p. 392, rileva l'importanza dell'insegnamento di Lachelier e l'attenzione che vi presta Lagneau: «c'è fra le carte lasciate da Lagneau alla famiglia un corso di morale che è la copia di un noto corso di Lachelier, conservato alla biblioteca della Sorbona [...] Lagneau evitava di dare una sua morale e commentava per gli allievi quella i cui risultati gli sembravano maggiormente corrispondere alla propria». G. DWELSHAUVERS, *La philosophie de Jules Lagneau*, RMM, 1909, pp. 776 s., rintraccia l'influenza di Lachelier nella tesi di un'assenza di gradi nella coscienza, che implica sempre una finalità, un'attività volontaria, un *effort*.

<sup>25</sup> «Questo undici settembre 1905, ho appena bruciato quasi trecento pagine scritte da molto tempo, col titolo di *Analytique Générale*. Quanto ho pubblicato sulla Memoria era estratto da quest'opera giovanile, e quanto se ne poteva trarre di meglio» (C.L., II, p. 231). Di quei brogliacci Alain già aveva detto a Léon, che lo sollecitava a intensificare la collaborazione alla rivista: «J'ai bien 500 pages manuscrites, j'y découperai ce qu'il faudra. Vous finirez par me faire croire que ce que je fais est utile à la philosophie, je vais dire est lu avec fruit; à partir de cette conviction, je vous écraserai de copie. Et je crois bien que je vous trouverai quelque chose pour Novembre» (lettera del 17.9.[1899], in ms. 388/2). A distanza di pochi giorni, anche in seguito al favore con cui Léon aveva accolto quell'«étude sur la Mémoire [qui] n'a pas été enfantée dans la joie», Alain dà qualche particolare sul contenuto di quelle scartoffie: c'è «dans mes notes un travail solide

conoscere: il comprendere, il pensiero, è in quanto verità ed eternità. Riportando allora l'abitudine «al senso forte», etimologico, di «modo d'essere», contesta la credenza che proprio in quanto *habituelle* un'idea sia permanente, mentre invece è nella «permanenza del vero posta dal pensiero» che è da rintracciare la spiegazione.

E ancora contrappone a un pensiero tutto astratto la consapevolezza che il nostro attuale pensare è anche un sormontare errori, che l'*acte de mémoire*, le connessioni di idee, ha una qualche traduzione «nel corpo grazie all'autonomia relativa degli organi: pensare il proprio pensiero, significa pensare che si è un corpo organizzato»<sup>26</sup>. Certo il percepire è per Alain esperire la nostra solidarietà con le cose; in questo senso dirà nel '33 che il mondo «non è uno spettacolo», e che Platone sottrae il saggio alla contemplazione e lo rinvia nell'*univers résissant*, alla *terre raboteuse*, poiché nella mera rappresentazione, *au spectacle*, si opera un'elisione di realtà e di pensiero<sup>27</sup>. A ciò presiede «il legame di tutti i movimenti nella meccanica del corpo», come scrive nel tardo *étude sur Descartes*: questi resta ancora, «sulla difficile questione dei rapporti fra il nostro corpo e i nostri pensieri», il «miglior maestro»<sup>28</sup>. E quella *marque*, che lasciano «i movimenti del corpo», e che muta questi in movimenti abituali, a cui si conformerà l'associazione delle idee, rimanda al tema, costante in Alain, e già rintracciabile in *les idées et les âges*, della storia delle

---

sur les Illusions des Sens; [...] je serais aussi en mesure de faire assez rapidement qq. commentaires sur l'Éthique. Enfin je développerais volontier la conclusion de mon dernier article, sous le titre 'l'Education de soi-même' (lettera del 25.9.1899, in ms. 360).

<sup>26</sup> *Sur la Mémoire*, RMM, 1899, p. 315.

<sup>27</sup> *Pr.ph.*, pp. 14 s.

<sup>28</sup> *Id.*, pp. 146-147. Alain aderiva di fatto a quella «belle théorie de l'action» che conclude le *passioni dell'anima*, come si evince dall'affermazione che circa la relazione anima-corpo a tutt'oggi non se ne possa prescindere. «En voici le trait, 1° Nos passions n'enferment pas elles-mêmes rien de déraisonnable ni aucune méchanceté (211). Au contraire une sagesse providentielle, comme on voit chez les animaux. 2° Par l'union de l'âme et du corps, le corps n'est pas moins modifié par nos sages jugements que nos jugements par notre corps (8) (v. 45 à 49 et partout). 3° L'action volontaire modifie à la fois nos perceptions, et le régime du corps (La décision et l'irrésolution). 4° Il n'est pas plus difficile à nous de dresser notre propre corps que de dresser le corps des animaux v. 50. 5° Dans les paroxysmes, se retenir de juger et de vouloir est toujours en notre pouvoir (7) 6° Générosité (153) (6)» (FR nouv.acq. 17709, f. 278).

idee non separabile dalla *histoire des outils*<sup>29</sup>: il che implica una storia strumentale del corpo umano.

L'esito, già indicato nel discorso al liceo Condorcet del 1904, è la forte traduzione in termini morali, con l'esortazione a «mettersi alla ricerca del mondo», resistendo alle lusinghe d'ogni sorta di *Marchands de Sommeil* nell'assunzione del carattere momentaneo della verità.

Contro i «facitori di sistemi», *ché* una sollecitudine etica è nell'approccio epistemico volto a saggiare la resistenza delle cose, Eudosso discorre di come il movimento presieda alla percezione — «l'occhio immobile non percepisce affatto» — e si abbia esercizio del pensiero nell'atto del percepire. Lì è la volontà, «tutta intera nella minima percezione»<sup>30</sup>, che deve esercitarsi nel distogliere la mente dalla facilità del concludere, *ché* la pratica della filosofia è proprio un indagare continuo e un sempre nuovo provare: «diffidare dei sistemi»<sup>31</sup>. E della «lentezza del mio pensiero», di un chiarificarsi faticoso, di quell'andare «dalle idee alle cose, dall'immaginario al reale», tutto sostanziato di «pietre ordinate con cura», di «campi recintati e coltivati»<sup>32</sup>, Alain dirà di frequente. Rintracciava di fatto Lagneau.

3. Alla nosografia di Pinel, tacciata d'«ontologia» poiché considera le malattie come esseri, Broussais opponeva la medicina fisiologica, che giudica i sintomi come conseguenze di aggressioni esterne, cui l'organismo risponde producendo generiche proprietà morbose (irritazioni, infiammazioni, emorragie, febbre, dolore, convulsioni). In questo senso Broussais creava un anatomismo fisiologico basato sull'identità delle alterazioni tessutali e si volgeva all'osservazione degli organi: è il metodo fisiologico, che è un' *éducation par les sens*. Il richiamo era all'autorità di

<sup>29</sup> I.A., t. 2, p. 149.

<sup>30</sup> *Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste*, RMM, 1893, pp. 522 e 531.

<sup>31</sup> *Deuxième Dialogue* cit., p. 190.

<sup>32</sup> C.L., II, pp. 78 e 118. L'educazione del *citoyen contre les pouvoirs*, che è un «ébranler des systèmes», si riassume, quasi a conclusione di tutta una stagione di studi volta al *problème de la Perception*, in quel pressante invito a «lavorare a percepire il mondo al fine d'essere giusti» (V.g., p. 18). E certo è da revocare in dubbio quel tardo giudizio che faceva di quei primi saggi di filosofia «una sorta di algebra tradotta in seguito in francese». Niente in questi difatti è espressione di un sapere schematizzante e definitivo. Diversamente E. BAGLIONI, *op. cit.*, p. 8, accetta in pieno quei rapidi cenni autobiografici tutti volti a opporre i *propos* a quella giovanile collaborazione alla *Revue de métaphysique*.



Descartes, di Bacone, del grande Haller; al Condillac che molto aveva contribuito a «perfezionare il nostro linguaggio scientifico»; al «giudizioso e profondo Destutt de Tracy»; a Cabanis, autorità compromesse dal kanto-platonismo, che ha preso le mosse in Germania e in Scozia dalla revisione del sistema di Locke<sup>33</sup>.

Ben al di sopra dell'osservazione per il tramite dei sensi, i kanto-platonici, cioè gli eclettici, «fondamentalmente spiritualisti», pongono quella sedicente osservazione interiore<sup>34</sup>. Broussais nega ogni scientificità alla psicologia, assimilata a un «gioco d'immaginazione», in tutto analoga alla poesia. E poeta è Biran che fa dell'«immaginazione una facoltà Creatrice»<sup>35</sup>, intermedia tra anima e corpo, mentre di fatto si limita alla combinazione di idee acquisite dalla sensibilità.

In Broussais agiva in effetti una forte avversione alla metafisica, che non è «choses essentielles à l'homme», poiché possibile solo quando questi sia in possesso di quei *signes des corps* che si danno nel concorso della vista o dell'udito col tatto. Altrimenti la *représentation personnelle* è incapace di ben distinguersi dai fatti

<sup>33</sup> J. F. BRAUNSTEIN, *Broussais et le matérialisme*, Paris, Méridiens Klincksieck 1986, afferma che la medicina fisiologica di Broussais ha adottato una forma sistematica per contrapporsi all'«eclettismo medico» dell'Andral, che pubblica nel '23 il primo volume della *Clinique médicale*: il medico ha da essere «necessariamente eclettico, come lo è ogni medico al capezzale del malato» (*Clinique médicale*, 1829<sup>2</sup>, t. I, p. 25). Broussais definisce quello di Andral un «eclettismo critico». Solo trent'anni dopo, nelle lezioni professate alla faculté de Médecine de Paris sull'*Histoire de la médecine*, Andral ebbe a fare del proprio eclettismo un'attrezzatura mentale contro il *broussaisisme*: «di contro alla bandiera della medicina fisiologica fu innalzato lo stendardo dell'eclettismo intorno a cui venne a raccogliersi ben presto la quasi totalità dei medici» (in «Union médicale», 6 décembre 1853). Intorno al 1830 compare invece un «eclettismo costituitosi in un corpo sistematico di dottrine», che assume quale esplicito riferimento il Cousin, e penetra il seno all'*Académie de Médecine*, facendo della *Gazette médicale de Paris* l'organo del *Juste milieu médical*: contribuirà ad accelerare il declino della medicina fisiologica.

<sup>34</sup> Questi, a mezzo tra i teologi e i sensisti, traggono dagli uni l'anima e dagli altri «le azioni dei sensi e dell'encefalo» (F.J. BROUSSAIS, *De l'irritation et de la folie*, Paris, Fayard 1986, 1828, p. 470): di fatto dal platonismo, e dagli esiti leibniziani di questo, «la dottrina del principio immateriale e quella delle idee preesistenti alle cose» (p. 471); da Reid e da Kant, «la coscienza e l'assoluto». La conclusione di questa disamina è che «il mondo è davvero rovesciato nella dottrina del razionalista di Parigi» (p. 487).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 591.

esteriori e quindi «la metafisica è impossibile»<sup>36</sup>. Broussais veniva così riducendo questa alle *nozioni psicologiche*; al contrario, chi si volge a restaurare l'ontologia filosofica, quei moderni metafisici che sono gli psicologi, fa appello ai fatti interiori. E ancora *De l'irritation* rintraccia come massima fonte di errori quell'inclinazione a giudicare ciò che si ignora per il tramite di quanto si crede di conoscere, che è una illecita estensione del procedimento induttivo.

A questa farragine di dogmi, allo «spirito poetico del Platone antico o moderno», Broussais oppone «l'uomo austero [...] che passa dinanzi al panteon dell'ontologia senza piegare le ginocchia»<sup>37</sup>. Ché il medico non deve limitarsi alla fisiologia normale, ma volgersi anche allo 'stato anormale', e la scienza, che mai avrà a essere «tributaria della metafisica», deve «ricollegare i fenomeni istintivi e intellettuali all'eccitazione del sistema nervoso»<sup>38</sup>. Si

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 17. Come nell'*esame del trattato di Broussais sull'Irritazione*, dice delle remore teologiche e metafisiche che, più a lungo che in ogni altra branca della filosofia naturale pesarono sulla fisiologia, ché per primo Cabanis ebbe ad ascrivere alla fisiologia positiva quanto attiene ai rapporti tra fisico e morale. E merito del Broussais è aver colto l'«influenza funesta» di quei «tentativi retrogradi», che pure riscuotono un «entusiasmo passeggero», «di trapiantare tra noi la metafisica tedesca e di costituire sotto il nome di *psicologia* una pretesa scienza del tutto indipendente dalla fisiologia, superiore a essa e alla quale apparterebbe esclusivamente lo studio dei fenomeni specificamente chiamati *moralis*» (*Opuscoli di filosofia sociale*, Firenze, Sansoni 1969, p. 289). Ma Come gli rimproverava di non aver messo nel giusto rilievo la distanza che separa la dottrina fisiologica da quelle «teorie dei metafisici dell'ultimo secolo», ché proprio «la critica molto motivata di questa ideologia di Condillac e di Helvétius, è ciò che solo dà qualche fondamento all'influenza della psicologia attuale, la quale del resto non fa che volgarizzare in declamazioni oscure ed enfatiche ciò che i fisiologi, quali Carlo Bonnet, Cabanis e principalmente Gall e Spurzheim, avevano esposto da lungo tempo» (*ibid.*, p. 292).

<sup>38</sup> F.J. BROUSSAIS, *op. cit.*, p. 20. BRAUSTEIN, *op. cit.*, pp. 106 ss., asserisce che Broussais avversa «l'eclittismo come un rifiuto generalizzato della teoria, e non in quanto filosofia di Cousin. Solo a proposito di Guérin e della *Gazette médicale de Paris* denuncia il partito cousiniano»: difatti, a proposito di Andral, Broussais «parla degli eclittici come di empirici». *De l'Irritation*, edito nel '28, è «il primo libro interamente consacrato a una violenta polemica contro la filosofia di Cousin e dei suoi allievi dal punto di vista della filosofia del XVIII° secolo». Ribadisce la pretesa della medicina di essere considerata la disciplina modello per la filosofia: «È questa una delle ragioni della fedeltà di Broussais all'Ideologia; questa [...] riconosce una particolare importanza alla conoscenza medica dell'uomo» (p. 121).

rintraccia allora nel *De l'irritation* il concetto di «educazione dell'io», educazione degli istinti e dei sentimenti che certo non procedono all'unisono: distinzione già studiata dagli Scozzesi. La libertà è il sentimento di un *effort*, è l'atto volitivo di contro alla facilità di istinti e sentimenti<sup>39</sup>.

La storia dell'irritazione ha di fatto oscillato fra meccanicismo e animismo, ch  la medicina non aveva ancora acquisito lo statuto di scientificit  e l'eccitazione «non era ancora diventata la base di un sistema regolare applicabile tanto alla salute quanto alla malattia»<sup>40</sup>: l'irritabilit    in effetti continua e comune alla scala dei viventi, la sensibilit  intermittente e solo di certi animali.

Diversamente dagli antichi che hanno reificato le facolt  facendone *les attributs du concret*, lo studio del *morale dell'uomo* implica la necessit  di sceverare le funzioni dell'encefalo, di tracciare un *quadro dei fenomeni cerebrali*. Quella tripla distinzione dell'eccitazione in *convergente, divergente e intermedia*, a seconda che l'origine sia da rintracciare nella *pelle* o negli *organi dei sensi*, o nelle *membrane di rapporto poste nei visceri cavi*, o nei tessuti, come negli stati morbosi o patologici, dovette interessare Lagneau, che sempre ebbe a discutere di percezione<sup>41</sup>. La di-

<sup>39</sup> F.J. BROUSSAIS, *op. cit.*, pp. 188 e 163. In una rapida annotazione a proposito della *Morale Individuelle*, Chartier scrive che «le mot *Irritation* pris dans le sens médical explique le mécanisme de la colère; toute la colère est dans un accès de toux. La revendication, les reproches, la haine, bien loin d'être les causes de la colère, en sont au contraire les effets» (FR nouv.acq. 17728, f. 13).

<sup>40</sup> F.J. BROUSSAIS, *op. cit.*, p. 57.

<sup>41</sup> Alain ebbe a privilegiare nella filosofia di Lagneau quanto attiene alla teoria della conoscenza: questi tratt  sempre «davanti a me della Percezione e del Giudizio. L'inevitabile preambolo sul Metodo della Psicologia serviva solo a preparare queste due lezioni principali. So che in seguito gli accadde di trattare dell'esistenza di Dio; ho supposto a lungo che avesse cambiato solo il titolo; non mi sbagliavo di molto» (*S.J.L.*, p. 739). Se ne evince l'ostilit  con cui Alain accolse la pubblicazione di quell'abbozzo di teodicea che   la «famosa lezione sull'esistenza di Dio [...] ricostituita e stampata» dal Letellier, ch  Lagneau-Alain sempre conclude che «Dio non pu  essere detto esistere»: l'esistenza non   suscettibile di spiegazione, ma solo d'essere constatata. Alain si discostava di fatto dagli esiti spiritualisti di Lagneau, assai prossimo a Lachelier, nel volgersi a indagare il soggetto psicologico per il tramite del metodo riflessivo. E. BAGLIONI, *op. cit.*, pp. 15 s., dice di «un processo di incessante trascendenza»: di contro «Alain riprende e 'ricrea' a suo modo un Lagneau particolare», tutto volto all'«analisi minuziosa del 'reale'». Di fatto «portando alle estreme conseguenze quel primato della ragion pratica», che fu di Lagneau, Alain mutuava da questi

stinzione dei fenomeni in istintuali e intellettivi è ricondotta al fatto che nell'un caso gli stimoli riguardano la base del cervello e il cervelletto, nell'altro gli emisferi cerebrali.

E ancora vi leggeva come da soli, o congiuntamente, vista, udito e tatto danno la forma degli oggetti, gusto e odorato «la rappresentazione dell'io modificato». Broussais ne deduce che il tempo «misura la durata di rappresentazioni, impulsi, confronti, e li modella sull'estensione»<sup>42</sup>; è di fatto un «abstrait du concret». Inoltre come si dia una qualche storicità, un'accumulazione del percepire, ché se nel cominciamento della vita, per il soddisfacimento dei bisogni più elementari, vi è a un dipresso un comune sentire, con l'inoltrarsi negli anni e dinanzi a una congerie di fatti percepiti, che sempre meno afferisce alla conservazione della vita, «si manifestano delle differenze nella maniera di sentire gli oggetti e di reagire in proposito». Proprio l'essere la percezione un fenomeno essenzialmente cerebrale rende praticabile quella storia del corpo, degli istinti e dei sentimenti, che si organizza per associazione: gli istinti andranno cedendo o perfezionandosi a seconda della loro utilità sociale.

In effetti *De l'irritation et de la folie* mostra l'uomo «nel suo sviluppo»: da quel primo aprirsi al mondo, tutto istintuale, all'associarsi delle percezioni per l'agire dei *sensi esterni*, al differenziarsi degli istinti, all'intelligenza, al suo accrescersi nel commercio coi fatti, che è un esperire la *résistance*. E nel fare del *moral humain* la sommatoria degli istinti, attribuisce di fatto alla fisiologia quell'«analisi delle funzioni del morale umano, che la metafisica e l'ideologia hanno dichiarato dover essere di loro esclusiva competenza». Astrazioni e concezioni, segni e figure «necessarie per abbreviare il discorso», sono inseparabilmente connesse agli altri fenomeni fisiologici, e in questo disvelamento Broussais indica la missione del filosofo, nei confronti di quella «gioventù studiosa per preservarla dall'idolatria»<sup>43</sup>.

4. Nel 36° e ultimo capitolo della *philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, in pagine celeberrime che «venti generazioni di stu-

---

«l'innalzamento della dimensione pratica e morale ad assiologia e a metafisica». Attenendosi così alla dottrina della percezione, Alain approda a un 'dualismo radicale', che dà conto di quel 'pregiudizio volontario' che presiede alla condizione umana.

<sup>42</sup> F. J. BROUSSAIS, *op. cit.*, pp. 139 s.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 106 e 23 s.

denti [...] hanno imparato a memoria»<sup>44</sup>, di contro a «un idealismo mitigato», ancora tutto dentro alla riduzione illuministica della conoscenza a esperienza fenomenica, e in opposizione a quel «nuovo materialismo, il positivismo», ove il tutto si risolve nei «soli fenomeni», Ravaisson annuncia l'avvento di «un realismo o positivismo spiritualista»<sup>45</sup>. Lo spazio e il tempo sono forme *a priori* dell'appercezione, e il fenomeno, che è *cambiamento, movimento*, ha la «sua fonte» nella «tendenza o sforzo», termini questi di sapore leibniziano: non è certo cosa strana, ove si pensi alla forte tensione antimeccanicista del Descartes cousiniano. E ciò dinanzi alla bancarotta di materialismo e idealismo: l'uno procedendo per riduzioni generalizzanti addiuvato a un *minimum* di realtà, l'altro «alle più elementari condizioni logiche, che sono il minimo di perfezione e intelligibilità». Il ragionamento va dal complesso al semplice, e la natura non è «solo geometria», necessità o fatalità; il morale fa aggio. La necessità fisica si risolve allora leibnizianamente in necessità morale.

E ben mostrava il Michelet di comprendere la cosa, ché questo è il senso di quanto ebbe a scrivere in margine al *Rapport* a proposito di quella «grande scoperta moderna» che non fu «solo l'azione [...] ma la causa interiore di tutto, la volontà. Ci si aggiunga la sua forma, lo *sforzo*»<sup>46</sup>. Ancora nel *Testament*, rial-

<sup>44</sup> H. BERGSON, *La pensée et le mouvement*, Paris, Quadrige/PUF 1985, p. 275.

<sup>45</sup> *De l'habitude. La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard 1984, p. 313. G. POLIZZI, *op. cit.*, p. 88, sostiene che quella ridefinizione del positivismo, preannunciata dal *Rapport* e ormai compiuta in Bergson, conserva la «determinazione spiritualista del fatto come espressione di un'attività del pensiero», ché il contingentismo e la filosofia della durata, congiuntamente all'ampinarsi dell'approssimazione in matematica e alla scomparsa del fenomeno in fisica, operano la disgregazione del positivismo: quivi un rigido determinismo, uno spazio omogeneo e inerte, esprimono la reificazione dei rapporti umani pensata da una intelligenza strumentale.

<sup>46</sup> *Lettres à Félix Ravaisson*, RMM, 1938, lettera del 23 mai 1868, p. 182. Ravaisson fece per qualche tempo da segretario a Michelet, cui lo aveva presentato Hector Poret, che fu docente del Ravaisson, prima al *collège* Rollin, poi alla Sorbona, ove supplisce Cousin. E se certo Creuzer e lo Schelling delle lezioni intorno alla filosofia della mitologia esercitarono una sicura influenza su Ravaisson, a costoro fu in certa misura introdotto da Vico, cui si accosta frequentando Michelet: traeva difatti dal napoletano l'identificazione del pensiero spontaneo con la religione e con gli universali poetici, e la continuità fra quello e il pensiero riflesso, «per voci convenute de' popoli». Cfr. in proposito il frammento su Vico che Ravaisson redige nel 1872 (J. DROPP, *Félix Ravaisson*, Louvain, Éditions de

lacciandosi al *Rapport*, Ravaisson ribadiva, contro la moderna fisiologia, volta a spiegare «i movimenti volontari» tramite quelli «riflessi», che il «movimento riflesso» è da ricondurre, in ultima istanza, al «movimento volontario»<sup>47</sup>.

Il Ravaisson veniva così indicando in quell'eccedenza del morale sul fisico una delle costanti che percorrono la filosofia francese lungo tutto il secolo, e nel dire di sensazioni e sentimenti, di idee e desideri, dell'io cioè, adotta quella metafora del «mobile oceano senza limiti e senza fondo»<sup>48</sup> che, talora con significati in parte difformi, si rintraccerà nei decenni successivi.

La lettera che gli indirizzava Léon, alle prese con la composizione del primo numero, attesta dell'attenzione che a Ravaisson ebbe a rivolgere la giovane redazione della *Revue de Métaphysique*. Ma l'*effort* e l'*habitude*, temi strettamente congiunti, rapportavano Ravaisson a Maine de Biran, e in specie a quell'*influence de l'habitude*, in cui certo ancora operavano suggestioni condillachiane — nella riduzione di intellettuale e morale a fisiologico — o l'*idea di motilità* del Tracy, ma era poi specificamente biraniana l'opposizione di *ricettività* e *motilità*. Biran intendeva contrastare quel «discredito quasi unanime» in cui giacciono le «scienze metafisiche e morali»: era questo l'ambito non di esercizi dogmatici, ma di «utilità pratiche», quasi una igiene comportamentale, «delle buone abitudini»<sup>49</sup>.

Detto dell'abitudine, come eliminazione di *résistance*, di *frottement*, lo scopo perseguito era l'unione di ideologia e fisiologia<sup>50</sup>

---

l'Institut supérieur de Philosophie 1933, pp. 60 ss.).

<sup>47</sup> *Testament philosophique et fragments*, Paris, Vrin 1983, p. 125. Nel *Testament* Ravaisson evoca quella «entità intermedia», l'unione della *res cogitans* e della *res extensa*, in cui si confondono meccanico e intellettuale e a cui è riconducibile la maggior parte di ciò che è in noi e nella natura. Di conseguenza si ha conoscenza solo della superficie delle cose — questo il senso dell'*ignorabimus* di Du Bois-Raymond —, e soltanto l'analogia con «le nostre trasformazioni intime», ci dà un qualche ragguaglio su come si operino le trasformazioni delle cose (pp. 72 ss.).

<sup>48</sup> *La philosophie en France* cit., p. 298.

<sup>49</sup> *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, P.U.F. 1954, pp. 4 s.

<sup>50</sup> Un giudizio certo malevolo ebbe a esprimere il Serre, che di lì a qualche anno sarebbe finito pazzo, incaricato di scrivere della memoria sull'*influence de l'habitude* dal «Journal des Débats» — recensione che non vide mai la luce: «dopo aver letto la sua opera [...] si può affermare senza ombra di dubbio che lei aveva studiato la fisiologia da poco quando l'ha redatta, e che lei avrebbe avuto

e in quel tenersi ai fatti d'esperienza e d'osservazione, in quella esigenza di discorrere di metafisica in termini di precisione sperimentale, che era poi un risolverla nella psicologia, Biran tracciava una costante destinata a traversare tutto il secolo. Distinguendo le impressioni in *attive* e *passive*, l'io è in quanto attività, quindi immediatamente riconducibile a movimento, che certo è distinto, ma in intima connessione con la *faculté de sentir*: l'*effort* è anzitutto coscienza di agire, non esteriorizzazione muscolare<sup>51</sup>.

Biran dà conto difatti d'una fisiologia degli organi di senso tutta volta a distinguere «la parte del sentimento e quella del movimento». In primo luogo discorre del tatto, dove «le due facoltà perfettamente riunite» sono «facili da riconoscere, da distinguere»<sup>52</sup>, e della sua misura: l'*effort*, il cui decremento è il limite d'ogni percezione. In effetti la priorità riconosciuta al tatto, per quel suo essere l'«organo mobile» per eccellenza, consente una qualche riduzione di «tutte le nostre sensazioni» a «una specie di tatto». La stessa vista, e quella sua sensibilità tanto «delicata», trae origine dalla «mobilità particolare di questo organo» e dal suo parallelismo col tatto. Che era poi quanto Alain, nelle tarde pagine di *Les Dieux*, esprimeva nell'opporre Maine de Biran a Berkeley: l'uno è giunto a conoscere il mondo «saggiando con la riflessione la resistenza del proprio scrittoio»; l'altro è riuscito a confondere il mondo con un *dîner d'évêque*. Andò «sino a Terranova per qualche predica, e ne tornò, sempre convinto che le nostre percezioni non hanno alcuna sostanza. Di fatto si era lasciato portare dalla nave, mentre altri issavano la vela. Il mestiere di passeggero è indubbiamente il più stupido che ci sia»<sup>53</sup>. Alain deduce da Maine de Biran, «pensatore molto positivo, [...] che si conosce come reale solo quello che ci si dà tramite lo sforzo volontario», ché l'esistente non è ciò che fa mostra di sé, ma «l'apparire al comando e a condizione di lavorare». Tuttavia

---

per giudici un fisiologo medico, che aveva scritto sui temperamenti, e un metafisico che aveva dissertato sulla mobilità e la resistenza» (*Correspondance inédite entre Serre et Maine de Biran*, in «Filosofia oggi», n. 3-4, 1989, p. 490). Si allude a Cabanis e a Destutt de Tracy.

<sup>51</sup> Cfr. in proposito G. MADINIER, *Conscience et mouvement*, Louvain, Nauwelaerts 1967 (1938), p. 87.

<sup>52</sup> MAINE DE BIRAN, *op. cit.*, p. 16.

<sup>53</sup> D., p. 39. Già nei *Préliminaires à la mythologie* nel dar conto della «ruvida esistenza delle cose», Alain oppone a Berkeley, all'idealismo che è «uno stato infantile» (*ibid.*, p. 239), il «profondo Maine de Biran».

l'esperire la resistenza per il tramite dell'*effort* è solo «la metà dell'idea». La «necessità naturale», la *nécessité secourable*, garantisce lo «stretto passaggio», la correlazione di potenza e necessità, che è l'ambito del pensiero e della volontà; in questo senso il lavoro attesta la «fedeltà», l'«inerzia del mondo». E Alain attribuiva a Maine de Biran il merito d'averlo messo in guardia da ogni sorta di visionari, che aspettano «il miracolo, cioè il tesoro senza lavoro»<sup>54</sup>.

Facendo glosse a Lagneau, Chartier già rilevava come la resistenza sia percepita e non sentita, e la percezione dell'estensione abbia necessità del *toucher actif*: la percezione implica sempre l'azione muscolare. Ciò spiega per quale ragione «Aristotele abbia potuto dire che la sensazione è l'atto comune al sentito e al sentiente»<sup>55</sup>. Aderiva così a un'interpretazione dell'aristotelismo come filosofia dell'inerenza, della contingenza, che poi si rintraccia di continuo nelle pagine della maturità.

La qualità sensibile è il rapporto astratto che ci figuriamo fra l'oggetto della percezione e il senso che ce lo ha rivelato, la qual cosa implica il concepire l'oggetto stesso. Di fatto percepire è concepire il legame delle sensazioni non in astratto, ma in forma concreta, reale, come ragion d'essere della coesione delle parti dell'oggetto.

Al contrario del senso comune che attribuisce semplicità e immediatezza alla percezione, Chartier ne fa «il risultato di un'educazione di cui la memoria non ha conservato traccia», ché «prima di imparare a pensare, abbiamo dovuto imparare a percepire». In effetti qualsiasi percezione comporta una «molteplicità indefinita», ed è quindi «l'azione stessa del pensiero» poiché deriva «dall'applicazione dell'unità alla molteplicità». Di conseguenza Chartier espone il problema della percezione in questi termini: come sia «possibile per un qualsiasi essere percepiente, la conoscenza dell'ordine fisso di una diversità indefinita di cause di sensazioni»<sup>56</sup>.

Quelle annotazioni biraniane sulla fisiologia degli organi di senso Alain tenne in gran conto, se scrive che «hanno resistito quasi sole in mezzo a tanti discorsi filosofici di un secolo molto

<sup>54</sup> *D.*, pp. 40 ss.

<sup>55</sup> *C.J.L.*, p. 458.

<sup>56</sup> *Le problème de la perception*, RMM, 1900, pp. 745 e 754.



chiacchierone», ove il referente polemico non è tanto il Cousin quanto il Taine, e poi Sainte-Beuve e Renan, *la trinité basse*<sup>57</sup>. E biraniano è il tema dell'*effort volontaire*: di contro alla vista, che è detta con accezione peggiorativa idealista, sta il *toucher actif* che ci fa «provare la realtà tramite lo sforzo». Motivo questo che percorre tutto Alain. Cos'altro indica difatti *le clou et la vis*, quel titolo cui ebbe a pensare in età giovanile per una tesi di dottorato, progetto presto abbandonato nel sarcasmo per i *Sorbonagres*, del tutto incapaci a prendere «sul serio i miei pensieri operai»<sup>58</sup>? Con accenti iconoclasti definiva la Sorbona «Les Galeries Lafayette de la pensée». Del resto la distanza è oggetto di giudizio, non è mai sentita. Ciò rende possibile l'arte pittorica, l'intellezione dei differenti piani di un quadro. Questo è il kantismo di Alain: lo spazio è una forma, «l'espressione della nostra potenza»<sup>59</sup>. Solo

<sup>57</sup> D., p. 40; cfr. *H.p.*, p. 26.

<sup>58</sup> *E.m.*, p. 68.

<sup>59</sup> G. PASCAL, *La pensée d'Alain*, Paris, Bordas 1967 (1946), p. 55. Anche di recente, volgendosi a indagare la natura della rappresentazione nell'arte, si è preso le mosse dalla definizione platonica della percezione: assumere l'accidentale entro l'universale implica che il riscontro delle somiglianze è un «tipo di fusione percettiva» (E. H. GOMBRICH, J. HOCHBERG, M. BLACK, *Arte, percezione e realtà*, Torino, Einaudi 1978, p. 11) condotta tramite l'esperienza. L'immediatezza della sussunzione è passibile di spiegare i meccanismi della percezione: un effetto di mascheramento indotto da una forte impressione può impedire la percezione di un insieme di manifestazioni minute. Un atteggiamento mentale presiede difatti al riconoscimento e la storia della ritrattistica, l'immagine cinematografica, l'istantanea fotografica, attestano come le immagini debbano essere dapprima psicologicamente accettabili. Un tale meccanismo presiede anche alla fisiognomica, all'associazione cioè di tratti permanenti del volto a quelli di una specie animale, procedimento questo utilizzato di frequente dagli umoristi, come nel caso della rappresentazione di Louis Philippe come una *poire*, che Charles Philipon disegnerà nel 1834 su *Le Charivari*. «La comprensione della fisionomia di una persona passa attraverso la sua esperienza muscolare» (ivi, p. 51). Recenti studi di fisiologia della percezione affermano che «la velocità è la grande sfida percettiva della nostra civiltà», così il «cinema ci obbliga a interpretare sempre più velocemente le immagini. [...] Oggi lo spettatore accetta e decodifica frenetiche successioni di piani [...] Senza dubbio la percezione ha cambiato ritmo. Una volta l'immagine percepita maturava lentamente, seguendo in ritardo la realtà e lasciando di tanto in tanto spazio a immagini intime, originate dalla memoria» (J. NINIO, *L'empreinte des sens*, Paris, Seuil/Point 1991, p. 28). È mutato anche il modo di osservare un quadro, che «una volta senz'altro era ammirato come una sinfonia di composizioni, sguardo che abbiamo perso, poiché la più recente pittura ci ha abituati a prestare attenzione alla sola armonia di forme e colori» (ivi, p. 65).

l'*effort*, l'esercizio della volontà nella pratica del giudizio, consente di sfuggire al sogno: l'elemento affettivo, che insidia la pratica della percezione<sup>60</sup>.

Quel rifiutare che la vita sia sogno, spettacolo, gioco, è conseguente al fatto che «è il lavoro che dà consistenza a questo seguito di visioni»: è la metafora di sapore micheletiano del *contadino*. E ancora Alain mutua l'opposizione fra il geometra vedente e quello cieco: solo questo è il vero, poiché «costruisce e ricostruisce [...] sono le mani che trovano l'oggetto». Le suggestioni biraniane si traducono in una igiene comportamentale, nella denuncia d'ogni visionario, in un'etica del lavoro. Di Maine de Biran, della percezione che è in quanto movimento, dell'*effort*, che è il non rassegnarsi «a vedere le cose su di un piano»<sup>61</sup>, aveva scritto negli *81 capitoli*, che sono «una specie di *Trattato di Filosofia*», un sommario redatto al fronte, edito senza il visto della censura, e che aveva «il vantaggio d'esser scritto lontano dai filosofi e dai loro libri»<sup>62</sup>. Quei capitoli difatti sono «identici ai *Propos* in tutte le loro parti»; la modestia del titolo era diretta a scongiurare «quella funesta idea d'esser completi»<sup>63</sup>.

In rapide annotazioni autografe, materiali preparatori di corsi a Henri-IV o a Sévigné, era ancora questione dell'io in quanto *effort*, e Alain tracciava poi un quadro, certo assai sommario, dell'eclittismo e di cosa questo dovette al Biran<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> La teoria empirista della percezione distingue nella esperienza visiva le sensazioni di colore, differenza di tonalità e di luce, dalle immagini o ricordi di quelle sensazioni: così lo spazio è un'idea non-visiva, ma tattile-cinestetica. La percezione della profondità è allora il risultato della storia dell'individuo, di passate e ripetute esperienze di movimento: radicate abitudini danno conto della percezione, cui presiede un criterio di economicità. La percezione visiva, di contro a un astratto vedere tutto passivo, implica una maestria, poiché l'oggetto è esaminato attraverso una successione di occhiate che ne fanno coincidere parti separate, in una sequela temporale, con la *fovea*. L'unità dell'immagine è quindi il prodotto di processi di fissazione e selezione che dipendono a loro volta dalle intenzioni percettive.

<sup>61</sup> *D.*, pp. 41, 42 e 47.

<sup>62</sup> *C.H.*, lettera del 17.5.1916, p. 230.

<sup>63</sup> *C.H.*, lettera del 28.9.1917, p. 254; *E.P.*, p. 13.

<sup>64</sup> V. FR nouv.acq. 17709, ff. 45 s.: «Condillac triomphe avec la Révolution. Cabanis (1802) rapport du physique et du moral de l'homme (Sentiment virtuel du corps propre). Destutt de Tracy (sous l'Empire). *Idéologie* (École de Condillac cf. Stendhal). D'où Maine de Biran disciple de Cabanis et Tracy (1766-1824) (l'homme politique) rapport de volontaire-caractère / involontaire-tempérament. Analyse de la volonté. Le moi se connaît lui-même comme actif dans l'effort

Diversamente da Ravaisson che andrà analizzando la natura dell'abitudine facendone «una disposizione nei confronti di un cambiamento»<sup>65</sup>, Biran si volge a coglierne l'influenza sulla *faculté de sentir*: come la permanenza di *impressions intérieures* tenda a tradursi in abitudini del temperamento, e come l'abitudine, ingenerando facilità, precisione e indifferenza, operi pure un mascheramento<sup>66</sup>. Cancella così la distinzione dei nostri atti in volontari e involontari, «cimenta l'associazione». All'opposto è quel primo apprendere dei bambini, tutto volto a conoscere e di-

---

(aperception immédiate) (action de l'âme sur l'organisme). *Mémoire sur les perceptions obscures* (1807) (les rattache aux centres nerveux distincts). Dans notre conscience du moi: concepts de force, de cause, d'unité, d'identité (aperception immédiate de la causalité; direct. contre Hume Nouveaux essais d'anthropologie publiés en 1859 par Naville. Journal intime. Avec cela mysticisme religieux, mais sans caractère confessionnel. | 3 degrés La vie de l'esprit (Religion) 'vie mystique de l'enthousiasme'. La vie humaine (activité). La vie animale. Disciple et ami: André Marie Ampère [...] (Essai sur la Philo des Sciences 1834-1843). Condillac supplanté dans l'enseignement officiel en 1811 par les leçons de Royer Collard (Reid), appel au sens commun (aperception immédiate) puis Cousin (mort en 1867) Histoire de la philo. fut l'ami de Biran et d'Ampère. Cousin (éclectisme) maître en 1830: Reid-perception immédiate; Biran-conscience de l'autorité propre; Ampère: dogmatisme des relations absolues contre Kant puis Schelling et Hegel (la raison absolue) puis Descartes». G. MADINIER, *op. cit.*, pp. 287 ss., a proposito dell'*effort* oppone a Biran, volto a «cogliere l'io nell'atto in cui si pone», Fouillée e Renouvier, entrambi indotti a un «disconoscimento della riflessione»: nel primo «l'io è una forza vitale; [...] è posto»; nell'altro è «un punto di concorso delle categorie [...] Entrambi hanno disconosciuto anche l'aspetto motore dello sforzo». Difatti «Renouvier non si è mai posto dal punto di vista biraniano dell'apercezione interna secondo cui il movimento è visto dall'esterno», se ne evince che «la teoria della locomozione o la teoria della volontà si sviluppano indipendentemente».

<sup>65</sup> *De l'habitude* cit., p. 10.

<sup>66</sup> D. JANICAUD, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff 1969, p. 16, contrappone alla fisiologia intesa come un ausilio alla comprensione del mondo mentale, che è la tesi di Biran, *l'Habitude* di Ravaisson, che «avversa, sin dall'inizio, l'antimetafisica di Biran. [...] Ravaisson pone di primo acchito la sua riflessione sul piano dell'essenza». Distinguendo le abitudini in passive e attive, Biran si dimostra ancora «fedele al metodo degli Ideologi, prima di tutto analitico; l'Ideologia segue un metodo analogo alla chimica del suo tempo, fermandosi ai corpi semplici» (p. 21). Janicaud parla di una «convergenza» fra Biran e Ravaisson circa gli «effetti dell'abitudine», ma di una «divergenza circa le cause», ché «il metodo di Ravaisson è analogico, leibniziano, il metodo di Biran, sperimentale, baconiano» (p. 31).

rigere i propri organi, e il procedere del pittore e del musicista, che, infranto il cerchio di impressioni organizzate dall'abitudine, creano «nuovi modi di vedere e d'intendere». L'abitudine presiede in effetti alla reminiscenza, e ha larga parte nell'azione e reazione del *physique sur le moral*. Talora i primi elementi della *mémoire sensitive*, le prime abitudini, si mostrano nelle verità dell'adulto come in «quei vecchi edifici restaurati in cui l'occhio attento distingue ancora le tracce delle forme gotiche e strane che i lavori e il talento dell'architetto non hanno potuto cancellare del tutto». E se l'abitudine traduce la *ripetizione meccanica* in principi astratti, è da paventare l'imporsi dell'inerzia al pensiero. Biran coglieva un tema che avrà larga circolazione: nel declinare della consapevolezza, degli elementi cioè di resistenza e quindi dell'*effort*, è il prevalere di abitudini meccaniche, geometriche, lo smarrirsi di una storicità dell'appercezione. Che era poi l'ambito di quella traduzione di esercizi dogmatici in esigenze etiche, che troverà l'adeguata espressione in quel procedere a tentoni evocato da tutta una stagione di pensiero. Già Biran, paventando «il disordine e il vuoto del pensiero», parlava di una *maîtrise* necessaria, e di quei popoli felici «in cui le abitudini del linguaggio possono quindi identificarsi con quelle dell'ordine, della saggezza e della ragione»<sup>67</sup>.

L'introduzione biraniana alla memoria sull'*influence de l'habitude* desterà poi l'interesse del giovane Lachelier, che ne scrive al Ravaisson il 25 febbraio 1858<sup>68</sup>, anche se il 1° settembre precedente non aveva esitato a manifestargli la propria insoddisfazione per la *réponse* allo Stapfer sulla *motion active*: «come si compie il passaggio dalla psicologia all'ontologia?»<sup>69</sup>. Per Biran nel movimento volontario delle nostre membra noi 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'.

Una certa storicità presiede di fatto alla tesi del Ravaisson, secondo cui si dà una qualche condensazione: quanto ora è natura e necessità poté essere inizialmente spirito e libertà. L'abitudine,

<sup>67</sup> MAINE DE BIRAN, *op. cit.*, pp. 91, 143 e 162.

<sup>68</sup> Cfr. *Institut de France*, ms. 4688, f. 62.

<sup>69</sup> *Lettres 1856-1918*, Paris 1933, p. 35. Dal contesto si evince che Lachelier ignorava del tutto il ruolo svolto da Stapfer nella prima diffusione del kantismo in Francia.

«manière d'être générale», attributo del mutamento, è quindi totalmente estranea all'inorganico, che è l'ambito dell'omogeneo, lo spazio e il tempo ne sono la condizione, di modo che l'abitudine, nella «regolarità dei periodi», si risolve come spontaneità. L'*effort*, in cui operano azione e passione, e quindi percezione e sensazione, ha il suo compimento nel tatto, e «nella regione media del tatto, [...] in questa cerchia intermedia misteriosa dello sforzo [...] si trova con la riflessione la coscienza più chiara e più certa della personalità»<sup>70</sup>.

Nel 36° capitolo del *Rapport*, la molteplicità, il movimento fenomenico, procede dall'*effort*, che non è oggetto dei sensi o dell'immaginazione, ma «solo ci fa conoscere, nel tipo unico della volontà, la nostra coscienza più intima»<sup>71</sup>. Di contro alla *fatalité mécanique* o a una libertà in tutto astratta — «la legge dell'abitudine si spiega solo tramite lo sviluppo di una spontaneità passiva e attiva a un tempo»<sup>72</sup> — è il limite mobile fra volontà e natura, è igiene e terapeutica. Tutto un discorrere del tatto, della fisiologia degli organi di senso, si traduce allora in un'etica della libertà. L'abitudine è storicità e consente di sciogliere, di rischiarare quanto di «sombre nuit» è nella natura, finendo con l'essere assunta quasi a metodo dal metafisico<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> *De l'habitude* cit., p. 25. D. JANICAUD, *op. cit.*, p. 97, nega una filiazione schellinghiana *De l'habitude*, ché «né l'ispirazione originaria [...] né le sue fonti paiono riferirsi direttamente a Schelling: in primo luogo è da Aristotele che Ravaisson trae l'idea della sua tesi. [...] Tuttavia, il magismo della natura nell'*Habitude* evoca di certo la *Naturphilosophie*».

<sup>71</sup> *La philosophie en France* cit., p. 294.

<sup>72</sup> *De l'habitude* cit., p. 32.

<sup>73</sup> In una lettera a Dauriac nell'87, Ravaisson nel prendere le distanze da Lachelier, tornava sull'argomento: «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*» (ms. 343): quivi rintraccia la continuità tra spirito e materia, il termine medio mobile fra la natura, che è il limite del movimento decrescente, e la volontà. Sulla negazione della estraneità di natura e spirito, indugia G. Séailles, che fu intimo del Ravaisson: accomunava di fatto Aristotele, Leibniz e Leonardo, ché avevano dato «per fundamenta all'ideale le leggi basilari dell'essere e della vita. Leonardo è realista in quanto per lui la scienza è la condizione della potenza [...] È idealista [...] in quanto studia la natura solo per andar oltre. Perciò lo scienziato e l'artista sono in costui gli operai della medesima opera» (*Lettres à Félix Ravaisson, art. cit.*, lettera del [1891], p. 190).

5. In un frammento assai tardo in cui ancora tornava a dire di Lagneau, Alain scrive: «l'*Habitude* di Ravaïsson non mi ha insegnato niente»; e del suo autore che aveva «l'air d'un singe blanc à favoris»<sup>74</sup>. Ma già nell'*idée d'objet*, circa il nostro rappresentarci «le cose nello spazio dei geometri», Alain aveva rintracciato un motivo del Ravaïsson: come i grandi filosofi applicassero di fatto «gli stessi principi del fanciullo che impara a percepire». E a Léon nel '94, circa la redazione di un necrologio di Lagneau sulla *Revue*, scriveva che questi «era piuttosto discepolo di Ravaïsson che non di Lachelier»<sup>75</sup>. E ancora l'opporre a un pensiero che ha «per oggetto la successione dei grandi autori» — tale l'hegelismo di Herr — la tesi che «in Lagneau i problemi intellettuali erano sempre posti dalle percezioni come in Platone», e in ispecie quel fare dell'immaginazione una funzione del tatto<sup>76</sup>, testimoniano a sufficienza quanto Alain fosse ancora prossimo al Ravaïsson e a tutta quella vivace stagione accademica.

Nelle tarde *Définitions*, Alain dice dei «vantaggi dell'abitudine», che è esercizio di padronanza, capacità di volgere il nostro corpo al conseguimento di uno scopo «suddividendo l'azione dei muscoli, e lasciando tranquilli quelli che non hanno da intervenire»<sup>77</sup>. L'esito è l'acquisizione di maestria e rapidità; in ciò la distinzione dalla *coutume*, «che difatti rende facili certe azioni, ma non tutte». L'eco delle pagine di Montaigne si compone così con quel fare dell'abitudine «una maniera d'essere generale, permanente», che è del Ravaïsson.

Già negli 81 *capitoli* di contro a quello svilire l'abitudine a meccanismo, che è proprio del senso comune, aveva opposto all'uomo distratto, in certo grado passivo nel proprio agire, quanto di dominio è in quella *aisance* e *liberté* di movimento che toglie via ogni moto inconsulto. Attitudine cui presiede l'intelligenza, che non è certo un «prolungamento dell'istinto»: donde l'opposizione della stupidità del *dressage* all'apprendere. A quasi un decennio di distanza in *les idées et les âges*, dinanzi all'*immense existence*, a quella permanenza, a quel massiccio presente,

<sup>74</sup> BAA, n. 48, 1979, p. 38.

<sup>75</sup> BAA, n. 1, 1954, p. 2.

<sup>76</sup> *C.L.*, I, p. 103. La tesi che in Lagneau sia «già presente e operante un momento 'intellettivo', un momento 'interpretativo', nella percezione, è formulata da Baglioni (*op. cit.*, p. 12), e ancor prima da Canivez: la libertà perde così «ogni aspetto 'cosalizzante'», per confondersi con l'attività stessa dello spirito, di cui la verità è la dimensione specifica.

<sup>77</sup> *Déf.*, p. 1063.

entro cui operano i nostri sensi — è la metafora della «vague [qui] ne cesse point sur la plage» — il percepire è l'andare provando l'immaginazione: *ché il pensiero si desta nei sogni e matura nel risveglio dinanzi all'action décidée*. Lavoro ed *effort* sono anche passibili di chiudere il pensiero in uno stato *technique*, in un progressivo rarefarsi di consapevolezza, in un *sommeil d'habitude*, qui colto solo come decadenza, «vieillesse de nos perceptions»<sup>78</sup>. Analogamente, nella *dédicace* a Mme Morre-Lambelin di *les Dieux*, Alain dice della perdita di capacità espressiva d'ogni linguaggio: «ci si abitua»<sup>79</sup>. Ma dapprima è il corpo con i suoi movimenti, *objet réel*, che presiede già a quei «primi tentativi di percezione, che sono i nostri sogni»<sup>80</sup>. Nei *Cahiers*, di contro al cieco, a quel suo procedere in una notte continua, dice della facilità della vista, cui si accompagna un depotenziamento delle capacità tattili — «ho perso l'abitudine d'interrogare le mie mani»<sup>81</sup> — per quell'assenza di facilità, *ché l'abitudine sola consente di decifrare l'effort* come composizione, e a un tempo superamento, di pensiero e pena, nell'esperire la resistenza delle cose. In effetti di contro a quel procedere quasi d'acrobata, a tanta leggerezza e facilità, causata dall'illecita estensione di abitudini di pensiero, rinvia alla *solidité*, al *corps*, alla *peine*, che scongiurano la «funesta abilità di parlare» e i crimini della *politesse*<sup>82</sup>. E già nel terzo dialogo Eudosso dice dell'abitudine che è conservazione di un pensiero anteriore: il corpo è di fatto la rappresentazione del pensiero individuale e la filosofia sarebbe il desumere dallo studio del corpo regole per la direzione della persona.

In quello stesso arco di tempo facendo glosse a Lagneau, di contro agli associazionisti che riducono l'abitudine a ripetizione meccanica, ne fa l'espressione dell'esercizio del pensiero, *ché di fatto quel lento adattamento degli organi è ancora visibile nel concatenarsi di pensieri in abitudini*. Chartier oppone agli associazionisti che l'abitudine non è la conseguenza del meccanicismo, ma l'esplicita manifestazione del pensiero: «non è perché esiste l'abitudine che c'è ricominciamento e identità, al contrario è perché il pensiero è ricominciamento e identità che esiste l'abitudine»<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> *I.A.*, t. I, p. 74.

<sup>79</sup> *D.*, p. 12.

<sup>80</sup> *I.A.*, t. I, p. 76.

<sup>81</sup> *C.L.*, I, p. 91.

<sup>82</sup> *C.L.*, II, p. 203.

<sup>83</sup> *C.J.L.*, pp. 535 e 461. O. REBOUL, *L'homme et ses passions d'après Alain*, op.

E di certo quella di Lagneau è una filosofia dell'*effort*, in ispecie un'assiologia<sup>84</sup>. Come recita il frammento 90, la viltà è ricerca del piacere e ripudio dell'*effort*, mentre la libertà è volizione, è l'atto della riflessione. E ancora, l'intelligenza è lo spirito intento a cogliere la necessità: è «il ponte gettato fra le cose e lo spirito». Difatti, nelle annotazioni sull'*évidence et la certitude*, l'abitudine è il tramite che consente alla libertà di farsi natura: «quindi la volontà non solo realizza la libertà, ma plasma indefinitamente la natura; la forma di continuo». E scorrendo il frammento 72, l'abitudine è certo un depotenziamento della sensibilità, ma consente anche di ricostituirla «sotto una nuova forma, più perfetta e più viva», presiedendo di fatto all'«evoluzione intellettuale»<sup>85</sup>.

Le funzioni del corpo, quel lento adattamento degli organi, attestano di un'esistenza ancestrale, di «pensieri concatenati all'abitudine», che è di fatto un «pensiero fatto carne». E se l'analisi riflessiva dà conto di tutto ciò, le possibilità di trasformazioni sono di molto limitate, ché si tratta di «rifare il nostro corpo»<sup>86</sup>. Già nel *Traité de morale* si legge come le abitudini individuali inducano ad agire con cognizione, ché di fatto espri-

---

*cit.*, t. II, pp. 106 s., scrive che sempre Alain tenne «la *percezione* come fondamentale», e di contro all'associazionismo optò per un «intellettualismo, ereditato da Lagneau e da Helmholtz». Nei brogliacci di lezioni su *idea, giudizio, ragione*, che risalgono al periodo 1928-1932, Alain discorre delle tre idee specifiche di ogni sistema empirista: il metodo genetico, l'idea di utilità, in ispecie fra i moderni evolucionisti, e quella d'abitudine. Hume meglio d'ogni altro ha mostrato come a essa debbano ricondursi i nostri giudizi di possibilità: «sous le nom d'*association*, l'*habitude* relie des impressions les unes aux autres [...] Les physiologistes ont cherché dans la structure du cerveau l'explication de ces liaisons habituelles entre les idées. [...] L'*habitude* intellectuelle s'est trouvée ainsi ramenée à l'*adaptation*, et la psychologie expérimentale a été rattachée à la biologie [...] la fixation des habitudes cérébrales en idées, avait suivi l'évolution des organismes, et dépendait, elle aussi, de la loi d'hérédité, de sélection, d'*adaptation*. Les idées fondamentales ne sont alors que des habitudes plus anciennes que l'individu, et qui résument l'expérience ancestrale» (FR nouv.acq. 17708, f. 7). E di contro a Renouvier, che fa dell'abitudine «un instinct en formation», Alain dimostra l'insufficienza di quella definizione: «un trait de l'instinct c'est qu'il est favorable en gros et statistiquement. Or telle n'est point du tout la loi de l'*habitude*» (FR nouv.acq. 17708, f. 259).

<sup>84</sup> A. CANIVEZ, *op. cit.*, t. II, p. 458.

<sup>85</sup> J. LAGNEAU, *Célèbres leçons* cit., pp. 120, 124 e 81.

<sup>86</sup> C.J.L., p. 533.



mono «la determinazione dell'avvenire tramite il passato»<sup>87</sup>. Di conseguenza l'abitudine è la prima forma dell'accordo di anima e corpo, e questo Alain ritrova anche nella statuaria greca; altro aspetto di quella riconciliazione è il sentimento, e una filosofia del sentimento rintraccia, a partire dal '12, in Comte<sup>88</sup>. In effetti l'unione anima-corpo non è per Alain un problema teorico, ma pratico, di volontà: è «le chef-d'oeuvre de la personne»<sup>89</sup>.

In annotazioni manoscritte, minute e brogliacci di corsi, istinto e abitudine, volontà e libertà sono i gradi dell'azione: quelli «inférieurs ne manquent jamais», ma di fatto «les degrés se pénètrent les uns les autres». E l'abitudine traduce «la structure d'un être et son équilibre propre. En somme le refus de s'adapter»: di contro sono *travail*, *routine* e *métier*, che certo «se règl[ent] sur des objets», ma sono poi anche gli ambiti di esercizio dell'abitudine. Questa spiega la meccanica o la fisiologia o la fisica dell'azione. Oltre sono la storia o sociologia e la filosofia dell'azione in cui agiscono rispettivamente l'industria e la volontà umane. Ma in specie si vedano gli appunti su *le Mécanisme de l'Action ou l'Habitude*, che non è certo semplice «résultante des modifications du système nerveux», ma è *message*, *circulation*, *nutrition excitée*. E qui si pone la dicotomia di memoria e abitudine: l'una è *pensée du passé*, *pensée historienne*; l'altra è «azione secondo la struttura modificata dalle azioni anteriori», che ha a che fare con «la plasticité de l'organisme», che è come un «instrument enregistreur». L'esito è la dissoluzione della causalità fisica, ridotta a *effort*, a *force*, in quell'etica della maestria, che è subordinazione dell'automatismo alla volontà. Sull'argomento tornava ancora il 23 aprile del '23 calcando la distinzione della *coutume*, che «ci mec-

<sup>87</sup> *Traité de Morale*, in «Mercure de France», 1956, p. 198.

<sup>88</sup> Cfr. O. REBOUL, *op. cit.*, t. I, pp. 174 s., che richiama anche l'articolo del Bergson sull'*effort intellectuel*, per il venir meno dell'opposizione di intelligenza e sentimento. REBOUL, *op. cit.*, t. I, pp. 9 s., ritiene che la dottrina d'Alain si sia «fissata definitivamente a partire dal 1912», e che la sua psicologia sia «imperniata sulla morale, e che invece il suo *Traité de Morale* del 1911 e le sue lezioni del 1930 sulla coscienza morale siano altrettanti libri di psicologia, o se si preferisce, di antropologia».

<sup>89</sup> O. REBOUL, *Alain lecteur de Descartes*, in AA. VV., *Alain lecteur des philosophes*, *op. cit.*, p. 75, nota come per Alain la passione non sia riducibile al conflitto anima-corpo, ma vi abbiano parte anche le opinioni, e come pur richiamandosi solo esplicitamente a Descartes, Alain sia qui di fatto più vicino a Spinoza.

canizza» tessendo legami che non è dato spezzare, dall'*habitude*, che ci affranca poiché è *aisance, équilibre, possession du corps*<sup>90</sup>. Nelle lezioni al *collège Sévigné*, nel '24, richiamandosi allo Hegel della *filosofia dello spirito* dirà come in virtù dell'abitudine il nostro corpo assuma fluidità, sia atto «à traduire exactement la pensée», a «apaiser cet étonnement musculaire»<sup>91</sup>. Alain di fatto trascorre senza soluzione di continuità dal fisiologico, dal dogmatico, all'ambito della pratica<sup>92</sup>.

Già nel terzo *dialogo filosofico* Eudosso, ammonendo come la pratica della filosofia non consista nel dilatare la somma di conoscenze, ma nel rintracciarne l'accordo, diceva che l'abitudine è «conservazione di un pensiero interiore» — «il nostro corpo è per noi la rappresentazione del nostro pensiero individuale»<sup>93</sup> — e che le regole per la guida della condotta sono da trarre dallo studio del corpo: in quel dialogo agiva di fatto una suggestione eudaimonistica come dimostra l'accenno ai grandi filosofi dell'antichità.

<sup>90</sup> Un appunto del 21 aprile 1923, redatto per una lezione al liceo Henri-IV, distingue fra la consuetudine, una sorta di «cicatrice», di «lésion [...], mais moins visible», e «la vraie habitude [qui] nous affranchit en créant toutes sortes de liens, ce qui rompt la coutume, et surtout ce qui rompt l'irritation qui suit tout changement de coutume (Panique musculaire, contracture, maladresse). Ainsi il y a bien de la différence entre les marques de la coutume, et l'aisance (équilibre, Possession du corps) qui résulte de l'entraînement» (FR nouv.acq. 17705, f. 258). Di quell'insegnamento al liceo Henri-IV, e in ispecie al Collège Sévigné, restano tracce negli *Éléments de philosophie* (pp. 9 ss.), propedeutici a *Idées*, nelle quali è questione di filosofia «de second degré et non plus élémentaire».

<sup>91</sup> *Pédagogie*, in «Mercure de France», 1957, pp. 217 s. Cfr. in proposito gli appunti del maggio 1926 sull'*Action*: «Nous avons devant les yeux comme deux mondes superposés, l'Instinct et l'Habitude. La Coutume fait le passage entre les deux; la routine est comme un instinct; l'habileté technique aussi. Et le propre de l'Habitude est qu'elle assouplit le corps (en calmant la colère dit Hegel) et le met immédiatement aux ordres de la volonté. Je décris. Ce qui est remarquable c'est que, dès que l'Habitude nous rend maîtres de nous-mêmes, l'instinct suit. Ex. un escrimeur, un pilote, un aviateur. Il n'y a d'autres difficultés ici que les passions. (Colère, emportement, timidité, tremblement, contracture); et c'est une condition de la volonté que notre corps soit d'abord conquis et discipliné» (Henri-IV, ms. 17708, f. 384).

<sup>92</sup> In una minuta, risalente al periodo 1928-'32, deduce da Descartes che «la coutume est une pensée *objet*, un concept adoré, un jugement pour toujours. Et que l'habitude en son plein sens est de jugement [...] et nous délie et organise la liberté» (FR nouv.acq. 17708, f. 323v.).

<sup>93</sup> *Troisième Dialogue* cit., RMM, 1895, pp. 70-71.

Il sarcasmo di Eudosso contro medici e fisiologi, «questi uomini dalla vista corta» celebrati ora come custodi della filosofia, nasce dall'aver costoro ricondotto la pratica terapeutica, un'arte, sotto la categoria della scienza, di fatto preferendo il fortuito al necessario. Ridotto il caso all'insufficiente conoscenza della concatenazione causale per l'infinita molteplicità delle cose, Eudosso invita allora a pensare come la natura necessaria dei corpi abbia le sue ragioni nelle «leggi necessarie del pensiero»<sup>94</sup>.

Negli *81 capitoli*, a proposito del *sentiment de l'effort*, per il moltiplicarsi e l'affermarsi delle sensazioni, la percezione ha perso ogni immediatezza e ha molto a che fare con le funzioni del corpo. Ed è allora assai significativo l'implicito accostamento di Biran e di Helmholtz: è di fatto nell'*ottica fisiologica* che Alain esorta a cercare gli esempi di come «il sentimento dello sforzo moltiplichi le nostre sensazioni». Su Helmholtz tornerà scrivendo *de l'harmonie*, ché «ne ha detto quanto basta, il che non è poco»<sup>95</sup>. E in Alain, scarsamente incline a citar fonti — la sua scrittura sembra un ininterrotto dialogo con un ristretto manipolo di filosofi, cui si aggiungeranno poi anche dei letterati —, quei rimandi all'ottica e all'acustica sono sintomatici. Già nei *cabiers*, circa il *sentiment du beau*, e ancora a proposito della percezione, dice di come le orecchie siano intelligenti, come «la mia anima faccia parte del mio corpo»<sup>96</sup>. Udito, odorato e gusto non sono capaci di farci conoscere due oggetti distinti simultaneamente, ma solo in successione, ché suoni, odori e sapori si confondono in uno. Diverso il caso della vista, «poiché sembra che due colori possano essere conosciuti simultaneamente senza sovrapporsi per formare un solo colore

<sup>94</sup> *Quatrième Dialogue* cit., RMM, 1896, p. 626.

<sup>95</sup> *E.P.*, p. 48 e *S.B.A.*, p. 125. Una teoria filosofica della musica ebbe a intraprendere a più riprese anche Lagneau, sempre partendo dalle leggi del ritmo: l'armonia è allora il risultato di una conoscenza inconscia del ritmo (*C.J.L.*, p. 463).

<sup>96</sup> *C.L.*, I, p. 220. In brogliacci intitolati *Cours de 1890-1891* e *Perceptions visuelles (Cours de 1891-92)* già si legge della «éducation de la vue par le toucher», e dell'*effort* necessario a vedere l'oggetto non come appare, *image superficielle*, ma qual è, cioè come *étendue en perspective*, e l'anno seguente della «mesure du temps [qui] ne s'effectue qu'à la suite de perceptions spatiales, oeuvre de la vue et du toucher». In fogli ulteriori di quello stesso manoscritto si dà conto della *Physiologie* di Mathias Duval, che Alain legge nel settembre del '94 a Pontivy, e dell'*Ottica fisiologica*.

composto», e condizione necessaria della percezione visiva è il movimento dell'occhio.<sup>97</sup>

Di lì a poco, Chartier scriveva del percepire che è un conoscere posizioni, e di conseguenza la relazione tra le sensazioni indotte dal mio movimento e quelle che mi provengono dall'oggetto<sup>98</sup>. E se una qualche conoscenza delle parti del nostro corpo ci trasmette «la vaga idea di una serie fissa di possibili sensazioni indipendenti da noi», quelle di pressione dipendono per lo più dai nostri movimenti. Conoscere l'oggetto è di fatto conoscere una legge che dia conto della connessione tra sensazioni e movimenti, ché «le ipotetiche percezioni di un solo senso [...] meritano appena il nome di percezione». Il kantismo di Chartier è «sapere che la nostra percezione dipende assai più dalle leggi dello spirito che non dalle proprietà dei sensi». Si volge così a criticare quelle comode astrazioni, le immagini tattili e visive, che soddisfano solo ai bisogni della pratica, al criterio di economicità della rappresentazione<sup>99</sup>. Ma tralasciando la confutazione dell'empirismo — «un nuovo episodio dell'annosa disputa tra i discepoli di Platone e quelli di Protagora» — oppone al fisiologo, per il quale le parole toccare, vedere, udire, sono «mere astrazioni», che percepire è «un mezzo per spiegare e prevedere l'accordo finale fra le deduzioni matematiche e l'esperienza»<sup>100</sup>. L'accenno è all'interpretazione platonica del pensiero di Protagora come una gnoseologia sensistica derivante dalla fisica di Eraclito.

## 2. Echi della fisiologia helmholtziana e della psicofisica: fra positivismo scienziato e realismo spiritualista

6. Grande fu l'interesse che nei confronti di Helmholtz ebbe a dimostrare la *Revue de métaphysique*: Léon sollecitò anche la collaborazione di Pierre Janet che ebbe dapprima ad accettare poi a declinare l'invito:

Mon père m'a transmis la lettre par laquelle vous voulez bien me demander pour la revue de métaphysique un article sur la philosophie

<sup>97</sup> *Le problème de la perception*, art. cit., p. 748.

<sup>98</sup> *Sur la perception du toucher*, RMM, 1901, p. 280.

<sup>99</sup> V. *supra* Introduzione, nota 11.

<sup>100</sup> *L'idée d'objet*, RMM, 1902, pp. 409, 410 e 414.

scientifique d'Helmholtz. Je serais en effet très heureux de devenir un des collaborateurs de cette revue dont, jusqu'ici je me suis borné à être un lecteur assidu, et [...] aucun sujet ne pouvait me tenter plus que celui que vous me proposez<sup>101</sup>.

Ma nel '96 chiedeva di essere sciolto da «cette promesse» per la direzione in tutto nuova dei propri studi. E ancora nel 1903, alle prese con l'organizzazione di un numero monografico su Kant, Léon scriveva a Halévy che «Riehl offre un article sur la méthode ou un sur Helmholtz et Kant; sans lui rien imposer j'ai manifesté des préférences pour le dernier»<sup>102</sup>. Léon già aveva cercato di includerlo nel *comité de patronage* dell'edizione Descartes di Adam-Tannery ricorrendo anche ai buoni uffici interposti dal Boutroux<sup>103</sup>. La cosa non ebbe seguito: Helmholtz muore l'8 settembre del '94. Ma si veda in ispecie la lettera che Louis Couturat indirizza a Halévy il 16 ottobre di quello stesso anno:

Léon m'a déjà demandé si je pourrais lui fournir quelques renseignements [...] Tout ce que je puis faire, c'est d'indiquer de mémoire, comme ils me reviennent, les principaux travaux scientifiques de Helmholtz. Tu sais qu'il est parti de la médecine et de la physiologie, puis qu'il a recherché les conditions physiques de la sensation, d'où ses travaux de physique physiologique, pouvant servir de base ou d'éléments à l'esthétique. En acoustique, l'analyse du timbre au moyen des résonnateurs, l'étude des accords au moyen d'une sirène double perfectionnée, produisant à volonté des battements (v. là-dessus une Conférence en appendice à: *Blaserna, Le son et la musique*, Bibl. Scient. intern. d'Alcan; je tiens le livre à ta disposition). En optique, une théorie de la perception des couleurs par l'hypothèse de 3 espèces de fibres rétinienne (cônes et bâtonnets) percevant respectivement les 3 couleurs fondamentales (rouge, vert, violet, je crois), d'où explication du contraste simultané et successif et des harmonies de couleurs (v. *Brücke et Helmholtz, Principes scientifiques des Beaux-Arts*, même coll.). De là il est passé à la physique pure. Je me rappelle vaguement certaines études

<sup>101</sup> Ms. 362.

<sup>102</sup> Ms. 368/1.

<sup>103</sup> Boutroux scriveva a Léon da Friburgo il 2 luglio del '94: «J'apprends par mon beau-frère M. Poincaré, qui est arrivé nous faire visite ici, que M. Helmholtz n'a pas répondu à votre appel au sujet de l'édition de Descartes. Comme son adhésion serait extrêmement précieuse je voudrais vous proposer de faire de mon côté une demande auprès de M. Zeller en le priant d'appeler l'attention de M. Helmholtz sur l'intérêt de la publication. M. Riehl me dit en effet que M. Helmholtz ne lit pas les lettres de ce genre et les abandonne à son secrétaire qui fait ce qu'il lui plaît» (ms. 359).

sur l'électricité; il doit y avoir autre chose. Puis il a remonté aux principes mathématiques de la physique, et a écrit un livre sur le *Principe de la conservation de l'énergie* [...]. Enfin il s'est occupé de Géométrie non euclidienne à l'occasion de la publication du mémoire de Riemann en 1867 [...]: *Sur les faits qui servent de base à la géométrie* [...] (3 juin 1868) publié à Heidelberg (même année) trad., par Houël, dans les Mém. de la Soc. des Sc. phys. et mat. de Bordeaux, t. V (1868); *Les axiomes de la géométrie*, cf. Revue des cours scientifiques (9 juillet 1870). Un second article cf. Revue scientifique (juin 1877). Enfin j'ai étudié tout particulièrement et discuté à fond dans ma thèse son mémoire *Zählen und Messen*, écrit en 1887 en l'honneur du Jubilé de Zeller<sup>104</sup>.

I giovani redattori della *Revue* non furono certo indotti a leggere Helmholtz dall'*Intelligenza*, che pure vi indugia. Tutto li separa difatti dal positivismo empiristico del Taine, dall'aver questi esteso il metodo proprio delle scienze della natura alle scienze dello spirito, chiudendosi nel parallelismo psicofisiologico e in un atomismo che fa della mente una congerie di sensazioni e impulsi. Di contro alle facoltà dell'anima, all'osservazione interiore, cioè all'elettismo, sin dalla prefazione all'*Intelligenza* si legge che la psicologia è «una scienza di fatti», e segue il riconoscimento del debito contratto da Taine nei confronti di fisici e fisiologi, che volgendosi in ispecie allo studio delle sensazioni visive e acustiche hanno abbozzato «tutta quanta la teoria delle sensazioni elementari». Il proseguo attesta la continua frequentazione di Helmholtz, ma quei giovani redattori trovavano già in quella *préface* di che giustificare l'avversione con cui sempre guardarono a Taine, che riduceva «la pura speculazione filosofica» alla «contemplazione del viaggiatore, che ci si concede per qualche istante quando si raggiunge un luogo elevato»<sup>105</sup>. Diffidenza destinata a trovare alimento nel reverente richiamarsi di questi a Spencer e Condillac.

D'altro canto se l'*Intelligenza* divulgava contributi helmholtziani, il lettore francese già aveva accesso a quell'opera anche tramite traduzioni. E se esplicita è la polemica di Taine nei riguardi del *Traité des facultés de l'âme* del Garnier — «sono questi esseri metafisici, meri fantasmi, creati dalle parole e svaniscono appena si esamina scrupolosamente il senso delle parole», e tale è

<sup>104</sup> F.É.H. *Zählen und Messen, erkenntnisstheoretisch betrachtet, in Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum gewidmet*, Leipzig, 1887, pp. 17-52.

<sup>105</sup> H. TAINE, *De l'Intelligence*, Paris, Hachette 1923 (1870), t. II, p. 13.

l'io sostanza —, l'avversione si estende anche a Biran. La conclusione tainiana — la sola esperienza presiede all'associazione dei sensi con le corrispondenti immagini tattili o muscolari — si oppone allo Helmholtz secondo cui «l'occhio interiore, come l'occhio esterno, ha una struttura innata da cui non può liberarsi e che impone a tutte le sue percezioni un carattere coatto», e «questa costrizione ha come causa ultima la struttura della nostra mente»<sup>106</sup>. In effetti molto separa quell'educazione dei sensi tracciata nell'*Intelligenza* dalla filosofia dell'*effort*, ché se fisiologia e psicologia riducono la vita mentale a relazioni geometriche e l'uomo a meccanismo od organo, il «sesto senso» biraniano, o dell'esperienza interna, introduce a quella «seconda vita», di ascendenze stoiche, che è un «effort connu».

La circolazione di Helmholtz in Francia fu larga e assai tempestiva. Già nel '67, ma la pagina che questi ebbe a premettere a quella traduzione porta la data *Heidelberg, décembre 1866*, cioè di fatto contemporanea all'edizione tedesca, usciva a Parigi, per i tipi di Masson, l'*ottica fisiologica*. Dinanzi a lavori tanto recenti e numerosi sulle *percezioni visive*, l'esposizione *d'une manière didactique* era giustificata con l'impossibilità d'attendersi a breve scadenza «soluzioni definitive». E ciò perché «questo studio è intimamente connesso a quello dei più difficili problemi della psicologia» e per quella difficoltà d'«acquisire una vasta esperienza nell'osservazione dei fenomeni soggettivi e una lunga pratica nel dirigere a piacere i movimenti degli occhi»<sup>107</sup>. Sosteneva che la teoria empiristica è la sola capace di dar conto dei fatti. Analogamente, nella pagina conclusiva, quella maestria nel «sottomettere alla mia volontà i movimenti degli occhi e l'attenzione» confortava di fatto l'opzione di metodo: l'impossibilità cioè «in questo ambito di spiegare i fenomeni principali con l'azione di un meccanismo nervoso preesistente»<sup>108</sup>. Nel paragrafo 26, *des perceptions en général*, si legge che la percezione visiva è il risultato dell'attività psichica, e quindi spetta alla psicologia «cercare la natura e le leggi dell'intervento dell'anima nella produzione delle percezioni». Alla psicofisiologia spetta di indagare sulle «circostanze particolari dei mezzi d'azione fisica e dell'eccitazione fisiologica che danno luogo alla formazione di

<sup>106</sup> Ivi, t. II, p. 455.

<sup>107</sup> *Optique physiologique*, Paris 1867, p. I.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 1027.

questa o di quella rappresentazione»<sup>109</sup>. La diversità, che certo non esclude il passare dall'una all'altra, fra «la parte psicologica della fisiologia, dei sensi e la psicologia pura», è da ricercare in quell'attenersi della prima ai fatti positivamente accertati seguendo criteri d'evidenza e universalità.

Regola generale nella determinazione delle *rappresentazioni visive* è il figurarsi l'esistenza di oggetti nel campo visivo, come vi dovrebbero essere per «produrre la stessa impressione sul sistema nervoso, durante l'esercizio normale e ordinario dell'occhio». Che è poi regola costante delle percezioni sensoriali la loro localizzazione periferica, anche quando di fatto afferiscono al tronco o all'*extrêmité-centrale*, come negli amputati: le 'illusioni sensoriali' sono un fatto d'interpretazione<sup>110</sup>.

A chi, fisiologi e psicologi, ritiene che l'associazione di sensazioni e cause si basi su «un legame meccanico, con l'ausilio di strutture organiche preesistenti», Helmholtz oppone esercizio e abitudine, cioè «un atto fisico». Di certo un'etica dell'*effort*, della maestria, è deducibile da quella «seconda proprietà generale delle nostre percezioni sensoriali», poiché lo scoprire le sensazioni soggettive esige il concorso «di circostanze favorevoli e di un particolare esercizio»: *caso e speculazione teorica*, ché di regola «solamente nel caso in cui i fenomeni soggettivi divengano sufficientemente intensi da nuocere alla percezione degli oggetti [...] sono notati da tutti». E ancora lo sforzo presiede al tirocinio dell'attenzione: la difficoltà di distinguere «ciò che deriva immediatamente dalla sensazione e ciò che è attribuibile [...] all'esperienza e all'esercizio». In opposizione alla teoria nativistica, questo comporsi di ragion pura e di ragion pratica mette l'accento sull'abitudine: «la maggior parte delle nozioni di spazio devono essere considerate come risultati dell'esperienza e dell'abitudine»<sup>111</sup>.

Il paragrafo si chiude con brevi cenni di una *histoire des perceptions sensuelles* che è di fatto confusa con quella della filosofia. In principio è Descartes, che «considera le qualità delle sensazioni come [...] essenzialmente soggettive», ma anche «un sistema

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 561.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 563. Di contro a Wundt, alla psicologia fisiologica, nel *Cours de Psychologie* professato a Clermont, Bergson traeva spunto dall'illusione degli amputati, effetto di abitudini, per dimostrare come il fatto psicologico sia localizzabile nella durata, non nello spazio, e sfugga così ai sensi; percepito dalla coscienza, è «susceptibile d'intensità, non ammette tuttavia misure» (*Cours I*, p. 30).

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 565 e 576.



di *idee innate* [...] conformi agli oggetti». Kant pone «la questione dal verso giusto» ravvisando le forme *a priori* della sensibilità, ma non dà conto di come «l'esperienza può contribuire al perfezionamento delle differenti nozioni di spazio e di tempo»: gli assiomi della geometria sono «proposizioni contenute originariamente nella nozione di spazio», costruendo proposizioni sintetiche *a priori* mediante un'intuizione pura. J. Müller e Hering, e quanti fecero propria la teoria nativistica, «lo seguirono su questa strada»: «la retina stessa si sentiva nella propria estensione, grazie a una particolare facoltà innata»<sup>112</sup>. L'anno seguente a proposito dei *faits qui servent de base à la géométrie*, Helmholtz dirà che, proprio cercando «la maniera in cui si opera la localizzazione nel campo visivo», fu indotto e riflettere «sulle origini della considerazione generale dello spazio»<sup>113</sup>. Ma è in ispecie l'accenno a Berkeley — «le percezioni in generale non sono altro che processi interni a cui non corrisponde alcun fenomeno esterno [...] in base all'ipotesi errata secondo cui la causa [...] dovrebbe essere della stessa natura dell'effetto [...], quindi, un essere spirituale e non un oggetto reale»<sup>114</sup> — che torna di fatto uguale in Alain, che evocando Lagneau, e quell'insegnamento che fu un «imparare a pensare», a saggiare cioè la resistenza e l'*effort*, dice che sarebbe «fuggito con la semplicità e la rapidità dell'uomo delle caverne, se qualcuno avesse messo in dubbio l'esistenza dell'Universo»<sup>115</sup>.

Ancora nel '68, e sempre presso Masson, esce la traduzione della *théorie physiologique de la musique*, il cui scopo è quello di collegare l'acustica fisica e fisiologica alla scienza musicale e all'estetica. Nella musica le sensazioni auditive sono «la materia dell'arte»; difatti «la teoria delle sensazioni auditive sarà chiamata a giocare, nell'estetica musicale, un ruolo assai più fondamentale di quello della teoria dell'illuminamento o della prospettiva in pittura», anche se di certo è da distinguere «ciò che appartiene alla fisiologia e all'estetica»<sup>116</sup>. A distanza di un anno è la volta del *mémoire sur la conservation de la force précédé d'un exposé élémentaire de la transformation de forces naturelles*. Del '77 è la pubblicazione per i tipi di Baillièrè, della conferenza sulle *causes*

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>113</sup> «Actes de la Société d'Histoire naturelle et de Médecine de Heidelberg», p. 1.

<sup>114</sup> *Optique physiologique*, *op. cit.*, p. 593.

<sup>115</sup> S.J.L., p. 721.

<sup>116</sup> Paris 1868, pp. 4 e 8.

*physiologiques de l'harmonie musicale*, cui seguirà *l'optique et la peinture*: entrambe attestano come l'autore sia «approdato agli studi artistici seguendo un percorso inconsueto [...]: quello della fisiologia dei sensi». Il pittore non ci dà una copia dell'oggetto, ma opera «una traduzione della sua impressione su un'altra scala di sensazioni appartenente al grado di eccitabilità dell'occhio dello spettatore»<sup>117</sup>. Helmholtz dà conto qui della legge di Fechner sulla scala di sensibilità dell'occhio, che è poi un caso particolare della legge psicofisica.

7. Certamente non mancò una qualche informazione: accenni nell'ambito di una storia della psicologia a Herbart, a Bencke, a Drobisch, a Volkman e a Lotze sono già nelle lezioni in Sorbona su *l'âme humaine* che il Waddington dà alle stampe nel '62. Ma la voce *Herbart* che Willm redige per il *Dictionnaire* del Franck, ancora nel '75, rinvia per gli approfondimenti bibliografici alle storie della filosofia tedesca dello stesso Willm e del Barchou de Penhoën, edite rispettivamente nel 1847 e nel 1836. Le cose mutano, e di molto, con la pubblicazione della *Revue philosophique* e della *psychologie allemande contemporaine* del Ribot.

Questi opponeva a quella combinazione di senso comune e di ipotesi metafisiche «assunte a verità»<sup>118</sup>, cioè allo spiritualismo che mantenne la psicologia francese in uno stadio infantile, «un metodo più rigoroso»: alla «scienza dell'anima», tutta «imbevuta di spirito metafisico», l'approccio *positif*, lo studio dei «*solî fenomeni* psichici», che cancella «abitudini mentali inveterate». «L'antica psicologia», per quella sua estrema semplicità, si riduce a una «forma di critica letteraria» e fa dello psicologo un *romanziere* o un *poeta*. La *nuova psicologia* deve molto alla fisiologia, poiché «ogni stato psichico è necessariamente associato a uno stato nervoso», e così di fatto cade «nelle condizioni del determinismo, senza di cui non c'è scienza». E mentre l'antica era una «scienza di mera osservazione», una «storia naturale», la nuova fa appello alla *sperimentazione*: è una «scienza naturale»<sup>119</sup>. Oppone

<sup>117</sup> *Principes scientifiques des beaux-arts. Essais et fragments de théorie*, par E. BRÜCKE suivi de *L'optique et la peinture* par H. HELMHOLTZ, Paris, Baillièrè 1878, pp. 169 e 191.

<sup>118</sup> *La psychologie allemande*, Paris, Baillièrè 1879, p. I.

<sup>119</sup> Nel recensire la *psychologie allemande* per la *Revue philosophique*, Charpentier impugnava l'identificazione della psicologia metafisica con la psicologia francese e, in specie, quel tacere di Maine de Biran e dell'*influence de l'habitude* a proposito della distinzione tra ciò che è primitivo e ciò che è acquisito

all'*associazionismo* inglese la psicofisiologia tedesca: le determinazioni quantitative e numeriche fanno aggio sul dato descrittivo e qualitativo.

In Francia le «cattive abitudini» invalse a cagione di quello spiritualismo, che fu allora risentito come una dittatura, hanno spinto «la psicologia [...] nelle mani dei metafisici», donde la difficoltà a considerare lo psicologo come un «*naturalista* di una certa specie». Indubbiamente quelle «ingegnose interpretazioni di Taine», di cui dice Ribot, sono di molto lontane dall'«*horreur des courtes idées à la Taine*»<sup>120</sup>, di cui Alain scriverà in un tardo frammento.

Se quanto si è venuto facendo in Germania «da trent'anni a questa parte» è frutto di «lavoratori isolati; niente che assomigli all'opera di una scuola», in principio Ribot pone Herbart: una specie di «transizione fra la speculazione pura di Fichte e di Hegel e la psicologia senza metafisica». Questa dottrina presta poca attenzione ai fatti, e molta al ragionamento e alla matematica, e trasformata da Beneke, ebbe poi a «smarrirsi nelle speculazioni un po' vaghe dell'antropologia e dell'etnologia»<sup>121</sup>: Waitz, Lazarus, Steinthal. E quel metodo «prevalentemente matematico» doveva sorprendere in un «discepolo di Kant», che nega l'applicabilità delle matematiche «ai fenomeni interni, in quanto [...] sottoposti alla sola condizione del tempo» e non «accessibili alla sperimentazione». Del resto Herbart non pare «aver intuito i lavori di psico-fisica»: fu «un puro metafisico versato nelle matematiche. La sua concezione della psicologia è quella di una meccanica dello spirito». Ma quella *psychologie mathématique*, e in ciò Ribot condivideva il tardo giudizio del Volkman, permette di trovare «la formula esatta delle leggi generali che regolano i rapporti reciproci delle rappresentazioni e di tentare una meccanica degli stati intensivi della vita spirituale»<sup>122</sup>. Di Lotze, che mai

---

(1880, IX, pp. 351 s.). La *Revue philosophique* dava conto anche della recensione dello Erdmann: questi apprezzava l'opposizione del Ribot a ogni psicologia metafisica e associazionista e l'espressa necessità di congiungere fisiologia e psicologia. Le riserve si appuntavano su singoli aspetti: sarebbe stato opportuno che «Ribot si fosse dilungato maggiormente su Kussmaul, su Weber e Helmholtz, e che avesse studiato Wundt meno nel *Mensch und Thierseele* che nella *Psychologie physiologique*» (1880, IX, p. 115).

<sup>120</sup> BAA, n. 48, 1979, p. 39.

<sup>121</sup> *La psychologie allemande*, op. cit., pp. 1 e XXX.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 26, 30 e 32. Cfr. VOLKMANN RITTER VON VOLKMAR, *Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode*,

ha separato «le ricerche psicologiche dalle ipotesi metafisiche», estraneo alla «psicologia senza anima», Ribot nota come la teoria dei 'segni locali' ebbe a esercitare larga influenza sui fisiologi che fecero della «percezione dell'estensione [...] un effetto non dell'innèità, ma dell'esperienza». Lotze riconduce la «percezione dell'estensione a una percezione di differenze quantitative che [...] divengono dei rapporti d'estensione»<sup>123</sup>; da qui il soffermarsi sulla «disposizione anatomica degli organi, visivi e tattili». Lotze dice inoltre del «ruolo capitale» dei «movimenti per la formazione dello spazio visivo o tattile», motivo che già aveva larga circolazione fra i francesi e destinato a perpetuarsi.

Ribot classifica sotto la dizione di nativisti o di empiristi quanto in fisiologia si è andato dicendo a proposito della questione dello *spazio visivo* e dello *spazio tattile*, che è poi un opporre J. Müller, il «discepolo di Kant» che si proponeva di fornire «una base fisiologica alla teoria delle forme soggettive dell'intuizione», a Helmholtz, a quel fare delle «sensazioni [...] dei segni che dobbiamo interpretare». Ribot annotava come fosse errato «attribuire a ciascuna delle due scuole una tendenza filosofica invariabile», e in ispecie come «un equivoco linguistico» fosse a fondamento di quel richiamarsi a Kant dei nativisti: «confondono una questione d'ordine fenomenico [...] con un problema d'ordine trascendente, l'origine ultima della nozione di spazio»<sup>124</sup>.

Del resto Ribot condivideva quel porre «la nuova scienza al di fuori di ogni ipotesi metafisica», tutta riconducibile a *sperimentazione*, *calcolo* e *misura*, anche se di contro alla pretesa di una «teoria generale dei rapporti tra fisico e morale», rileva come Fechner si sia di fatto limitato a «un solo punto»: quello dei «rapporti dell'eccitazione e della sensazione»<sup>125</sup>. La grandezza soggettiva di una sensazione è misurata dal logaritmo della gran-

Cöthen, 2 vol., 1875-1876.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 69 e 99.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. XXXI, 139 e 153. In anni di molto più tardi la *Revue philosophique* (1902, LIII, p. 654) dà conto del *Kant und Helmholtz* di Goldschmidt, che prende le mosse dalla prolusione sui *faits de la perception* in cui Helmholtz sostiene contro Kant la tesi dell'origine empirica degli assiomi della geometria. Il problema della conoscenza sarebbe per Helmholtz un problema psicologico, per Kant un *problème critique*, o come scrive il recensore «le leggi che formano gli elementi trascendentali della conoscenza sono leggi logiche o regole della conoscenza, mentre le leggi ricercate da Helmholtz sono propriamente leggi naturali».

<sup>125</sup> *La psychologie allemande, op. cit.*, pp. 157 e 160.

dezza fisica del suo stimolo. Ma Ribot dava conto anche degli attacchi che gli furono mossi. Dice di Brentano, di Langer, soprattutto di Hering, che nega che «la legge logaritmica sia una deduzione legittima della legge di Weber», e di Delboeuf, che addebita a Fechner di trascurare le «condizioni biologiche dell'eccitazione e della sensazione». Ma, negando che sia possibile addivenire per il momento a un «giudizio definitivo», gli riconosce d'aver posto in forma tutta nuova l'annosa questione dei «rapporti tra fisico e morale»<sup>126</sup>.

Ribot riassumeva quella stagione della psicologia tedesca nello studio degli «elementi della sensazione semplice»: la psicofisiologia ha mostrato come «ciò che è semplice per la coscienza è in realtà un composto, una sintesi». Che era poi un rinviare in specie agli studi di ottica e di acustica di Helmholtz, ché «la psicologia tedesca ha rivolto un'attenzione particolare al tatto, alla vista, all'udito», che negli empiristi, di contro ai nativisti, ha a fondamento l'abitudine<sup>127</sup>.

La *Revue philosophique* dà conto anche in anni molto posteriori della questione<sup>128</sup>: di grande rilievo sono i saggi di Delboeuf,

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 199, 208 e 214. Ribot compendia così gli esiti del dibattito sulla legge di Fechner: «1° Che nella sua forma matematica, è inaccettabile; 2° Che l'osservazione e l'esperienza dimostrano che generalmente, la sensazione cresce più lentamente dell'eccitazione; 3° Che verificata, entro certi limiti, per le sensazioni visive e auditive, contestata per i pesi, non si applica alle altre sensazioni».

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 214, 359 e 362. \*

<sup>128</sup> La *Revue philosophique* aveva già segnalato l'*essai d'interprétation de la loi de Fechner* di Ward, comparso sul numero d'ottobre 1876 di *Mind*. Questi, poiché c'è da considerare l'eccitazione, la trasmissione lungo i nervi e la sensazione, desume che la legge si applichi o ai rapporti tra «la sensazione e il processo nervoso, nel qual caso questo sarebbe semplicemente proporzionale all'eccitazione» o tra «l'eccitazione e il processo nervoso, nel qual caso la sensazione sarebbe semplicemente proporzionale al processo». Nel secondo caso la legge avrebbe «un significato puramente fisico», nel primo «un valore psicologico», e questa è l'interpretazione di Fechner. Detto di Wundt (*Physiologische Psychologie*) e di Bernstein (*Untersuchungeng ueber den Erregungsvorgang in Nerven und Muskelsysteme*), Ward aggiunge che «il grande difetto di Fechner, è quello di non aver mai determinato ciò che è da intendere con 'intensità di una sensazione'» (1877, III, pp. 107 s.). E ancora, a oltre un decennio di distanza, la *Revue* recensisce l'*essai d'une extension de la loi de Fechner au système des courbeurs* di Helmholtz, in parte diretto contro Hering. Nel dicembre dell'86 segnalava il saggio del Köhler *sur les principaux essais pour formuler mathématiquement*

la loi psycho-physique. Hering contre Fechner e la loi psychophysique et le nouveau livre de Fechner, pubblicati sulla *Revue philosophique* rispettivamente nel '77 e nel '78. Il primo prende le mosse dalla conferenza sulla *memoria della materia organizzata* che Hering tiene all'Accademia di Vienna, in cui nega che la legge di Fechner, di fatto «inapplicabile alle grandezze estensive, [...] ai gusti, agli odori, al calore, inverosimile per le sensazioni luminose», sia deducibile dalla legge di Weber sulla misura delle distanze a occhio e sulle sensazioni di peso e di pressione, di cui pure mostra le insufficienze. Delboeuf già aveva introdotto nell'*Étude psychophysique* come correttivo «parallelamente alla legge della sensazione [...] la legge della fatica e dello sfinimento». In effetti, poiché la sensazione non ha intensità costante pur nella costanza dell'eccitazione, individuava tre leggi: 1° della degradazione della sensazione; 2° della progressione fra la quantità d'eccitazione e la quantità di sensazione corrispondente; 3° della tensione o dell'alterazione della sensazione, che dalla «nozione di movimento derivano quella di durata, di tempo, di velocità, di distanza, di direzione, di situazione, di spazio e di forma»<sup>129</sup>. Echi di questi dibattiti si rintracciano nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, e nel *Cours de Psychologie* di Clermont. Bergson insegna che la sensazione è «indivisibile»: di contro alla pretesa degli «psicofisici» d'assoggettarla a una legge matematica, sostiene che «la legge di

---

la loi de Weber, pubblicato sulle *Philosophische Studien*. L'autore classifica le diverse soluzioni cui ha dato luogo la questione della misurabilità della sensazione, distinguendo le leggi psicofisiche «che si collocano soprattutto da un punto di vista matematico» (1886, XXII, p. 672), come è il caso di Fechner, Wundt, Delboeuf, Bernstein, Brentano, Plateau, da quelle *expérimentales*, Helmholtz, Langer, G. E. Müller.

<sup>129</sup> *La loi psycho-physique; Hering contre Fechner*, RPH, 1877 (III), pp. 237, 242 e 250. MELETTI BERTOLINI, *Il pensiero e la memoria*, Milano, Franco Angeli 1991, pp. 64 e 72, scrive che «i contributi di J. Delboeuf e Paul Tannery», insieme a quelli apparsi sulla *Revue Scientifique*, si configurano come una «risposta francese» alla psicofisica, tutta «volta a ridimensionare le aspettative e a rilevare i limiti». Del resto Delboeuf, pur salvando «in apparenza la formula della legge», ne stravolge il significato, completando la 'legge della sensazione' con la 'legge della fatica': revocava in dubbio la teoria dell'uguaglianza dei minimi percettibili e la nozione di soglia. Anche il *Saggio sui dati immediati* rinvia a quelle due lettere dell'«Anonimo matematico», cioè di Jules Tannery, apparse sulla *Revue Scientifique*, e da cui muoveva anche Delboeuf: la sensazione non è suscettibile di una omogeneità misurabile, che i cambiamenti di intensità implicano un mutamento di qualità.

Fechner è particolarmente opinabile, anche per coloro che ammettono la possibilità di calcolare la sensazione»<sup>130</sup>.

Il tanto insistere di Lagneau sulla percezione non era certo estraneo a questo dibattere: facendo glosse al frammento 36, Alain dice del «riassunto di un lungo e preciso esame della famosa legge di Fechner», se la quantità è suscettibile di incrementi anche infinitesimali, la sensazione procede «per balzi, senza intermediari». L'esito è che «ciò che si determina con la legge di Fechner, non è la quantità delle sensazioni, ma unicamente il loro numero nella serie delle sensazioni»<sup>131</sup>. E ancora Lagneau concorda con Weber sull'esistenza di «sensazioni muscolari», ma non sul fatto di averle dette *sensazioni di movimento*, ché questo è il risultato di una percezione, del rapporto cioè fra la sensazione muscolare e un'altra serie di sensazioni, quali pressione e luce. Difatti, nel *cours sur la perception*, mette in guardia contro la fretta che induce a prendere per sensazioni quanto invece è il risultato di un pensiero, come quando si riduca il movimento alla sensazione della «resistenza dei corpi»<sup>132</sup>.

La *psychologie allemande* seguiva di poco la pubblicazione sulla *Revue philosophique* delle *théories allemandes sur l'espace tactile*. Qui Ribot tornava sulla distinzione coniata da Helmholtz di nativisti — per costoro «l'ordine delle sensazioni tattili trae origine nella costituzione stessa dell'organismo», è innato — e d'empiristi. Si riproduceva a proposito dello *spazio tattile* quanto si era detto dello *spazio visivo* (Hering, Helmholtz)<sup>133</sup>. Ribot procede analiticamente, sostituendo allo «studio della nozione a-

<sup>130</sup> *Cours I*, p. 63.

<sup>131</sup> *C.J.L.*, p. 551.

<sup>132</sup> *Célèbres leçons* cit., pp. 85 e 134.

<sup>133</sup> Fu dapprima J. Müller a porre che solo «il nervo ottico e il nervo tattile [...] sono capaci di sentire la propria estensione». Weber, tenendo conto del mutare della sensibilità tattile tra le diverse parti del corpo per determinare con maggiore esattezza il «ruolo delle terminazioni nervose», introduce i *cercles de sensations*, e finisce col dare rilievo a esperienza e abitudine. Nel 1811 Steinbuch, in *Beiträge zur Physiologie der Sinne*, «sostiene che solo il movimento può fornirci la nozione di spazio», e con riferimento alla vista che «ogni differenza di spazio sulla retina, è in realtà una differenza di tempo, risultante dalle contraddizioni, necessarie per esporre le diverse parti della retina l'una dopo l'altra a una stessa luce». Ma è Lotze che per primo fra gli *empiriques* ha formulato una «teoria profondamente elaborata» della «localizzazione delle percezioni tattili».

stratta di spazio lo studio concreto dei suoi elementi»<sup>134</sup>. Il tatto può così essere considerato come «un senso complesso o piuttosto come la riunione di più sensi», e le sensazioni segni la cui interpretazione è demandata alla nostra intelligenza, che è poi la tesi di Helmholtz. Questa trova conferma nella localizzazione, che è il risultato di una interpretazione di dati primitivi. Ribot discorreva poi dei ciechi nati, di quelle osservazioni di cui Platner dava notizia nell'edizione del 1793 dei suoi *Philosophische Aphorismen* e su cui Hamilton aveva richiamato l'attenzione nelle *Lectures on Metaphysics*.

### 3. *L'essere come 'azione spirituale': il tatto, la memoria*

8. Fare i conti con la *Revue philosophique* fu esigenza richiamata di continuo dai giovani redattori della *Revue de métaphysique*, e giudizi certo ingenerosi accompagnano i toni pacati dell'*Introduction*. Il Darlu riconosceva alla *Revue philosophique* d'essere stata «sin dall'origine [...] il principale organo delle scienze filosofiche in Francia», anche se poi ne denunciava quell'«eclettismo ospitale» — l'indugiare cioè sulle «scienze speciali più o meno vicine alla filosofia» —, che avevano gettato discredito sulla metafisica. E molta cautela era anche in Boutroux che ammoniva a non «se poser, avec impertinance, en antagonisme avec la *Revue philosophique*» e a non chiudere la nuova rivista in un ambito «trop étroit: que la science y ait une place, et que les articles ayant trait aux sciences soient rédigés par des savants compétants»<sup>135</sup>.

Il dissidio ebbe a manifestarsi in tutta la sua gravità nel quarto fascicolo a proposito dell'istituzione della cattedra di «psicologia sperimentale e comparata» al *Collège de France*. Ma già a proposito del terzo numero Chartier scriveva a Élie Halévy che la *Revue* «sarà, come quella di Ribot, solo il riflesso dell'anarchia filosofica odierna»<sup>136</sup>. E tale evenienza ebbe a paventare lo stesso Léon che certo conveniva su quella «incohérence», che era di fatto

<sup>134</sup> RPH, 1878 (VI), pp. 131, 133 e 126.

<sup>135</sup> Lettera di Halévy a Léon, [1892], ms. 369.

<sup>136</sup> C.H., p. 40.



dans une certaine mesure inévitable [...] Il me semble que tout ce que nous pouvons exiger de nos collaborateurs, c'est un accord — très vague — sur le sens de la philosophie, son indépendance d'avec la Science etc.<sup>137</sup>

Cose simili aveva scritto Ribot, quasi vent'anni prima, nelle pagine premesse al primo numero della *Revue philosophique*<sup>138</sup>: questa non era certo «l'interprete esclusiva di una dottrina», ma ambiva a «dare un quadro completo ed esatto dell'odierno movimento filosofico». E subito ricusava ogni apparentamento all'eletticismo, a quella rettorica che è uno scrivere di «dottrine già conosciute, ringiovanite soltanto da un talento d'esposizione letteraria». Le suddivisioni cui Ribot riconduce quanto ha «per scopo la conoscenza teorica dell'uomo» non erano molto lontane da ciò che dirà Darlu, nonostante il conclamato abbandono delle *sciences spéciales*, distinguendo tra teorie della conoscenza, dell'esistenza e dell'azione, cui sono poi da aggiungere «i risultati generali cui arriva ciascuna scienza speciale».

Del resto una qualche continuità fatta anche di frequentazioni personali, di ambiti accademici ed editoriali, di referenti istituzionali, in cui operano fortemente un medesimo *cursus honorum* e la concentrazione a Parigi, è cosa subito evidente, nel continuo comporsi di esercizi dogmatici e istanze etiche, come dimostra anche il tanto discorrere di pedagogia. E quasi a dar conto di un dibattito che si era protratto lungo tutto il secolo, la *Revue philosophique* recensisce nel primo numero *L'habitude et l'instinct, étude de psychologie comparée* del Lemoine, scolaro del Cousin e in ispecie degli Scozzesi. Questi, «come voleva un sano metodo, è all'abitudine» che «ha consacrato la sua prima monografia»<sup>139</sup>, di

<sup>137</sup> Ms. 368/1.

<sup>138</sup> RPH, 1876 (I), pp. 2 s. Ribot raccoglieva quanto era suscettibile di pubblicazione sulla *Revue philosophique* in «cinque gruppi»: 1) psicologia — che di contro alla vulgata spiritualista non era certo «quasi fatta» —, cui vanno aggiunte logica ed estetica, «che praticamente sono parti della psicologia»; 2) morale, che è fondamento o esito d'ogni filosofia, o è costituita «in scienza umana», soggetta al «metodo delle scienze positive»; 3) «teorie generali» delle scienze della natura; 4) metafisica — la *Revue* chiederà allora agli «stessi metafisici [...] dei fatti, [...] mai si può fare a meno dell'esperienza e ove manchi, non ci sono che arguzie logiche, creazioni immaginarie o effusioni mistiche»; 5) storia della filosofia.

<sup>139</sup> RPH, 1876 (I), p. 199. Del resto M. MELETTI BERTOLINI, *op. cit.*, p. 18, nel

fatto seguendo Biran e Ravaisson, anche se in contrasto con tanti manuali di filosofia, con «quegli spiritualisti intemperanti quanto illogici», nega la radicale opposizione di istinto e abitudine. E ancora, il secondo numero ospita il saggio di Léon Dumont *De l'habitude*: la tendenza a pensare le proprietà fisiche e biologiche, e anche le funzioni dell'intelligenza, come progressive acquisizioni, trova un'adeguata spiegazione nella nozione d'abitudine; questa non è una seconda natura, poiché gli esseri non sono altro che «un risultato di abitudini». E scrive di come Comte, colmando di fatto la distanza fra inorganico e vivente, connetta l'abitudine alla legge d'inerzia.

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*<sup>140</sup>, la tesi dell'origine visiva dell'idea di estensione, che aveva avanzato quell'antico 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. Costui percepirebbe del mondo esterno solo un *principio attivo*, distinto dal *soggetto senziente*. E se Platner parla 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,

---

redigere una diligente disamina della *Revue philosophique*, scrive di una sorta di «compromesso» fra la psicologia filosofica spiritualista e una psicologia scientifica, volta allo studio di patologia e fisiologia.

<sup>140</sup> 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» (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 (v. lettera dell'8.8.1869, *Institut de France*, ms. 4688, f. 157).

«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 conclusione del 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»<sup>141</sup>.

Questo attesta la permanente efficacia del magistero di Ravaisson, che aveva tradotto nelle pagine finali, tutte leibniziane, del *Rapport* la necessità fisica in necessità morale: ciò implica la spontaneità e un radicale volontarismo, ch  la possibilit  pura   una mera astrazione intellettuale. E Lachelier discorreva con questi di un meccanismo, la cui complessit  tenda all'infinito, a ciascun punto del quale cio  afferisca un infinito attuale di forze: sarebbe «il trionfo definitivo della libert  sulla necessit », il mutarsi «in un certo senso [del]la stessa necessit  in libert »<sup>142</sup>. Su quell'esito leibniziano Lachelier avr  a tornare di l  a poco in una lettera a Léon dell'8 luglio di quello stesso 1903, declinando l'invito a partecipare al fascicolo monografico su Kant<sup>143</sup>, 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 Kant<sup>144</sup>.

Di fatto la sua attenzione si era andata concentrando sulle due prime antinomie:

<sup>141</sup> *Oeuvres de Jules Lachelier*, Paris, Alcan 1933, t. II, pp. 70, 71, 93 e 97.

<sup>142</sup> *Lettres* cit., p. 55.

<sup>143</sup> Sulla natura del proprio kantismo Lachelier si era espresso in margine a quei *Principes de Métaphysique et de Psychologie* di Paul Janet, esplicitamente biraniani nella compenetrazione di fatto ed essere, di psicologia e metafisica, come rileva lo stesso Bergson (*Mélanges* cit., p. 408). Scrivendo il 15 gennaio 1897, Lachelier 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 (*Institut de France*, ms. 4688, f. 380).

<sup>144</sup> Lettera dell'8.7.1903, in ms. 362.

je songeais même d'abord à les coudre 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).

L'interesse che suscita il «*grand article sur le visuel et le tactile à propos d'une observation de Platner*»<sup>145</sup>, così Léon ne annuncia la pubblicazione a Halévy, si evince dalla seduta ch'ebbe a dedicargli, nel gennaio 1904, la *société de philosophie*. Darlu introduce il contraddittorio negando la tesi di Platner secondo cui il tempo fa funzione di spazio per il cieco nato, ché, 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, che ci dà l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande — questo duplice infinito è l'estensione dei geometri. E l'estensione visiva soddisfa inoltre alla duplice condizione che l'estetica trascendentale kantiana impone allo spazio. Lachelier riafferma poi che il *sentimento immediato* delle sei direzioni cardinali del movimento non è né visivo, né tattile, ma cinestetico. 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.

9. Alain di continuo vaglia questo insieme di problemi, se ancora nei tardi *préliminaires à la mythologie* si legge che il tatto è «l'educatore degli altri» sensi<sup>146</sup> e che la saggezza consiste nel «refuser les visions», nel confidare nelle mani, e in *Le Dieux*,

<sup>145</sup> Ms. 368/1.

<sup>146</sup> D., pp. 220 s.

sempre atteggiandosi a scolaro di Biran, discorre del *toucher actif*<sup>147</sup>. Nelle *Lettres sur la philosophie première*, il vedere non è riconducibile a una mera «funzione degli occhi», ché è vano separare «l'estensione visiva dall'estensione tattile». Ugualmente il movimento percepito è un atto del pensiero, e non «una maniera d'essere delle cose»<sup>148</sup>. Già nel primo *dialogue philosophique*, Eudosso aveva concluso come senza *volontà* non si dia percezione, e ancora, glossando il 14° frammento del Lagneau<sup>149</sup>, Chartier identificava la percezione come una scelta, ché non è immediatezza, ma «le résultat d'une éducation»<sup>150</sup>. In rapide annotazioni manoscritte, brani di corsi su Kant, dice che l'estetica trascendentale «nous avertit que la séparation entre l'expérience pure (sensation) et le pur discours (jug.<sup>t</sup> et raisonn.<sup>ts</sup> analytiques) est artificielle»: era questa «la grande erreur des empiristes, croire qu'on peut éprouver de pures sensations [...]. En réalité, cette prétendue donnée primitive de la conscience est une abstraction à laquelle le langage donne un semblant de réalité»<sup>151</sup>.

Del resto Alain è un protagonista di questo dibattito: ebbe a intervenire lungamente anche nella discussione del gennaio 1904 alla *société de philosophie*. Il cieco nato non è ridotto al solo tatto, ma si vale in ispecie 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»<sup>152</sup>, 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<sup>153</sup>. Lachelier lo accusa di confondere l'estensione con lo

<sup>147</sup> In margine a *Materia e memoria*, Bergson addebita la preminenza delle percezioni tattili ai «bisogni dell'azione», che ci inducono a «restringere la nostra presenza reale a quella parte di spazio molto limitata dove si esercita la nostra influenza tattile» (*Mélanges* cit., p. 411). Cfr. in proposito quanto sostiene alla *Société de philosophie* — esplicita la menzione di Leibniz — a proposito di *Esprit et matière* di Binet, in *Mélanges* cit., pp. 645 s.

<sup>148</sup> *L.P.P.*, pp. 11 e 25.

<sup>149</sup> *C.J.L.*, p. 534.

<sup>150</sup> *Le problème de la perception*, art. cit., p. 245.

<sup>151</sup> FR nouv.acq. 17715, ff. 47 e 83.

<sup>152</sup> BSFP, IV, 7.1.1904, p. 59.

<sup>153</sup> G. PASCAL, *L'idée de philosophie* cit., pp. 82 ss., definisce Alain strutturalista e di fatto equipara quanto questi chiama idea con «ciò che Kant chiama concetto; non è un essere ma un'opera». E ancora, una conoscenza di sé

spazio, che è «un insieme di rapporti di situazione e di distanza»<sup>154</sup>, e nega ogni rappresentazione lineare del tempo, che assimili l'istante al punto matematico, cioè a dei *néants de durée*.

Alain rintracciava nei brogliacci di Lagneau «uno sforzo per interpretare lo spazio e il tempo come *astrazioni del movimento*»<sup>155</sup>. E in margine ai *Frammenti*, dicendo come la percezione supponga di necessità affermazioni metafisiche, Alain oppone a Mill e a Bain — che spiega l'estensione per il tramite del tempo, come già facevano Condillac e Destutt, e cioè per mezzo d'una azione che consiste nel percorrere le nostre sensazioni — che il mondo esterno non è una costruzione, una semplice proiezione del pensiero individuale: di fatto lo spazio è la «possibilità reale [...] la rappresentazione di un potere reale che ho sulle mie sensazioni, se mi sottometto a certe condizioni il cui ordine, il cui sistema, è dato indipendentemente da me». L'essere è «il materiale, il limitato, il determinato», un ambito di rapporti, e lo spazio ne è come «il vestito»; di contro «l'Essere è un'astrazione»<sup>156</sup>, così come la «pura sensazione», di fatto semplice espressione di un rapporto.

D'altra parte i *Frammenti* e il *Commentario* intendono distogliere il lettore «da una metafisica presuntuosa come pure da un empirismo troppo timido e insieme troppo invadente»<sup>157</sup>.

---

che si acquisisca tramite la conoscenza del mondo implica quegli elementi per una critica della concezione bergsoniana della durata come sintesi mentale, di cui il tempo sia l'elemento costitutivo, che sono *in nuce* nelle pagine sulla memoria dei *81 chapitres*: ché «tuttavia lo spazio è legato al tempo, non solo in astratto, tramite il vicino e il lontano, ma nella mia esperienza reale. Posizione, presagio, movimento e tempo sono realmente inseparabili» (*P.S.*, p. 1103). Renouvier, che Alain tenne sempre in grande considerazione, scriveva cose analoghe in margine al *Saggio sui dati immediati della coscienza*: «J'ai lu dans la R.Ph. le compte rendu de la thèse Bergson, mais il ne m'a pas laissé l'envie de lire l'ouvrage. [...] La négation de la réalité de la succession, qu'il s'agisse de l'éternité *total simul* des prédéterministes, ou de l'assimilation du temps à l'espace de M. Hulgson me paraît une renonciation à la pensée. J'aimerais mieux, à choisir, la réduction de l'espace au temps. L'idée propre de M. Bergson, je n'ai pas jugé à propos de pâtre sur les phrases de son interprète pour m'en rendre compte. Je me passerai de cela» (lettera a Dauriac del 19.5.1890, ms. 345, f. 70). Cfr. *infra* Appendice.

<sup>154</sup> BSFP, IV, 7.1.1904, p. 65.

<sup>155</sup> C.H., p. 77.

<sup>156</sup> C.J.L., pp. 455 e 470 s.

<sup>157</sup> C.H., p. 396.

10. A Chartier, che nega che si possa «vivere nel tempo senza vivere nello spazio», poiché il tempo «svanisce», e solo nello spazio coesistono passato, presente e avvenire, Lachelier oppone che il tempo si compone di momenti, che sono un «atto di coscienza», una «ricchezza intensiva della sensazione», e non scorre allora *d'arrière en avant*, come per chi ne adotta la rappresentazione lineare, ma *d'avant en arrière*. L'avvenire è quindi solo una proiezione immaginativa di «nuovi stati di coscienza analoghi agli antichi»<sup>158</sup>. E forte è l'affinità con la conclusione di quel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, che era in effetti dedicato a Lachelier, che aveva contribuito a distogliere le menti dal sensualismo, dall'empirismo del Taine, volgendole a un idealismo oggettivo, a un realismo spiritualista.

Di fatto la *durata* bergsoniana è «una molteplicità qualitativa, senza somiglianza con il numero», che è poi il rifiuto di quella rappresentazione lineare cui presiede l'idea, «contraddittoria», «di far durare le cose nello stesso modo in cui duriamo noi». Anche l'accentuazione etica, il rifuggire l'esteriorità, che è vivere «nello spazio più che nel tempo», al fine di «ricollocarsi di nuovo nella pura durata», mostra le forti analogie di Bergson con gli esponenti della rinascita dello spiritualismo in Francia. In questo senso va anche il richiamo a Zenone: «il problema della libertà» come i «sofismi della scuola di Elea [...] nasce dall'illusione per cui confondiamo successione e simultaneità, durata ed estensione, qualità e quantità»<sup>159</sup>. Ancora nell'*evoluzione creatrice* torna il motivo del Ravaisson della ripetitività, dell'abitudine come costitutiva dell'essenza della materia, tramite tra natura e spirito.

Si ritenga allora quanto scriveva Lachelier l'8 dicembre 1887 a Paul Janet: fu Ravaisson «che ci insegnò [...] a concepire l'essere, non sotto la forma oggettiva della sostanza, o dei fenomeni, ma sotto la forma di azione spirituale, che questa azione sia, del resto, in ultima analisi pensiero o volontà. Credo che voi ritroverete questa idea in Bergson, e anche in Ribot, come pure in Boutroux e in me»<sup>160</sup>. E rintracciava poi in questa «l'unità del movimento filosofico degli ultimi vent'anni».

<sup>158</sup> BSFP, IV, 7.1.1904, pp. 61 s.

<sup>159</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tr. it., *Opere cit.*, pp. 134 ss.

<sup>160</sup> *Lettres cit.*, p. 139. Su Bergson come continuatore delle filosofie dell'*effort* v. J.-P. SÉRIS, *Bergson et la technique*, in *Bergson: naissance d'une philosophie*, op. cit., pp. 124 ss.

Evocando allora l'articolo sulla *philosophie contemporaine*, apparso nel 1840 sulla *Revue des Deux Mondes*, Lachelier, che scrive all'indomani della pubblicazione della *philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, coglieva la «manifesta intenzione» del Ravaisson di connettere la propria filosofia, quasi un «legittimo sviluppo», a quella di Maine de Biran, che era così salutato come il «vero maestro dopo Descartes»<sup>161</sup> della «nuova metafisica», di quel realismo o positivismo spiritualista con cui si chiude il *Rapport*.

A Benjamin Aubé<sup>162</sup>, 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 richiamava 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 «vero maestro» 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»<sup>163</sup>.

Ma certo curiosa, e di grande interesse, col suo precorrere esiti bergsoniani, è la lettera che Lachelier indirizza nel '72 a Élie Rabier in margine al *Fondamento dell'induzione*. Detto che

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>162</sup> Sull'Aubé, e sull'importanza di questi nella formazione di Bergson, che lo ebbe al liceo Condorcet, v. H. GOUIER, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Vrin 1987 (1961), pp. 29 e 204 s.

<sup>163</sup> *Lettres cit.*, pp. 59 e 57. G. MADINIER, *op. cit.*, pp. 317 ss., scrive che Lachelier si volge a unire Kant e Biran, che «dimostrava l'insufficienza delle soluzioni cartesiane o leibniziana quando esse restano soluzioni 'cosiste' e l'orientava [...] verso una filosofia della coscienza». Ma a questi Lachelier rinfaccia «di aver creduto che nello sforzo, che non era un fenomeno, si raggiungesse l'unità del volere e del sentire».



«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, 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»<sup>164</sup>.

Alle prese con la redazione del *Fondamento dell'induzione*, per Lachelier l'idea di determinismo universale implica un meccanicismo non suscettibile di patire eccezioni, afferiscano esse alla vita o alla libertà. Il determinismo, radicalmente falso se esclusivo, è «la sola luce per occhi mortali»<sup>165</sup>. 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.

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 «tutte le cose nell'assoluto, ma in un assoluto immanente e identico alla ragione». Ma 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'eclettismo, a credere nella ragione»<sup>166</sup>.

11. Alla discussione sull'*origine visuelle de l'idée d'étendue*, Alain ebbe ad accennare in una nota degli *éléments de philosophie*. All'induzione, all'andare dalla conoscenza dei fatti particolari alle leggi che li regolano, oppone che sempre procediamo dalle leggi ai fatti: «noi pensiamo le leggi perché pensiamo». Contenuto dell'esperienza sono le leggi, e l'intelletto è in senso kantiano facoltà delle regole, «legislazione della natura»: «trattare dell'induzione, significa descrivere l'intelletto»<sup>167</sup>. È un Kant tutto vicino all'esperienza, al corpo umano<sup>168</sup>. E il corpo, i suoi movimenti, fondano i sogni, primo abbozzo di percezione, che sempre è congiunta all'immaginazione, ché solo la loro composi-

<sup>164</sup> *Lettres* cit., pp. 84 ss.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>167</sup> *E.P.*, pp. 128 s.

<sup>168</sup> *I.A.*, t. II, p. 218.

zione consente di aggredire l'«immensa esistenza», la *vague* che di continuo si spegne sulla spiaggia. Il miracolo greco è allora ricondotto a quel corpo che la pratica di musica e ginnastica, l'acquisizione di maestria e padronanza, ha preparato al pensiero: «le nostre idee sono il tessuto del mondo percepito»<sup>169</sup>.

E di certo un radicale volontarismo<sup>170</sup> presiede a quel pro-

<sup>169</sup> I.A., t. I, pp. 84 e 106. In margine ai *Frammenti* del Lagneau Alain dice dell'«impellente bisogno di unità» della mente, ch  la percezione   gi  «una semplificazione del reale, un'astrazione, una costruzione», ossia «una scienza», e il fatto percepito un'ipotesi: «  la nostra natura che leggiamo nel fatto». Il che implica l'*effort* per determinare l'ipotesi pi  semplice, e che dia conto al meglio delle sensazioni, che   *in nuce* la verit , ma anche causa di possibili *perceptions fausses*. Per l'analisi riflessiva la sensazione   allora sempre «un'idea direttrice, un'astrazione» e «le propriet  dello spazio non sono [...] costituite come dei fatti, ma comprese come delle necessit ». Il tempo, cui solo afferisce la mia volont ,   una maniera di considerare lo spazio, e di fatto l'ordine dell'uno   l'ordine stesso dell'altro, cos  Lagneau dice che «conoscere il tempo significa conoscere le nostre azioni come determinate dalle nostre sensazioni; che al contrario conoscere lo spazio significa conoscere le nostre sensazioni come determinate dalle nostre azioni» (*C.J.L.*, pp. 545 e 555 s.). Difatti in opposizione a Kant, Lagneau fa del tempo una dimensione dello spazio, che   la sola forma del pensiero: ne consegue che   il tatto a far l'educazione degli altri sensi. Nel frammento 53 definisce la percezione come l'aggregamento tramite il tatto di una pluralit  di sensazioni differenti: «solo col tatto [...] appare l'unit  dell'oggetto». E ancora nel *cours* dice che percepiamo i sensi diversi dal tatto solo nella misura in cui colleghiamo, tramite l'abitudine, «le percezioni di uno di questi sensi alle possibili percezioni tattili» (*Célèbres leçons* cit., pp. 66 e 174). G. DWELSHAUVERS, *art. cit.*, p. 769, indica in Lagneau un'indubbia «influenza di Kant» nella prevalenza dell'agire sul conoscere in ambito morale. Cfr. in proposito A. CANIVEZ, *op. cit.*, t. II, pp. 495 ss., che rintraccia in Lagneau non un idealismo trascendentale, ma un idealismo morale alla Fichte, pur escludendo un'influenza diretta. Nelle *Notes sur Spinoza*, Lagneau nega il trascendentalismo kantiano, che oppone alla relativit  del fenomeno, il noumeno, oggetto di un'intuizione intellettuale di cui l'uomo non pu  comprendere le possibilit .

<sup>170</sup> Di quel volontarismo, di quella *reprise de soi* che scongiura il continuo oscillare dell'intelletto fra immaginazione e astrazione, G. PASCAL, *L'idée de philosophie* cit., pp. 205 s., rintraccia le origini nel magistero di Lagneau, nello studio degli Stoici, nella frequentazione di Descartes, ch  la tesi dell'«unico Grande Uomo che abbia incontrato», che il giudizio sia elemento costitutivo della percezione, ebbe a trovare conferma in quanto Alain traeva dagli Stoici: «una dottrina della volont  nella conoscenza». E ancora nel denunciare l'indecisione come male sommo, era «la lezione di Descartes» a passare «tutta intera nella filosofia d'Alain, tuttavia con questa sfumatura essenziale, che il dubbio, che era solo un

ponimento di mostrare come «chi non è in condizione di amare non è in condizione di conoscere», di cui Alain discorre a conclusione delle *Lettres au Docteur H. Mondor*: agli spiriti deboli, che riducono la pratica delle idee a commercio di convenzioni, Alain oppone quella «diffusione dell'anima nel corpo», caratteristica della statuaria greca. Ma quel felice riconoscersi del corpo come organo pensante è ora insidiato «par l'usage des abrégés et des abstraits», per il cui tramite si ha «une pensée séparée et presque sans corps». Solo nel saggiare la resistenza delle cose, piuttosto «sulla pedana di schermo che sui libri», Alain sperimenta quella riconciliazione che viene a capo della «timidité» di «un corpo in cui il pensiero ridiscende solo casualmente»: «una specie di vertigine»<sup>171</sup>.

Del resto sul rapporto anima-corpo rimanda ancora a quel «sommario di fisiologia» che sono *le passioni dell'anima*, che Comte è tutto prigioniero della mitologia della localizzazione delle funzioni che fu di Gall e Broussais. Quell'«omuncolo» che guida la fabbrica del corpo, questa l'anima per gli antichi, opera ancora nell'antropomorfismo, che Alain rintraccia «persino nella teoria dell'essere umano, tanto da inventare un Olimpo cerebrale con numerosi dei, quali Sentimento, Azione, Pensiero», cui oppone che il movimento nasce dai muscoli e non da centri nervosi. Il tanto insistere sulla maestria del violinista e dello schermitore, si compone ora con quanto traeva dalle pagine di Broussais sull'irritazione: che cioè «l'uomo sente in ogni sua parte solo ciò che lo muove tutto»<sup>172</sup>.

Il corpo non è la causa, quanto il risultato della conservazione dei ricordi: chi agisce conserva. «Il muscolo, o più generalmente la cellula contrattile [...] acquisisce delle attitudini»<sup>173</sup>; il sistema nervoso è di fatto un semplice conduttore<sup>174</sup>. Ridurre la «vita pensante» al cervello è cadere nel «pensiero astratto», che è mera forma, parole. È ignorare quei «pensieri anteriori organizzati», che sono larga parte dei «pensieri attuali», e di fatto la verità è un

---

momento del metodo cartesiano, diviene, per Alain, il principio di ogni pensiero» (*ibid.*, p. 216).

<sup>171</sup> *A.D.*, pp. 743 e 727 s.

<sup>172</sup> *Ibid.*, pp. 730 e 732.

<sup>173</sup> *Sur la mémoire, art. cit.*, p. 38.

<sup>174</sup> Nei *Fragments d'un cours*, professato al liceo Henri-IV nel 1932-1933, Alain discorre di quelle «tracce» che sono in ispecie «nelle parti agenti. [...] La traccia non è una mutilazione, è un guadagno» (BAA, n. 61, 1985, pp. 31 ss.): di fatto condizione della conoscenza «c'est toujours l'état athlétique du corps».

correggere errori. Nel frammento *sur la mémoire* il corpo ha una valenza storica: è la «rappresentazione figurata» del conservarsi dei nostri atti, il limite che le nostre azioni passate impongono all'agire presente. Quanto è percepito come disordine e dolore registra il conflitto dei possibili, e perciò il corpo è il «riassunto», la forma sotto cui il pensiero «conosce come tutti i nostri atti siano conservati». L'agire e il conservare afferiscono allo stesso organo fisiologico, non certo il cervello, né il sistema nervoso, che è un semplice «conduttore». L'abitudine, che è pensiero conservato, è «un'azione continua», le cui manifestazioni sono coscienti solo a intermittenza. Bersaglio polemico è la diade anima-corpo, e poi il rifiutare quanto di astrattezza è nel ridurre la «vita pensante» al cervello, a mera forma, a parole; donde la tesi che «è coi nostri errori che dobbiamo fare la verità»; del resto è questa la traduzione in psicologia di attitudini che percorrono tutto il secolo: gli accenti fortemente antidogmatici, l'avversione verso i governi geometrici. Quella lentezza nelle idee, l'esperire la resistenza delle cose, la *terre raboteuse*, torna nell'atto di memoria, nelle connessioni di idee così forti, che si traducono «nel corpo tramite l'autonomia relativa degli organi: pensare il proprio pensiero, significa pensare che si è un corpo organizzato»<sup>175</sup>. Detto allora che l'*évocation* non riproduce di necessità «l'ordine della percezione», l'ordine temporale non si impone come un fatto, anche perché suscettibile d'essere percorso avanti e indietro, ma come «una concatenazione necessaria di immagini [...] una costruzione razionale», una «maniera di giudicare», e l'*effort* presiede alla localizzazione nel tempo<sup>176</sup>. In effetti nello spazio la distanza, anche vuota, permane dinanzi agli occhi, mentre l'assenza di ricordi distinti annulla ogni intervallo temporale. Di nuovo, nell'*Ultima lezione*, la memoria procede dal movimento del corpo, e dunque, come recita Platone, «est vertébrale à la pensée»<sup>177</sup>.

Analogamente il fare della filosofia «strictement une éthique», come avverte nell'*Introduction* agli *81 capitoli*, implica l'identificazione di questa con una «bonne police de l'esprit». Trascorrendo alla filosofia della pratica, Alain mutua da Montaigne l'elemento della precauzione, della sospensione di giudizio, che è il porre fine a quella scomposta «irrequietudine

<sup>175</sup> *Sur la Mémoire*, art. cit., pp. 314 s.

<sup>176</sup> *Sur la mémoire*, art. cit., pp. 316 e 318.

<sup>177</sup> BAA, n. 61, 1985, p. 25.

delle membra» e lo stabilirsi di una felice abitudine che renda «il corpo fluido e facile»<sup>178</sup>. Nel discorrere dell'abitudine compone di fatto suggestioni che già sono negli *Essais* di Montaigne con gli esiti della filosofia di un Ravaisson o di un Bergson, che fanno della ripetitività l'elemento costitutivo dell'essenza della materia<sup>179</sup>.

Di contro a Bergson, Chartier fa del tempo, rigidamente collegato allo spazio, una «costruzione razionale», una «maniera di giudicare», una metodica nel disporre le immagini: è «la traduzione delle nostre preferenze ragionate»<sup>180</sup>, e quindi una forma del pensiero, non dell'esistenza. Se ne evince che la localizzazione nel tempo implica un *effort*. La distinzione di *tempo oggettivo* e di *tempo reale* dà conto di quelle anomalie che inducevano Bergson a opporre al tempo spazializzato della fisica la durata reale, il vis-

<sup>178</sup> Quel continuo dire del corpo, l'«ouragan de chair sur quoi les idées chevauchent» (*C.L.*, I, p. 30), connette Alain a tutta una tradizione indigena: l'attenzione al 'basso' materiale corporeo, quel trascorrere senza soluzione di continuità dalla lettura della Bibbia alle funzioni gastriche nella giornata di Gargantua (M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi 1979), trapassano poi in Montaigne, in quel linguaggio tutto carico di metafore sul corpo, che certo non è privo di caratteri eversori, se solo si ritenga l'attitudine di questi verso la vecchiaia: in effetti distrugge il *topos* classico della vecchiaia come età della saggezza, esemplificato nel *De Senectute* ciceroniano. Nei *Cahiers de Lorient la plaisanterie* di Rabelais, «dotta, molto discreta e fine» (I, p. 92), esprime la polemica contro l'accademia — la «pompe à merde» per «arroser circulairement les Sorbonards» (I, p. 208). E il *de la coutume* sembra di continuo echeggiare in quella duplice determinazione cui soggiace la nozione d'abitudine, ora nemica e ingombrante (I, p. 206), ora consolatoria (I, p. 98), espressione di un bisogno impellente d'organizzazione e di gerarchia — «le tenaci abitudini della schiavitù» (I, p. 24) —, o maschera che copre il realismo ingenuo, l'«ultima illusione» del filosofo — «le idee non si constataano» (II, p. 199).

<sup>179</sup> D. JANICAUD, *op. cit.*, pp. 41 ss., sostiene che Bergson «rifiuta all'abitudine i caratteri della vita»: nel dualismo bergsoniano l'abitudine afferisce difatti alla materia; per Ravaisson al contrario non è solo «fossilizzazione dello spirito», ma anche «spiritualizzazione dell'inerte». Di conseguenza l'azione è per l'uno «l'inserimento dello spirito nella materia», «della durata nel tempo», quindi «costrittiva, semplificatrice», per l'altro sinonimo di libertà. Ugualmente MELETTI BERTOLINI, *op. cit.*, p. 234, scrive che Bergson distingue tra memoria-abitudine e memoria spontanea, volgendosi a scomporre il ricordo puro e l'immagine, divaricando cioè memoria e movimento, e sostituendo l'evocazione alla localizzazione.

<sup>180</sup> *Sur la mémoire*, *art. cit.*, p. 319.

suto della coscienza. Il tempo è il succedersi di volontà, «un'accumulazione di abitudini», ché di fatto dire dell'io, di quel «système de souvenirs», è dire della realtà del tempo: l'errore degli empiristi è quello d'aver misconosciuto l'inerenza di durata ed essere. E poiché il *tempo soggettivo* implica una *sforzo* di riflessione, la maggior parte degli uomini lo sostituisce col *tempo oggettivo materializzato*; in maniera analoga, a proposito dell'io, invece d'investigare l'«organizzazione sistematica» dei ricordi, per maggiore facilità, ci si affida a una «rappresentazione artificiale», e cioè all'«abitudine di rappresentarci noi stessi a noi stessi, come ci rappresentiamo i nostri simili»<sup>181</sup>.

L'io è la «realtà del tempo», «accumulazione di abitudini», «unità intelligibile», e non «di fatti», un «sistema di ricordi», e di contro agli empiristi che lo spiegano come un concorso fortuito e meccanico di immagini, per Alain l'essere è in quanto durata. Discorrendo *Sulla memoria*, agli psicologi che, frapponendosi fra la fisiologia e la filosofia dello Spirito, «cercano invano di stabilirsi nella regione intermedia per cucire frammenti di idee coi lobi del cervello», Chartier oppone che il corpo è l'attualizzazione del passato, di tutti quanti i nostri atti. Se ne evince che alterazioni e sdoppiamenti della personalità non sono fatti, ché «nel senso fisiologico della parola, l'oblio non esiste»<sup>182</sup>.

Facendo glosse a Lagneau, Alain opponeva agli *esprits déliés e fatigués* le malefatte dell'osservazione interiore: in effetti Lagneau nega che la psicologia sia una disciplina filosofica separata, e lo spirituale sia conoscibile altrimenti che come condizione del materiale. La psicologia è così confusa con la filosofia, ché l'oggetto della disciplina è «lo studio dello spirito come condizione necessaria di ogni realtà»<sup>183</sup>.

Chartier riduce a un luogo comune opinabile la tesi che fa della memoria un meccanismo del tutto indipendente da volontà e ragione, ché anche i supposti capricci della memoria sono «il risultato oscuro, e tuttavia ragionevole, di giudizi indolenti o affrettati». L'evocazione non ha niente di «macchinale», ma è un'«applicazione volontaria», e ad attestare il kantismo implicito di Alain, che si rintraccia in ispecie negli *81 capitoli*, è l'utilizzazione della tavola delle categorie, che dà la «descrizione delle associazioni di idee più completa e più metodica rispetto a quelle

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 569.

<sup>182</sup> *Ibid.*, pp. 567, 577 e 576.

<sup>183</sup> *C.J.L.*, p. 531.

che sino a oggi si sono basate sulla casualità dell'esperienza»<sup>184</sup>. A oltre un quarantennio di distanza, redigendo quell'*Ultima lezione*, che non si discosta di molto dalle pagine giovanili, Alain distingue certo fra «memoria implicita» e *réfléchie*, ma la prima è assai prossima all'abitudine, qui ridotta al macchinale, e comune anche agli animali. Poi passa a dire della «forma della memoria», che è «la distribuzione nel tempo»: di fatto «la vera memoria è la sostanza dei sentimenti». E, per strano che possa sembrare, il riferimento è al Royer-Collard; il carattere «affettivo» della memoria dà conto della proposizione: «non ricordo le cose, ricordo solo me stesso»<sup>185</sup>.

Suggerzioni che rinviano a Lachelier e a Bergson: questi nella lezione sulla memoria del *Cours de Psychologie* di Clermont (l'idea di un fatto psicologico incosciente è contraddittoria) discorre di Gratacap e della *Théorie de la mémoire*, di certo «la più profonda di tutte le teorie psicologiche»: il ricordo «resterebbe nell'anima sotto forma di abitudine contratta e spesso macchinale»<sup>186</sup>. Ma Alain sconta anche l'abbandono di ogni identificazione di cause e leggi, che implicherebbe la riduzione della spontaneità a mera illusione. «Un certo grado di contingenza» è allora «veramente irriducibile» e non certo motivato da *illusione* o *ignoranza*.

12. Boutroux, scrivendo *Sulla contingenza delle leggi di natura*, nega in effetti che il mondo fenomenico sia tutto riconducibile alla necessità e rintraccia «una unità di misura fisiologica», che consenta lo stabilirsi di una corrispondenza tra il mondo vivente e quello fisico. Estende all'intero complesso delle cose quanto Ravaisson aveva limitato al vivente: fa dell'abitudine il passaggio dalla libertà alla necessità. Se certo la necessità presiede al vivente come all'inorganico, la «legge fondamentale» è nell'un caso statica, nell'altro dinamica e l'abitudine non è un fatto, ma una «disposizione»: in ciò è la difficoltà di assimilarla a una legge positiva. L'adozione della legge dell'abitudine ereditaria implica che, nel dar conto *des êtres vivants*, la «variabilità fisiologica» poggia sulle leggi della fisica e della chimica, di cui colma le insufficienze. E a proposito *de l'homme*, non certo accantonando

<sup>184</sup> *Sur la mémoire*, art. cit., pp. 26 s. e 303.

<sup>185</sup> *BAA*, n. 61, 1985, p. 22.

<sup>186</sup> *Cours I*, pp. 170 s. A. GRATACAP, *Théorie de la mémoire*, Montpellier, Boehm & fils 1866, da annoverare fra le fonti di *Materia e memoria*.

un qualche parallelismo psicofisiologico, la coscienza è assunta come «un dato irriducibile»<sup>187</sup>. Il conflitto, la preminenza, dell'uomo rispetto al mondo fisico è nella disposizione di questi ad agire perseguendo fini: è il solo capace di volgere la «legge generale di conservazione dell'energia psichica» in uno strumento. È la metafora della navigazione: come la condotta accorta del marinaio sa valersi della forza dell'Oceano, così la contingenza dà conto di come un «intervento impercettibile, ma appropriato, può volgere in ausiliarie le forze contrarie». E poi l'esercizio di tanta padronanza e maestria, un procedere per minimi slittamenti, era, in ambito etico-politico, quanto di più opposto a quell'agire geometrico di cui discorre tanta intellettualità francese lungo tutto il secolo.

L'*effort*, che in Boutroux si accompagna alla scienza, allora «trasforma sempre più gli ostacoli in strumenti»<sup>188</sup> e la contingenza rende possibile quel 'supplemento di anima', l'azione cioè della libertà umana volta a «modificare un'abitudine», a impedire così ogni «decadenza morale»<sup>189</sup>. Di fatto istinto animale, forze fisiche e meccaniche, non sono altro che «abitudini [...] penetrate sempre più profondamente nella spontaneità dell'essere». E se questa è suscettibile di una duplice qualificazione, se attiva o passiva, l'appello finale a un «sovrappiù d'energia», fa dell'abitudine «uno stato di spontaneità», volto al perfezionamento della natura<sup>190</sup>. Scrivendo a Léon il 29 dicembre del '99 circa il proprio «indirizzo filosofico», Boutroux non si discosta di fatto da quelle conclusioni vecchie ormai di un quarto di secolo:

Je cherche la signification philosophique, et en particulier métaphysique, des méthodes qui emploient les sciences positives et des vérités

<sup>187</sup> É. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Alcan 1898 (1874), p. 102.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>189</sup> In margine all'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* d'Octave Hamelin, Chartier dice come l'analisi del pensiero implichi un disfare e un ricomporre rapporti necessari e come la necessità ponga di fatto l'opposto, la contingenza, gli «ambigui futuri» reciprocamente escludentesi. L'esistenza, che è sintesi di necessità e contingenza, definisce la libertà come il passaggio di qualcuno degli «innumerevoli possibili [...] alla realtà» (RMM, 1907, pp. 819 s.). L'assenza di una volontà estranea al determinismo, passibile di vanificare l'*effort*, comporta la garanzia che «la piena e totale realizzazione della persona umana sarà ottenuta».

<sup>190</sup> É. BOUTROUX, *op. cit.*, pp. 167 e 170.



qu'elles établissent. Et je crois trouver que l'on ne leur fait dire que ce qu'elles disent en effet, elles se concilient très bien avec les postulats de la vie de l'esprit: liberté et fin idéales<sup>191</sup>.

13. Riserve, certo ingenerosa, esprimeva É. Halévy in una lettera a Célestin Bouglé del 30 gennaio del '95: «La philosophie de Spencer a l'avantage, sur les spéculations métaphysiques de Lachelier, de Boutroux et d'autres universitaires, qu'elle est un système intégral, et donne une assise à l'esprit humain. Et c'est pourquoi elle est [...] la 'philosophie régnante'»<sup>192</sup>. In anni di molto successivi, in risposta a un questionario dell'«Université syndicaliste», a proposito della poca fortuna di Hegel in Francia, Alain opporrà tanta filosofia accademica — «i nostri pensatori sono dei funzionari» e «le loro piccole costruzioni [...] ridicole» — alle «potenti idee di Hegel»:

C'è anche il rancore del vinto, che ho notato in Boutroux e che è scoppiato in Bergson [...] Il bergsonismo è solo una piccola parte, e secondo me molto debole, di quella immensa filosofia hegeliana<sup>193</sup>.

In quei primi anni '30 il sarcasmo contro i *Sorbonagres* è ormai antico; la rottura con la *Revue* consumata già prima della guerra mondiale; la sede editoriale, i *Libres Propos*, motiva l'accento posto sulla forte «continuità fra la dialettica hegeliana e la dialettica di Marx» e quel violento antibergsonismo. Nel '29 François Arouet (Georges Politzer) aveva dato alle stampe *La*

<sup>191</sup> Ms. 359. G. POLIZZI, *Forme di sapere e ipotesi di traduzione*, Milano, Franco Angeli 1984, pp. 43 ss., rileva come la riflessione di Boutroux sia riconducibile alla contingenza delle leggi di natura: «un nuovo canone per la filosofia francese di fine secolo», una verifica delle «possibilità di successo dello spiritua-lismo». Difatti: 1° «contingenza diviene sinonimo di artificialità, indica il grado di arbitrarietà connesso alla determinazione delle leggi di natura»; 2° «la contingenza risulta ora una oggettivazione dei fenomeni fisici, che appaiono nella irriducibile variabilità della loro dinamica»; 3° «la contingenza abbandona il suo significato logico e fisico per divenire tramite di quella realizzazione della libertà che risulta aspirazione ideale della comunità degli individui».

<sup>192</sup> F.É.H.

<sup>193</sup> Cit. in A. SERNIN, *op. cit.*, p. 300. In margine a Hegel, a proposito del passaggio all'eticità, Alain sostiene che «ce qui est vrai c'est le passage et ce qui est gardé comme moment supprimé. La véritable critique du Bergsonisme est qu'il ne peut apparaître que s'il est dépassé. Le mouv' dialectique est juste, mais non pour Bergson» (FR nouv.acq. 17708, f. 474).

*fine di una parata filosofica: il bergsonismo.* In realtà il giudizio di Alain è già fissato nei *Cahiers de Lorient*, e poco si modificherà in seguito: se da un lato Bergson è il moderno Protagora che scade nel relativismo gnoseologico, e «tutto è diverso, inafferrabile e in-esprimibile», dall'altro ha capito «che il 'parallelismo psico-fisico' non ha molto senso». Del resto nella tarda *Histoire de mes pensées*, lo dirà «un uomo pieno di risorse», sempre opponendolo ai bergsoniani, dei «disgraziati» che portano «nel sacco il cattolicesimo, la tirannide e insieme la guerra»<sup>194</sup>. Tra i bergsoniani Alain avverte l'intento dei clericali di porre rimedio al declino elettorale, con l'impossessarsi della filosofia, adoperando la pochezza e l'ambizione dei «filosofi di mestiere». «Bergson ha preparato nello stesso tempo la sua carriera e tutta la nuova apologetica», ed eccettuato Élie Halévy — «le *Supplément* si regge sulla forza di un solo uomo» — feroce è la critica rivolta, già nei primi anni del secolo, presumibilmente in margine al dibattito sulla *nouvelle philosophie*, alla *Revue de métaphysique*, che «stampa queste cose, accompagnate da studi storici»<sup>195</sup>. Ma in chiusura dei *Préliminaires à la mythologie* (1932-'33) dirà del Bergson che è «homme de nuances et de ressources», e di fatto lo oppone a quei bergsoniani che hanno preso «per bersaglio una intelligenza separata, che non è altro che una chiacchiera»<sup>196</sup>.

L'accordo con Bergson è esplicito, come si evince da un appunto del gennaio 1919, contro il metodo genetico e l'atomismo psicologico, che fu dell'empirismo: di fatto la statua del Condillac è «l'exemple le plus connu de cette construction des Idées complexes à partir des idées simples». Il «développement même de la psychologie sous l'influence de M. James de Bergson» attesta che «un état de conscience est quelque chose d'indivisible et d'extrêmement compliqué». E ancora, di lì a poco, detto che il fatto psicologico non è «une donnée, mais plutôt une conquête», riconosce che «Bergson a cela de bon que cherchant la donnée immédiate, il n'a formulé que des négations»<sup>197</sup>. L'anno successivo, la minuta è del 20 aprile, tornava sull'utilità di quell'avvertenza bergsoniana a diffidare delle metafore spaziali, a «purifier le temps de tout vêtement spatial, et notamment le dissocier d'avec le mouvement (uniforme) qui est le temps des choses», al fine di

<sup>194</sup> *C.L.*, II, 3 e 114; *H.p.*, p. 63.

<sup>195</sup> *C.L.*, I, p. 134.

<sup>196</sup> *D.*, p. 311.

<sup>197</sup> FR nouv.acq. 17704, ff. 236 e 291.

pensare gli stati d'animo nella loro interiorità, in una «*unité sans parties*»<sup>198</sup>.

Di fatto Alain avversa l'atomismo psicologico, che pensa la vita psichica come risultante dell'aggregazione di elementi semplici, le sensazioni. L'analogia attitudine bergsoniana nei confronti dell'associazionismo trova un referente polemico nella teoria del Taine sulle idee generali, a cui si riallaccia invece il Ribot volto a sostituire alla psicologia eclettica una psicologia oggettiva, per la quale i fenomeni della vita psichica soggiacciono alla causalità generale delle leggi di natura. Quella comune avversione trae ulteriore alimento dalla diffidenza che anche Bergson sempre nutrì nei confronti dei manuali di filosofia, come si evince dai colloqui redatti da J. Benrubi: «La vera storia della filosofia [...] deve valutare le opere dall'interno, collocarsi al centro di una dottrina per cogliere il momento semplice che dà al tutto un carattere particolare. Attualmente risentiamo ancora dell'influenza della teoria dell'ambiente di Taine, di cui bisogna liberarsi»<sup>199</sup>. Ma sempre Alain ebbe a ricusare il *souvenir-image* bergsoniano, reiterando il proprio rifiuto della dottrina dell'immagine mentale. Volgendosi poi a giudicare il bergsonismo, prende le mosse dal

<sup>198</sup> Nei tardi *Portraits de famille*, *op. cit.*, p. 77, dirà come la dottrina del Bergson, che destò meraviglia in Sorbona, fosse «una sorta di confutazione dell'intellettualismo alla Taine, che descrive i pensieri come oggetti», dottrina questa che aveva avversato anche Lagneau. Del resto Chartier dava conto della filosofia bergsoniana in una lezione al *collège Sévigné*, il 17 aprile 1920: «l'avertissement Bergsonien n'est pas inutile à entendre, [...] il faut se défier des métaphores et d'abord se délivrer de cette forme de l'espace: (loin, près, devant, derrière, centre, seuil, limite, régions) qui est la forme de la perception de l'extérieur comme tel. Cela fait, il faut alors purifier le Temps de tout vètement Spatial, et notamment le dissocier d'avec le mouvement (uniforme) qui est le Temps des choses. Arriver donc à penser les états de l'âme en leur 'intérieurité' disons en leur unité sans parties, et en leur devenir sans aucun mouvement. Surmonter donc la quantité, et penser la qualité pure. Mais outre qu'on n'évite jamais les métaphores spatiales (Le moi *Profond* et le moi *Superficiel*), ce développement n'est que négatif; il nous enlève tout objet, il nous détourne de l'espoir d'observer; il faut appeler intuition (ou comme on voudra) cette présence de l'âme à elle-même. La pensée va donc au vide. Cette épreuve suffirait pour juger l'observation intérieure» (FR nouv.acq. 17705, ff. 84 s.). A. BRIDOUX, *Alain*, Paris, PUF 1964, p. 12, riporta un giudizio di Bergson su Chartier: «un uomo di grande ingegno; mi auguro vivamente che continui a fare storia della filosofia, perché giudico di grande valore quanto ha scritto su Platone e quanto ha scritto su Descartes».

<sup>199</sup> *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1942, pp. 31 s.

célèbre mémoire du Congrès de Genève 1904 où le Parallélisme Psycho-Physiologique est sévèrement critiqué. Il est clair d'après ce mémoire que cette méthode est Dialectique; que c'est un bon exemple de Psychologie Critique et que la Psychologie Critique est directement inspirée de la Psychologie métaphysique. L'idée que nous devons retirer des études de Psych. métaphysique d'après Descartes et Spinoza surtout c'est la distinction de l'âme et du corps (les deux attributs) ou encore qu'il n'y a point d'autre objet que les objets et donc que l'étude de l'âme est de Critique non d'observation<sup>200</sup>.

Tuttavia il 26 agosto 1938 nel *Journal* Alain tornava su Bergson e sulla loro frequentazione: «venne due o tre volte ai nostri pranzi, e sempre intavolò con me discussioni aspre, attribuendomi opinioni a suo parere intellettualiste»<sup>201</sup>. E ancora: «Bergson non ha mai avuto un'idea, ha saccheggiato Plotino e ha saccheggiato W. James; la qual cosa era tanto più irritante che non aveva necessità di saccheggiare»<sup>202</sup>. E lo taccia d'essersi

<sup>200</sup> FR nouv.acq. 17705, f. 85.

<sup>201</sup> Di quel cenacolo, e della *Revue*, Chartier avrà a dire in una pagina assai tarda: «même aux déjeuners de philosophes chez Xavier Léon, je pris une habitude de parler franc». Bergson «était né tyran de doctrine; il voulait des disciples; il en eut; mais nuls, sans conviction ni discussion. Ce fut en quoi il échoua, car pour le reste, il arriva comme il voulut. Le singulier ici, c'est que j'étais du parti de Bergson (les droits de l'homme), et d'une doctrine opposée; il en résulta que deux ou trois fois Bergson prit ma défense. Nous eûmes toujours ensemble des relations convenables. Ma faiblesse, c'est que je ne l'aimais point. Cela se voyait; il se forma une *opposition de secte* qui m'empêcha de le juger librement. Je suppose qu'il aimait mieux cette situation que la discussion amicale. Au fond j'ai peu de choses à lui opposer, sinon que je lui reproche de n'avoir pas fait ce qu'il voulait faire, en bref le Protagoras français. Il se perdait dans des subtilités et multipliait les difficultés imaginaires. Ce qu'il eut de mieux, c'est qu'il critiqua Einstein. [...] la situation des philosophes aux déjeuners de Xavier Léon, était fort difficile, à cause de la présence d'un ou deux mathématiciens impérieux (du genre Louis Weber). En sorte que la *Revue de Méta*, comme disaient les étudiants, passa de la terreur mathématique à la terreur physicienne, encore bien plus redoutable. Car ils arrivent maintenant à nier les lois physiques par des raisonnements très subtils» (*Souvenirs sans égards*, 24.4.1947, FR nouv.acq. 17756, ff. 11-12).

<sup>202</sup> Chartier rintraccia in «Bergson une théorie Pragmatiste des I.G. Il n'existe que des êtres particuliers, tous différents, et des situations particulières, toutes différentes. Or c'est un trait commun aux classifications, aux théorèmes, aux hypothèses, que ce sont toujours des idées générales» (FR nouv.acq. 17705, f. 363). E ancora in quelle annotazioni sul pragmatismo che risalgono al gennaio 1925, è questione del «mécanisme universel [...] une abstraction du mouvement humain. L'idée de cause porte encore la marque de l'action humaine. L'idée de

«dimostrato il più disprezzabile sofista» durante il conflitto mondiale, opponendo la Germania, «il meccanismo, la cosa data che non si ripara da sé», alla Francia, «la vita, potenza di creazione che si fa e si rifà a ogni istante»<sup>203</sup>.

### Appendice\*

Lettera di Charles Renouvier a Lionel Dauriac, del 4 gennaio 1893

[...] 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 abstraite 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 paralogisme 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, de les considérer en tant que *plusieurs* ou *tous ceux* qui sont identiques sous un certain rapport et forment sous ce rapport la répétition de *l'un* d'eux. Exemple, ceux des moutons d'un troupeau qui sont cornus. Il entre là qq.ch. d'original que rien de l'espace ne fournit. 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

---

puissance aussi. Même pour ceux qui se délivrent (autant qu'il peuvent) de ces idées scolastiques, la perfection de l'explication consiste à construire en imagination un modèle mécanique du phénomène, modèle ressemblant à nos machines (Lord Kelvin). Poincaré remarquait que sans les solides (limites et appuis de notre action) nous n'aurions pas notre géométrie. Et Bergson de même se plaît à montrer que l'intelligence reconstruit tout d'après l'idée des solides et des mouvements et des choses. On peut aller plus loin et dire que nos idées les plus rigoureuses (celle d'Espace d'où le Temps de la mécanique) sont des anticipations de nos mouvements» (ms. 17705, f. 346). Alain ebbe sempre ad avversare H. Poincaré, «roi d'opinion», e la comparsa «come un'ombra inquietante della Relatività», ché mai credette a uno spazio altro dall'euclideo o che «il tempo fosse solo una quarta dimensione dello spazio» (*H.p.*, p. 63). Gli accenti antipragmatisti, frequenti in Alain, non avversano una dottrina, ma una pratica diffusa, il *polytechnicien noir*, il gesuita, ogni sorte di competenti, che confonde verità ed efficacia (O. REBOUL, *op. cit.*, t. II, p. 177).

<sup>203</sup> BAA, n. 66, pp. 11 s.

\* La lettera è stata rintracciata nei *Papiers Lionel Dauriac* conservati presso la *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona, in ms. 345.

bien certain avec de petits volumes cylindriques d'un thermomètre, lesquels sont des grandeurs géométriques et qui vont en diminuant. Ma nourrice m'a appris à nommer les premiers grands ou petits, avant que je susse qu'il y a d'autres choses auxquelles on donne ces mêmes noms et qui se mesurent mieux que mes sentiments. Remarquons que les degrés du thermomètre ne sont probablement pas proportionnels eux-mêmes au phénomène spatial propre que les physiiciens soupçonnent d'être la chaleur, c.à.d. ce qui reçoit ce nom de chaleur à leur point de vue. L'espace seul se mesure directement, mais quand nous pouvons parvenir à mettre en proportions 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  $\left(m \frac{d^2x}{dt^2}\right)$ . 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!

Je passe à la conclusion. Il est indéniable que le principe *exclusi medi* s'applique à ces deux propositions.

Tout événement passé a été prédéterminé (a été un futur certain).

Quelque événement passé n'a pas été prédéterminé (a été un futur incertain).

Il n'y a moyen d'échapper qu'en regardant le passé et le futur comme des phénomènes illusoire (Schopenhauer).

Si on n'y échappe pas par ce moyen, on ne peut pas dire que le problème du libre arbitre n'est pas posé. Il est posé, quoi qu'en dise M. B. et posé en termes dirimants: oui ou non.

Si on nie la réalité de la succession on peut arriver au prédéterminisme théologique mais en niant l'idée même de *prédétermination*, en faisant partager au monde l'éternité de Dieu *tota simul*. Est-ce la pensée de M. D.?

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 la 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.

### III

## LA PARABOLA DELL'ECLETTISMO

### 1. *La permanenza del 'metodo eclettico'*

1. Il 2 settembre 1900, e ancora il 18 di quello stesso mese, Georges Sorel scrive a Léon della polemica sulla 'filosofia universalitaria' che oppone, sulle colonne della *Revue politique et parlementaire*, Torau-Bayle, autore non certo «molto competente», «un discendente di Bayle (del dizionario)», e Fouillée, che avrebbe *répondu à côté, ché*, «difatti, il problema è sapere se l'attuale insegnamento abbia, sì o no, preparato la strada al nazionalismo». Sorel suggerisce che il Darlu sia chiamato a chiudere la disputa: «in un momento in cui le questioni scolastiche preoccupano così tanto il grosso pubblico, sarebbe opportuno che un uomo dell'autorità del Darlu prendesse la penna per istruire il grosso pubblico — e soprattutto il mondo politico»<sup>1</sup>.

Nel giugno il Bayle aveva denunciato come di fatto l'Università — chiusa nella cinta del kantismo o ancora in un «un eclettismo eloquente e vago», affetta da un aristocratico disdegno, tutto tedesco, della folla — avesse trascurato l'*éducation républicaine* della gioventù. Alla base della filosofia di Kant sarebbe per Bayle la scissione, un *abîme*, di ragion pura e ragion pratica<sup>2</sup>.

La replica del Fouillée, *la philosophie et l'Université*<sup>3</sup>, sul numero di luglio, è per certi versi uno stereotipo: sono questi, ol-

<sup>1</sup> Il carteggio Xavier Léon: corrispondenti italiani con un'appendice di lettere di Georges Sorel, a cura di L. QUILICI e R. RAGGHIANI, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1989, fasc. III, pp. 342 s.

<sup>2</sup> *L'université et la République*, n. 72, 10.6.1900, pp. 655-680.

<sup>3</sup> N. 73, 10.7.1900, pp. 5-19.

tralpe, gli anni in cui la filosofia diviene sempre più una pratica prevalentemente universitaria. Detto che *l'Université de France* fu sempre «la roccaforte delle idee liberali», e come i Buisson, i Liard, i Rabier, cioè dei filosofi, vi abbiano «riorganizzato l'istruzione elementare» e «introdotto *l'instruction morale et civique*», Fouillée oppone all'affermazione «che vi si insegni sia l'eclettismo del Cousin sia il kantismo», un rapido abbozzo della filosofia in Francia nella seconda metà del secolo. Si dichiara l'eclettismo «morto e sepolto da molto tempo»; solo chi abbia dormito nel castello della Bella Addormentata può ignorare «quanto la filosofia abbia camminato da una trentina d'anni a questa parte». Janet, il cui influsso sarebbe stato di fatto trascurabile<sup>4</sup>, diede prova di una «indiscutibile apertura mentale». Ravaisson, che ebbe a esercitare ben altra efficacia, anche in qualità di *président de l'Agrégation* di filosofia, è definito «un aperto nemico del cousinianesimo» e del tutto estraneo alla filosofia kantiana. Lachelier ebbe a combinare questa con suggestioni platoniche e cristiane. E il neocriticismo di un Renouvier «diffère essentiellement du kantisme véritable». Certo il Fouillée è lungi dal negare «che il kantismo abbia fornito numerosi elementi alla filosofia accademica. Saremmo molto indietro in Francia se così non fosse, mentre il kantismo costituisce la base della filosofia universitaria tedesca e [...] domina nelle università inglesi».

E se a quella filosofia si indirizzano ora le invettive del Bayle, di un avversario cioè del nazionalismo, il Fouillée ha buon gioco nel ricordare come questa fu oggetto e del sarcasmo del Barrès e, ancora di recente, delle contumelie del pontefice romano. Nelle pagine dei *Déracinés* è ritratto il personaggio di Bouteiller, «l'austero kantiano», un «prodotto pedagogico, un figlio della ragione, estraneo alle nostre abitudini tradizionali, locali o familiari, del tutto astratto e come sospeso nel vuoto». Era, certo, «une figure mixte, assez fausse», ma di fatto Barrès discorreva congiuntamente del Lagneau e del Burdeau: fu allievo di entrambi a Nancy nell'80<sup>5</sup>.

Notava ancora il Fouillée, a proposito dell'insegnamento impartito all'*École Normale* — che ebbe a contare molto poiché una buona parte dei professori di filosofia dei licei è passata di lì —,

<sup>4</sup> Bergson in margine ai *Principes de métaphysique et de psychologie* dirà invece della «lunga e profonda influenza sul nostro insegnamento» esercitata da Janet (*Mélanges* cit., pp. 376 ss.).

<sup>5</sup> Cfr. *infra* cap. IV, nota 20.



come «Lachelier, io stesso (per seguire l'ordine cronologico), Boutroux, Ollé-Laprune, G. Lyon, Bergson, Lévy-Bruhl, ecc. hanno insegnato tutti quanti non il cousinianesimo, non il kantismo, ma una filosofia sintetica, preoccupati com'erano di non chiudersi in un sistema e di seguire il pensiero moderno senza tralasciare per questo il culto della grande antichità». E di contro a una Germania «diventata utilitarista», di contro all'abbassamento dell'Inghilterra, «da quando Spencer ha ultimato la sua opera», concludeva che è «tapparsi gli occhi sconsideratamente» non vedere come in Francia sia in atto «un movimento filosofico e sociologico [...] di una ricchezza e di una libertà uniche»<sup>6</sup>.

La rituale inumazione del Cousin, che Taine, per primo, aveva praticato nei *philosophes classiques*, traduceva certo nell'immaginario repubblicano, la morte della filosofia di Stato, la libertà del professore, che Cousin avrebbe negato arruolando tutti nel proprio *bataillon*<sup>7</sup>, ma di fatto evidenziava una presenza ingombrante: non solo in Sorbona, sin oltre la metà degli anni ottanta, professarono il Caro<sup>8</sup>, il Janet, il Waddington, ma confrontando i programmi per il conseguimento del baccellierato, che ebbero a succedersi fra il 1863, anno della restaurazione dell'*Agrégation* di filosofia, e il 1902, si registrano di certo modificazioni, ma non rotture radicali. Si perpetua una progressiva laicizzazione dell'insegnamento che aveva intrapreso lo stesso Cousin già nel 1832. E nel discorrere di una filosofia sintetica — il rifiuto di chiudersi entro un sistema, il culto della *grande antiquité* —

<sup>6</sup> *Art. cit.*

<sup>7</sup> Sul ruolo esercitato da Cousin per il tramite del *Conseil de l'Université* sono da leggere le confutazioni ottocentesche di Leroux, Ferrari, Taine e la monografia del Janet. V., ora, quei *petits écrits sur l'enseignement philosophique en France 1789-1900*, raccolti nel volume antologico *La philosophie saisie par l'État*, Paris, Aubier 1988.

<sup>8</sup> Boutroux avvertiva Dauriac, in procinto di discutere in Sorbona la tesi sulle *notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, dello spiritualismo di Caro: «tu feras bien de te préparer sur la question de la continuité et de la discontinuité. Caro est féroce sur ce sujet. Il n'entend pas qu'on se dérobe. C'est pour lui la question vitale, et tu sais que *continuisme* est pour lui synonyme d'Évolutionnisme et de matérialisme, discontinuisme synonyme de *Spiritualisme*» (lettera del 6.2.1878, ms. 340). Caro, intento a espungere il materialismo dalle scienze, si volge a rintracciare un accordo tra la metafisica e la 'scuola sperimentale' di Claude Bernard, nel quadro di un abbandono del positivismo, da addebitare non solo alla medicina e alla biologia, tutte volte al soggettivo, al vitale, ma anche a «quella lettura metafisica della filosofia di Comte che sarà una delle matrici del 'positivismo spiritualista'» (G. POLIZZI, *op. cit.*, p. 25).

Fouillée riproduce motivi peculiari dell'elettismo. Anche Lachelier molto ebbe a incoraggiare quella pratica dell'antichità classica che Cousin tanto aveva patrocinato, come recita anche la tredicesima lezione del corso del 1828 sull'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, ché solo quello studio, e nei testi, e nei manoscritti, e nelle discussioni dei filologi, costituisce il necessario «apprendistato» per chiunque si accinga a scrivere una «storia generale della filosofia». Là si impara a comporre l'annotazione erudita e la «generalizzazione delle idee»<sup>9</sup>. Lachelier scriveva infatti a Boutroux il 2 ottobre 1868 che il filosofare è incombenza di tutta una vita, di un pensiero personale: propedeutico è «lo studio diretto, meticoloso e paziente, degli autori greci, francesi e tedeschi», ché «la filosofia non è più da inventare; è già fatta, sta tutta quanta nelle loro opere». E ancora, a Espinas ribadiva che, se certo lo studio della storia naturale è cosa assai interessante, l'apprendistato filosofico si basa anzitutto sulla pratica degli «autori greci e francesi; non dico dei Tedeschi il cui studio presenta difficoltà così grandi, e credo che, tutto sommato, sia preferibile ignorare Kant piuttosto che Leibniz»<sup>10</sup>.

Nella *Préface* a quella *Critique des systèmes de morale contemporains*, che unitamente ai *Principes de la morale* del Beaussire, sono al cominciamento di tutta una stagione vivacissima di interessi morali<sup>11</sup>, Fouillée evoca l'articolo di Jouffroy su come finiscono i dogmi. E discorre della necessità di operare una «cernita dei materiali perituri» da quelli suscettibili di «sussistere nella morale futura», e questi di «disporli nell'ordine più razionale e farne la sintesi»<sup>12</sup>. Ma già in calce alla *Science sociale contemporaine* (1880) era stata questione del metodo: procedere col costruire differenti sistemi, rettificare ciascuno di questi, ricercare le convergenze, intercalare i «*moyen-termes* al fine di far coincidere o avvicinare i sistemi divergenti». E il libro è tutto collocato sotto il segno della sintesi<sup>13</sup>. Cose non molto dissimili aveva

<sup>9</sup> *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier 1828, 13<sup>e</sup> leçon, 13 juillet 1828, pp. 7 s.

<sup>10</sup> *Lettres* cit., pp. 61 e 63.

<sup>11</sup> Se la scelta dei soggetti di tesi è un valido indicatore delle suggestioni filosofiche di un periodo, nel volger di anni che va dal 1870 al 1914, le grandi tesi di morale, come quelle di Ollé-Laprune e di Rauh, sono per lo più discusse prima del 1890, in certa misura in rapporto con l'organizzarsi dell'insegnamento laico. Cfr. in proposito J.-L. Fabiani, *op. cit.*, p. 85.

<sup>12</sup> Paris, Alcan 1887 (1883), p. VIII.

<sup>13</sup> Del Fouillée, della comunanza di questi con la storiografia del Cousin,

scritte Janet in quella *préface*, dell'ottobre del '73, alla sua *Morale*: abbiamo praticato quella «*méthode de conciliation*, che non è altro che il metodo eclettico inteso in modo corretto. Senza questo metodo, la filosofia è solo un alternarsi di rivoluzioni ciascuna venendo a distruggere l'opera dei suoi predecessori; [...] la vera scienza al contrario è fatta di acquisizioni successive»<sup>14</sup>.

Divulgata dapprima, nel '65, dal Janet, l'espressione 'crisi filosofica' ebbe larga circolazione negli ultimi decenni del secolo, e oltrepassata la cerchia degli spiritualisti indicò anzitutto il tentativo d'accogliere e comporre le discipline positive entro quella dottrina. La si rintraccia anche nell'introduzione alla *psicologia tedesca contemporanea* del Ribot: l'impotenza della filosofia a operare una sintesi si traduce nella legittimazione delle nuove scienze<sup>15</sup>. Nella *préface* alla critica dei *sistemi contemporanei di morale*, che si apre col rimando a Schopenhauer, al *fondamento della morale*, Fouillée sostiene che «tutto è rimesso in questione»:

---

Renouvier accenna in una lettera a Secrétan del 24 ottobre 1869: «sto leggendo un libro che merita che appartiene al nuovo eclettismo (eclettismo ormai abbastanza simile a quello degli antichi). È la *Philosophie de Platon*, di Alf. Fouillée una memoria premiata. Fouillée è evidentemente uno dei latore dei futuri destini della Scuola universitaria» (*Correspondance* cit., p. 42). M. GUEROUULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier 1988, t. 3, p. 744, scrive che quei «lavori storiografici che segnano agli inizi la carriera di questo filosofo, per il desiderio che vi si manifesta di scoprire nell'idealismo platonico il mezzo per conciliare tutti i sistemi, testimoniano della persistente influenza dell'idea eclettica». Similmente D. PARODI, *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Paris, Alcan 1930<sup>3</sup>, p. 106, oppone Renouvier, una mente analitica, che «conduceva a esagerare le opposizioni di idee e di dottrine», a Fouillée, che «aspirava a una sintesi conciliatrice di tutti i sistemi», e in margine a *La morale delle idee-forza* opera l'abituale distinguo: «una morale di conciliazione sarà senza ombra di dubbio la più alta e la più soddisfacente di tutte, purché non s'infanga contro lo scoglio arbitrario dell'eclettismo, purché riesca a essere veramente, nel senso pieno della parola, una sintesi. Così si spiega come Fouillée tenga a mantenere, per esempio contro Boutroux e Darlu, il carattere *scientifico* di una morale degna di questo nome, il valore *scientifico* della sua dottrina» (ivi, pp. 107 s.). Di fatto sono oramai superati quei «sistemi rigidi e angusti: il rigore formalistico dei kantiani non può più sottrarsi alla revisione critica delle regole tradizionali; e tanto meno [...] ignorare tanti dati preziosi raccolti dalle scienze positive [...]»; di contro, l'amoralismo nietzscheano o neo-edonista, tanto frequente oggi in letteratura, è una dottrina di dissoluzione» (p. 123).

<sup>14</sup> Paris, Delagrave 1887<sup>2</sup>, p. XIII.

<sup>15</sup> J.-L. FABIANI, *op. cit.*, pp. 24 e 53.

il fissarsi di una 'fisica dei costumi' mostra come l'imperativo categorico non sia altro che «un ultimo domma, fondamento nascosto di tutti gli altri, che vacilla dopo che tutto ciò che sosteneva è crollato». Rivela come gli spiritualisti, censurando a un tempo «l'evoluzionismo delle nuove scuole» e il «formalismo di Kant», non si avvedano che «sono essi stessi dei formalisti, senza averne il diritto, nella loro teoria del dovere». E di certo eclettica è l'attitudine del Fouillée: detto che la critica della ragion pratica è ancora da intraprendere, la necessità di uno «scetticismo provvisorio»<sup>16</sup> come abito mentale consente di comporre quei «preziosi elementi di critica dispersi nei sistemi di morale contemporanei».

E si tenga anche conto di quel discorrere congiuntamente di spiritualisti e di *écoles criticistes*, che torna allora di frequente. A distanza di un anno, Guyau dice della desacralizzazione del sentimento dell'obbligazione, dell'«errore di ogni morale intuizionista [...] che fu adottata un tempo dal Cousin, dagli Scozzesi e dagli eclettici», di come ebbero a esperire «di fondare una filosofia sul *sensu comune*, cioè in fondo sul *pregiudizio*». E se questo fu in apparenza «energicamente combattuto dai neokantiani, anche il loro sistema poggia tutto su un semplice fatto di senso comune, sulla semplice *credenza* che l'impulso chiamato *dovere* sia di un ordine diverso da tutti gli altri impulsi naturali»<sup>17</sup>.

La crisi attuale della morale è ancora oggetto dei *Principi* del Beaussire: questi, detto di un diffuso scetticismo nei sistemi e nelle questioni di principio, «oziose e antiquate nell'ordine speculativo [...] pericolose nell'ordine politico», alludeva a Renan discorrendo di «quegli spiriti raffinati che non possono fare a meno di un certo idealismo, ma che l'accettano solo come un alimento necessario per l'immaginazione e per il cuore, e che temono di sottoporlo alla verifica troppo severa della ragione». Dava conto di un abito mentale che in anni di poco successivi si indicherà come *renanisme*, un «misto di scetticismo sprezzante e di affermazioni molto vicine al misticismo», che trae incentivo da un pedestre positivismo: come sia peculiare della «nostra epoca [...] quella sorta di indifferenza che fa sì che non ci si preoccupi più di conformare la condotta ai principi»<sup>18</sup>. Il Beaussire, 'risolutamente spiritualista', finiva così con l'opporre il Cousin

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. V.

<sup>17</sup> *Esquisse d'une morale* cit., pp. 55 e 66.

<sup>18</sup> É. BEAUSSIRE, *Les principes de la morale*, Paris, Alcan 1885, pp. 4 e 10.

delle lezioni professate alla *faculté des lettres* nel '19, l'appello cioè alle intuizioni personali della ragione sottoposta al dubbio filosofico, al Renan, agli impulsi del cuore. Analogamente Janet discorre di come, paventando gli esiti scettici della filosofia scozzese e quelli panteistici d'oltre Reno, si ebbe a «indebolire non poco lo spirito di libertà speculativa che aveva segnato gli inizi della scuola sotto la Restaurazione» approdando a una «comoda saggezza»<sup>19</sup>. E fu in quel lasso di tempo che cadde in desuetudine il termine eclettismo, cui si preferì spiritualismo.

Ma suggestioni eclettiche si rintracciano in Fouillée anche in anni successivi. Come interpretare diversamente quella *Histoire de la philosophie* per i licei, la cui prima edizione è certo del '75, ma la decima è data alle stampe ormai nel nuovo secolo. E se Cousin è licenziato nella narrazione diacronica dei sistemi come «privo del genio dell'invenzione filosofica», scorrendo le pagine introduttive, *De la méthode dans l'histoire de la philosophie et de la conciliation des systèmes*, il parlare di necessaria composizione dei sistemi, la teoria dell'errore come verità incompleta, il concludere che «il vero trionfo in filosofia [...] è una vittoria della conciliazione» e il far della storia l'elemento di conferma dell'*analyse rationnelle des doctrines*, depongono a favore di una ben precisa filiazione. Anche il tentativo di distinguere la *méthode de conciliation* da quella «proposta sotto il nome di *eclettismo*, benché si sforzi di conservare ciò che l'eclettismo aveva di buono», si rivela di fatto maldestro, esibendo a bella posta un retore, un Cousin tutto oratorio<sup>20</sup>.

Aveva allora ragione il Brochard che scriveva sulla *Revue philosophique*, nel febbraio 1902, un articolo sulla morale eclettica, «destiné dans l'esprit de son auteur à faire quelque bruit»<sup>21</sup>. Questi annotava che, se anche *Del vero, del bello e del bene* e il *Cours de Droit naturel* del Jouffroy erano «un poco dimenticati e invecchiati», quella dottrina aveva di fatto continuato a regnare «nei nostri istituti scolastici sia pubblici che privati», come attestavano la ricerca di una legge obbligatoria della condotta umana, la confutazione delle dottrine morali dell'interesse e del sentimento, perché non suscettibili di universalizzazione, la composizione delle nozioni di Bene e di Dovere, una disamina delle sanzioni che conduce a porre nella vita futura l'ultima parola. La

<sup>19</sup> *La philosophie française*, Paris, Calmann-Lévy 1879, pp. 44 s.

<sup>20</sup> Paris, Delagrave, pp. XIII ss.

<sup>21</sup> Lettera del [novembre 1901], in ms. 368/1.

morale kantiana sembrò, a un certo momento, «lottare vittoriosamente», ma per l'eccessiva *sobrietà* «ci si è accontentati di tenerne conto nelle conclusioni definitive». In effetti «la morale eclettica formata di elementi tratti dalle scuole inglese e scozzese, da Kant, in ispecie dal senso comune, cioè dalla morale cristiana, ha da allora attraversato senza cambiare numerose rivoluzioni politiche e numerosissime rivoluzioni pedagogiche». All'inizio del nuovo secolo il Brochard coglieva certo una sorta di stanchezza, di scoramento, ma di fatto, anche per l'aggiunta di elementi di psicologia e di sociologia, quella «mistura [...] un poco differente», ma «sempre dell'eclettismo», ancora «imperava nelle nostre scuole». E, rilevato quanto di eterogeneo fosse nella morale eclettica<sup>22</sup>, discorreva della nozione kantiana di dovere, del suo carattere mistico e irrazionale, «una sfida alla ragione»: faceva di fatto propria, a oltre un quindicennio di distanza, la tesi del Fouillée che il formalismo di Kant fosse una mera copiatura della morale religiosa, e opponeva così all'antieudemonismo kantiano la *Nicomachea*.

2. Nella comunicazione al Congresso di Heidelberg, Boutroux si poneva in ideale continuità con quella *filosofia in Francia nel secolo XIX*, ormai diventata classica. In effetti Léon scriveva il 30 marzo a Windelband dell'opportunità di chiedere a Boutroux «un rapport sur la philosophie en France dans le dernier tiers du 19<sup>e</sup> siècle; ce mémoire, dans notre pensée devant être le pendant du célèbre rapport que fit autrefois Mr. Ravaisson pour l'exposition universelle de 1867»<sup>23</sup>. E Boutroux notava come proprio intorno al '67 emergessero elementi di novità: la filosofia eclettica «era diventata soprattutto scolastica». Janet, raccogliendo sotto l'etichetta della *crisi filosofica* saggi su Taine, Renan, Littré, Vacherot, scriveva già nel 1865 di come «la scuola spiritualista [avesse] subito da dieci o quindici anni a questa parte uno scacco particolarmente grave», di come essa non fosse più *la maîtresse de l'opinion*. E ancora nel '79, riunendo nella *philosophie française* articoli già pubblicati sul *Temps* e sulla *Revue des Deux Mondes*,

<sup>22</sup> Anche Rauh si volge contro l'«assurdità» di una morale eclettica, che vede operante nei *Primi principi* di Spencer: «un trattato di morale sarebbe un manuale di mediocrità». La verità morale non risiede in un qualche «sincretismo dolciastro», ma è «un sistema di abitudini, di azioni determinate, contemporanee [...] intermedia tra la riflessione metafisica e la riflessione empirica» (*L'expérience morale*, op. cit., pp. 197 s.).

<sup>23</sup> Lettera del 30.3.1908, in ms. 386.

diceva di come «le antiche scuole» si fossero «spezzate e più o meno mischiate», nel presente si scorgevano solo «delle brillanti notabilità [...] ma nessun sistema. È il regno delle sfumature»<sup>24</sup>.

Il Boutroux a un quarantennio di distanza alludeva alle cause che ebbero a determinare il presunto «risveglio dell'attività filosofica». Dapprima l'insegnamento del Lachelier in seno all'*École Normale*, poi, il *Rapporto* del Ravaisson, la conoscenza delle opere di Darwin e di Spencer, un rinnovato interesse per la filosofia tedesca, in specie per Kant, e infine nel '70, la pubblicazione dell'*Intelligenza* del Taine<sup>25</sup> e della *Psicologia inglese contemporanea* del Ribot. L'esito fu l'emergere, di contro alla presunta unità della filosofia, della pluralità delle scienze filosofiche. È allora singolare che, a conclusione di quella relazione al Congresso di Heidelberg, Boutroux dica che a base della filosofia francese sta «una massima [...] che può servire sia la scienza sia la vita pratica [...]: Par la vérité, pour la justice»: vale a dire riafferma le ragioni della militanza del Cousin, l'opposizione al paventato scetticismo, al sensismo, cui sarebbe esposta la gioventù<sup>26</sup>.

Già il Ravaisson segnalava come i più ragguardevoli scritti di morale che hanno seguito il *cours de droit naturel* del Jouffroy fossero quelli del Janet, del Bersot e del Simon: il significato comune a tutta quella scuola, è lo «sviluppo di regole generali di condotta», il «marcare la loro indipendenza riguardo ai dommi della religione». In effetti il *Rapporto*, che fu l'archetipo, poiché il quadro sullo stato della disciplina venne di fatto a costituire quasi un genere letterario, fu una sorte di «aggiornamento della filosofia spiritualista»: perpetuando la condanna del positivismo, la presa di distanze dal Cousin consente di integrare in quella tante

<sup>24</sup> *La crise philosophique*, Paris, Baillièrè 1865, p. 6 e *La philosophie française* cit., p. 1.

<sup>25</sup> S. POGGI, *Gli istanti del ricordo*, Bologna, Il Mulino 1991, pp. 41 ss., 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». Il tanto insistere sulla fisiologia della sensazione non poté però avvicinare questi ai giovani redattori della *Revue de Métaphysique*, al loro rifiuto del puro meccanicismo o «della tesi di Spencer secondo cui la coscienza evolve verso una crescente automaticità delle risposte dell'organismo».

<sup>26</sup> *La philosophie en France depuis 1867*, in *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan 1927, p. 193.

suggerzioni che erano rimaste estranee alla filosofia universitaria<sup>27</sup>. Non diversamente operava di fatto il Janet, che dimostrava come quella separazione di scienza e filosofia non fosse da addebitare al solo Cousin, ma comune pure alla scuola teologica, e traesse la propria ragione nell'essere «la filosofia del nostro secolo [...] nata dalla politica, dalla rivoluzione sociale dell'89 [...]». È stata per i teologi, per gli eclettici, per i socialisti, non una scienza, ma una causa, una bandiera, una dottrina militante». *La philosophie française*, scritto frammentario, miscelaneo, dava conto di un'«attività ricca, variegata, estesa», operava cioè in conformità al *Rapport*. Non è quindi privo di intelligenza quanto il Janet aveva da opporre al Ravaisson: «la fredda insistenza con cui scarta ciò che chiama il *demi-spiritualisme*, cioè tutto quanto [...] concerneva la scuola eclettica»; «la sistematica pretesa di separarsi da una scuola a cui si è legati sotto molti aspetti»<sup>28</sup>.

Senza dubbio Janet fu storico fine: discorrendo dell'insegnamento del Saisset, in seno all'*École*, dice che fu «essenzialmente biraniano»; la filosofia di Leibniz soverchiava in lui la filosofia di Descartes. E ancora, in queste pagine del '73, dava conto di quanto fosse variegata quella dottrina chiamata più o meno indifferentemente eclettica o spiritualista. E certo la pagina del *Rapporto sulla filosofia in Francia*, in cui si discute di come Vacherot, Renan, Scherer si fossero espressi talora con favore nei confronti dell'hegelismo, ma non ne avessero né seguito il metodo, né eretto a regola l'identità degli opposti o la negazione del principio di contraddizione — che erano poi le tesi del Gratre che riduceva l'hegelismo a una moderna sofistica —, è quasi una copiatura della *crise philosophique*, di due anni precedente. L'azione del Cousin, anche per il tramite di allievi, che in ispecie a partire dagli anni '40 sempre più si sottrassero a una soverchia tutela, ebbe di fatto a perpetuarsi. Ancora il Beaussire, certo un epigono, ne dà conto: in margine alla *morale* del Janet rimprovera a «Kant di chiudersi nel bene formale e di misconoscere la natura propria del bene oggettivo» e ancora, dicendo come l'ordine sia

<sup>27</sup> J.-L. FABIANI, *op. cit.*, p. 120.

<sup>28</sup> *La philosophie française* cit., pp. 4 e 63. Saranno gli accenti critici di H. Poret, verso gli esiti cousiniani, a motivare secondo J. DROPP, *op. cit.*, pp. 17 s., la professata estraneità del Ravaisson rispetto alla scuola eclettica: «Ma a proposito di molte tesi essenziali egli appartiene alla stessa corrente dottrinale. [...] la sua riflessione filosofica fu condizionata in larga misura dal modo in cui i problemi filosofici erano affrontati nell'opera di Cousin».



parso «l'espressione più generale del bene» a coloro che ebbero a ricercare un fondamento razionale della morale, discorre di Platone<sup>29</sup> e di Leibniz, che Cousin sempre ebbe a frequentare. In ispecie in anni più recenti legò strettamente, per discolarsi dalle accuse di panteismo, Descartes a Leibniz. Infine Beaussire dice del Malebranche, ma in proposito invoca l'autorità del Jouffroy, «l'importanza che questi gli ha attribuito nel nostro secolo»<sup>30</sup>. E a quanti rintracciano il fondamento della morale nella natura o nella storia, i *principes de la morale* oppongono il *Devoir* di Jules Simon e la *Science et la Conscience* del Vacherot.

Su Malebranche, su quello sfuggire allo spinozismo per il tramite della fede, ché come anime siamo «unis à Dieu» e quanto all'estensione reale essa non è suscettibile di conoscenza, ma og-

<sup>29</sup> É. BEAUSSIRE, *op. cit.*, p. 173. Alain riandava, di certo inavvertitamente, a suggestioni del Cousin nel fare della *Repubblica* un «ouvrage non de Politique, mais de Morale. La pensée politique de Platon est dans *Les Lois*, où l'on voit qu'il tient compte du climat, des âges, des ressources et enfin de toutes les nécessités. La République n'a égard qu'au corps humain, et au rapport des diverses passions avec les gouvernements» (FR nouv.acq. 17709, f. 20). Non dà adito a una qualche morale sociologica, ed è invece «l'exposé d'une morale strictement individualiste» (FR nouv.acq. 17710, f. 74). Di fatto nell'*argument* delle *Leggi* Cousin discorre più distesamente della politica di Platone, del suo «non essere affatto separata dalla morale». Se di continuo il 'grande moralista' denuncia la stoltezza di chi, intemperante, aspira a «governare gli altri» e la fragilità della cosa pubblica, se in essa è solo ambizione, vanità, egoismo, in ispecie nella *Repubblica* rintraccia le fondamenta della città nella pratica dell'educazione, nel rischiaramento della 'coscienza pubblica'. Di contro è la vana pretesa di imporre la virtù con paura e castigo (*Oeuvres de Platon*, t. VII, pp. viij, xiiij, lv s., cxlvj s.). E se Cousin non ebbe a redigere un qualche *argument* da premettere alla traduzione di quel dialogo, che occupa i tomi nono e decimo delle *Oeuvres de Platon* licenziati nel '33 e nel '34, l'anno seguente, all'*École Normale*, tiene una lezione su *quel est le véritable but et le plan de la République?* Vi 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 quella assimilazione «è lo scopo della *Repubblica*». Lo «spettacolo della vita greca tutta esteriore e tutta pubblica» faceva dei 'grandi legislatori' dei moralisti (v. *Bibliothèque Victor Cousin*, ms. 87, *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 ss.). E certo Alain utilizza la traduzione Cousin se a proposito del «nombre géométrique» (*Rep.*, 546) rimanda alla nota redatta dal Cousin (FR nouv.acq. 17710, f. 80).

<sup>30</sup> É. BEAUSSIRE, *op. cit.*, p. 175.

getto della rivelazione delle Scritture (e così «est effacée la doctrine du jug<sup>t</sup> de Descartes, en même temps que la liberté en Dieu. Dieu est tenu par ses décrets»<sup>31</sup>), Alain riandava di fatto a suggestioni antiche, a Cousin che aveva volgarizzato l'immagine di Malebranche come lo *Spinoza chrétien*. E la cosa non è certo casuale: Alain, come si evince da quei brogliacci<sup>32</sup>, adoperò i *manuali* del Renouvier, il quale, come è stato provato per quanto concerne la trattazione del materialismo francese<sup>33</sup>, attinge al Cousin.

Su Cousin e Descartes, che «est en train de perdre du terrain dans l'Esprit de nos contemporains», avrà a soffermarsi anche Lachelier, scrivendo a Léon in margine al fascicolo monografico su Malebranche: «Nos Cousiniens en avaient fait le père du spiritualisme français: peut-être a-t-il été plutôt, en réalité, celui du matérialisme»<sup>34</sup>.

Se certo dalle lettere che questi indirizza a Ravaisson già alla fine degli anni '50 si evince la frequentazione di quegli *arguments* premessi alla traduzione dei dialoghi platonici, per quanto paradossale ciò possa sembrare, ché Cousin divenne il rappresentante ufficiale della cultura filosofica francese dopo la rivoluzione del 1830, Lachelier scriveva di conoscere «più o meno Maine de Biran; non ci crederà ma io non conosco Cousin». Invero negli anni in cui frequenta l'*École Normale* la filosofia è ridotta a «un'arte coltivata 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»<sup>35</sup>, pensiero espresso sovente nelle pagine degli eclettici. Ma Lachelier si accinse a studiare Cousin solo più tardi, come attesta la *Psychologie et métaphysique* pubblicata sulla *Revue philosophique* nell'85. 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, scriveva a Paul Janet il 22 ottobre 1880 per aver lumi sul Cousin, in ispecie sull'oggetto e la natura della

<sup>31</sup> FR nouv.acq. 17709, f. 83.

<sup>32</sup> V. in ispecie FR nouv.acq. 17709, ff. 150 e 155.

<sup>33</sup> O. BLOCH, *Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme*, in «La Pensée», n. 191, 1977.

<sup>34</sup> Lettera del 16.2.1916, in *Papiers Lionel Dauriac*, conservati presso la *Bibliothèque Victor Cousin*, ms. 362.

<sup>35</sup> *Lettres* cit., p. 47.

psicologia, sul così detto metodo psicologico e sul valore oggettivo dei principi della ragione, ch  alcuni rimando ai testi del Cousin aveva rintracciato nella voce *méthode* del *dictionnaire* del Franck<sup>36</sup>. Nel ringraziare il Janet, e dopo averne seguito le indicazioni di lettura, il giudizio di Lachelier si fa pi  attento: «dopo alcune concessioni, pi  verbali che reali, allo spirito empirico, Cousin fa della metafisica come se ne   sempre fatta», anche se c'  «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   l'ambito della fisiologia, da ci  che   principio e forma, e quindi *a priori*<sup>37</sup>. Difatti per pensiero Lachelier non intende quanto di soggettivo   nella rappresentazione, ma «l'intelligibilit  dell'oggetto stesso», ch  certo il pensiero precede e fonda l'esistenza, ma non   a essa esterno,   immanente all'oggetto e al nostro pensare.   «l'insieme degli elementi *a priori* dello spirito e delle cose»<sup>38</sup>.

In margine a un articolo di Janet sull'*enseignement philosophique*, pubblicato sulla *Revue de l'Universit *, Lachelier, riassumendo il proprio magistero nell'avversione al positivismo e facendo dell'idealismo «una delle forme dello spiritualismo», avr  a esprimere un giudizio assai benevolo su Cousin, e quell'eccesso di empirismo sar  allora imputabile a una qualche astuzia della ragione: «Ci  che in fondo ho rimproverato al suo maestro Cousin,   stato di fare della ragione, della libert , e in genere delle cose spirituali delle specie di fatti, oggetti di un'esperienza

<sup>36</sup> *Institut de France*, 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 licci di provincia, Lachelier lo aveva espresso al Secrétan, che gli aveva fatto omaggio della *Philosophie de V. Cousin* (cfr. la lettera del 16.12.1868, *Institut de France*, 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   posta sin dalle prime parole [...] Caro   stato abbastanza vivace, e Janet molto elevato e liberale. Cousin   stato 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 necessit  dell'insegnamento» (*Lettres cit.*, p. 77). Anche Renouvier ebbe a manifestare al Secrétan il proprio apprezzamento per la sua *philosophie de V. Cousin*, che ha ben mostrato come «il povero avversario   solo uno sparuto ragazzino: l'avversario ci  l'ecllettismo», e il Cousin solo uno «spaccone» (*Correspondance cit.*, pp. 8 s.).

<sup>37</sup> Lettera del 25.11.1879, in *Lettres cit.*, p. 123.

<sup>38</sup> *Lettres cit.*, pp. 80 ss.

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». Ciò ebbe a determinare 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»<sup>39</sup>.

3. Del resto è da revocare in dubbio un luogo comune storiografico: l'identificazione dell'elettismo con la dottrina del Cousin, e cioè quella tarda nota che questi pose in calce alla 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 «in un vasto elettismo che le racchiuderebbe e le completerebbe tutte e tre». Nella nota in calce alla terza edizione del '55, il Cousin dimostrava come l'elettismo non l'avesse rintracciato nella scuola d'Alessandria o nel Leibniz o tanto meno d'aver avuto «la benché minima idea che vi fossero allora in Germania dei sistemi, cui ci si accuserà un giorno d'averla sottratta», ma fosse farina del proprio sacco<sup>40</sup>. E quella tarda annotazione ebbe a trarre in inganno Ernest Naville nella *introduction* premessa alle *Oeuvres inédites de M. de Biran*, edite per i tipi di Dezobry nel 1859. Difatti nella *Défense de la philosophie*, cui attende fra il '18 e il '19, 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 elettismo»<sup>41</sup>. Naville rintraccia nella pagina di Biran l'azione «esercitata su di lui dalla scuola eclettica allora in via di formazione», e ancor più come questo sia il solo caso in cui «un'azione esterna ha modificato su un punto significativo e in maniera rilevante, l'orientamento del suo pensiero»<sup>42</sup>.

Di certo le cose stanno diversamente, anche senza supporre

<sup>39</sup> Lettera a Paul Janet del 15.5.1885, pp. 133 s.

<sup>40</sup> *Premiers essais de philosophie*, Paris, Didier 1862<sup>4</sup>, pp. 280 ss.

<sup>41</sup> *Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, Alcan 1939, t. XII, pp. 96 s.

<sup>42</sup> *Oeuvres inédites*, Paris, Dezobry 1859, t. I, p. CLV.

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 ristamparne l'inizio<sup>43</sup>. Intento a una «enumerazione delle facoltà umane», Biran si volge nella *scomposizione del pensiero* (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 e le idee» all'unica fonte della sensazione<sup>44</sup>. E certo molto dovette contare la frequentazione di 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»: motivo questo di frequente ripetuto da Cousin<sup>45</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, e che Cousin ebbe a salu-

<sup>43</sup> L. BRUNSCHVICG, *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, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1948, pp. 248 ss., 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».

<sup>44</sup> *Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, Alcan 1924, t. IV, pp. 136 ss. H. GOUHIER, *op. cit.*, 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» (p. 246).

<sup>45</sup> *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, Paris an VII, p. xxxvii; *De la Génération des connaissances humaines*, Paris, Fayard 1990, pp. 7 e 140.

tare: se già la prima edizione era apparsa opera «d'un genere nuovo», in un'età in cui l'erudizione filosofica era quasi del tutto caduta in desuetudine, l'edizione del '22, con l'avvicinarsi di «uno spiritualismo ancora un po' vago» a un *condillacisme indé-cis*, aveva di molto guadagnato «in imparzialità» e «in elevatezza»<sup>46</sup>. Di fatto 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 *systemes 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>47</sup>.

E certo 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 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>48</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>49</sup>.

La considerazione crescente di cui godrà il biranismo lungo tutto il secolo, e anche oltre, è misurabile pure dalla riproposizione di Descartes e di Leibniz, e infine di Malebranche, che primo le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* aveva richiamati dall'oblio, certo relativo, in cui li aveva relegati la linea Bacone, Locke, Condillac. Allora l'eclettismo del Cousin, prevalentemente storico e filologico, l'andar riesumando manoscritti,

<sup>46</sup> *Fragments de philosophie contemporaine*, Paris, Didier 1847<sup>4</sup>, pp. 280 ss.

<sup>47</sup> *Des signes* cit., pp. xxxvi-xxxvij; t. III, p. 105 e t. II, pp. 79 s.

<sup>48</sup> *Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, Alcan 1930, t. VI, p. 145. Cfr. anche la lettera di Biran a Degérando del 3 thermidor an XII, *ibid.*, pp. 154 ss.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 156; cfr. E. NAVILLE, *op. cit.*, p. CLVI e H. GOUIER, *op. cit.*, p. 250.

l'apprestar edizioni critiche e traduzioni, fu parte di un pensiero assai più vasto e variegato, che nella dissoluzione del condillacismo, nel volger di un secolo, si esercita a comporre fisiologia della sensazione ed etica dell'*effort*. Anche se nell'ultimo decennio del secolo, alla monadologia e all'aristotelismo ordinati in sistema, è il caso di Hamelin, si oppone quella filosofia analitica di matrice spinoziana e platonica, per la quale il giudizio è l'atto precipuo dello spirito, che ebbe largo credito fra i professori di filosofia, come è il caso di Lagneau e Darlu<sup>50</sup>.

Si ricordi in proposito quanto Bergson scriveva in margine ai *Principes de métaphysique et de psychologie* di Paul Janet sulla *Revue philosophique* nel novembre 1897: revocava in dubbio che l'«eclettismo un po' fluttuante» del Cousin avesse esercitato, al di là di «qualche somiglianza nei particolari», una profonda influenza sul pensiero di Janet<sup>51</sup>. Di contro costui, e tutto lo spiritualismo francese, è «influenzato» e «deriva tutto quanto» da Biran<sup>52</sup>, da cui invero è desumibile «l'idea di una sorta di compenetrazione tra il fatto e l'essere, tra la psicologia e la metafisica».

## 2. La ripulsa del renanisme

4. Del debito che ebbe a contrarre nei confronti del Cousin, Renan scrive nelle *Feuilles détachées*, ché sebbene mai appartenne alla scuola del Cousin, sempre nutrì per questi un deferente

<sup>50</sup> Cfr. in proposito L. BRUNSCHVIGG, *op. cit.*, pp. 636 s.

<sup>51</sup> E certo Bergson fu critico nei confronti dell'eclettismo, se ancora nel '14 dirà che l'insegnamento di Caro ebbe a fare concessioni al «grosso pubblico», e di lì a poco, in morte di Waddington, che la dottrina di Cousin era volta a «considerare i risultati dello sforzo piuttosto che lo sforzo in sé — si può filosofare con meno inquietudine. Questo fu il pensiero di Cousin, per lo meno nella seconda parte della sua carriera» (*Mélanges cit.*, pp. 1040 e 1047). Ma di fatto quella restrizione revocava in dubbio tanta libellistica, e postulava la necessità di un esame di quella dottrina. Di «affinità», di «probabili influssi reali» esercitati dall'eclettismo su Bergson, scrive A. PESSINA (*Il tempo della scienza. Bergson e il problema della libertà*, Milano, Vita e pensiero 1988, p. 76), rintracciandone il tramite nello spiritualismo del Janet: questi difatti volse i propri studi «alla relazione, tra spirito e cervello, all'attenzione come 'effort directeur', al superamento dell'associazionismo in psicologia, alla difesa della libertà come oggetto d'esperienza diretta, nonché alla vasta polemica nei confronti delle varie forme di determinismo e materialismo scientifico».

<sup>52</sup> *Mélanges cit.*, pp. 408 ss.

rispetto, consapevole 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. In quel suo volgere l'indagine storica in idealtipi psicologici, Renan segue di fatto il programma del Cousin che fa dello studio della storia un momento necessario del sistema al cui cominciamento è la psicologia. Fu quel primo Cousin, estraneo al vago spiritualismo in cui andrà poi chiudendosi, a influenzare Renan, che vi apprese del Kant e della 'filosofia della natura', l'idea di Dio-ragione e il rapporto di filosofia e religione che traduce nella diade ragione-fede. E ancora la fede come forma spontanea e ingenua della filosofia, che Renan leggeva nella *prefazione alla prima edizione del 1826 dei frammenti filosofici*. E la trilogia *Del vero, del bello e del bene* opera nel forte anti-utilitarismo del Renan: l'immagine delle aristocrazie intellettuali<sup>53</sup>. Di fatto Cousin si volse sempre più a uno spiritualismo timoroso per le conseguenze del materialismo, approdando a una trita filosofia del buon senso. D'altra parte l'opposizione di spontaneità e riflessione fonda l'ottimismo storico come

<sup>53</sup> M. SOMAN, *Ernest Renan, sa formation philosophique*, Paris, Alcan 1914, p. 96, afferma che «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». E proprio Cousin commissiona al Quinet nel 1827 la traduzione delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*. I giudizi che Renan formula su Cousin non furono certo esenti da oscillazioni, anche tralasciando l'ironia della lettera che indirizza alla madre nel giugno del '54: «non è un uomo così terribile come si diceva e [...] non erano altro che atroci calunnie. In questo momento, è innamorato pazzo di tutte le dame della corte di Luigi XIV; [...] questo gli ha fatto perdere la testa. Vede come questa sia la più innocente e inoffensiva delle passioni, poiché tutti questi oggetti sono morti da più di 200 anni!» (*Oeuvres cit.*, Paris 1960, t. IX, p. 1352). Nell'*Avenir de la science* lo aveva detto non certo un filosofo, ma un critico che si occupa di filosofia, ma scorrendo solo poche pagine si legge che la sua «gloria [...] sarà di aver proclamato la critica come un nuovo metodo filosofico, che può condurre a risultati dogmatici quanto la speculazione astratta» (*Oeuvres cit.*, Paris 1949, t. III, p. 851). E ancora lo definisce mente «di un'estrema finezza [...] ma alquanto timido nel creare» (*Oeuvres cit.*, t. IX, p. 1186), ma si ritenga in specie quanto ebbe a scrivere in margine a *la Métaphysique 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 risvegliar le menti cui ha presieduto, servi come punto di partenza a due direzioni molto diverse, l'una di storia dello spirito umano, l'altra di organizzazione pratica della filosofia» (*Oeuvres cit.*, Paris 1947, t. I, p. 686).



si evince dalla terza lezione del corso del 1828. Così Renan nella *Réforme* vedrà nel materialismo, che è assenza d'ideali, la causa della debolezza della Francia rispetto alla Germania.

Quell'*histoire de la philosophie* per i licei redatta dal Fouillée, nel capitolo conclusivo sulla *Philosophie française dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, asserisce che «col pretesto della sincerità, Renan finì col non essere sincero e col fare della letteratura a proposito della filosofia. [...] pieno d'idee [...] non si assoggetta a dimostrarne alcuna e [...] filosofa a rotta di collo, come in una conversazione. [...] Si è contentato d'essere un saggista, tutt'al più un moralista all'antica, ciò non esclude molto immoralismo». Di fatto «Renan ha favorito una delle piaghe intellettuali e morali del XIX secolo declinante, il diletterantismo. Invece di eccitare le intelligenze e le volontà le ha isterilite volgendo allo scetticismo e all'inerzia»<sup>54</sup>.

Il Fouillée avrà a tornare sull'argomento in specie in margine al *Nietzsche et l'immoralisme*, opponendo quanto di diletterantismo era in quel sogno aristocratico di una 'morale dei padroni', in cui Renan si sarebbe cullato congiuntamente a Taine e Flaubert, alla «visione allucinatoria», all'«autentico fanatismo» di Nietzsche. Intento a redigere *La morale delle idee-forza*, ebbe a imbattersi nella dottrina di Nietzsche, quasi «una questione preliminare che sorge di fronte al lavoro di ogni moralista», di cui è necessario dar conto per l'influenza che ha esercitato, anche in virtù di quella «poesia» in cui si esprime. E ricordato come questi, Guyau e lui stesso avessero vissuto nel medesimo arco di tempo a Nizza e a Mentone, e frequentato la *librairie Visconti* a Nizza — e certo Nietzsche conobbe l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, l'*Irreligion de l'avenir* e ancora la sua *Science sociale contemporaine* —, Fouillée afferma che Guyau non ne ebbe alcun sentore, e nel farne un *devancier*, ché «le teorie del pensatore tedesco sono in parte una deviazione di alcune dottrine già sostenute dal Guyau», indica l'opportunità di correggere l'individualismo nietzschiano tramite il «punto di vista sociale del Guyau». Quell'individualismo aristocratico, ricondotto a sofistica e a scetticismo, si oppone di fatto al socialismo e all'individualismo che hanno percorso tutto il secolo finendo con l'assumere quella «forma umanitaria», di cui è espressione il «romanticismo socialista e democratico, coi Pierre Leroux, i Victor Hugo, le George Sand, i Michelet». E a Nietzsche, a quel «lirismo potente [...] che

<sup>54</sup> *Op. cit.*, pp. 508 s.

seduce l'immaginazione», a quei «pensatori tedeschi» che «spingono l'eccesso sino alla delizia», Fouillée oppone un ideale di misura, ch  «i pi  arditissimi pensatori francesi conservano secondo la tradizione classica, la ragione e anche il senso comune». E al «sogno aristocratico», che carezzarono Renan, Taine, Flaubert, al «dilettantismo», la «visione allucinatoria del superuomo», che quella di Nietzsche non   «uno scetticismo morale», ma «un dogmatismo antimorale»<sup>55</sup>.

Fouillée pone Nietzsche di seguito a Renan, ma oppone a «quel grande ironista in filosofia e in religione», cio  all'abile equilibrio e alle iperboli dell'uno, la «distruzione vera e propria» e quanto di incertezza e di arbitrio   nelle conclusioni dell'altro. E di fatto iscrive Renan in una precisa genealogia dagli esiti funesti: «Continuando a sviluppare le dottrine che Renan, dopo Victor Cousin, aveva tratte da Hegel, — e che dovevano finire col ritorcersi contro la Francia, — Nietzsche sostiene che l'importanza di un progresso si misura dalla grandezza dei sacrifici che esso comporta». Questi riassumeva allora «tutti i pregiudizi gregari della Germania rimasta feudale in pieno XIX secolo», e di cui la Francia   vittima nel 1870. Di contro, gli accenti antidogmatici del Fouillée — «tutte le ortodossie finiscono [...] col restringere le intelligenze, inaridire i cuori, fanatizzare le volont » — concludevano nella conciliazione di individualismo e solidarismo operata dal Guyau<sup>56</sup>.

5. La lettera del Sorel sulla 'filosofia universitaria' invocava l'autorit  del Darlu, a questi accenna anche Boutroux, nella comunicazione al congresso di Heidelberg, annoverandolo fra i critici della tesi di un fondamento meramente sociologico della morale: «la giustizia, i diritti della coscienza morale dominano le condizioni d'esistenza della stessa societ »<sup>57</sup>. Su ci  Darlu si era soffermato in quelle lezioni professate al *Collège libre des Sciences Sociales*, che Alain ebbe a frequentare, e di cui lo stesso Boutroux

<sup>55</sup> Alcan, Paris 1902<sup>2</sup>, pp. I s., VI, X e 53.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 141 s. e 254.

<sup>57</sup> *Nowelles  tudes d'histoire* cit., p. 162. Léon gli tributer  un commosso omaggio, evocando nell'*introduction* alla *philosophie de Fichte* (Paris, Alcan 1902, p. II) quell'insegnamento che «  stato per tutta una generazione di giovani [...] la scintilla che infiamma le anime per tutta una vita». Professore alle * coles normales sup rieures* de Fontenay e de Sèvres (1894), Darlu succede a Lachelier come *inspecteur général de l'instruction publique* (1901-'19), ma prima insegna a Condorcet (dall'85).

additava lo scopo nella «collaborazione illuminata di tutte le intelligenze» per la disamina dei «principi della morale sociale». Darlu concludeva la sua *classification des idées morales du temps présent* dicendo come i *maîtres de morale* fossero da rintracciare fra poeti e letterati, ché «il filosofo si ingegna [...] a classificare le idee, è un nomenclatore». E ancora, di contro agli apologeti della religione cristiana, scorgeva in questa «un qualche principio d'errore e di traviamiento, che tende a generare il fanatismo»<sup>58</sup>.

Alla libertà intesa come volontà d'indifferenza, al dubbio corrosivo e sterile del dilettante, Darlu oppone quanto di solido è al fondo della vita: l'esito di tutto un secolo non era in effetti da rintracciare né nella filosofia positiva, né nello scetticismo, ma nell'aver «secolarizzato l'idea religiosa». Questo è il laicismo deista del Darlu, che si compone con la denuncia della «falsa concezione dell'autorità e [...] della verità» propria della religione cristiana nel suo farsi «istituzione sociale». Ivi la coscienza individuale, sola legittima fonte di autorità, era di fatto alienata alla gerarchia ecclesiastica; da qui la valenza dello «scopo morale di ogni cultura», di quello «sviluppo organico dello spirito», che era lo scopo della classe di filosofia<sup>59</sup>.

Riaffermato il valore tutto laico del movimento che aveva condotto alla Rivoluzione dell'89, concludeva una *conférence populaire* asserendo che «l'autorità dello Stato, fosse pure confortata dal consenso della maggioranza, deve arrestarsi di fronte alla coscienza individuale». Era lo svolgimento di quella tesi dell'autonomia della morale, di cui aveva ragionato nel '90 in occasione della *distribution des prix du concours général*: «la morale è al centro della filosofia. [...] al di fuori d'una ispirazione morale, si vedrebbe nella scuola solo un insegnamento professionale o delle arti coltivate per diletto». Di fatto la libertà dello spirito è antitetica «a una sorta di volontà d'indifferenza», al «dubbio leggero, ma corrosivo del dilettante». E discorrendo sullo stato attuale e sul metodo delle scienze sociali, in margine al *Suicide* del Durkheim, rileva il trionfo dell'idea spiritualista su quella naturalista e, accennando come anche per la migliore comprensione dei

<sup>58</sup> *Morale Sociale*, Paris, Alcan 1899, p. 33 e AA. VV., *Pour la liberté de conscience*, Paris, Cornély [1901], p. 73.

<sup>59</sup> *L'Enseignement de la Morale* (1890), cit. in H. BONNET, *Alphonse Darlu (1849-1921)*, Paris, Nizet 1961, p. 24; *Pour la liberté* cit., p. 78; *Discours à la distribution des prix du lycée national de Bordeaux* (3 août 1881), p. 4.

fenomeni sociali siano da rintracciare le leggi della psicologia, concludeva che «fra lo spiritualismo e il materialismo, e senza decidere se lo spiritualismo sia la verità, si deve concedere che offre per la spiegazione delle cose umane un principio più elevato e più fecondo»<sup>60</sup>.

Una critica dell'utilitarismo, ché ove non si introduca un elemento esterno e superiore non si dà una regola che giustifichi la scelta accordata a un piacere determinato, e di conseguenza non c'è morale, Darlu poteva rintracciare in Paul Janet. Infatti l'«algebra morale» del Bentham «è certamente un metodo molto ingegnoso, [...] ma è poco probabile che ci dia una scala di valutazione dei diversi beni». Janet mutua da Kant l'identità delle sfere del bene e del dovere, ché sarebbe solo «fanatismo morale» ergersi al disopra del dovere. Il merito è l'*effort* della volontà, quindi spinozianamente la gioia è virtù, potenza, e ancora, come per gli stoici, la virtù sta nell'esercizio della ragione, è «da se sola la propria ricompensa»<sup>61</sup>.

Del resto qualora gli si voglia appiccicare un'etichetta si può certo definire l'800 «il secolo della storia»: è lì ad attestarlo l'idea filosofica dell'evoluzione, in ispecie dello Spencer, o quella *métaphysique et son avenir* del Renan, che precipita le scienze della natura senza eccezioni nella storia. Ma Darlu ammonisce che ciò ha di fatto mutato l'approccio al presente: già nel 1823 si era detto di *come finiscono i dogmi*. Solo ora quanto fu oggetto di precettistica morale o di calcolo politico è divenuto dominio di quelle scienze sociali che hanno «imposto dei nuovi canoni» alla storia, e alla filosofia «almeno nell'ordine speculativo d'essere una critica delle scienze»<sup>62</sup>.

Mutua dal Cournot dell'*Essai sur le fondement de nos connaissances* che la storia è contingenza e quindi non se ne danno leggi, ma nella *logica* del Mill rintraccia il concetto di tendenza: la legge di causazione, sia essa applicata alle scienze noologiche o della natura, implica sempre una combinazione di contingente e di necessario. Proprio nello spartire i fatti in essenziali e accidentali, la storia s'avvicina di più alle «scienze sociali»; e per una migliore comprensione del loro statuto Darlu, che fa pure un cenno a

<sup>60</sup> *Pour la liberté* cit., p. 88; cit. in H. BONNET, *op. cit.*, pp. 18 ss.; *Quelques considérations sur l'état actuel et sur la méthode des sciences sociales* (Discours prononcé à la séance générale du Congrès des Sociétés savantes), Paris, Imprimerie Nationale 1898, p. 23.

<sup>61</sup> *La Morale*, *op. cit.*, pp. 25 e XI.

<sup>62</sup> *Quelques considérations sur l'état actuel* cit., p. 8.

Wundt, alla distinzione fra causalità e finalità, e ne adotta la definizione di scienze normative, distingue «la spiegazione del reale, la scienza propriamente detta, dalla speculazione sull'ideale. Il socialismo è una dottrina dell'ideale economico»<sup>63</sup>.

L'inferiorità delle scienze sociali è da addebitare al fatto che debbono supplire col metodo comparativo, che afferisce in ispecie ai fatti storici, all'improponibilità della sperimentazione. E quelle scienze sono ora passate da una fase biologica a una psicologica: alla prima corrisponde l'immagine della società come corpo vivente. Che «la biologia [debba] essere alla base della sociologia [...] è l'idea fondamentale» di Comte e, «ancora con maggiore rigore», di Spencer, e poi la riduzione dell'individuo a cellula del corpo vivente la si rintraccia nelle *sociétés animales* di Espinas e in *Bau und Leben des Socialen Körpers* di Schaeffle<sup>64</sup>.

Ma se i filologi, e Renan, e Taine, discorrevano dell'«evoluzione dell'organismo linguistico», questa è ormai una locuzione mitologica, ché la società non è ridicibile a una «cosa visibile»: «le leggi sociali hanno il loro fondamento nelle leggi psicologiche». Questo era l'approdo dell'economia politica di Wagner, ridotta a psicologia applicata, o di quella antropologia che rintraccia le cause delle credenze religiose nello «stato intellettuale dell'uomo primitivo», e ancora della *Sémantique* di Bréal, dell'*Histoire comme science* del Lacombe, del Tarde, e anche del Durkheim. Questi dopo aver ridotto la coscienza sociale alla fisica, nel *Suicide* scrive che lo spiritualismo «offre per la spiegazione delle cose umane un principio più elevato e più fecondo». La conclusione di queste *Considérations sur l'état actuel et sur la méthode des sciences sociales* è da rintracciare nella diversità del rapporto fra scienza e arte qualora afferisca alle relazioni fra l'uomo e la natura o a quelle interumane: quivi «la scienza delle cause e delle leggi resterà sempre subordinata alla scienza dell'ideale». Dismesso ogni fideismo evoluzionista, Darlu si appella alla volontà<sup>65</sup>.

Nel discorso al liceo di Bordeaux il 3 agosto 1881, separando

<sup>63</sup> Ivi, p. 14.

<sup>64</sup> A. ESPINAS, *Des Sociétés animales. Études de psychologie comparée*, Paris, Ballière 1877; A. SCHAEFFLE, *Bau und Leben des socialen Körpers*, Tübingen, 1875-78; sulla presenza di Schaeffle in Francia, soprattutto per merito di Durkheim, v. C. DIGEON, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, P.U.F. 1959, pp. 340 e 381 e C. MONTALEONE, *Biologia sociale e mutamento*, Milano, Franco Angeli 1980.

<sup>65</sup> *Quelques considérations sur l'état actuel* cit., pp. 20, 23 e 29.

nettamente l'*enseignement supérieur*, in cui «ogni studio tende a divenire scientifico», dall'*enseignement secondaire*, che è un «insegnare a pensare», opponeva alla *mollesse banale du scepticisme* «lo scopo morale di ogni cultura, lo sviluppo organico dello spirito», che è antidoto al duplice possibile corrompersi della filosofia o *par secheresse*, una dottrina tutta verbale, o *par le fanatisme*<sup>66</sup>. Questi abiti mentali illustrano con grande chiarezza quel ruolo di *aumôniers et prédicateurs laïques* che il Simon, agli inizi della Terza Repubblica, riserva al corpo insegnante, e che verrà decadendo con l'approssimarsi al '900.

Ma Darlu fu in ispecie l'autore di quella *introduction* anonima, che apre il primo numero della *Revue de Métaphysique et de Morale*. Opponeva all'«eclettismo ospitale» della *Revue philosophique* — giudizio che già fu del Secrétan che scriveva a Renouvier, il 19 aprile 1881, della «rivista eclettica di Ribot»<sup>67</sup> — la *Critique* del Renouvier. D'altra parte l'attenzione rivolta a quel progetto di «fondazione d'una morale del dovere sulle basi del fenomenismo», tesi caratteristica del neocriticismo, postulava una qualche programmatica continuità.

Che quei giovani, di cui dice il Darlu, fossero di fatto in certa misura i persecutori di tutta una stagione di studi è palese anche nel tentativo di redigere un lessico filosofico «che colga e definisca il fondo comune alle differenti scuole filosofiche». Il *Vocabulaire technique et critique* veniva di fatto realizzando l'auspicio del Léon che, discorrendo del Franck, di quel «gran numero di solidi articoli sulla storia della filosofia», anche se «gli articoli dommatici sono di molto invecchiati», notava, ancora nel '93, come fosse «la sola opera di questo genere che si abbia in Francia, sarebbe opportuno che si provasse a rimaneggiarla e ad aggiornarla»<sup>68</sup>. Si scorra allora nel *Lalande* la voce 'eclettismo', la cui redazione fu certo difficile, completamente rimaneggiata in seguito a diverse osservazioni, la grande misura non nasconde una qualche simpatia. Quanto profonda fosse difatti l'impronta del Cousin, come l'eclettismo, ancora alla metà degli anni '80, fosse largamente diffuso nell'insegnamento liceale, lo dimostra la lettera di Darlu a Dauriac, che mette conto leggere unitamente all'*Introduction* alla *Revue*: l'appello al senso comune, il tacciare

<sup>66</sup> *Op. cit.*, pp. 2 ss.

<sup>67</sup> *Correspondance* cit., p. 144.

<sup>68</sup> *Nécrologie*, RMM, 1893, p. 312.

di sofistiche le molte discussioni, il programmatico intento conciliatore, l'attenzione all'insegnamento della filosofia, le coincidenze cioè col programma cousiniano delineano un forte continuismo<sup>69</sup>.

6. L'*Introduction* che apre la *Revue de Métaphysique et de Morale* si pone di fatto quale ideale continuazione dell'amaro commiato del Renouvier, *Pour prendre congé de nos lecteurs*: evocando alla fine dell'89 le speranze che lo avevano animato all'atto della fondazione della *Critique Philosophique*, diciott'anni prima, circa «il successo de l'idée criticiste in Francia», il disincanto, l'esser quella rimasta una *revue fermée*, è dato dalla mancata adesione «d'un maggior numero di spiriti giovanili». Riassume allora tutta una vicenda ideale in quell'opporci «con tutte le nostre forze a ipotesi, in fondo metafisiche, che si pretendono nate dalla scienza e autorizzate dalla scienza»: di contro a queste 'chimere', al positivismo, di cui ha combattuto sia la «pretesa d'interdire [...] ogni credenza trascendente» sia l'opposta degenerazione, la 'teoria del progresso', Renouvier riafferma il suo *phénoménisme*, dottrina a un tempo analitica e *a-priori*, che concilia Hume e Kant. Detto dei tre postulati della *critica della ragion pratica*, la difesa dei «principi repubblicani» si è tradotta nell'opposizione a ogni cesarismo.

L'amarezza delle conclusioni, le *sombres prévisions*, la lotta fra *ouillages* concettuali inconciliabili, paventa una sconfitta anche personale: di fronte al diffondersi di un abito mentale che designa come *pessimisme du genre boudbique*, che ha spinto «dall'ottimismo al pessimismo pensatori che, venuti dalla filosofia religiosa hanno riposto nell'umanità terrestre ogni loro speranza, e sono indotti a dirsi alla fine che la stessa umanità è un fenomeno instabile». Nel fustigare tanta «frivolezza» di pensiero, le opponeva di fatto la pratica della *Critique*:

Al di fuori del criticismo e della difesa delle sue tesi caratteristiche, [...] abbiamo dato l'esempio [...] d'una certa maniera imparziale e profonda di riferire e d'esaminare le dottrine; le abbiamo sempre prese e discusse in ciò ch'esse hanno di forte e di seriamente discutibile<sup>70</sup>.

Della genesi della *Critique philosophique* Renouvier aveva

<sup>69</sup> Cfr. *infra* Appendice.

<sup>70</sup> *Pour prendre congé de nos lecteurs*, CPH, n. 12, 1889, p. 405.

scritto a Secrétan l'11 aprile 1871, fiducioso che col venir meno della corruttela imperiale «questo paese varrà moralmente di più, molto di più di quanto non valesse». Nel sodalizio col Pillon aveva «preparato la fondazione di un foglio che faccia seguito all'*Année philosophique* con titolo *La Semaine philosophique: politique, scientifique, littéraire*. Come vede, è particolarmente ambizioso. Tuttavia intendevamo giustificare questo titolo sviluppando solo idee di filosofia politica, di filosofia della scienza, ecc.». E di lì a qualche tempo, il 25 marzo successivo, tornava sull'opportunità di discorrere di politica, ma nel farlo d'attenersi a quel «carattere di generalità», che lo sottragga alle «smentite a breve scadenza»<sup>71</sup>.

Sicché il *Prendre congé* del Renouvier è la premessa alla *Revue de Métaphysique*: difatti Léon, allo scopo di raccogliere adesioni, ebbe a rivolgersi al Rauh, che già aveva discusso la sua tesi sul *fondamento metafisico della morale*, e questi in risposta scrive del grande interesse, della simpatia, con cui è stato accolto il progetto, e in specie che bisogna

insister surtout sur la nécessité de remplacer la «Critique philosophique», les questions traitées dans la Revue n'étant pas et ne pouvant être traitées dans la «Revue philosophique». *L'histoire de la philosophie, les questions morales et sociales, les problèmes métaphysiques, les études littéraires touchant à la philosophie*, telles seraient entre bien d'autres les matières qui pourraient faire l'objet d'articles, dans votre Revue, et auxquelles naturellement aucune Revue n'est consacrée<sup>72</sup>.

Una qualche continuità fra la *Critique* e la *Revue de Métaphysique* fa sì che si disponga di un arco temporale sufficientemente vasto, dal '72 ai primi anni del nuovo secolo, ché poi le cose muteranno, nel quale verificare l'incidenza di Renan, un ambito certo assai ristretto, ma sufficiente a dar conto della *philosophie universitaire*.

Nel febbraio del '72, in margine alla *Monarchie constitutionnelle en France*, il Pillon scrive di come Renan appartenga a quella genia contagiata dalla «malattia del secolo, lo scetticismo morale», che oppone alla «teoria», al «diritto razionalista», le «lezioni dell'esperienza», il «diritto storico e legittimista», che si perita di mostrare la «sterilità dei principi democratici» e quanto

<sup>71</sup> *Correspondance* cit., pp. 57 s. e 67.

<sup>72</sup> Lettera del [1892], in ms. 365.



di metafisica vi sia nell'interrogarsi circa lo Stato giusto. Che oppone al *grand rêve de justice* della Francia, il buon senso un po' greve dei vicini d'oltre Manica: Renan è un epigono di Burke e della scuola storica tedesca, ricacciato fra i *beaux esprits, raffinés, sceptiques, amateurs de paradoxes*, di contro ormai si agglutina un nuovo senso comune, prevalgono «abitudini mentali differenti». L'anno seguente, recensendo *l'Antéchrist*, si dice che parla *en homme de lettres*, piuttosto che *en philosophe*, e per giunta affetto da un «moderato cesarismo». Non vi è niente dell'«austero moralista»: è del tutto estraneo alla «santa idea del dovere»<sup>73</sup>.

In margine ai *Dialogues et fragments philosophiques*, si discorre di quel primo apparire di un *bouddhisme germanique* in seno alla letteratura francese, che Renouvier additerà nel *congé* come il radicale antagonista. Esito ultimo del panteismo, il *néo-bouddhisme germanique* «fa mostra d'una sorta di spirito misantropo che assomiglierebbe piuttosto a un *immane disprezzo delle creature*, certo assai meno adatto a favorire l'uguaglianza degli esseri e l'abolizione delle caste che a operare per la restaurazione degli aristocratici e dei sacerdoti». E ancora in quel discorrere di una futura 'teocrazia scientifica' il censore denunciava una riproposizione di quei *rêves malsains* cui si sono abbandonati il Saint Simon e alcuni suoi discepoli *autour du berceau de la philosophie positive*. Sempre in margine ai *Dialogues*, Renouvier, *le rêve de d'Alembert et les 'rêves' de M. Renan*, dice di un Renan tutto asservito all'«ubriacatura scientifica del nostro secolo»<sup>74</sup>.

Analogamente Secrétan, alle prese con la recensione della *filosofia dell'inconscio*<sup>75</sup>, scriveva a Renouvier l'11 maggio 1871 di Hartmann, di quel «pessimismo alla Schopenhauer. Il mondo è di gran lunga il migliore dei mondi possibili, ma sarebbe ancor meglio che non ce ne fosse affatto», di «una follia tutta tedesca. Tuttavia il libro ha fatto scalpore». E ancora l'anno seguente, il 19 aprile, accennava a «una certa frivolezza tutta berlinese» e di nuovo lo accomunava a Schopenhauer: «quella gente non è pienamente convinta della verità e dell'importanza delle loro idee. A suo giudizio, le idee morali hanno solo un valore relativo, mentre

<sup>73</sup> CPH, n. 4, 1872, p. 49 e n. 37, 1873, pp. 168 s.

<sup>74</sup> CPH, n. 26, 1876, p. 413; CPH, n. 41, 1877, p. 394.

<sup>75</sup> In «Revue de théologie et de philosophie», Lausanne, 1872, pp. 219 ss. e 345 ss.; vedila ora in Ch. SECRÉTAN, *Essais de philosophie et de littérature*, Lausanne, Payot 1896.

il piacere e il dolore ne possiedono uno assoluto». Quanto al Renouvier, questi addebitava anche a Hegel quella «frivolozza berlinese», quegli «atteggiamenti mefistofelici»<sup>76</sup>. In effetti Secrétan rintraccia nel *Rapporto sulla filosofia in Francia nel secolo XIX*, nell'*Introduction* del Renouvier premessa all'*Année Philosophique*, e nella *préface* alla seconda edizione della propria *Filosofia della Libertà* una comune avversione al positivismo, al Littré, la cui «maniera di discutere di filosofia mi ha fatto l'impressione di un balbettio». Dopo aver accennato alla giovanile frequentazione di Schelling e di Baader in una Germania «dove l'hegelismo dominava tutto», riassume in quella prima lettera al Renouvier la propria filosofia nel «trarre la Metafisica (la *Credenza*) dalla Morale», nell'intento «di completare, di correggere, di sviluppare i *Postulati della Ragion Pratica*, in breve di mettere all'indicativo tutto ciò che implica la sovranità dell'*imperativo*», ché ancora «la *Religione* di Kant *nei limiti della Ragion Pura* mi sembra la migliore dogmatica»<sup>77</sup>.

Recensendo la *savante vulgarisation* dei *Mélanges d'histoire et de voyage*, Renouvier vi legge il disincanto, il rimpianto, le dolci lagnanze sull'estinguersi delle aristocrazie: un parlare cioè *des moins viriles*. Queste immagini tornano nelle tarde annotazioni in margine ai *souvenirs d'enfance* e al *prêtre de Nemi*. Ecco ora Renan trarre da «ipotesi extrascientifiche d'una falsa filosofia della scienza», da echi di Haeckel o di Spencer, una «saccente risposta alla questione dei destini umani», come trent'anni prima avrebbe fatto con Hegel, ma questi è «passato di moda», mentre fiorisce il 'materialismo trasformista ed evolucionista'. È allora

<sup>76</sup> *Correspondance* cit., pp. 60, 68 e 72.

<sup>77</sup> *Correspondance* cit., pp. 4 ss. Il Renouvier, nel conciliare il metodo idealista e l'esistenza reale dei corpi, approda a una sorta di monadismo, ma di molto modificato per la negazione di quel tutto pieno di materia che Leibniz conserva. Confortato anche dagli esiti delle scienze fisiche e matematiche, scrive il 24 gennaio del '69 di una qualche vicinanza al Ravaisson, ché «a mio parere l'idealismo originatosi nelle scienze della materia sarà prontamente chiamato a fare un gran ritorno in filosofia» (p. 12). Secrétan ebbe a lagnarsi del Ravaisson, per aver questi passato sotto silenzio la propria dottrina nel suo «rapporto sulla filosofia francese e inglese», ché «la Parigi letteraria ha i suoi piombi come Venezia»: di fatto i due si erano «visti a Monaco da Schelling e l'uno a casa dell'altro nel 1839, e ci siamo scambiati i nostri libri a Parigi nel 1850» (p. 27). Renouvier, che certo distingue Ravaisson da tanta «filosofia ufficiale e salariata», imputa quella «*conspirazione del silenzio*» a una mera dimenticanza.

questione di quella sua «vera e propria lacuna a proposito dell'idea di diritto»: «essendo estranea al suo utilitarismo di matrice cattolica la nozione di obbligo». Ma in Renan agiscono ancora, in una qualche misura, quelle «dottrine ottimistiche che regnavano oltre quarant'anni fa: Hegel nell'ordine filosofico, da noi i sansimoniani e un po' gli eclettici, ne sono stati i propagatori». E subito è detto di tanta *frivolozza*: «ciò che biasimo in Renan [...] ciò che rimpiango di non trovare è il filosofo, in pensieri in cui invece il discernimento filosofico sarebbe richiesto». Pure il Sainte-Beuve ebbe a incorrere nel giudizio sferzante del Renouvier che lo dice «nul en philosophie, esprit un peu petit et rationaliste incapable»<sup>78</sup>.

Di lì a qualche anno Renouvier, che seppure «fortemente democratico», nondimeno sempre ebbe a giudicare il *collettivo* assai inferiore all'*individuale*, avrà a scrivere a James dell'imbecillità in cui sono caduti «i nostri raffinati che passano il loro tempo a vantare la garbata società di una volta»: «I Renan, i Taine non solo sarebbero peggiori del più mediocre medico o avvocato che popola le nostre assemblee, ma sarebbero dei consiglieri comunali peggiori di qualsiasi contadino od operaio». Quell'avversione fu certo condivisa dal proprio corrispondente, se questi a distanza di qualche anno, il 30 settembre 1884, associava il nome di Renan a quello di Zola, «perché ormai Renan non è altro che un artista che si diverte a produrre effetti: [...] non è mai stato nient'altro»<sup>79</sup>.

Per una qualche conclusione, si scorra l'articolo del Brunschvicg, *sur la philosophie d'Ernest Renan*, sul primo numero della *Revue de Métaphysique*: detto che Renan non è, né volle es-

<sup>78</sup> CPH, n. 44, 1878, p. 318; CPH, nn. 31 e 33, 1883, pp. 78 e 118; CPH, n. 3, 1886, pp. 185 ss.; *Correspondance* cit., p. 95.

<sup>79</sup> *Correspondance de Charles Renouvier et de William James*, RMM, 1929, pp. 11 e 205. Di James, Renouvier scriveva a Dauriac, il 2 dicembre 1891, dicendosi esitante «entre ma sympathie pour l'auteur et l'irritation que j'éprouve à le voir faire tant de sacrifices à la mode. Il ne croit pas au fond que le philosophe ait rien à apprendre à l'école du physiologiste. Mais il y a chez tout anglo-saxon, un attachement à l'empirisme et une certaine inaptitude à saisir le vrai sens des *universaux* qui doit naturellement l'éloigner de la psychologie rationnelle. — Et de la morale rationnelle aussi. Un périodique américain de cette année même contient les idées de W.J. sur la morale. Elles sont curieuses. Je ne crois pas que l'empirisme, la répudiation de toute règle et de tout commandement ait jamais été poussé plus loin. Cependant nous avons Guyau» (*Papiers Lionel Dauriac*, conservati presso la *Bibliothèque Victor Cousin*, in ms. 345, f. 82).

sere un filosofo, il diffidare d'ogni sistema, l'ha condotto a praticare *l'approximation pour l'approximation*. L'impossibile conciliazione dell'idealismo della critica' e del 'naturalismo della scienza' fa sì che «colui che talvolta è stato considerato in Francia come il capo della scuola critica si ferma precisamente là dove comincia la *Critica della ragion pura*. Ha potuto trarre spunto da certe idee dello Hegel; di fatto, è anteriore a Kant». Di contro al 'dilettantismo' che è «assoluta sterilità», a un'opera, tutta, priva sino dei «germi di un nuovo progresso», di «elementi di una rigenerazione delle menti», il Brunschvicg concludeva che «il vero progredire del pensiero è dunque in un'analisi sempre più profonda che coglie, col riflettere sulle leggi della nostra attività intellettuale, la condizione dell'intelligibilità, e giudica il reale a misura di questa intelligibilità». Alain, talora sferzante nei confronti del Brunschvicg, scriveva a Élie Halévy che «almeno il suo articolo su Renan mi è piaciuto. Soprattutto la maniera di dire è *filosofica*»<sup>80</sup>.

Della inettitudine filosofica del Renan aveva detto anche il Séailles sulla *Revue Philosophique*. La vantata reazione contro una filosofia tutta eloquenza, riassumibile in manuali, si era risolta in un 'ingegnoso eclettismo': «Kant, meno la *Critica della ragion pura*, Hegel, meno la *Logica*, A. Comte più quel qualcosa [...] tutti i difetti dell'eclettismo; i pezzi riportati, si adattano male, si separano». Se ne evince che è improprio parlare di una qualche incidenza del Renan in seno alla *philosophie universitaire*, se non in forme di molto indirette, e come esito dell'eclettismo. Del resto la considerazione, in verità assai scarsa, in cui Lachelier lo tenne si deduce anche dalla contrapposizione tra Kant e Renan, cioè «tra un ideale definito ed effettivamente valido e un ideale che ciascuno di noi crea a suo piacere, e che forse lo affascina più di quanto lo obblighi»<sup>81</sup>. Quella inettitudine sembra presto cedere dinanzi al ruolo da questi esercitato nella polemica contro l'aridità, l'angustia spirituale della Francia nel passaggio da un secolo all'altro: la cultura chiusa in un *cadre officiel*; la rivoluzione dell'89 non fu quindi politica, ma amministrativa. E ancora il concepir scienza, morale e arte come un magistero volto a distogliere il popolo dal fanatismo, cui corrisponde la trasformazione della figura dell'uomo di lettere, dal benedettino, espressione della separatezza della funzione

<sup>80</sup> C.H., p. 36.

<sup>81</sup> *Lettres* cit., p. 131.

intellettuale, all'Ecclesiaste, partecipe distaccato, conformantesi alle modificazioni morfologiche.

Il giudizio che Alain ebbe a formulare nell'*histoire de mes pensées* è di fatto largamente diffuso, anche se presto agirà una curiosa cecità retrospettiva, che avrà l'effetto di far risentire come del tutto inedita la pagina:

Non si può tenere in grande considerazione Taine se si è letto l'*Intelligenza*, o anche solo il *Napoleone*, [...] consideravano questa una mia fissazione, come pure a tutt'oggi. Neanche quando talvolta me la prendo con Sainte-Beuve. Suppongo che Renan abbia ancora dei difensori, ma non mi prendo neanche la briga di rimettere Renan al suo posto; vi è disceso da solo. Basta leggere il *Marco Aurelio*, e il *Gesù*, che sono entrambi crimini contro l'uomo<sup>82</sup>.

In effetti l'onesto Brunetière, raccogliendo in opuscolo quelle cinque lettere, dava prova di sagacia: Renan era ormai un oggetto di scontro politico. Nel denunciare la ristrettezza della cultura letteraria di quel *Rois des Sophistes*, che subodorata la «grande lezione dell'hegelismo» la traduce in una scrittura, se non «propriamente insincera», per lo meno «sfuggente», Brunetière non si discosta di molto da quanto Brunschvicg aveva scritto *sur la philosophie d'Ernest Renan*. I pensieri di Renan vanno sempre più somigliando a quelli del *pharmacien Homais*: nella progressiva «degenerazione», nell'approdo al «più volgare epicureismo», il 'dilettantismo' è in effetti un prodotto «per uomini e donne di mondo»<sup>83</sup>. E anticipando, in certa misura, un avvicinamento che Alain compirà nel secondo decennio del secolo, Brunetière si accosta a Comte per scongiurare la monadizzazione dell'individuo nella disgregazione sociale, sotto la duplice veste dello scetticismo o dell'esaltazione tutta romantica dell'io. Al morbo del

<sup>82</sup> *H.p.*, p. 26.

<sup>83</sup> *Cinq lettres sur Ernest Renan*, Paris, Perrin 1904<sup>2</sup>, pp. 21 ss., 59, 48 e 100. Del Brunetière, del «cammino percorso dall'opinione» — l'articolo su *La Science et la Religion* è «un atto pubblico» —, discorre il Darlu: dall'apprendistato filosofico «sui libri di Renan e di Taine», di quest'ultimo in ispecie, Brunetière si volge a Darwin «proprio negli anni in cui France, o Bourget lo leggevano parimenti, con entusiasmo», di modo che «non immagina altra scelta tra la scienza e la religione. [...] Vorremmo ricordargli che esiste la filosofia» (RMM, 1895, pp. 244 s.), e avrà poi a consigliargli la lettura dei *Prolegomeni* prima di scrivere stralci su Kant «con un'aria di 'presuntuosa soddisfazione'» (RMM, 1898, p. 385).

soggettivismo, che imputa all'autonomia morale kantiana e a quell'educazione della persona che fu di Rousseau e di Goethe, Brunetière opponeva un composto fatto di filosofia tomista e di Comte. Indubbiamente la lettura di Alain sarà differente, poiché Brunetière cercava in Comte conforto alla tesi che «la morale non poteva costituirsi, giustificarsi e perpetuarsi, senza una religione» e che «a quelle esigenze poste e definite dalla scienza, il cattolicesimo aveva risposto lungo tutta la sua storia»<sup>84</sup>.

### *Appendice \**

Lettera di Adolphe Darlu a Lionel Dauriac, del 6 luglio 1884

[...] Il me semble de plus en plus qu'il faut attacher beaucoup d'importance au sens commun. Le défaut de plusieurs d'entre nous a été de vouloir se singulariser à tout prix. Je suis un peu effrayé de l'impression que doit faire sur la galerie le spectacle de nos discussions. Vous avez lu l'article de M. Espinas qui vous accuse, vous et d'autres, de conspirer contre la science, et de vouloir la livrer aux sacristains. D'autre part, un autre collègue, M. Arren se plaint que la pphie des lycées sommeille le somme de la Belle au bois dormant, et il la réveille en criant de toutes ses forces: demandez la pphie qui vient de paraître! les dernières dépêches de Paris! Enfin voici qu'Evelin se plaint de nos systèmes, au profit du sien, et prétend que nous bouleversons la cervelle des écoliers. Que pense le public? [...] N'est-il pas plus vrai que nous sommes d'accord sur une foule de questions, que la plus grande partie de notre enseignement est fixée et en ce sens positive, que nous faisons entrer peu à peu les idées nouvelles, à mesure qu'elle se répandent, dans les vieux vaisseaux préparés par Cousin? Sur la mémoire, sur la généralisation, sur la déduction, sur l'instinct, sur la volonté, sur le devoir, sur le droit, sur la vertu, sur le bonheur, sur l'art, sur les méthodes scientifiques, sur les systèmes, sur le matérialisme, sur les conditions de la vie sociale ne disons-nous pas à peu près les mêmes choses, et d'excellentes choses à dire aux élèves? Et cet enseignement n'est-il pas le plus concret, et le plus profond, et le plus étendu de ceux qu'ils reçoivent au lycée? C'est là l'objet de la pphie au lycée: réfléchir sur les études qu'on y fait, sur les sciences,

<sup>84</sup> F. BRUNETIÈRE, *Sur les chemins de la croyance. L'utilisation du positivisme*, Paris, Perrin 1905, pp. XXI s.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> La lettera è stata rintracciata nei *Papiers Lionel Dauriac*, conservati presso la *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona, in ms. 341, ff. 298-299.

sur les lettres et sur la vie morale. Tout cela n'est-il pas de bons sens? Et que penser de ces polémiques où les contradicteurs montent dans les nuages pour s'éloigner infiniment les uns des autres, à cheval sur leurs systèmes ailés, alors que sur la terre, il piétineraient dans le même cercle de notions communes? J'ai souvent eu l'idée de remplir qq part, à la Revue pphique, par ex., l'office de conciliateur. Je montrerais par ex. que tout le monde dit la même chose, que M. Renouvier est un spiritualiste, que M. Janet est un criticiste, que M. Fouillée est un théologien, etc... Le réalisme phénoméniste de M. Renouvier dont vous parliez l'autre jour diffère-t-il sérieusement du nominalisme de Leibniz, et de l'idéalisme de Stuart Mill, et du monisme de M. Clifford exhumé l'autre jour par Lyon, et même de l'insaisissable réalisme de M. Taine, et du relativisme des savants, de Helmholtz par ex.? Ce qui serait très amusant ce serait de mettre dans le même bonnet les 2 têtes de Fouillée et de M. Renouvier. L'un est partisan de la liberté, et l'autre n'en est pas l'adversaire. L'un limite le déterminisme en l'acceptant pour d'immenses étendues de phénomènes; l'autre l'assouplit indéfiniment par la conscience indéfiniment croissante de l'inconnaissable. Est-ce donc très différent? L'accroissement de la conscience n'est-il pas aussi p<sup>r</sup> M. Renouvier une condition de l'accroissement de la liberté? Je vois bien que nous passons notre temps à nous disputer, mais je ne vois pas l'objet de la dispute. J'accorde d'ailleurs qu'il y a des divergences sur les principes fondamentaux des systèmes. Mais les systèmes convergent nécessairement puisqu'ils visent à expliquer la même réalité. N'y a-t-il pas là au p<sup>t</sup> de vue des résultats, au p<sup>t</sup> de vue de l'enseig<sup>t</sup> secondaire surtout, un fait essentiel? C'est que nous pouvons donner presque le même enseignement pourvu que nous ne nous plaisions pas à donner une forme paradoxale aux idées les plus communes. Que pensez-vous des conclusions de M. Espinas? Ne sont-elles pas tirées par les cheveux?? En réalité après avoir chevauché son hypogriphe, il a été gêné de constater qu'il allait reposer à côté du dada de M. Boutroux dans la même écurie. [...]





## IV

### FRAMMENTI DI ETICA

#### 1. Dibattiti 'fine secolo'

1. In *Mars* Alain aveva opposto a un fatalismo quietista, la possibilità della libertà come decisione del volere, richiamandosi al Renouvier, e aveva denunciato i propri maestri che furono «vili lavorando di pensiero ad accettare tutto e ad accettarsi essi stessi nel loro essere immediato». Persino a Lagneau, «il solo che abbia avuto della grandezza», rimproverava quelle «passioni militari» che furono di «scandalo per me fanciullo»<sup>1</sup>. Ancora nei *Souvenirs* del '25 rammenta che «Lagneau non trattava mai di morale» e che le opere del Renouvier, di cui era stato allievo, mai furono oggetto di una qualche attenzione pedagogica.

Alain ebbe a considerare Renouvier come suo maestro, e molto ne frequentò gli scritti: abbracciò difatti quell'idea che è proprio «dell'essenza della libertà che al limite non la si possa mai provare, e che bisogna sempre volerla»<sup>2</sup>. E la confutazione del dogma del progresso, «un bandeau sur toutes les intelligences», fu anche del Renouvier, che fustigava l'ignavia diffusa: «in Francia non si legge, o si legge male». L'abbandono in cui giace il culto delle idee generali alimenta una cultura dell'effimero, quelle mode che si impongono con l'ausilio di 'paradossi': «ci si dice nietzschiani, neo-positivisti, psico-fisiologi, sociologi». Renouvier non tenne in grande considerazione Nietzsche, né mai credette «all'avvenire del nietzschianesimo, ché l'uomo è solo

---

<sup>1</sup> *Mars*, pp. 641-645; *S.J.L.*, in *op. cit.*, pp. 720-724.

<sup>2</sup> *H.p.*, p. 98.

mediocrementemente cattivo, come diceva il profondo Bayle». Dinanzi alla corruttela borghese, ripone nel popolo, «contadini, operai, artisti o scienziati», non certo una «fiducia esagerata», ma la consapevolezza che li sono «riserve d'energia». Difatti il dispregio del politicante ambizioso è congiunto al riconoscimento di un ruolo dell'intellettuale: le «riforme necessarie» dovrebbero essere «condotte da intellettuali che siano pure dei saggi». E pur paventando, come pericoli per la democrazia, l'«anarchia morale» e l'indifferenza in cui giace il sentimento religioso, Renouvier approva, con accenti che saranno anche di Alain, «la guerra spietata che il ministero Combes fa alle congregazioni [...] la guerra al fanatismo, all'intolleranza»<sup>3</sup>.

Alain non condivise invece gli appunti che Renouvier muove alla *Critica* kantiana. Halévy, che certo riconosce a Renouvier il merito d'aver inteso che «il soggettivismo kantiano era la zattera nel naufragio positivista», gli rinfaccia che «il suo fenomenismo era solo un falso soggettivismo teorico e la sua morale del libero arbitrio un falso soggettivismo pratico»<sup>4</sup>.

Di Lagneau, di quel non discorrere mai di morale, Alain, che certo in nessun caso ebbe a revocare in dubbio l'obbligazione morale, avrà a ritenere quale imperativo il precipuo dovere di pensare correttamente: di fatto né l'empirismo, né il pragmatismo, che erra nel ritenere che l'accordo con l'esperienza, e il conseguente successo nell'azione, siano sufficienti garanzie, sono guide adeguate per la mente.

È inoltre questione dell'antisemitismo e dei pregiudizi germanofobi del Lagneau<sup>5</sup>. Alain si dice certo della disapprovazione in cui sarebbe incorsa la propria condotta (le «passions politiques» e «cette collaboration suivie aux petits journaux») e lo rapportava al Lachelier, che deduceva necessariamente l'*ordre politique* dall'*ordre universel*<sup>6</sup>, e che Alain definisce un «teologo».

In un tardo frammento dell'11 maggio del '32, a proposito del

<sup>3</sup> *Les derniers entretiens*, Paris, Colin 1904, pp. 78, 81, 86 e 99.

<sup>4</sup> C.H., p. 380.

<sup>5</sup> Un poco di quei pregiudizi antisemiti ebbe a passare anche in Alain, che si diceva incapace di sbarazzarsi delle «facili osservazioni. In realtà quando leggo con indignazione la cattiva prosa di Bergson, non dimentico che è ebreo [...]. Mi sembra che bisogna essere Ebrei per scrivere così male, e alla stesso tempo presentarsi come un buon scrittore» (BAA, n. 63, 1986, p. 16).

<sup>6</sup> S.J.L., in *op. cit.*, p. 729. A uno scritto su Lachelier e Lagneau allude Léon il 5 marzo 1913: «J'ai donné à Chartier [...] le livre de Lachelier (Psych. et Métaph. et l'Induction) pour préparer son article Lachelier-Lagneau» (ms. 368/2).

*Fondamento dell'induzione*, parla dell'«eterna vocazione della filosofia moderna a fortificare la posizione della Chiesa»<sup>7</sup>. Del resto molto separa i due, in ispecie quella «sorta d'impazienza nei confronti delle meditazioni sulla politica», che Alain ebbe a rimproverargli nel ritratto che ne tracciò a conclusione di *les idées et les âges*. Ma, evocando il mito della caverna, Lachelier è il saggio che «si salva dapprima dal credere, per la scappatoia della matematica; ma ritornerà al suo posto d'uomo [...] non lo abbandona affatto». E a proposito di quella seduta della *société de philosophie* del febbraio del '13 sul *problème religieux et la dualité de la nature humaine*, Alain da sempre critico verso la sociologia di Durkheim, in cui vede la venerazione e la divinizzazione della coscienza collettiva, richiamava Lachelier che oppone a Durkheim, alla «mistica dell'obbedienza», il «potere di dubitare» e la «libertà nascosta al centro dell'obbedienza».

Su quella seduta della *société de philosophie* Lachelier 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 collettività naturali, un elemento di contatto col Durkheim, cui però lo separa 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 subordinati. 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»<sup>8</sup>. Ma certo non è cieco innanzi alle avvisaglie di disgregazione, e in materia di filosofia sociale accorda larga parte alla relatività, alla contingenza<sup>9</sup>. Non è allora casuale che quasi cinquant'anni prima, il 21 settembre 1866, salutasse la *città antica* di Fustel de Coulanges come un libro di grande valore filosofico e

<sup>7</sup> BAA, n. 48, 1979, p. 37. In tarde annotazioni, esprimendo la propria insoddisfazione alla rilettura dei *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, dice dell'esigenza di ricostruire dapprima l'ambito di pensiero in cui ebbe a formarsi quella gioventù: «Lachelier regnava. *Le Fondement de l'Induction* era la lettura preferita dei *cagneux philosophes*, ma non per me; giudicavo un po' debole questa celebre opera» (*Portraits* cit., p. 71).

<sup>8</sup> *Lettres* cit., p. 179.

<sup>9</sup> Cfr. *Institut de France*, ms. 4688, lettera a Cochin del 10.10.1913, ff. 444-446.

che spiega molte cose<sup>10</sup>. E di lì a poco, pur professando profondo rispetto per il protestantesimo ortodosso, che è «un cattolicesimo più riflessivo e più personale», ravvisasse nel protestantesimo liberale «una forma dello spirito rivoluzionario, ossia dello spirito di negazione e di distruzione universale»<sup>11</sup>.

Lachelier scriveva a Elme Caro nell'82 di negare ogni antinomia in seno alla ragion pratica e che l'imperativo categorico non è di necessità l'esito della morale, ch  è ipotizzabile subordinare la legge e la giustizia alla grazia e all'amore. Di contro a ogni morale utilitarista, falsa e spregevole, afferma tuttavia come non sia consentito indugiare innanzi all'idea di dovere; ch  il pensiero del meccanicismo universale   solo il cominciamento della filosofia, oltre sono libert  e spirito. Di fatto riproponeva la tesi del Ravaisson che dimostra come la pretesa del materialismo di giungere per semplificazione analitica dall'accidentale all'essenziale si risolva nel ridurre il tutto alle condizioni pi  elementari dell'esistenza, a un minimo di realt <sup>12</sup>: ch  la fatalit    apparenza, mentre la spontaneit , un'eccedenza del morale,   il vero. Anche la politica deve tendere a introdurre un massimo di equit  e carit  nelle umane relazioni gerarchizzate, ma sempre   da scongiurare la paventata scissione del legame sociale<sup>13</sup>: difatti l'estremo degrado, la plebaglia parigina che ha per vocazione «d'essere pagata e nutrita dal Governo per non far niente»,   certo opera della corruttela imperiale, ma ancor pi  di quello «spirito rivoluzionario» che ha «indebolito il sentimento dei doveri e distrutto il rispetto dei diritti». E dinanzi a quella «malattia incurabile», la Rivoluzione, che infetta tutta l'Europa meridionale, alla bancarotta di quella nozione settecentesca di diritto, «falsa e funesta appena la si erige a nozione primitiva», Lachelier oppone una morale (che egli non separa nella pratica dalla religione) come «scienza distinta», tale da organizzare il rapporto superiore-subordinato su «un duplice atto di carit »<sup>14</sup>.

Della necessit  di un recesso, di un chiudersi nella «duplice cerchia della vita privata e della filosofia», Lachelier scriveva a Liard il 1  dicembre 1873, ch  nel disgregarsi delle fedi monar-

<sup>10</sup> Cfr. *Institut de France*, ms. 4688, ff. 128 s.

<sup>11</sup> *Lettres* cit., p. 66.

<sup>12</sup> *La philosophie en France* cit., pp. 297 e 308.

<sup>13</sup> Cfr. *Institut de France*, ms. 4688, ff. 296-297.

<sup>14</sup> *Lettres* cit., pp. 71-73.

chica o repubblicana, «fra gli uomini politici, i migliori fanno gli affari del loro partito, i meno buoni fanno i loro propri. Quanto alle masse, quel che gli occorre, è un dittatore che non le faccia andare alla messa, ma che faccia andare gli affari; oggi si credono repubblicane, ma saranno sempre e solo bonapartistes»<sup>15</sup>.

Questo timor panico che percorre il secolo motiva di fatto quella sfiducia nella possibilità di fondare la morale sulle idee di libertà e personalità, come scrive a Gabriel Séailles il 14 agosto 1883. Lachelier mutua da Espinas il concetto di organizzazione per fondarvi la morale, e per rintracciare un contenuto per le azioni e i giudizi ipotizza un ritorno alla natura, non a quella animale, i cui attributi sono arresto ed egoismo, ma all'espansione indefinita della natura vegetale<sup>16</sup>: oppone difatti l'organizzazione gerarchica, la subordinazione dell'individuo a un universo di fini, alla libertà, che è parcellizzazione, scissione, morale e sociale<sup>17</sup>.

Questo debito contratto con Espinas succede a un acuto dissidio. In margine alle *Études de psychologie comparée* sulle *Sociétés animales*, Lachelier nega categoricamente che «la libertà umana non sia altro che una forma superiore dell'arte della natura, e la società umana un'arnia o una fabbrica»: «cercare di organizzare le società in vista della produzione e del consumo [...] è andare contro lo scopo stesso che ci si propone»<sup>18</sup>.

Lachelier, che fu sempre benevolo verso Lagneau, estese la sua protezione anche ad Alain, se in occasione di una domanda di trasferimento lo ammoniva, nell'ottobre del '900, a tralasciare qualsiasi impegno politico:

Non le nascondo che esistevano, contro di lei, al Ministero, certe prevenzioni: mi si diceva che a Lorient lei si era occupato di politica. La scongiuro [...] di dedicarsi interamente alla filosofia<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>16</sup> Cfr. *Institut de France*, ms. 4688, ff. 303 s.

<sup>17</sup> *Lettres* cit., pp. 127 s.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 98 s.

<sup>19</sup> C.H., lettera di Lachelier a Alain del 18.10.1900, p. 401. Quel soggiorno non fu certo privo di tensioni se *La Croix du Morbihan* scriveva l'11 aprile del '97 (*Alain. Exposition* cit., p. 21): «la filosofia insegnata al liceo di Lorient è assolutamente pericolosa per la fede degli alunni. I genitori che si dicono cristiani sanno ciò che debbono fare». Brunschvicg, che precedette Alain a Lorient, scrive di «un petit lycée où l'enseignement de la philosophie est assez peu en honneur, à ce point que mon prédécesseur était chargé de la version

Quella *obéissance d'esprit sans condition*, che Alain aborrisce, imputandole il «massacro macchinale» della guerra, era un esito di quello spinozismo, come «eternità massiccia», che nega in ambito morale un pluralismo che fondi le concezioni politiche: in effetti Lagneau confutava la necessità delle passioni politiche annullandole in una saggezza nazionale. È singolare che, ben prima che in quei *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, in qualche modo fosse stata questione di costui nei *Déracinés*. In una lettera dei primi anni '10, Barrès, dopo aver precisato che fu allievo di Lagneau a Nancy nell'80, parla di un insegnamento come faticosa ricerca della verità, di un'atmosfera religiosa, di altezza speculativa e di grossolanità politica, e conclude calcando la lontananza: «Di certo non sono del suo mondo. Non mi adatto a un clero laico, né a quegli esercizi spirituali in appartamento»<sup>20</sup>. Lagneau di contro avvertiva in Barrès l'«abile adulatore», il «politico ambizioso», lo «spirito plebiscitario», riconoscendovi quel Bonapartismo, il «vecchio nemico, il responsabile di Sedan». E Alain ebbe in dispetto Barrès, che in un rapido appunto raffigura come «un lion et une hydre à nulle têtes, enfermés sous la forme d'un homme»<sup>21</sup>.

L'autore delle *Simple notes* è di fatto alle origini del radicalismo e del nazionalismo francesi, quasi una figura ideale per quegli strati sociali dirigenti nella *République des Professeurs*<sup>22</sup>.

---

latine en Math. élémentaire, et je le serai aussi. Il faisait un cours de jennes filles, et j'en ferai aussi. Ma classe compte trois élèves» (lettera a Léon [1891], in ms. 359).

<sup>20</sup> Lettera di M. Barrès a Breistoffer del 9.12.1911, in M. BARRÈS, *Mes Cahiers*, Paris, Plon 1935, t. IX, p. 198; Id., *Les déracinés*, Paris, Plon 1922, t. I, p. 21. Bouteiller è in effetti «une figure mixte, assez fausse» (A. Canivez, *op. cit.*, t. II, p. 430), in cui si giustappongono la figura di Burdeau e quella di Lagneau, che Barrès ebbe come professore, «dopo che avemmo Burdeau come nostro insegnante per qualche mese. Burdeau fu chiamato all'improvviso a Parigi per diventare capo del gabinetto di Paul Bert. Ci aveva affascinato. Lagneau ci parve di molto inferiore. Burdeau voleva e sapeva commuoverci con voce e gesti patetici. Ci aveva esposto in forme oratorie la storia della filosofia. Lagneau si mise a cercar la verità davanti a noi. Non la trovava facilmente e non sapevamo nemmeno cosa cercava [...] avevo un vago sentore della ciarlataneria di Burdeau e anche qualche sentore dell'alta moralità di Lagneau» (M. BARRÈS, *Mes Cahiers cit.*, p. 198). Canivez e in ispecie Michel Alexandre, nelle *Notes biographiques* premesse alle *Célèbres leçons et fragments*, sembrano attribuire i tratti più propriamente filosofici del personaggio di Bouteiller a Lagneau.

<sup>21</sup> FR nouv.acq. 17710, f. 25.

<sup>22</sup> ALAIN, *Fragments sur Jules Lagneau* (1940), in BAA, n. 48, 1979, p. 48.

2. Nel dar conto di quell'*outillage* concettuale, di quell'atteggiamento spirituale, che fu anche di Alain, si ritenga dapprima l'*Introduction* che apre la *Revue de métaphysique et de morale*: la consapevolezza di vivere in un tempo in cui sembrano compromesse «le stesse condizioni dell'equilibrio intellettuale e morale» motiva quel proponimento di «servir la causa della ragione» di contro al «positivismo corrente che si ferma ai fatti» e al «misticismo che conduce alle superstizioni»<sup>23</sup>. La rivista, cui sin dall'ottobre del '92 si è dichiarato disposto a collaborare e che Lachelier saluta come una *renaissance philosophique*<sup>24</sup>, non fu certo esente dalle critiche di Émile Chartier-Alain, che già in margine al terzo numero scriveva: «essa sarà, come quella di Ribot, solo il riflesso dell'attuale anarchia filosofica». Condivideva allora quell'articolo sul *Collège de France* apparso anonimo, ma del Brunschvicg e dell'Halévy, in occasione della creazione della cattedra di «psicologia sperimentale e comparata» per il Ribot: «l'insegnamento filosofico al *Collège de France* è in

---

<sup>23</sup> RMM, n. 1, 1893, pp. 1-5. Scrivendo a Léon nell'agosto del '91, É. Halévy parla della necessità d'«agire contro il miserevole positivismo» e «l'irritante religiosità», di «fondare una filosofia dell'azione e della riflessione, d'essere veementemente razionalista. [...] Saremo, storicamente, i successori di Renouvier e della sua *Critique philosophique*, cessata l'anno passato; ma se Renouvier aveva compreso che il soggettivismo kantiano era la zattera nel naufragio positivista, il fenomenismo era solo un falso soggettivismo teorico e la morale del libero arbitrio, un falso soggettivismo pratico. Cercheremo di essere veramente criticisti e veramente dogmatici, nel senso largo del termine [...] di un dogmatismo metafisico, [...] ritiro le mie obiezioni al termine metafisica, se intendi con ciò non una scienza separata, che tratta isolatamente un determinato numero di problemi specifici, ma un metodo opposto al metodo *positivista* d'osservazione» (C.H., p. 380).

<sup>24</sup> Di un rinnovato interesse per gli studi di metafisica, cui fu di ausilio anche la creazione della *Revue*, Boutroux dirà nella comunicazione al congresso di Heidelberg, distinguendo: 1) un «nuovo sviluppo del razionalismo», che accomuna Renouvier, Ravaisson, Lachelier e l'«idealismo evoluzionista» di Fouillée, e orienta «l'opera intrapresa da Lalande di costituire un Lessico filosofico che colga e definisca un fondo di idee comune alle differenti scuole filosofiche» (*Nouvelles études* cit., p. 146); 2) una metafisica come critica della ragione e della scienza, «come espressione oggettiva dei rapporti della ragione con le cose» (p. 146), attitudine comune fra gli altri a Boutroux, Liard, Evellin, Hannequin, Brunschvicg e Louis Weber; 3) e infine quella metafisica che è il risultato «dello sforzo per realizzare l'esperienza interiore in una forma immediata e veramente primitiva» (p. 148), cioè Bergson.

un certo senso completo, non vi manca altro che la filosofia»<sup>25</sup>. E bollando quegli studi di filosofia ancora cousiniani, Chartier esortava Léon a sollecitare articoli puramente dogmatici, ché «l'histoire de la philosophie a fait tant de mal qu'il faut en faire (comme vous avez pu voir que j'en fais) sans le dire»<sup>26</sup>.

Nel novembre di quello stesso 1893 Lagneau scrive ad Alain «molto bene della Rivista, che dappprincipio aveva visto con diffidenza», anche se è costretto a declinare l'invito a occuparsi «del libro del Brunschvicg e di quello di Delbos, [suo] supplente a Vanves». E ancora Alain apprezza l'articolo di Mac Taggart sul *vrai sens de la dialectique de Hegel*, ma confessa di conoscere «troppo vagamente la filosofia di Hegel. Già era invece radicata quell'ostilità verso ogni psicologismo: «Gli 'psicologi' di qualunque scuola sono degli imbecilli»<sup>27</sup>.

Nel maggio del '94 appare quella *notice nécrologique* che consacrava l'immagine di un Lagneau *chef d'école* pur «senza aver pubblicato niente», «corpo e anima ai suoi alunni, sfinito da molto tempo da quest'arduo compito, filosofare in una classe di filosofia». Già il Ravaisson sulla *Revue Blanche*, scrivendo in difesa dell'Università lo aveva preso a modello<sup>28</sup>. E sempre Alain opporrà Lagneau, «quelle lezioni sovraccariche, confuse, interminabili, buone a scandalizzare il Pedante», all'«autore di ma-

<sup>25</sup> C.H., lettere del 23.10.1892, p. 29; del 2.6.1893, p. 39; del maggio o giugno 1893, pp. 39 s. L'articolo pubblicato sul n. 4 del luglio 1893 (pp. 368-381) proseguiva: «La scienza sembrò una disciplina imposta al pensiero allo stesso titolo della religione, che deve accettare senza esame e senza controllo [...], lo spirito che crea la scienza è messo al bando dalla scienza. In ambito pratico la situazione è la stessa: l'alternativa è tra positivismo e misticismo». Cfr. *infra* Appendice.

<sup>26</sup> Lettera del 30.11.1893, in ms. 360.

<sup>27</sup> C.H., lettera del dic. 1893, pp. 49 s. e lettera di Lagneau a Alain dell'11.11.1893, p. 388. Si allude allo *Spinoza* di Brunschvicg e al *Problème moral dans la philosophie de Spinoza* di Delbos apparsi per i tipi di Alcan, rispettivamente nel '94 e nel '93. L'articolo di Mac Taggart è pubblicato sul n. 6 del novembre 1893; cfr. in proposito la lettera dell'aprile 1893 di É. Halévy a Léon: «Qui, ho scoperto, e già attaccato, un giovane filosofo di 25 o 26 anni, Mac Taggart che conosce molto bene Hegel [...] e di cui apprezzo la conversazione. È l'idolo dell'Università di Cambridge» (C.H., p. 388).

<sup>28</sup> C.H., p. 390. Scriveva il Ravaisson sul numero del 17 marzo 1894 (cit. in J. LAGNEAU, *op. cit.*, p. 3): «Timoroso di far troppo poco per i veterani e i candidati all'École Normale, [questo maestro] gli dà l'insegnamento più alto, e, per timore d'aver fatto troppo per quelli, prende in disparte gli aspiranti baccellieri, persino i pelandroni, gli dà senza contare tempo e pena e gli ha dato la sua salute».



nuali rinomati a quei tempi», al Rabier, ché i compendi non lasciano dei «buchi per respirare [...]. Queste divisioni, queste dispute, queste soluzioni non hanno alcun senso»<sup>29</sup>.

All'inizio dei '95 Alain parla dell'opera di Lagneau come del «solo 'Trattato dogmatico' scritto dopo i grandi Tedeschi», negando, per quanto lo riguarda, ogni velleità sistematica: «Voglio evitare di divenire l'uomo di un qualche sistema, come Fouillée è diventato l'uomo delle Idee-forza»<sup>30</sup>. E da Lorient, nel '95, si riprometteva di non essere «mai l'inventore di un sistema»: «come la Monadologia è debole, e come Leibniz è forte». L'avversione per la forma sistema si volge alla ripulsa della «filosofia universitaria», ché «inventare [...] può ben condurre all'Istituto, ma non gioverà per niente alla filosofia»<sup>31</sup>. Chartier difatti si conformava alle esortazioni del Lagneau che faceva dello «Spirito di sistema» l'èspresione dell'accidia, che costringe l'uomo in «semplici formule», misconoscendo la sua «natura incerta fatta più dal caso che dalla volontà»<sup>32</sup>. Di conseguenza ebbe a pensare a un dizionario dei concetti come alla sola «opera di mestiere», cui avrebbe potuto attendere: ché «il solo ordine conveniente, per l'analisi delle idee, è l'ordine alfabetico», sia per la sua comodità, sia perché scongiura «la tentazione di legare un articolo al precedente con qualche ragionamento da pedagogico»<sup>33</sup>. A Leibniz difatti rinfacciava la «sua Armonia prestabilita, l'ha conclusa dal primo momento», e quella facilità è anche della Teodicea. Invece «nei dettagli e sotto forma polemica, ci sono delle meraviglie»: «il nocciolo di Leibniz è l'Armonia, non prestabilita, ma come rapporto d'espressione d'idea a idea»<sup>34</sup>.

Ancora nell'avvertenza premessa alle *Lettres sur la philosophie première* metteva in guardia contro la mania di ordinare le nozioni «in un sistema ben strutturato e correttamente dedotto», ché sono queste «soddisfazioni da artigiano di cui il filosofo deve saper fare a meno»<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> S.J.L., p. 722.

<sup>30</sup> C.H., lettera del gennaio o febr. 1895, p. 68.

<sup>31</sup> C.H., p. 69.

<sup>32</sup> *Célèbres Leçons* cit., p. 13.

<sup>33</sup> C.L., II, p. 231.

<sup>34</sup> C.H., lettera del 16.8.1911, p. 124.

<sup>35</sup> L.P.P., p. 2. Così a oltre un trentennio di distanza, nelle tarde *Lettres à Sergio Solmi*, scrive che Kant, quel Platonismo un poco rinnovato, pur non arreca «nella storia delle dottrine niente di nuovo», ha esercitato «un'azione energica sui nostri pensieri» (p. 7).

Ma accanto all'interesse per la *Revue*, che scema ai primi del '900, il carteggio con É. Halévy testimonia di un'attenzione alla questione morale e a quel dibattito sull'istruzione che almeno sin dal consolidamento della Terza Repubblica era in qualche modo a essa connesso. Alain parla di una Libertà come disciplina, di una morale come il subordinare la «Necessità, come mezzo, alla Libertà come fine». Già nel dicembre 1893 Alain scrive a Halévy d'essere intento a redigere «sotto forma di morale pratica, qualche cosa che potrebbe uscire alla fine dell'anno scolastico (un fascicolo di 50 pagine) col titolo: 'Questioni di Morale per gli alunni dei licei' e che sarebbe un'Etica Elementare redatta con l'aiuto di Platone»<sup>36</sup>. L'anno seguente, allo stesso, dirà che in morale «le idee e i principi sono solo dei quadri, delle forme cui l'essere sfugge di continuo», e che «la libertà è il risultato di una disciplina»: sono queste regole di morale, la quale si costituisce nell'atto di subordinare «la Necessità come mezzo alla Libertà come fine»<sup>37</sup>, nell'affrancarsi dalle norme, nel superarle, che è un «*passer par*». Rintraccia in questo modo una «teoria razionale del *dovere*» nel ridurre i «doveri particolari» a esempi di come «le *vedute* speculative della ragione si traducono, col semplice fatto dell'unità *obbligatoria* del nostro essere, in regole assolute dell'azione»<sup>38</sup>.

E ancora, nell'aprile del '94, scrive della *philosophie universitaire* che, in combutta con «tutti i cristianesimi», è «responsabile delle idee antisociali che smembrano la società»: il protestantesimo, in quanto sviluppa «il culto dell'individuo e di conseguenza l'orgoglio»; il cattolicesimo, poiché sopprime quella libertà senza di cui non si dà la «sommissione veramente attiva [...] alla Natura Divina dell'uomo»; il tolstoismo<sup>39</sup>.

Del resto dietro suggestioni kantiane pensa la scienza, anche la Scienza morale o sociologia, ridotta sotto la categoria dell'arte, come una «specie d'architettura»: sconta un ritardo fra un agire adeguato allo scopo e la possibilità di formalizzazione concettuale. Oppone allora all'«illusione dell'individualismo», che postula un egoismo primario, il «bisogno d'agire», quale potente fattore di aggregazione sociale. E difatti in margine al *Culte de la raison*, Chartier è intento a redigere «una sorta di 'Trattato

<sup>36</sup> C.H., p. 50.

<sup>37</sup> C.H., pp. 56-57.

<sup>38</sup> C.H., p. 75.

<sup>39</sup> C.H., lettere del marzo o aprile 1894, pp. 56 s. e del 12.4.1894, pp. 59 s.

Elementare di Politica Razionale'»<sup>40</sup>, come scrive a Halévy il 18 ottobre 1900.

3. Queste tesi traducono di certo motivi largamente diffusi, come attestano quelle *leçons* professate al *Collège libre des sciences sociales* negli ultimi due anni del secolo e nei primi mesi del '900, poi raccolte in volumi per i tipi di Alcan con i titoli di *Morale Sociale* e *Questions de morale*<sup>41</sup>. Alain dovette pur aver sentore di quell'ambiente se, nella *dédicace* a Mme Morrel-Lambelin di *Les sentiments familiaux*, dice di aver «visto Charles Péguy una sola volta e presso Dick May»<sup>42</sup>, che di quel *Collège* fu fondatrice e animatrice. E fra gli oratori sono il Brunshvicg e il Parodi, che ben conosceva, e ancora Buisson, Delbos, Sorel, Charles Gide, e quel Darlu, che fu docente del Brunshvicg, del Léon e dello stesso Halévy al liceo Condorcet, nonché di Marcel Proust, che lo ritrae sotto il nome di Beulier in *Jean Santeuil* dopo averne scritto all'amica Willie Heath nelle pagine introduttive di *Les plaisirs et les jours*<sup>43</sup>.

Nell'*Avant-Propos* alla *Morale Sociale* Boutroux invitava «tutte le intelligenze» a «una sorta di esame di coscienza» nella consapevolezza che l'individuo non si può rimettere alla società, poiché «se gli individui si lasciano andare, il corpo sociale crolla», e che la morale mai assumerà lo statuto di «una scienza compiuta», ma deve tradursi in «conclusioni molto semplici», in un attivo commercio col reale: essa «non può più isolarsi dalle scienze dei fatti»<sup>44</sup>. Scrivendo a Léon da Cambridge, nel maggio del '98, É. Halévy rivendicava alla *Revue*, ormai al suo quinto anno, il merito di aver confutato quell'alternativa fra *foi* e *matérialisme*

<sup>40</sup> C.H., p. 90.

<sup>41</sup> *Morale Sociale*, Paris, Alcan 1899; *Questions de morale*, Paris, Alcan 1900. Del *collège libre des sciences sociales*, dell'opportunità di procurarsi quei materiali per la *Revue*, Léon accennava a É. Halévy: «De l'école de Morale je pourrai tirer une conférence de Boutroux (Morale et civilisation) 2 de Darlu (idée du devoir en morale d'après Kant) une de Sorel (la valeur morale de l'art)» (lettera del [settembre 1904], in ms. 368/1).

<sup>42</sup> P.S., p. XXIV.

<sup>43</sup> Scrive Proust (*Jean Santeuil précédé de Les plaisirs et les jours*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard 1971, p. 8): «M. Darlu [...] il grande filosofo la cui parola ispirata, più sicura di durare di uno scritto, generò, in me e in tanti altri, il pensiero».

<sup>44</sup> *Morale Sociale*, *op. cit.*, pp. III-XI.

cui spingono «la logica dei partiti parlamentari» e «l'intolleranza delle istituzioni religiose», dimostrando come «si possa essere idealisti senza essere cristiani, e liberi pensatori senza essere Spenceriani». Alain, critico di Le Roy, scriveva nell'estate del 1902 delle «urla dei Barbari recentemente convertiti al cristianesimo» e a proposito della *crise de la pensée catholique*, pubblicata sul fascicolo di settembre della *Revue*, parlava di un Sorel «qui est plus 'curé' que l'abbé Habert». Ma già lo Halévy, appena due anni dopo quella lettera al Léon in cui aveva registrato il successo della *Revue* contro gli anatemi di opposti dogmatismi, scriveva al Bouglé il 30 marzo 1902:

I tempi sono contro di noi e ti faccio notare [...] che in materia di commozione, d'entusiasmo e di lirismo, il razionalismo non vale lo spiritualismo mistico [...] La grande orgia mistica è cominciata<sup>45</sup>.

In quelle lezioni al *Collège libre* Barnès aveva affermato che l'unità e la pace morale implicano un processo di socializzazione, antagonista a quell'anarchia morale fatta «di apatia [...] e di abitudini d'azione inveterate», e che il progresso è nel sormontare le «opposizioni stabilite» cioè nel processo di composizione dei distinti<sup>46</sup>. E Alain parlerà del progresso come di una costante tensione, di un esercizio della volontà, di un *homme nu et seul sur sa planète voyageuse* autore della propria «sorte in ogni momento; mala sorte se si lascia andare, buona sorte appena ritorna in sé». E trascorrendo alla politica, con accenti antigiacobini, dirà della impraticabilità di una costituzione quale semplice prodotto dell'intelligenza e della necessità che sia «tratta dal costume o ritorni al costume»<sup>47</sup>.

Già il Guyau imputava ai «moralisti» di forzare entro un qualche schema «definitivo e universale» problemi suscettibili di una larga «quantità di soluzioni singolari». L'evoluzione materiale e spirituale sta nell'acquisire una maggiore complessità, nel passare dall'omogeneo all'eterogeneo, nel coltivare la differenza, poiché la divisione del lavoro, tanto nella sfera manuale, quanto in quella delle idee, è «la condizione di ogni ricchezza». Al moltiplicismo delle società religiose, e in ogni «morale assoluta» ve-

<sup>45</sup> C.H., lettera del luglio o agosto 1902, p. 94; lettera di É. Halévy a Léon del 20.5.1898, p. 399; lettera di Alain a Léon del sett. 1902, p. 405; lettera di É. Halévy a Bouglé del 3.3.1900, p. 406.

<sup>46</sup> *Morale Sociale*, op. cit., pp. 39-60.

<sup>47</sup> *Propos* 2, 4.6.1921, pp. 388 ss.; *P.p.*, 1.9.1934, p. 250.

deva l'«ultima forma di religione», opponeva l'esortazione: «è tempo ormai di camminare da soli, di cercare in noi stessi la 'rivelazione'»<sup>48</sup>.

Agli utilitaristi, a quella sorte di meccanicismo che postula un'armonia del tutto artificiale degli egoismi, Fouillée opponeva Guyau e Nietzsche: l'idea di vita soverchia quella di forza. Ma in contrasto con Guyau, per il quale «la vita racchiude nella sua *intensità* individuale, un principio di *espressione*, di fecondità, di generosità, insomma di *sociabilità*», Nietzsche restaura l'opposizione di individuale e collettivo. E se questi denunciava gli esiti nihilisti del meccanicismo spenceriano, Fouillée sostiene che lo stesso «Nietzsche è, inconsapevolmente, un nichilista». Di contro sono coloro che, in specie in Francia, hanno revocato in dubbio, «come aveva fatto anche Guyau, [...] le pretese conclusioni tratte dai principi darwiniani da quanti adorano l'eterna ineguaglianza, l'eterna oppressione, la guerra eterna»<sup>49</sup>. Guyau, a conclusione dell'*Esquisse* opponeva allo scetticismo, sia in morale che in metafisica, e alla «fede dogmatica», un'etica della responsabilità, che «la *potenza* della vita e l'*azione* [...] possono da sole risolvere [...], almeno in parte, i problemi che pone il pensiero astratto». Una religiosità tutta laica è sottesa all'equiparazione di lavoro e preghiera: «Nessuna mano ci guida, nessun occhio vede per noi; il timone è spezzato da molto tempo o piuttosto non c'è mai stato, è da fare: è un grande impegno, ed è il nostro impegno»<sup>50</sup>. L'intensità della vita è di certo il criterio della condotta, ma questa sfugge al solipsismo prefigurando una società 'aperta', 'dinamica'.

4. Avverso a Nietzsche è anche Rauh, che pur riconoscendogli di aver posto in giusto risalto, di contro alla morale normativa, l'atto creativo della volontà, denuncia i sofismi di un esteta che oppone la «volontà di potenza», un'etica «aristocratica», alla metafisica platonico-cristiana, alla «morale democratica»: «la morale sociale, è l'ordine che mettiamo nelle nostre abitudini, nelle nostre azioni sociali e ci vuole una materia da ordinare: non si ordina il nulla»<sup>51</sup>. Rauh denunciava come massimamente pericoloso non «l'egoismo consapevole dell'individuo», ma quello

<sup>48</sup> M. GUYAU, *op. cit.*, pp. 167 ss.

<sup>49</sup> A. FOUILLÉE, *Nietzsche et l'immoralisme*, *op. cit.*, pp. 12, 79 e 75.

<sup>50</sup> M. GUYAU, *op. cit.*, pp. 251 s.

<sup>51</sup> *L'expérience morale*, *op. cit.*, p. 79.

«collettivo ratificato da codici e istituzioni, e che costituisce la nostra atmosfera sociale»<sup>52</sup>.

Di fatto la critica che Rauh muove a Nietzsche ha come esito un «kantismo rimodernato», che ribadisca il formalismo, ma lo renda *plastique*: oppone cioè alla *certitude figée* il mobilismo della coscienza<sup>53</sup>. Riassumeva in effetti la propria metodologia nell'intento di *moderniser*, d'*assouplir* Kant, in seguito ai progressi della sociologia e della scienza. Difatti se questi distingue una metafisica dei costumi dalle metafisiche ontologiche e della natura, «vuole cogliere nella coscienza umana quelle nozioni morali eterne da cui si possano dedurre i particolari precetti morali», Rauh gli oppone «una certezza morale sperimentale» e quindi «relativa», solo «provvisoriamente assoluta»<sup>54</sup>. Anche se combatte Lévy-Bruhl, che taccia di empirismo, confondendo costui «le idee pratiche riflesse che informano o trasformano la natura sociale, con quella stessa natura sociale»<sup>55</sup>. L'ideale morale vale come ipotesi suscettibile di convalida: questa la scientificità operatoria della morale. E se certo ebbe a ipotizzare l'adozione dell'inchiesta sociale, in contrasto con a Lévy-Bruhl, sempre affermò il primato dell'individualità morale. Da qui il rifiuto della credenza comune come criterio di verificaione. E ancora, di lì a qualche tempo, alla *société de philosophie*, Rauh ribadiva l'opportunità di adottare «in morale un'attitudine sperimentale»: avvertiva come «l'umanità presente s'incammini di nuovo verso una sorta di paganesimo, di politeismo morale», intendendo con ciò «non il contenuto, ma una certa forma della morale»<sup>56</sup>.

Nelle pagine premesse alla seconda edizione dell'*Expérience morale*, Rauh di contro all'individualismo esanime, poiché avulso

<sup>52</sup> *L'expérience morale, op. cit.*, p. 126. Una qualche attenzione Chartier dovette rivolgere a Rauh, se ancora in un tardo frammento, pure prendendone le distanze circa l'esegesi kantiana, lungi dal subissarlo di sarcasmi, non mancava di riconoscergli un qualche ingegno: «J'admets tout Kant, mais le noumène' disait un homme qui n'était pas sot (c'était F. Rauh). C'était admettre Kant moins Kant, car rien n'est plus kantien que le couple phénomène noumène» (FR nouv.acq. 17760, 24.8.1943, f. 22).

<sup>53</sup> *Études de morale*, Paris, Alcan 1911, p. 116.

<sup>54</sup> BSFP, 29.10.1903, pp. 11 s. H. Wallon sostiene che *antisostanzialismo e attivismo* sono «due aspetti di una medesima attitudine», che consiste nel denunciare l'«illusione opprimente della *cosa in sé*». Cfr. la *Préface* a F. RAUH, *Études de morale, op. cit.*, p. IX.

<sup>55</sup> BSFP, 29.10.1903, p. 3.

<sup>56</sup> BSFP, 27.2.1908, p. 125.

dall'«ambiente sociale e umano», di contro cioè all'odierno misticismo, all'egoismo, al kantismo universitario, afferma l'urgenza di «imparare di nuovo la disciplina collettiva, il senso sociale», ché non si ha da rintracciare un qualche fondamento metafisico e la morale deve approdare a quella *science des moeurs* che restringe sempre più l'«impressionismo morale». Rauh, che muove nell'*Essai* dalla necessità di una fondazione della morale, giunge a costituire nell'*Expérience* una scienza dei costumi. Il volume edito per i tipi di Alcan nel 1903 aborrisce difatti le «teorie che pretendono di imporsi alla scienza invece di scaturirne», e nell'abbozzare una metodologia morale, che indica come una «tecnica autonoma», si volgeva, tramite l'osservazione della condotta dell'«honnête homme», a quell'«insieme di regole desumibili dalla psicologia della credenza morale agente»<sup>57</sup>. Il sentimento di obbligo, di costrizione, traduce allora il complesso di relazioni fra «volontà» e «spontaneità razionale»: le relazioni sociali che rivestono un insieme di relazioni psicologiche per lo più storicamente immutate, assumono di fatto la coerenza di leggi di natura, ché sempre «l'uomo ha tentato di connettere i sentimenti sociali a quelli che prova dinanzi alla natura»<sup>58</sup>. Certo alla morale spetta anche di giudicare il pensiero speculativo che è un coacervo di passioni e di bisogni e quindi appartiene alla sfera dei sentimenti, dell'attività. L'errore di Kant è consistito nell'aver assolutizzato il sentimento del dovere<sup>59</sup>. E in ciò Rauh condivideva la tesi di Brochard sulla *morale ancienne et la morale moderne*: bisogna «riprendere per farla diventare più duttile la psicologia del dovere come quella dell'*a priori* kantiano»<sup>60</sup>, ché

<sup>57</sup> *L'expérience morale, op. cit.*, p. 8.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>59</sup> Discutendo alla *Société de philosophie* dell'*Expérience morale*, Darlu accetta la riduzione della morale a un insieme, storicamente determinato, di credenze, di abitudini, del tutto distinta dalla filosofia morale, cioè dai sistemi dei filosofi volti a «ricostituire a unità le credenze morali accettate». Rauh ha redatto una «metodologia morale», «un capitolo di psicologia» e «un capitolo di logica», e ha opposto «la coscienza alla scienza», ché è certo «assurdo voler socializzare tutta la morale», né questa è totalmente riconducibile al dovere. Di conseguenza il «libro è una reazione contro la tesi positivista e sociologica. Con Kant, oppone il punto di vista dell'azione al punto di vista speculativo, invece di fare dell'azione una mera applicazione della speculazione, della scienza. Domanda la Verità morale a una *ragione sperimentale*, e sia; ma è alla *ragion pratica*, che ha sue proprie tendenze e si può dire sue categorie distinte» (BSFP, IV, 29.10.1903, p. 12).

<sup>60</sup> *L'expérience morale, op. cit.*, p. 28.

quello aveva «fatto opera di logico e d'analista», tralasciando di studiare il vario comporsi dell'idea con le cose.

Rispetto a quanti fondano la certezza morale su una metafisica o la riducono a un'arte, Rauh rivendica una «scienza della vita», egualmente distante tanto dal razionalismo, quanto dall'empirismo morale: «l'unione dell'idea e del fatto»<sup>61</sup>. Del resto la morale riguarda il sentimento, l'azione, e sfugge così alla dimostrabilità dei sistemi morali deduttivi. Anche se poi il fatto suscettibile di verificare l'idea non è quello della percezione comune, ma «il fatto trasformato da un *manuale operativo*, un fatto di laboratorio. La comune percezione è solo il luogo di applicazione del pensiero scientifico. Il fatto scientifico è un'idea *pratica*». Agisce in Rauh la convinzione che sempre le manifestazioni della mente umana siano suscettibili di formalizzazione scientifica: «oggi il ruolo del filosofo è lo stesso sia rispetto allo scienziato, che al moralista. Non scopre, né costruisce la morale. La pensa»<sup>62</sup>.

Nel corso sulla *morale et la philosophie morale*, professato in Sorbona nel 1904-1905, Rauh si prefiggeva di dimostrare che c'è una certezza morale in tutto analoga alla certezza scientifica, poiché la scienza morale è una scienza sperimentale. Stigmatizza di fatto la *superstition de l'abstrait* passibile d'ingenerare inerzia: così «il kantismo universitario da quindici anni a questa parte ha fatto dei religiosi senza Dio, assorti nell'estasi dell'io puro, disdegnosi e ignoranti dell'azione»<sup>63</sup>.

L'anno seguente, a mo' di conclusione del corso sulle *questions de philosophie morale*, Rauh ribadiva come non vi fosse alcuna certezza metafisica cui ricollegare la verità morale. Ed evocando le *Feuilles détachées* del Renan a proposito della condizione odierna — ché si vive di un'ombra, di un riflesso cioè di fedi dogmatiche oramai neglette —, afferma come fosse massimamente opportuna una «attitudine modesta», quelle «sintesi provvisorie [...] seguendo la nostra esperienza»<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Il Junot (F. Rauh. *Essais de biographie intellectuelle*, thèse, Genève 1932) ebbe a farne «un rappresentante del positivismo di matrice comtiana». E di fatto quell'«esame di coscienza di un intellettuale dreyfusardo», che fu l'*expérience morale*, volgendosi a misurare i sentimenti sociali negli atteggiamenti inconsci e nelle manifestazioni coscienti delle credenze collettive, affermava l'esistenza in Francia di un patriottismo aperto.

<sup>62</sup> *L'expérience morale*, op. cit., pp. 248 e 255 s.

<sup>63</sup> *Études de morale*, op. cit., p. 28.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 375. D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, Paris,



5. Ancora in quelle lezioni al *Collège libre* il Brunshvicg dice di una «morale della gioia», di una «intelligenza [...] operatrice d'amore», altri ricorre alla metafora: i contemporanei sono dei *mollusques*, privi di *squelette moral*. Il Darlu evoca «il libro brillante, e che ha esercitato una reale influenza», del Guyau, che accomuna a Nietzsche, poiché per entrambi la morale è «determinata dall'istinto interiore» di ciascuno. Di contro pone «la morale della compassione di Schopenhauer», cui associa Tolstoj, annotando come i «maestri» di morale non siano tanto il filosofo, che si limita «a classificare le idee, è un nomenclatore», quanto i poeti. Quella rassegna era finalizzata a soddisfare il «pressante bisogno» di «un insegnamento pubblico della morale» e dalla discrepanza fra il «regime politico» e la presente «condizione sociale e morale» muove il Buisson che vi vede il facile terreno di cultura di quell'«antico virus del dispotismo, reale, imperiale e demagogico». Solo l'«educazione civica» può garantire l'avvento di una *élite* «organica» alla *République* che data dalle leggi Ferry<sup>65</sup>. Quella Repubblica che ancora nel '35 Alain dirà difficile in quanto coagula il malcontento mentre sotto la tirannide i cittadini rinunciano all'esercizio della critica, e all'indomani del 6 febbraio '34 la definisce una «casa di vetro»<sup>66</sup>. Il Buisson, nei primi mesi del '900 ancora al *Collège*, a proposito dell'*éducation laïque* afferma che è «un'educazione morale indipendente da ogni forma religiosa».

Buisson appartenne a quel protestantesimo liberale, che professarono anche Pécaut e Steeg, che rintracciava in Kant il compimento di una secolare liberazione della morale dal determinismo scientifico e dal dogmatismo teologico: difatti scrive del

---

Alcan 1920, pp. 362 ss., mette l'accento sulla diffidenza che sempre la filosofia morale di Rauh, «profondamente razionalista», nutrí nei riguardi d'ogni sistema, volta a «rintracciare la certezza in un adattamento immediato al reale, e non nel dedurla da ideologie astratte». Di contro al positivismo sociologico, Rauh fa della «decisione morale un'opera tutta personale» e di fatto, «nell'ordine morale così come nell'ordine scientifico, la ragione moderna si presenta [...] come un'anarchia organizzata». Rauh poneva il cominciamento d'ogni indagine sulla morale nella *science des moeurs*, e non in un qualche fondamento metafisico, e di contro al misticismo, all'egotismo e al kantismo universitario, forme dell'individualismo, affermava l'urgenza di «apprendere nuovamente la disciplina collettiva, il senso sociale» (*L'expérience morale, op. cit.*, p. VII).

<sup>65</sup> *Morale Sociale, op. cit.*, pp. 230, 87, 17-33, 238-249.

<sup>66</sup> *Propos 1*, 18.5.1935, p. 1254; *Propos 2*, 24.2.1934, p. 1003.

Castiglione, di quell'idea di tolleranza che è tutta una filosofia, e si imbatte in Serveto, in «quell'eresia per la quale non bisognava bruciare gli eretici». E nel volontario esilio ginevrino Buisson avrà a frequentare Jules Barni, il traduttore della *critica della ragion pura*, e a far propria, nel rifiuto di un insegnamento confessionale, quella «teoria rivoluzionaria che solo Edgard Quinet aveva difeso nel 1850 all'Assemblée Nationale, ma che era poi divenuta un articolo del programma repubblicano a partire dai famosi dibattiti sulla 'morale indipendente'»<sup>67</sup>. Di fatto ebbero sentore del Cousin e del Michelet, del progressivo comporsi, cioè, di stili di pensiero che lungo il primo cinquantennio del secolo erano parsi antagonisti.

Anche Buisson avversa, come «ragionamenti infantili», quel procedere con fare geometrico, quel «voler regolare a colpi di logica nel vuoto, quei problemi più complessi e del tutto concreti che [...] nascono dal movimento variegato delle cose». La matrice antigiacobina, che Buisson riassume nella locuzione «la tabula rasa, è la barbarie»<sup>68</sup>, è esplicita nell'adozione della denuncia, formulata da Tocqueville, della contraddizione fra i caratteri a un tempo miserabile e sovrano del popolo.

Alain sempre tenne in grande considerazione l'autore del celeberrimo *Dictionnaire de Pédagogie*: nel marzo del '32, il Buisson era morto il 16 febbraio, lo evoca come il «perfetto radicale», l'«umile caporale degli scontenti che non sono invidiosi»<sup>69</sup>. Di certo Alain ebbe a condividere l'opposizione del Buisson nei ri-

<sup>67</sup> *Ferdinand Buisson. Pages choisies*, ed. C. BOUGLÉ, Paris, Alcan 1933, pp. 20 e 17.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 118 e 161.

<sup>69</sup> *Questions de morale, op. cit.*, p. 314; *Propos 2*, 5.3.1932, pp. 895 s. Alain ebbe di certo interessi pedagogici, come attesta anche solo una rapida scorsa al carteggio con É. Halévy: sin dal febbraio del '95 Alain parlava con accenti iconoclasti dell'*Agrégation*, «un grand depourvu de sens» (*C.H.*, p. 70); nel settembre del '98 in margine a un articolo del Parodi, *La question de l'enseignement secondaire*, a proposito di quella *querelle* sul carattere *utilitaire* o *désintéressé* dell'*enseignement secondaire* che percorre tutto il secolo, dice della filosofia che è «sorgente di energia pratica» e che la *Rhétorique*, come applicazione delle «regole della grammatica» e in ispecie della «sintassi all'espressione di idee conosciute», è «propedeutica alla Filosofia», poiché la conoscenza della lingua è la premessa a una qualsiasi «cultura filosofica» (ivi, p. 81). Contro una pratica didattica volta a «riempir la testa di frammenti informi di tutti i sistemi», col risultato di suscitare dei «composti eterogenei in cui ciascuno filosofo potrebbe rivendicare una parte», «eclettici senza saperlo», già era insorto il Lachelier, allora giovane *agrégé* (*Lettres cit.*, pp. 32 s.).

guardi delle religioni del Papa, di Calvino e anche di Victor Cousin, e a patrocinare quel tentativo di una religiosità tutta laica, «che è semplicemente l'aspirazione dell'uomo verso tutte le forme di perfezionamento dello spirito». E nel rifiuto della distinzione fra scuola elementare, destinata al popolo, e istruzione superiore, appannaggio dei ceti borghesi, il richiamo al Michelet, al «rêve» di una «*écoles enfantines de la fraternité française*»<sup>70</sup>, si fa esplicito.

Nell'*Allocution* che apre le *Questions de morale* Boutroux si chiedeva se le società avessero «caratteri propri, una originalità, una specificità», o fossero semplici «collezioni di individui, o ancora individui ingranditi», tacciando di «tirannia insopportabile» una qualche filosofia o morale di Stato, nella seconda *Allocution* Croiset sottolineava la «fecondità dell'iniziativa individuale» in ambito morale, evocando il «movimento delle università popolari»<sup>71</sup>.

Per render conto degli elementi, che in quella fine secolo si condensano in una certa attrezzatura concettuale, con cui Alain intreccia un attivo commercio, è necessaria un'ultima regressione ai primi anni '90, alla pubblicazione di *Le devoir présent* che fu alle origini di quel sodalizio fra Desjardins e Lagneau, cui risale la costituzione dell'*Union pour l'action morale*, che divenne poi *Union pour la vérité*. Il Desjardins parlava di «male universale», di «irriducibile disaccordo», distinguendo fra i *négatifs* immersi in una «completa anestesia morale» e i *positifs*, «maestri della gioventù [...] in vista del risorgimento nazionale o della pace sociale». Quell'appello al dovere, quelle idee morali da tradurre in «cose da fare», si condensano in un individualismo solidale che trova la propria espressione politica nella democrazia: questa, «venuta prima del tempo nel 1848», è un accidente così formidabile», un evento epocale, che rende impossibile «ragionare sul domani per analogia col passato»<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Ferdinand Buisson cit., pp. 69 e 90.

<sup>71</sup> *Questions de morale*, op. cit., pp. III-V.

<sup>72</sup> P. DESJARDINS, *Le devoir présent*, Paris, A. Colin 1892, p. 36. Fra i *négatifs* Desjardins «annovera, oltre i seducenti incerti, come Renan e i suoi discepoli melodiosi, i buddisti tetri e nihilisti [...]; gli empiristi e i meccanicisti assorti nel considerare le sole forze fisiche e fatali. Darwin una volta [...]; Taine, fra gli ideologi, Zola, fra gli artisti». Fra i *positifs*, «tutti i veri cristiani e tutti i veri ebrei [...]; poi i filosofi e i poeti che affermano o cantano l'ideale morale, i nuovi discepoli di Platone, degli stoici e di Kant, come Charles Secrétan e Renouvier, o an-

Il timor panico per i movimenti di massa non ordinabili in un certo quadro istituzionale, in quella *République* entro cui è chiamata ad agire la *confrérie militante* ipotizzata dal Desjardins, è esplicita nella lotta dichiarata al «protezionismo e [a] ogni sorta di socialismo di Stato»<sup>73</sup>. La «democrazia liberale» è l'ambito di quella composizione di una volontà pascaliana con una ragion pratica di matrice kantiana che si conclude nell'appello al *poète énergique*. Una storia questa dell'appello, carica di un certo *évangélisme laïcisé*, che dalle *Considérations* dello Schlumberger in apertura della *Nrf*, dai *Cahiers de la Quinzaine*, echeggia sin nella tarda evocazione dell'eroe e del santo, in quelle pagine conclusive delle *Due fonti della morale e della religione* del Bergson, tutte incentrate sulla necessità di un «supplemento di anima» che instauri una nuova padronanza sulle forme liberate dall'intelligenza, poiché il tumultuoso sviluppo materiale ha dilatato il corpo umano, *démesurément grossi*, di modo che l'anima è ormai incapace a dirigerlo.

*Le devoir présent*, interprete di esigenze diffuse in ispecie fra quei letterati o filosofi che, nei primi anni '90, Melchior de Vogüé chiamava le *Cicognes*, fu oggetto dell'attenzione di Lagneau. Quelle *Simple notes pour un programme d'union et d'action*, apparse dapprima sulla *Revue Bleue* nell'agosto del '92, ne prendono le mosse: di contro all'indebolirsi del legame sociale, l'*effort* e il dovere garantiscono l'*égoïsme assujetti et pacifié*, premessa a quell'agire in comune che dovrà sempre guardarsi dalla *servitude des mots*, la causa del fanatismo. Per restaurare l'armonia sociale, un *haut spiritualisme* dovrà tradursi in un *ordre laïque militant du devoir* che professa «l'*apatia* politica e religiosa»<sup>74</sup>. L'apparente chiarezza di quest'ultima tesi nascondeva quelle ambiguità che opporranno in qualche modo Desjardins, di certo più incline al compromesso politico, a Lagneau, che ancora raccomandava in una tarda lettera a Chartier di essere un *doux intransigent*, che è l'atteggiamento proprio del filosofo e il «solo modo [...] di essere utili».

Nei *Souvenirs* del '25 Alain evoca in proposito quella costante sollecitudine per l'ordine, imputabile a uno spinozismo che confonde le *leggi immaginarie o astratte* della politica con quelle

---

cora come Lachelier, Fouillée e Sully-Prudhomme» (ivi, pp. 8 ss.).

<sup>73</sup> Ivi, pp. 70 s.

<sup>74</sup> J. LAGNEAU, *Simple notes pour un programme d'union et d'action*, in *op. cit.*, pp. 40-45.

*vere dell'ordre extérieur*, «di cui la geometria dà un'idea precisa». Per Lagneau, il popolo dovrà allora essere sempre «tenuto sotto tutela». E ancora in annotazioni dell'estate del '40, certo cariche delle amarezze del presente, al Lagneau, al «mistero di quest'uomo illustre che solo l'idea di diritti dell'operaio [...] faceva uscire dai gangheri», Alain oppone «Desjardins e [se stesso] e tanti altri amici del popolo» che hanno «troppo divinizzato l'uomo», che hanno «creduto che l'assemblea operaia avrebbe avuto pensieri divini»<sup>75</sup>.

Lagneau riandava di fatto a quella pagina della *France nouvelle*, in cui Prevost-Paradol, spiando i «segni più evidenti di decadenza», diceva della confusione in cui erano incorse le dottrine socialiste, che fan danno «nelle menti dei nostri operai», fra «i doveri dello Stato» e «le funzioni dell'amministrazione dell'assistenza pubblica»<sup>76</sup>: sullo sfondo sono i timori largamente diffusi in tutta una stagione di pensiero per la capacità dissolvente dell'egoismo individuale, in seguito al depotenziamento dell'efficacia sociale della religione.

In margine a *Le devoir présent*, di cui condivideva l'intento, ma cui non risparmiava la critica di faciloneria, Lachelier richiama il cristianesimo interiore del Kant della *religione entro i li-*

<sup>75</sup> S.J.L., in *op. cit.*, pp. 717 ss.; ALAIN, *Fragments sur Jules Lagneau*, *op. cit.*, p. 47; lettera di Lagneau a Chartier del 2.3.1894, in J. Lagneau, *op. cit.*, p. 10. Non diversamente da Lagneau la pensava il Ravaisson: «la sola soluzione che possa avere la cosiddetta questione operaia, e più in generale la questione sociale, è una riforma morale che ristabilisca la reciprocità di obbedienza e servizi; questa riforma deve procedere da una nuova educazione nazionale» (*Discussion sur la question ouvrière*, extrait du Compte Rendu — Académie des Sciences morales et politiques, Paris, Picard 1886, p. 8). Desjardins ebbe a pensare ad Alain, al «più autentico discepolo e continuatore di Lagneau», come a uno dei procuratori cui avrebbe affidato l'*Union*, e nel contempo deplorava la sua mancata partecipazione «al tentativo di libero insegnamento filosofico, messo in atto alla rue Visconti [...] Con lei e con Émile Meyerson, avremmo offerto agli studenti un alimento di cui hanno fame» (BAA, n. 48, 1979, lettera del 1.3.1926, pp. 27 s.). Desjardins avrebbe poi salutato in *Les idées et les âges* un rinnovamento della filosofia francese (BAA, n. 48, 1979, lettera del 29.2.1928, p. 28). Discorrendo del «catechismo» di Lalande, già si era richiamato alle tesi per una «morale puramente intellettualista», che Chartier aveva enunciate al congresso di filosofia di Ginevra: «esse traggono la loro forza dal fatto che poggiano tutte su un solo principio filosofico fondamentale, la distinzione dell'essenza degli esseri e della loro *esistenza*» (BSFP, VII, 29.11.1906, p. 63).

<sup>76</sup> Paris-Genève, Slatkine 1979 (1869), p. 366. Cfr. in proposito A. CANIVEZ, *op. cit.*, t. I, p. 250.

*miti della sola ragione*: del resto «quel cristianesimo morale più che storico, e in seguito più o meno frammischiato di panteismo, [...] è stato la vera religione della prima metà di questo secolo». E se reputa la Chiesa cattolica un elemento precipuo di rinnovamento morale, forte è l'abiura di qualsiasi idea di rivoluzione sociale, ché la Francia, in cui niente è rimasto degli antichi ordini, cadrebbe preda di «una serie di crisi sociali, sempre più violente e rovinose che consumeranno il nostro vecchio mondo senza cambiarlo»<sup>77</sup>.

Anche la *Revue de métaphysique* ospiterà, fra il '902 e il '903, un ampio dibattito sulla crisi del liberalismo. Di quella «vera mostruosità sociologica», per dirla con Durkheim, che si ha qualora al «potere centrale» si contrapponga «una miriade d'individui», discorre Bouglé evocando tutta una temperie ideale, da Benjamin Constant a Tocqueville: ché se certo «l'unione tramite la libertà è feconda»<sup>78</sup>, è del tutto sterile perseguirla mediante la coazione statale.

## 2. Sulla genesi della *Revue de Métaphysique*

6. *L'Introduction* che apre la *Revue de Métaphysique et de Morale*<sup>79</sup>, anonima, ma del Darlu, poneva la rivista in continuità

<sup>77</sup> *Lettres cit.*, pp. 144 ss.

<sup>78</sup> *La crise du libéralisme*, RMM, 1902, pp. 649 ss.

<sup>79</sup> La rivista inizia le pubblicazioni nel gennaio 1893. All'epoca Léon ha 25 anni, Halévy addirittura 23. Sulla funzione che ebbe a esercitare Léon v. l'opuscolo *Xavier Léon (1868-1935)*, che raccoglie brevi necrologi. L. Lavelle scrive che l'opera del Léon fu tutta volta «a creare tra i filosofi del suo tempo gli strumenti» di un proficuo commercio, e già il titolo della *Revue de métaphysique et de morale* mostrava come la filosofia non fosse per questi una mera «descrizione positiva del reale», ma considerazione della «sua intelligibilità». La teoresi non si chiude allora in un ambito di curiosità, ma si allarga in una condotta di vita. D. Halévy, fratello di Élie, che fu di Léon l'amico di tutta una vita, e gli succederà nella direzione della *Revue*, evoca il magistero di Darlu al liceo Condorcet. In quella classe i due amici incontrano Couturat e Brunschvicg: l'esito è il vario riallacciarsi di quei giovani allo spiritualismo, il loro distacco da positivismo, scientismo e materialismo. Oltre un decennio prima, nel trentennale della rivista, Bergson aveva detto del debito contratto dalla «filosofia francese negli ultimi trent'anni» con Léon e ancora di quel loro primo colloquio in cui era stata questione del progetto d'una rivista che fosse luogo di incontro dei «puri filosofi», teorici della conoscenza e dell'azione, coi «puri scienziati, in specie quelli che si

con la *Critique philosophique* del Renouvier, organo del neo-criticismo, che aveva da poco cessato le pubblicazioni e molto aveva contribuito «a ravvivare e a fortificare» lo spirito pubblico all'indomani dell'*année terrible*. Di contro all'«eclettismo ospitale» della *Revue philosophique*, la nuova si volgeva alla metafisica come alla «sola fonte di credenze razionali», ché certo la filosofia non era estranea alle scienze o irreligiosa, ma «nel ricordo di Platone e di Descartes» in tutto autonoma. E non sfugga come a quei giovani, suoi «fervidi amici», di fronte all'«incessante produzione del pensiero tedesco» e all'«arguzia dello spirito inglese», non fosse estranea una sollecitazione etico-politica: far sì che «in Francia il pensiero filosofico sia messo in condizione di svilupparsi pubblicamente».

Di quella introduzione Léon aveva scritto a Halévy il 9 dicembre del '92: «Voilà huit jours que je travaille à la préface et hier j'appris par Darlu que lui, Darlu, embêté par une correction de dissertation a pris jeudi la plume et a pondu pour moi une préface»<sup>80</sup>. Del resto Léon molto aveva esitato all'atto di redigere quelle paginette, se già il 21 ottobre Halévy accennando alla necessità di pubblicare un prospetto lo esortava a «tirer des extraits de ta préface avant de l'avoir achevée»<sup>81</sup>. La vicinanza fra le suggestioni da questi avanzate e l'*Introduction* redatta dal Darlu — l'impossibilità d'attenersi a un «eclettismo assoluto» o d'essere «rigorosamente dommatica», e ancora il rifiuto d'ogni special-

---

curano di principi e di metodi». Di fatto Léon ebbe a inaugurare una metodologia di lavoro: «alla *Société de Philosophie* abbiamo capito come la filosofia possa divenire opera collettiva, e progredire come una scienza» (*Mélanges* cit., p. 1425).

<sup>80</sup> Ms. 368/1.

<sup>81</sup> «En ce qui touche la préface elle-même, voici les avis que je te donnerais. Supprime la théorie de la *centralisation*. Tu ne sais pas bien ce que tu entends par ce mot, et moi non plus. Commence: La fondation d'une Revue de philosophie est une entreprise qui présente de nombreuses et très sérieuses difficultés. La Revue sera-t-elle rigoureusement dogmatique? Danger et imposs. *actuelle* d'une telle attitude. Exemple de Renouvier. — Supprime ensuite ta théorie du *devenir* et du *devoir*, qui est trop discutabile pour être, d'une part, résumée en si peu de lignes, et d'autre part, pour servir de programme commun à tous tes collaborateurs. Déclare tout de suite, par exemple, que tu en veux à l'*esprit de spécialité* (métaph. réduite à une psychologie physiologique ou expérimentale — morale réduite à une sociologie); montre qu'il y a un problème scientifique général, qui est le problème moral g<sup>al</sup> posé par la pphie moderne, et qui enveloppe en qq. sorte le problème métaph., — rapport du sujet à l'objet, problème de savoir à quelles conditions le sujet, dans un monde objectif, peut réaliser sa liberté. [...] Surtout, soit bref et nerveux» (f.É.H.).

smo, nel rifarsi all'autorità della filosofia antica e della moderna — attesta quel comune 'realismo o positivismo spiritualista', di cui Ravaisson aveva preannunciato l'avvento nelle pagine conclusive del suo *Rapport*; che era poi quanto Léon già aveva riassunto in una breve formulazione programmatica: «Soyons rationalistes avec rage, contre les empiristes de toutes les catégories; défendons la liberté au nom de la raison, contre ceux qui soutiennent le libre arbitre au nom du mystère»<sup>82</sup>. Cosa ciò di fatto significasse lo si evince da una breve conversazione con Couturat, di cui Léon dava conto a Halévy l'anno successivo, nel settembre del '92, registrando l'opportunità dell'«apparition d'un journal philosophique anti-Ribotien et Renouviériste», che «serait salué avec joie par le public vraiment philosophe»<sup>83</sup>. Che il confronto con la *Revue philosophique* si imponesse, e subito, lo attesta il resoconto di una visita a Boutroux, che Halévy indirizza a Léon<sup>84</sup>. Le parole di plauso di Ribot<sup>85</sup> nascondevano di fatto un

<sup>82</sup> Cfr. la lettera a Halévy del 1891, in ms. 386: «sans doute le mystère a sa place dans toute philosophie humaine, mais le mystère ne peut être un principe d'explication, à moins de renoncer à rien expliquer, il est une limite inhérente à l'individualité de la pensée, mais c'est une limite qui reculerait vite sur les effets et les progrès de la réflexion. Il faut donc faire du mystère non pas un principe, un fondement, c.a.d. au fond qq.chose de réfléchi, mais bien au contraire l'objet et la matière de la réflexion, car en vérité le mystère est-il autre chose que le donné, das Gegebene disait Fichte, et le donné n'est mystère qu'autant qu'il reste un donné, mais il cesse de l'être dès qu'il devient intelligible, dès que déduit et compris, il passe pour ainsi dire de la pphie de l'objet, du Non Moi, à celle du sujet, du Moi, dès qu'il cesse d'être chose, pour devenir acte. [...] guerre à la liberté mystère d'où qu'elle vienne scepticisme ou mysticisme, guerre à Brochard et guerre à Boutroux. [...] nous tâcherons de fixer les limites dans lesquelles, sans nous enfermer dans une doctrine exclusive, sans surtout en vouloir imposer une et prétendre faire entrer tous les esprits dans le monde de notre cerveau, nous accepterons ou rejetterons les collaborations positivistes, empiristes, mystiques etc.».

<sup>83</sup> Ms. 386. Del resto quella continuità fu, in qualche modo, effettiva: difatti Renouvier ebbe a esprimere un benevolo giudizio sui «jeunes ravaissoniens de la *Revue de métaph. et de morale*. [...] je les admire depuis qu'ils (la rédaction) ont fait appel à des articles de discussion, à des débats contradictoires, dans l'espérance que les questions finiront par être résolues. C'est en effet le moyen!» (lettera a Dauriac, 21.5.1893, ms. 345, f. 96).

<sup>84</sup> Cfr. la lettera di Halévy a Léon: «Rapport sur une visite à M. Boutroux. [...] il ne faudra pas se poser, avec impertinence en antagonisme avec la *Revue Philosophique*. Il faudra faire tout au monde pour éviter le reproche de cléricisme. [...] Très content lui-même de cette renaissance de l'esprit religieux, il n'y



dissidio anche pratico: la situazione di monopolio garantiva una sovvenzione statale sotto forma di abbonamenti. Brunshvic da Lorient, dove insegna nel '91, scrive in effetti a Léon che «la Revue philosophique est envoyée par le ministère au lycée: je pourrai la lire, et la Revue critique aussi»<sup>86</sup>. E ancora, ricercando

---

a, dans ses sages recommandations, aucun cléricisme, mais au contraire beaucoup de prudence cléricale, [...] de jésuitisme. Il faudra (c'est B. qui parle) faire une large place à l'histoire de la philosophie. J'ai fait toute sorte de réserve (ce qui était délicat avec lui, mais ce dont je me suis, je crois, passablement tiré). Il faudra que la nouvelle revue ne soit pas inspirée par un esprit trop étroit, que les sciences y aient une place et que les articles ayant trait aux sciences soient rédigés par des savants compétents. J'ai saisi la balle au bond et j'ai mis en avant le nom de Poincaré; il a promis de parler de tout à Poincaré [...] Il a vivement recommandé le choix de Hachette comme éditeur: Hachette a une grande clientèle à l'étranger. De la prudence, beaucoup de prudence: ne pas indisposer le ministère, qui pourrait mal noter les collaborateurs éventuels» ([1892], ms. 369). Per oltre un trentennio (1893-1921) Boutroux intrattene un'ampia corrispondenza con la *Revue de Métaphysique*, ebbe talora a interporre i suoi buoni uffici, come nel caso di Zeller o di Cantoni, e sempre fu prodigo di consigli e incoraggiamenti. Il 6 aprile del '94 scriveva da Friburgo a Léon a proposito dell'edizione Adam-Tannery: «M. Riehl [...] accueille votre idée avec enthousiasme et dit que si Spinoza et Goulinx ont été achetés en Allemagne avec la plus grande ardeur, Descartes à coup sûr n'y aura pas moins de succès [...] Merci de l'offre que vous me faites de faire figurer mon nom dans le comité de patronage» (ms. 359). Quella corrispondenza di fatto si chiuderà con la guerra mondiale registrando il dissidio spirituale fra Francia e Germania.

<sup>85</sup> Cfr. la lettera di Th. Ribot a Léon: «Je connais depuis fort longtemps, surtout par votre ami Couturat, le projet de fondation de votre nouvelle Revue et je ne peux qu'applaudir à sa publication. Je crois, comme vous, qu'il y a place en France pour deux périodiques philosophiques; peut-être même pour un plus grand nombre. Je dois vous avouer qu'après la disparition des Revues de Littré et de Renouvier, étant resté seul, cette situation en apparence privilégiée m'a créé plus d'une fois des embarras et des inconvénients. On m'a accusé de publier peu de métaphysique: mais, c'est qu'on ne m'en proposait pas, peut-être parce que l'on supposait à tort que je ne les insérerais qu'avec un esprit d'hostilité» ([1893], ms. 365).

<sup>86</sup> Ms. 359. Difatti Ribot scrive a Espinas l'8 febbraio del '93: «Hai ricevuto il 1° n. della *Revue de métaphysique*? [...] Sarà una Rivista chiusa, rigorosamente universitaria e sorbonarda e ravaissoniana. Dubito che raccolga molti abbonamenti e che ci nuoccia. Nondimeno Rabier ha disdetto l'abbonamento (alla *Revue philosophique*) di 58 licei su 108 per prendere 50 abbonamenti a questa nuova *Revue*, ancor prima che fosse uscita» (cfr. *Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893)*, ed. R. LENOIR, in RPH, 1975, p. 171). Sulla funzione che la *Revue de métaphysique* esercitò nella trasformazione del corpo docente e la nascita di una *communauté professionnelle* cfr. J.-L. FABIANI, *op. cit.*, pp. 28-44.

la collaborazione di Rauh, Léon parlava della *Revue philosophique* e del «*dédain systématique qu'elle professe pour des spéculations qui ne lui semblent pas suffisamment 'positives'*» e gli opponeva la rinnovata «*vitalité de la pensée métaphysique et morale*», anche in virtù delle suggestioni della «*grande philosophie allemande*»<sup>87</sup>.

La tesi di Rauh *sur le fondement métaphysique de la morale*, edita nel '90 per i tipi di Alcan, aveva suscitato una qualche eco ed era valsa all'autore oltre «*une lettre qui sentait la fatigue*» di Secrétan — «*Le silence que j'ai gardé sur son livre (pour cette bonne raison que je ne l'avais pas lu) dans ma thèse l'avait un peu froissé. Je reconnais d'ailleurs avoir eu grand tort*» —, l'attenzione di quei «*jeunes gens [...] particulièrement attachés aux idées morales*»<sup>88</sup>. E se l'accordo parve dapprima agevole, Rauh emise riserve su quel titolo, ché non v'era «*besoin de tirer l'oeil*», ché un qualche nicodemismo, attitudine in tutto difforme da quella di Desjardins, che «*vous avez raison [...] de ne pas compter comme 'leader'*», era opportuno: in specie «*aujourd'hui la première condition pour être un apôtre, c'est de n'en avoir l'air*»<sup>89</sup>. Di lì a poco reiterava le obiezioni sul titolo e insisteva sulla necessaria continuità con la *Critique philosophique*<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Ms. 365.

<sup>88</sup> Ms. 365. Il libro cui Rauh allude è *Le principe de la morale*, Paris 1883. Il giudizio su Rauh ebbe a mutare, e di molto, se Halévy lo diceva uomo «*de peu de poids*» (lettera a Léon del 14.9.1900, in ms. 369), e «*qui considère que la philosophie, c'est l'art d'enseigner à hurler avec les loups*» (19.11.1901), di un «*érudition bruyante qui embrouille toutes choses*» (1904): «*c'est la Pythie de Delphes*» (1904). Del resto Rauh rimproverava a É. Halévy una concezione troppo «*elementare*» e «*scolastica*» della «*ragione sperimentale*» (*Comment la morale est à la fois expérimentale et rationnelle*, p. 13, in *L'expérience morale, op. cit.*).

<sup>89</sup> «*Pour les articles que vous voulez mettre dans les premiers numéros, ne conviendrait-il pas d'avoir un article qui ne soit pas d'un métaphysicien? Ne pourriez-vous demander la troisième étude (car je pense que M<sup>rs</sup> Ravaisson et Darlu donneront des études de métaphysique) à un psychologue tel que Bergson, ou un historien tel que Lévy-Bruhl? [...] Il faut que le premier numéro marque bien le caractère large et conciliant de la Revue*» (ms. 365).

<sup>90</sup> «*Il serait bon de substituer au titre *Revue de métaphysique et de morale* un titre plus général, et surtout qui parût moins signifier une mission de rénovation ou de prédication spirituelle; par exemple, celui-ci: *Revue des questions philosophiques*. [...] que la revue se présentât comme nouvelle par l'esprit qui l'animerait, moins que par les matières qu'elle contiendrait. Il faudrait [...] insister surtout sur la nécessité de remplacer la 'Critique philosophique'. *L'histoire de la**

Quella vicinanza si muterà poi in avversione, registrando il radicale cambiamento che porta Rauh dalla metafisica spiritualistica, dal rifiuto del determinismo e di una fondazione naturalistica della morale, come si evince dalla tesi del '90 — sono questi gli argomenti di Lachelier, del contingentismo di Boutroux e dell'intuizionismo di Ravaisson —, al successivo ripudio di ogni metafisica e al solo ricorso all'esperienza come fondamento della morale. Di certo la fascinazione che ebbe a risentire per lo sperimentalismo porta Rauh a postulare, a partire dal '99, un'esperienza morale analoga, anche se irriducibile, a quella dello scienziato: un'attitudine scientifica, estendibile a tutto quanto il pensiero, può unificare le menti e le volontà nell'azione quotidiana.

È ambito in specie il patrocinio di Ravaisson, del «sicuro decano [...] della nostra gioventù», che per primo, «quando in Francia la tradizione filosofica sembrava smarrita», ha parlato di cosa «fosse veramente la metafisica». A questi nell'autunno di quello stesso 1892, Léon dava conto delle collaborazioni ormai acquisite e gli esprimeva l'auspicio che «il primo articolo della nostra Rivista tratti di Metafisica e sia firmato da lei»<sup>91</sup>. E certo Léon, che traduceva in quell'autunno del '92 la *Morale di Fichte*<sup>92</sup>, ebbe a sbrigare una fitta corrispondenza e a far fronte a un'impegnativa stagione di incontri. Di quell'intenso commercio intellettuale dà conto ripetutamente a Halévy: il 25 ottobre scrive di una visita a Darlu, questi taccia Renan di laicista, e di una a Ravaisson, il quale discorre di beghe accademiche e d'una riedizione dell'*habitude*. Il 5 novembre di Lagneau e di Lachelier<sup>93</sup>. Agli inizi di dicembre la ricerca di collaborazioni è di

---

*philosophie, les questions morales et sociales, les problèmes métaphysiques, les études littéraires touchant à la philosophie, telles seraient entre bien d'autres les matières qui pourraient faire l'objet d'articles, dans cette Revue, et auxquelles naturellement aucune Revue n'est consacrée»* ([1892], ms. 365).

<sup>91</sup> *Lettres à Félix Ravaisson (1846-1892), art. cit.*, pp. 197 ss.

<sup>92</sup> V. la lettera di Léon a Rauh, in *Lettres à Félix Ravaisson cit.*, p. 202.

<sup>93</sup> Cfr. la lettera a É. Halévy del 25.10.1892, in ms. 368/1: «Visite à Darlu [...] J'ai retiré de cet entretien une idée sur Renan que j'ai aussitôt transmise à Brunshvicg: c'est 1° l'idée que l'oeuvre de Renan est une oeuvre religieuse: il a laïcisé et popularisé la sainteté. 2° que ce religieux est un positif qui ne croit qu'au donné». Ravaisson «m'a dit beaucoup de mal de Renouvier pour lequel il a une haine féroce; [...] Tu vois que nous sommes les meilleurs amis du monde. Il m'a dit 1° que Lachelier n'osait pas écrire dans notre Revue par crainte de mécontenter Ribot mais que selon toute probabilité il nous donnerait un document [...] 2° que Desjardins changeait de tactique et surtout qu'il ne pouvait se passer de prin-

fatto ultimata — «Il me reste à voir Janet, Ollé, Séailles, Lyon et les tours de réclame. C'est de peu d'importance»<sup>94</sup>. Poche le defezioni nel trentennio successivo, e sulle difficoltà della *Revue* nel reperire una «nouvelle équipe pour servir à la place de l'ancienne» avrà a indugiare anche Halévy<sup>95</sup>. Ma è in specie la comunanza, la complicità di Ravaisson a costituire una felice opportunità per Léon che dirà a Halévy di una

soirée chez Ravaisson pour rencontrer Buisson — sur sa demande [...] au point de vue philosophique j'ai trouvé là Darlu [...], Lachelier, Evellin, Charpentier, Rabier etc. et Buisson. Homme intelligent quoique directeur — c'est le plus intelligent des trois; sympathique mais curieux de savoir si nous sommes cléricaux ou philosophes. À peur que nous soyons une branche du Désjardinisme. Je l'ai rassuré de mon mieux; et l'énergie de mes affirmations a paru le satisfaire. Il m'a dit non adieu, mais «au revoir, nous recauserons de tout cela à loisir». Ce même soir Ravaisson m'a donné son «Habitue» pour en faire «ce que je voudrai» [...] C'est une bonne fortune. [...] Mon programme se définit pour le moment ainsi: Rapprocher la philosophie des sciences sur un autre terrain que celui des faits, sur le terrain des idées. Rapprocher la morale de la philosophie sur un autre terrain que celui du coeur ou de la foi, sur le terrain de la Raison<sup>96</sup>.

7. Continua, e da subito ricercata, fu la frequentazione d'uomini di scienza e di lettere d'altre nazioni, intensa in specie coi tedeschi, se Eucken<sup>97</sup> promette prontamente una nota in una

---

cipes et s'était adressé à Lagneau, résultat: le petit article qui a paru dans la Revue Bleue de la 2<sup>ème</sup> semaine d'Août. [...] 3° que lui travaillait pour nous à un article sur l'état actuel de la Métaphysique en France, aboutissant à ceci: qu'au fond Morale et Métaph. ne font qu'un». V. anche la lettera del 5.11.1892, in ms. 368/1.

<sup>94</sup> Lettera del 3.12.1892, in ms. 368/1.

<sup>95</sup> Lettera del 23.8.1913, in ms. 369.

<sup>96</sup> Lettera del 25.10.1892, in ms. 368/1. Léon avrà a esprimere talune riserve, ché è estranea a Ravaisson «quella concezione profonda di Kant sulla Ragion pratica come superiore alla Ragion teorica, pur restando sempre Ragione o piuttosto divenendo realmente Ragione, cioè atto di assoluta creazione e non più semplice conoscenza» (*Lettres à Félix Ravaisson* cit., p. 200). L'accordo è esplicito sulla necessità di dare un fondamento metafisico alla morale.

<sup>97</sup> Cfr. ms. 368/1. L'assenza di una trattazione storiografica di questa vicenda editoriale non è certo colmata dalla rassegna degli studi volti a ricostruire i rapporti che quella Francia fine secolo ebbe a tessere con altre culture nazionali. Il contributo più esauriente resta l'ormai antica tesi di C. DIGEON, *op. cit.* Più recente, ma di fatto ripercorrendo luoghi comuni storiografici, è l'ampia *France 1848-1945* di T. ZELDIN (tr. fr. Paris, Seuil 1978-1979). Sulla cultura italiana e la

rivista monacense. E se era certo necessario abbattere quella «Muraille de Chine», di cui Théodore Ruysen scriveva a Halévy il 6 marzo 1893, imputandola ai barbarismi, a quell'«effroyable langage» dei filosofi tedeschi, alla loro pedanteria metodologica, additava agli stessi come esempio «les philologues ou les physiiciens de Berlin [qui] savent ce que font les physiiciens ou les philologues de Paris, autant [que] les philosophes sont peu au courant du mouvement des idées des trente dernières années»<sup>98</sup>. Di fatto «Dilthey, le plus distingué [...] des professeurs de Berlin, me demandait l'autre jour si la revue de M. Léon se rattachait à Jouffroy ou à Cousin»<sup>99</sup>. La rassegna delle riviste, e della letteratura filosofica tutta, esprimeva una sconcertante farragine<sup>100</sup>. E anche il soggiorno a Lipsia, con la frequentazione del laboratorio di Wundt, si risolve nella pacata consapevolezza di quanto di positivo sia in quell'insegnamento della filosofia impartito nei licei francesi<sup>101</sup>.

Francia fra Otto e Novecento ha scritto di recente L. MANGONI, *Una crisi fine secolo*, Torino, Einaudi 1985. Cfr. anche i fascicoli dei *Cahiers Georges Sorel*, ora *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* e V. PETYX, *Miraggi e ossessioni nella cultura francese dopo il 1870*, in «Rivista di filosofia», 1991, n. 1, pp. 17-51. Per la corrispondenza intrecciata dal Léon con l'ambiente italiano v. *Il carteggio Xavier Léon: corrispondenti italiani con un'appendice di lettere di Georges Sorel*, art. cit., pp. 295-368.

<sup>98</sup> F.É.H.

<sup>99</sup> Lettera di Halévy a Léon del 1.5.1895, in f.É.H.

<sup>100</sup> Cfr. la lettera di Ruysen a É. Halévy del 6.3.1893: «je m'étais mis à fouiller avec grande ardeur au milieu des revues [...] de philosophie de l'Allemagne, des brochures et des gros bouquins qui inondent le marché, ... sans grand bruit d'ailleurs; car si on imprime beaucoup, on tire à peu d'exemplaires, presque assuré qu'on est d'être peu lu, moins encore acheté. [...] La cause principale de l'infécondité de ces recherches est évidemment l'extrême dispersion de la philosophie allemande, représentée par un très grand nombre d'esprits de second ordre, convaincus d'ailleurs pour la plupart que la philosophie est chose purement personnelle et qu'il n'est point indispensable de se tenir en communication constante avec les esprits préoccupés des mêmes questions. Demande-t-on à quelques professeurs quelques indications pour s'orienter dans cette forêt, on s'aperçoit non sans quelque étonnement qu'ils ont renoncé eux-mêmes à se tenir parfaitement au courant. Beaucoup leur échappe des livres ou articles qui ne répondent point à leur 'Fach' personnel. Les Revues sont peu lues; si elles vivent, c'est qu'il est habituel ici de ne point payer un article de philosophie. [...] Non qu'il n'y ait rien à ramasser dans tout ce fouillis; je travaille actuellement à résumer une assez intéressante étude de Rickert sur la connaissance transcendentale» (f.É.H.).

<sup>101</sup> Cfr. la lettera di Ruysen a É. Halévy del 28.6.1893, in f.É.H.: «A Leipzig,

Le recensioni e le postille, che la rivista ebbe a consacrare alla produzione d'oltre Reno configurano un dialogo ininterrotto: così nel settembre del '93, Halévy annunciava a Célestin Bouglé d'avergli inviato l'«Introduction à la Science de la Morale di G. Simmel, qui attend depuis un an, un compte rendu, et qui paraît-il, en mérite un». E ancora allo stesso, l'anno seguente, chiede conto di *Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft* di Helmholtz: «pourrais-tu me dire quel en est l'esprit, ce qu'il contient d'intéressant, si les conditions relatives à la science des sociétés y sont développées»<sup>102</sup>. E lui, Halévy, è tutto alla lettura di «un traité de la *Chaleur*, de Maxwell, et je fais des efforts consciencieux pour me bien représenter ce que l'on entend par entropie». Il 18 novembre è questione della Logica di Wundt<sup>103</sup>. Nel febbraio e nel marzo del '95, in previsione di un articolo su sociologi tedeschi contemporanei, i nomi di Tönnies, di Jhering e di Lazarus<sup>104</sup> si intrecciano a quello di Renan che «ne faisait pas de la sociologie, mais de la philologie sémitique ce qui revient au même».

In quella corrispondenza è anche questione di Nietzsche e di Simmel, e poi del *Manuale di economia politica* di Wagner<sup>105</sup>, ma

---

l'activité philosophique est à coup sûr plus intense qu'à Berlin. Nous avons un séminaire où l'on explique assez convenablement l'Éthique de Spinoza. Tu devines que les études sont surtout dirigées du côté de la psycho-physiologie, grâce aux séances d'expériences du laboratoire de Wundt. J'y ai tout juste pris part de manière à me rendre compte des méthodes et de la valeur des résultats. Wundt fait, ce semestre, un cours d'Éthique, qui est à coup sûr ce que j'ai entendu de plus intéressant, de moins scolastique, dans une université allemande. Le défaut de ce cours est de n'être plus que la reproduction abrégée du gros livre de Wundt sur le même sujet; c'est décidément dans les livres, bien plutôt que dans les auditoires qu'il faut chercher le meilleur de la pensée d'un professeur allemand. Et je ne connais pas de meilleur argument de fait en faveur de l'enseignement philosophique de nos lycées que ce caractère nécessairement élémentaire des cours de faculté en Allemagne».

<sup>102</sup> F.É.H.

<sup>103</sup> Cfr. la lettera di Halévy a Léon del 18.11.1894, in f.É.H.: «Aucune nouvelle de la *Logik* de Wundt; j'ai écrit à plusieurs éditeurs allemands pour leur demander Les Logiques diverses que tu m'avais signalées: mais ils ont presque tous fait les sourds».

<sup>104</sup> V. le lettere di Halévy a Bouglé del 28.2.95 e del 15.3.95, in f.É.H.

<sup>105</sup> Cfr. la lettera di Halévy a Bouglé del 7.5.1895, in f.É.H.: «Simmel, quand tu le connus, était-il déjà disciple et apôtre de Nietzsche? Et quelle est ton opinion précise sur cet être intéressant, mais énigmatique (Simmel, pas Nietzsche)? [...] J'ai aussi commencé à lire le *Traité d'Ec. Pol.* de Wagner, mais

il giudizio su quella stagione di studi è liquidatorio. Da Berlino, l'8 giugno 1895, Halévy scrive che «la philosophie est morte ici et personne n'a même l'air de s'en attrister». E ancora, il 14 luglio da Lipsia, annotazioni di cronaca e suggestioni dommatiche si compongono a statuire della maggiore solidità del pensiero francese:

Le dernier volume de la *Logique* de Wundt, qui contient ce qui se rapporte aux sciences de la société, vient de paraître. Le second volume de l'*Einleitung* de Dilthey, ouvrage d'ailleurs purement historique, ne paraîtra sans doute jamais. Enfin j'ai lu l'article «Kampf gegen den Zweck», qui est très général, et reprend la thèse soutenue par Kant dans la Critique du Jugement contre le mécanisme moderne, contre Bacon et Spinoza. C'est la thèse de Lachelier, beaucoup plus faible.

Che era poi quanto, nel primo anno del nuovo secolo, il Fouillée avrebbe affermato nella *philosophie et l'Université*, in quella polemica sulla *Revue politique et parlementaire*<sup>106</sup> che lo avrebbe opposto al Torau-Bayle. Contrapponeva l'*Université de France*, «la classe di filosofia», che fu sempre «il bastione delle idee liberali», allo scoramento in cui giacciono gli studi di filosofia in una Germania tutta «utilitarista», ove innanzi alle «stravaganze» di Hartmann e alla «demenza» di Nietzsche erano i soli Wundt, Lipps e Simmel: «È tapparsi gli occhi sconsideratamente [...] non riconoscere un movimento filosofico e sociologico [...] di una ricchezza e di una libertà uniche». Il confronto coinvolge la *Revue philosophique* e quella *de Métaphysique et de Morale* e i cataloghi degli editori parigini, «la dovizia di contributi pregevoli». Una stagione aperta all'indomani dell'*année terrible* si chiude in questa fine secolo. Ma l'attenzione non venne certo meno, e se Halévy domanda a Bouglé «une petite note [...] sur le 2° vol. de la *Logique* de Sigwart», già aveva detto a Léon d'una serie di contributi su filosofi tedeschi indicando soggetti e competenze, e ancora, all'inizio del nuovo secolo, la segnalazione delle *Grenzen* di Rickert<sup>107</sup>.

---

les soixante pages de préface me remplissent de dégoût, où les oppositions d'idées courantes sont adoptées sans critique et sans réflexion».

<sup>106</sup> N. 73, 10.7.1900, pp. 5-19.

<sup>107</sup> Cfr. la lettera di Halévy a Léon del febbraio 1893, in ms. 369: «des articles sur les pphes allemands de ce siècle (beaucoup mieux connus en Angleterre qu'en France): Fichte (cela te regarde), Schelling (Berthelot [...] ou Winter [...]), Hegel (Il suffit de pousser Noël), puis les moindres, comme Lotze (s'adresser à Ruysen)» (f.É.II). V. anche quanto lo stesso Halévy ebbe a scrivere a Léon nel

Ma fu in modo particolare Boutroux a far da tramite fra i giovani redattori della *revue de métaphysique* e quell'ambiente tedesco che tanto ebbe a frequentare, in ispecie lo Zeller e lo Helmholtz. La lettera sulla Germania e la guerra che Boutroux indirizza alla *Revue des Deux Mondes* nell'ottobre 1914, tutta percorsa dall'angoscia presente, opera una forte semplificazione: col 1870 la Germania avrebbe volto le spalle a Leibniz e a Kant, per sprofondarsi nella barbarie nazionalista. Ma quella «inaspettata solidarietà che i Tedeschi stabiliscono tra cultura e barbarie» fu giudizio meditato: all'origine è quel soggiorno a Heidelberg, cui lo aveva spinto il Ravaisson. E a questi, il 4 febbraio 1869, diceva di progetti di traduzione, della frequentazione di seminari: se «in Francia, la questione dei rapporti fra la filosofia e la scienza viene affrontata spesso [...] il più delle volte scienziati e filosofi non riescono a intendersi né ad avviare un confronto vero e proprio», che era al contrario prassi usuale nell'università tedesca. «Se i pratici e i teorici avessero abituali frequentazioni, ci sarebbero meno malintesi e forse più possibilità di risolvere il grave problema che lasciano irrisolto l'altero dogmatismo degli uni e il preconcetto scetticismo degli altri»<sup>108</sup>.

In quei primi anni '90 si fa strada un nuovo atteggiamento culturale. Sul fascicolo dell'aprile 1891 d'una giovane rivista, *le Mercure de France*, Remy de Gourmont scriveva del *joujou patriotisme*: «Se dobbiamo dire chiaro e tondo come stanno le cose,

---

1902: «Je te conseille fortement de demander a A. Naville une étude sur le livre récemment paru de Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, écrit au point de vue critique, théorie de l'histoire, et philosophie de la finalité, la *Classification des sciences* de Naville est citée par Rickert avec éloges. L'étude critique serait utile, et il serait utile de le demander à Rickert».

<sup>108</sup> *Lettres à Félix Ravaisson* cit., p. 186. Ancora l'anno seguente Boutroux domandava lumi circa l'eventuale traduzione del *Microcosmo* «che gode di molta fama, e sembra che se ne possano distaccare facilmente certe parti più interessanti di altre. Mi hanno detto anche che Lotze avrebbe redatto un compendio della sua filosofia, con la speranza che fosse tradotto in francese. Per quanto mi riguarda, non ho letto niente di Lotze, ma mi ricordo che lei non condivide pienamente gli elogi che gli si tributano. Perciò sono incerto se intraprendere la traduzione di una sua opera» (p. 197). Boutroux, valendosi della collaborazione di G. Belot, traduce i primi tre volumi della *Philosophie der Griechen* dello Zeller, premettendovi un'introduzione, cfr. in proposito M. GUEROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier 1988, t. 3, pp. 757 ss. Dello spazio e del tempo, di quella teoria di Lotze che gli pare «confusa, e il punto di vista di Kant non vi è colto esattamente», Renouvier scriverà a James il 18 gennaio 1880 (*Un échange de lettres entre Renouvier et William James*, art. cit., p. 311).



ebbero noi non siamo patrioti». L'articolo blasfemo rifuggiva da «coloro il cui pensiero è di continuo rivolto verso l'Alsazia-Lorena», di cui dice Henri Fouquier su *l'Echo de Paris* in opposizione al Gourmont. Il giudizio sulle cose di Germania che Halévy esprimeva a Léon, il 1° maggio 1895, si distacca parecchio dalle semplificazioni del Boutroux, quasi echeggiando inopinatamente gli accenti della *Réforme* renaniana<sup>109</sup>.

Halévy, che di lì a poco doveva opporre un *Bentham*, plagiaro di Beccaria<sup>110</sup>, a ogni teoria finalistica della storia, ebbe in ispecie a far da tramite con l'ambiente accademico d'oltre Manica, di cui dava conto a Léon fra il febbraio e il marzo del '93: segnalazioni bibliografiche si alternano a impietosi contributi per una critica di Sidgwick e di Max Müller. Con la sola eccezione di Bradley, e certo di James, nulla sembra meritevole di menzione<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Cfr. la lettera di Halévy a Léon del 1.5.1895, f.É.H.: «Quant à ce qui est de comparer mon jugement sur les Allemands avec celui de Boutroux, voici. Celui qui part pour l'Allemagne avec la croyance que les Allemands ont oublié leur victoire de '70, ou n'en sont pas fiers, ou en ont honte, est un nigaud et un naïf. Mais celui qui part pour l'Allemagne afin d'étudier objectivement le caractère allemand, et en admettant ce postulat que le patriotisme est un concept moral, trouvera que les Allemands sont doux, tolérants; avec une idée très haute de la liberté intellectuelle. [...] Quant à savoir quelle attitude il convient de prendre vis-à-vis de l'Allemagne, je me borne à te proposer une alternative. Ou il faut poursuivre l'unique pensée de la revanche; alors il faut renoncer à toutes les querelles politiques intérieures, accepter toutes les données sociales de son pays, institutions morales et religion; car l'idée de patrie est une idée religieuse. Ou l'on ne se résigne pas à l'abandon de la liberté: le savant ne renonce pas à la liberté d'amuser son intelligence, et l'homme vulgaire à la liberté d'amuser son corps. Mais il faut se faire clairement l'apôtre de l'émancipation intellectuelle et morale; il faut donc être cosmopolite et internationaliste. Il y a une solution moyenne, qui est l'opportunisme, elle est affligeante pour le philosophe; ce n'est d'ailleurs peut-être pas une raison pour qu'elle ne soit pas très vivace».

<sup>110</sup> Cfr. la lettera a Bouglé del 12.11.1896, in f.É.H.: «Absurde de dire que Bentham a copié Helvétius. [...] Bentham fonde sur l'utilitarisme toute une théorie de l'obligation, de la peine, de la procédure et de l'organisation judiciaire; pas un mot de cela dans Helvétius. Hélas! Je découvre [...] que Bentham a pillé (sans le dire assez) Beccaria, et non Helvétius». E ancora, al medesimo, quanto scrive il 19.10.1896, in f.É.H.

<sup>111</sup> Cfr. la lettera di Halévy a Léon del 16.2.1893, in f.É.H.: «je vais m'occuper des philosophes anglais. Huxley vit, mais je ne vois pas bien la nécessité de demander la collaboration de ce Littré anglais; Summer Maine est mort; j'écrirai à

L'attenzione a quanto si andava studiando e pubblicando ben oltre i confini nazionali si accompagna all'assidua frequentazione dei classici, e se sin dall'*introduction* del Darlu è questione di Platone e Descartes, in quei primi anni '90, nella corrispondenza intercorsa fra i giovani redattori della *Revue de métaphysique* sono frequenti gli accenni a Spinoza. E ciò è da addebitare certo alla pubblicazione delle monografie di Brunschvicg e Delbos, ma Halévy scrive anche, il 16 dicembre del '94, della bancarotta del kantismo<sup>112</sup>, di quella collusione di morale e politica che Renouvier aveva autorizzata e tanta vulgata universitaria fatta propria e popolarizzata. Di contro era il magistero di Lagneau, quel continuo discorrere della percezione, tutto percorso dalle letture di Helmholtz e Broussais. Chartier ne scrive a Léon nel

---

W. James, et à M. Müller [...]; j'ai Sidgwick sous la main (mais rien n'est plus borné que l'horizon de Sidgwick: il passe sa vie à démontrer que nous agissons sous l'attrait du plaisir)». E ancora, Halévy scrive il 23.2.1893: «Je n'ai pas eu le courage de m'adresser à Max Müller, qui n'existe pas. [...] Quand je rendis visite à M. Müller, et que je lui eus témoigné mon admiration pour la grammaire, science vraiment philosophique, il m'a répondu gravement: 'Oui, le prochain problème que la pphie aura à résoudre, ce sera le problème des rapports de la pensée et du langage'. Un peu de contenance, j'ai continué sur la même voie, et j'ai bien reçu en pleine fig. ce nouvel aphorisme: 'la théorie du syllogisme nous dit ce qui doit être, et la grammaire nous dit ce qui est'. Tout-à-fait affligé, j'ai passé à d'autres questions et j'ai entendu l'éloge du dernier rapport de B. St. Hilaire sur Aristote» (f.É.H.). V. inoltre la lettera del 7.3.1893: «Vient de paraître la *Philosophie de la Religion*, par Caird, le patriarche de l'école néo-kantienne (au sens anglais du mot) [...] J'ai trouvé à Edimbourg (où j'ai entendu le bon Calderwood) un enseignement philosophique et métaphysique plus solide qu'ailleurs, on y enseigne Kant et Hegel. J'ai découvert la lacune dans la connaissance que les Anglais ont de la pphie allemande: ils ignorent Leibnitz: de sorte qu'il leur reste le formalisme de Kant et de Hegel, mais la moëlle et la sève est partie. En dehors de Bradley, je ne vois pas de pphe anglais qui soit digne de l'exposition» (f.É.H.).

<sup>112</sup> V. la lettera a Bouglé del 16.12.1894: «Si je voulais écrire dans les journaux, j'écrirais une belle chronique sur la mort de Burdeau, intitulée: la Faillite du kantisme. Burdeau, élève de l'École Normale après la guerre, et rêvant très explicitement de relever l'esprit public en France par la morale laïque, civique et kantienne. [...] Et puis, au bout de quinze ans, Burdeau député, et, au bout de vingt ans, Burdeau allié de Rouvier et ami d'Étienne: première faillite de la morale kantienne: la solidarité; Burdeau libéral, réactionnaire, et adversaire du sociologisme: seconde faillite de la morale kantienne; la définition juridique de la liberté se détruit elle-même lorsqu'elle produit la définition socialiste de l'état. La conclusion, pour moi, c'est qu'il faut distinguer morale et politique et que l'unité philosophique [...] est au prix de la distinction perpétuelle» (f.É.H.).

giugno 1894: «Il n'y a peut-être pas d'homme en France qui fût capable d'expliquer comme lui la prop. 8 par. 2 de l'Éthique par exemple; et pourtant Lagneau n'était pas spinoziste». Ancora Alain, il successivo 18 gennaio, riferiva degli «éloges sans restriction au livre de Brunschvicg, que j'ai recueillis de la bouche même de Lachelier»<sup>113</sup>. E già era stata questione dello «Spinoza (600 pages) d'un aspect imposant»<sup>114</sup> di Delbos, che nel '93 è il supplente di Lagneau a Vanves. E se Brunschvicg diceva a Léon di una lettura appassionata («je relis l'Éthique et je n'y comprends rien. Je la lis afin de ne plus comprendre d'ailleurs, et je suis bien content»), l'anno seguente, il 9 settembre 1893, Halévy, alla ricerca di un recensore — Lagneau aveva declinato l'invito per l'estrema fatica —, scriveva a Bouglé di un «compte rendu, en bloc, du Spinoza de Delbos et du Spinoza de Brunschvicg, qui auront paru d'ici trois mois»<sup>115</sup>. Continua fu una pratica di controllo critico: che altro era quell'accusa di incoerenza che Halévy muoveva alla rivista già nel '95, e che dava spunto a Léon per una puntigliosa difesa della linea editoriale:

Elle est dans une certaine mesure inévitable et [...] à moins de renouveler l'effort de Renouvier dont la Critique — où 3 ou 4 collaborateurs seulement défendirent une même doctrine — est morte, l'incohérence en question est la condition même de l'existence de la revue. Il me semble que tout ce que nous pouvons exiger de nos collaborateurs c'est un accord — très vague — sur le sens de la philosophie, son indépendance d'avec la Science etc. Et je reconnais que cela est inévitable, cela est fâcheux, mais il me semble dès qu'on sort du pur domaine de la spéculation et qu'on essaye d'agir, on se met nécessairement dans des contradictions<sup>116</sup>.

### 3. *La Revue de Métaphysique e il mutamento dello spirito pubblico*

8. Chartier, che per oltre un decennio fu attivo collaboratore della rivista, ne tessava l'elogio: era «sans doute la seule publication franchement philosophique qui existe en France: elle n'a

<sup>113</sup> Lettera di Chartier a Léon del 18.1.1895, in ms. 360.

<sup>114</sup> Ms. 368/1.

<sup>115</sup> F.É.H.

<sup>116</sup> Lettera del [1895], in ms. 368/1.

rien concédé aux idées du jour, elle peut se réclamer sans crainte de son premier manifeste». E ancora: «la paix morale se fait par votre Revue»<sup>117</sup>. L'eco favorevole è ampia. Louis Weber riconosce l'opportunità della rivista, che si oppone all'«exclusivisme naturaliste» e lavora così «pour la santé mentale de vos contemporains»<sup>118</sup>. Evellin denunciava i pericoli incombenti sulla me-

<sup>117</sup> Lettera del 18.1.1895, in ms. 360. Presto Alain avrà a distaccarsi dalla *Revue de métaphysique*, v. in ispecie la lettera che indirizza a Léon nel settembre 1902, in *C.H.*, p. 405. Su quella giovanile collaborazione, anche se con sguardo non privo di ambiguità, avrà a tornare nell'*Histoire de mes pensées* (p. 62). Quanto il commercio, la frequentazione fra i due fosse intenso è lo stesso Alain ad attestarlo: scrivendo a Léon nell'ultimo anno del secolo lo mette «dans le très petit nombre de ceux qui m'ont aidé à conserver la belle confiance que j'ai en moi, et ainsi à marcher tout droit [...] cela n'exclut pas du tout le sentiment de l'insuffisance de tout» (lettera del 17.9.[1899], in ms. 388/2). E è Léon, di lì a poco, a suggerire a Chartier dei brevi articoli per una rubrica della *Revue de métaphysique*: «Je n'avais pas pensé aux Commentaires sur l'Éthique de Spinoza comme 'question pratique', mais votre idée, d'une série de réflexions pratiques sur l'Éthique me séduit tout à fait. Je serai bien plus à l'aise ainsi, étant affranchi de tout ordre. Donc une série de courts articles, dont le titre est à trouver» (lettera del 4.10.1899, in ms. 360). La cosa non ebbe seguito. Non pare lecito parlare prima del conflitto mondiale di un dissidio, pur non essendo Alain alieno da una qualche violenza verbale, se ancora nell'aprile 1914 è tutto intento a corregger bozze del Léon: «Ton livre me paraît très riche et très important. J'ai appelé ton attention sur les Résumés d'ouvrages, qui sont qq. fs. un peu négligés de formes» (lettera del 25.4.1899, in ms. 360). E il 7 luglio lo esorta a «caractériser mieux le socialisme de Fichte, même par rapport à Babeuf (car il y a des différences sans doute) et surtout par rapport à la doctrine socialiste, cela voudrait mieux, sans rompre l'équilibre du chapitre» (lettera del 7.7.1914, in ms. 360). Certo difformi erano le loro attitudini, e Léon, tutto intento a secondare la comunione delle intelligenze, dovette talvolta redarguire Chartier, che «ne croit pas aux oeuvres collectives. En tout cas il y est plus nuisible qu'utile puisqu'il improvise toujours et qu'il aurait besoin d'un auditoire bienveillant qui débrouillât les choses avec lui» (ms. 368/1, 12.9.1905). E certo del tutto improvvisata, come si evince dalla *dédicace* a Mme Morre-Lambelin, fu la comunicazione al congresso parigino di filosofia che gli valse un giudizio «senza appello» di Sorel (*C.H.*, p. 400). Di Léon avrà a redigere un impietoso ritratto nel *Journal*: Alain scrive nel gennaio 1938 di «un tipo molto pronunciato di profeta ebraico [...], del tutto privo di talento», e liquida i contributi storiografici su «Fichte, uomo pieno d'orgoglio, e astrattamente socialista, di cui non capi un'acca». Però «Léon mai ebbe cattive intenzioni nei miei confronti. Tutt'al più un umore malevolo che mi spiego in qualche modo con l'ozio di una vita ritirata, e che dipendeva dai discorsi. Il suo sogno era quello delle amministrazioni» (BAA, n. 66, 1988, pp. 1 s.).

<sup>118</sup> Cfr. la lettera di Léon a É. Halévy: Weber scrive che «une revue stric-

tafisica: «la science purement technique» e «la rêverie sans preuve et le mysticisme»<sup>119</sup>. Parimenti, in margine alle *réflexions* del Darlu sull'*impôt progressif sur les successions*, apparse sul 1° numero del '95, Lapie manifestava il proprio apprezzamento per quel «programme de morale toute rationnelle» che certo aveva a dissipare gli equivoci che avevano indotto taluni a confondere la *Revue*, «son esprit avec celui de l'Union pour l'action morale»<sup>120</sup> di quel Paul Desjardins che Chartier da Lorient tacciava di retore, e la cui visita in Vaticano aveva destato sconcerto, come traspare anche dalla lettera di Winter che Léon trascrive a Halévy: «Vous ai-je dit que Desjardins avait été voir le Pape sur la demande de ce dernier: il serait enchanté de sa visite, je vous dit cela pour votre gouverne, il est beaucoup moins dirigé par Lagneau que vous ne croyez»<sup>121</sup>. Certo niente impediva che nella rubrica *enseignement* trovassero ospitalità «Pécaut et [...] ces autres protestants qui ont toujours Dieu plein la bouche mais qui touchent du fer quand il rencontrent un curé», ma la *Revue de métaphysique* mai dovrà trasformarsi in «une revue de morale

---

tement philosophique [...] est non seulement utile, mais nécessaire à une époque où le développement scientifique, en s'affirmant toujours plus, rend les esprits moins exigeants en matière de preuves logiques, moins rigoureux, moins cohérents. La science positive et la logique ne s'équivalent pas. Seules les math. ont le droit de traiter de pair la logique; mais non la physique, non la biologie, non la psychologie expérimentale. Vous avez dû être plus d'une fois frappé de la faiblesse logique des savants mis en demeure d'expliquer, d'exposer les notions constitutives de leurs hypothèses expérimentalement les plus fécondes. La valeur pratique de la Science, sa valeur comme outillage, comme instrument de lutte et de conservation sociales, fait trop souvent oublier qu'elle n'est qu'un instrument au service de la raison explicative. C'est contre cette tendance vers l'exclusivisme naturaliste que vous et vos collaborateurs réagissez, si je ne me trompe. En quoi vous travaillez pour la santé mentale de vos contemporains, santé qui n'est pas déjà si florissante comme en témoignent les éruptions occultistes, spiritistes, néobouddhistes, kabalistes, etc. qui souillent et ternissent le brillant miroir de la science positive où la société actuelle aime à se contempler» (ms. 368/1). V. anche la lettera di V. Delbos a Léon in data 20.2.1893, in ms. 360.

<sup>119</sup> Lettera a Léon del 24.7.1893, in ms. 361.

<sup>120</sup> F.É.H.

<sup>121</sup> Lettera del [1892], in ms. 368/1. Una lontana eco di quella vicenda si rintraccia ancora nelle tarde *Lettres à Sergio Solmi*. Alain dirà infatti come Lagneau si attenesse al difficile esercizio di «correggere lo spirito pubblico [...] senza adularlo» e paventasse l'attitudine di «Paul Desjardins, all'epoca in cui questi propendeva ad amare i sindacati, e allo stesso tempo andava a trovare il papa» (*op. cit.*, p. 61).

officielle», ché «notre tâche n'est pas de la prêcher, mais de la fonder», concludeva Halévy evocando Schopenhauer<sup>122</sup>.

Sul versante opposto è Durkheim, che sempre la *revue de métaphysique* osteggiò, anche se il giudizio di Léon mai cede alla faziosità. Scriveva difatti a Halévy della

thèse de Durkheim remarquable et remarquablement soutenue, immense succès, le plus grand peut-être depuis Bergson — [...] [il] a mis 8 ans à faire et défaire sa thèse. Cela d'ailleurs lui a bien réussi. Darlu a eu l'occasion de discuter avec lui, l'a trouvé fort intéressant et se propose [...] de rendre compte de son livre et d'entamer dans la Revue une discussion avec lui sur la morale objective et la morale rationnelle<sup>123</sup>.

E non esiterà a ospitare sulla *revue* quell'«article-programme» sulle «formes élémentaires de la pensée et de la pratique religieuse au double point de vue de la nature et de la genèse de la pensée religieuse», anche se Durkheim era fortemente invisibile alla corporazione dei filosofi, «un de ces hommes qu'il est nécessaire d'injurier pour être philosophe»<sup>124</sup>.

Alain, tutto avverso a Durkheim, ebbe a stigmatizzare quella condotta; scriveva difatti a Léon di una «Sorbonne en émoi, par l'effet d'une vive campagne contre les philosophes sans idées», di un Durkheim «furieux»: di fronte a quella giovanile avversione per il 'positivismo sociologico', «la Revue, par une politique trop prudente, se trouve liée aux Sorbonnages»<sup>125</sup>. E in una minuta

<sup>122</sup> Lettera a Léon del 1894, in f.É.H.

<sup>123</sup> Lettera del [1893], in ms. 368/1. Darlu si volse con favore alle tesi di Durkheim, le sole cui riconosca valore «scientifico in morale»: questi non si era ripromesso di fare la *science morale*, ma solo di studiare i «fatti morali» come «fatti sociologici», d'addiventare cioè a una «histoire des mœurs et des règles des mœurs» (RMM 1897, p. 126).

<sup>124</sup> Lettera del 27.7.1908, in ms. 368/1. J. BENRUBI, *Les sources* cit., t. I, pp. 176 s., sostiene che Durkheim, accettando il naturalismo, è ancora entro il «positivismo scienziata», ché la specificità dei fatti sociali è imputabile solo a una loro maggiore complessità. Ma nel dimostrare che le categorie non sono semplici prodotti dell'individualità empirica, e che l'individuo partecipa, per il tramite di religione e società, di una vita sopraindividuale, Durkheim muove di fatto in direzione dell'idealismo epistemologico e del positivismo spiritualista.

<sup>125</sup> Ms. 402. Alain dice di aver collaborato «abbastanza regolarmente fin verso il 1904» alla rivista, «vi ero influente», e frequentato «la società dei pensatori di professione» e i «pranzi di filosofi e scienziati [...], e ciò durò sino alla guerra». Poi aggiunge che, complice Halévy, se avesse voluto «dirigere *La Rivista*, cioè scriverla quasi tutta, alla maniera di Renouvier, nessuno si sarebbe opposto» (*H.p.*, pp. 49 e 62). E questa non è una mera ipotesi, ché a qualcosa di simile ac-

Alain motiva quell'avversione:

Comte prenait pour fin l'harmonie des connaissances, des sentiments dans l'individu. La Société n'était qu'un moyen pour l'humanité. Cette idée tend à disparaître chez les Sociologues d'aujourd'hui<sup>126</sup>.

In questo modo oppone Comte, la «grande sociologie», a Durkheim, alla «petite sociologie», che adora la società, assunta a fine dell'agire umano, riducendo di fatto la validità universale della legge morale a una illusione e la morale a un'obbedienza agli imperativi sociali. E a proposito delle *Forme elementari della vita religiosa*, dice dell'«extrême faiblesse» di quel pensiero<sup>127</sup>.

La *revue de métaphysique* ebbe di fatto a oscillare, e di continuo a dialogare, fra quell'«alto spiritualismo» che ambisce a tradursi in un «ordine laico militante del dovere»<sup>128</sup>, e chi di contro riduceva i fatti sociali a cose, elaborando una 'statistica morale', ordinata da 'variazioni concomitanti'. E sarà proprio Halévy, in margine a *Les sciences sociales en Allemagne*<sup>129</sup>, a invitare Bouglé, che nel '98 fonderà con Durkheim l'*Année sociologique*, a fare «de la sociologie; assez de méthodologie sociale!»<sup>130</sup>. Anche se a

---

cennava, stizzito, Léon in una lettera a Halévy, il 27 luglio 1908: «Le même Chartier m'a dit que, à une lettre d'injures au sujet de la Revue, tu lui avais répondu 'avec les larmes aux yeux que toutes ses critiques étaient fondées', enfin que tu lui avais offert des fonds s'il consentait à rédiger une Revue nouvelle à lui tout seul» (ms. 368/1).

<sup>126</sup> FR nouv.acq. 17714, f. 322.

<sup>127</sup> C.H., lettera del 9.7.1912, p. 126. G. BÉNÉZÉ, *Généreux Alain*, Paris, PUF 1962, p. 4, scrive come Alain metta «in risalto la superiorità umana dei valori sulle Realtà», donde la critica della tesi di Lévy-Bruhl, che riduce la morale alla *science de Moeurs*: la conoscenza esaustiva delle leggi scientifiche della realtà sociale si tradurrebbe allora nella consapevolezza degli imperativi cui conformare il comportamento.

<sup>128</sup> P. DESJARDINS, *Le Devoir présent*, op. cit., p. 47.

<sup>129</sup> Paris, Alcan 1896.

<sup>130</sup> Lettera di Halévy a Bouglé del 25.10.1895: «Tu traites des préfaces que Lazarus, Wagner, Ihering ont mis en tête de leurs oeuvres? Mais tous trois, et spécialement les deux derniers étaient des savants, pour qui la philosophie de leur science n'était rien d'essentiel, et consistait seulement en généralités préliminaires» (f.É.H.). V. anche la lettera del 14.7.1895: «Tu as raison de faire de la sociologie; car la fin de tout système philosophique est de fonder une sociologie. Mais tu dois te souvenir que l'on ne peut fonder une sociologie que sur une doctrine philosophique. Ou bien il ne subsiste plus que l'érudition historique ou une sociologie aphoristique à la manière de Simmel. D'autre part il est indispensable à l'esprit humain d'avoir une Bible, un point d'attache dans le passé: voilà pourquoi

proposito dell'*esprit positif* del Wilbois, Durkheim non poteva esimersi dal registrare «le caractère agressif de la Revue contre la sociologie en général et l'Année en particulier»<sup>131</sup>.

In margine all'articolo di Rauh su *Science, Morale, Religion*, Halévy scriveva a Léon d'una dommatica passibile di tradursi in coercizione sociale come insita in ogni morale collettiva, ché mai il libero pensiero ha capacità fondante. E certo non mancano fra i due anche differenziazioni<sup>132</sup>, ma sempre quel discorrere di morale dà luogo a scelte editoriali e pone di fatto la *revue de métaphysique* e la *société de philosophie* al centro di un dibattito di cui altri momenti sono le discussioni della *rue Visconti* all'*Union pour l'action morale*, e le lezioni professate al *Collège libre des*

---

il convient d'étudier la Grèce du IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle qui est le paradis perdu de la libre pensée. Il faut donc faire: 1° une théorie de la Grèce classique; 2° une philosophie; 3° une théorie du monde moderne, ou sociologie» (f.É.H).

<sup>131</sup> Léon riferiva di fatto a É. Halévy l'intenzione di Durkheim: «je vous avais réservé ma leçon d'ouverture et je n'avais aucune hésitation à vous la donner. Et voici que je suis obligé de mettre en question, ce qui au premier abord devait aller de soi. [...] Mais votre dernière note invite vos collaborateurs à se débarrasser comme d'impédiments de *mon* sociologisme, de *ma* méthode, et donne aussi un caractère personnel à une critique d'une oeuvre essentiellement collective et impersonnelle. Je n'y mets aucun amour propre, mais vraiment je trouve et vous devez trouver que vos lecteurs trouveraient de la dissonance à voir après cela, un article de moi dans la Revue et pourraient s'en étonner à bon droit'. Que fallait-il répondre à cet argument en somme légitime et en apparence bien fondé. J'ai répondu que la Revue n'était en rien contre la Sociologie et Durkheim d'aucune intention hostile; qu'elle comptait des adversaires sans doute, mais aussi des amis de sa doctrine et qu'adversaires comme amis étaient pleins de déférence pour sa personne et pour son oeuvre, ce qui n'empêchait pas de la discuter» ([1902], ms. 368/1).

<sup>132</sup> Cfr. la lettera di Halévy a Léon dell'11.6.1895: «Il ne s'agit pas d'être hypocrites: la liberté de penser ne peut pas fonder une morale au sens de Kant, ni même de Fichte, ou même de toi. Même la morale civique, organisée par Buisson, constitue un dogmatisme qui peut s'imposer du dehors, comme une contrainte sociale, à la pensée individuelle, aussi bien que la morale chrétienne, dont elle est la simplification: le civisme athénien a condamné à mort le libre penseur Socrate. Tu parles 'de l'oeuvre de morale laïque que la République avait entreprise et qui semble compromise aujourd'hui à la fois par le catholicisme renaissant et le socialisme positiviste'. Comme cela est vague: Il faudrait savoir: 1° si le catholicisme est renaissant; 2° si le socialisme est plus positiviste que l'industrialisme bourgeois des opportunistes; 3° si la morale laïque de 1881 n'était pas une morale positiviste: c'est ainsi que la concevait Gambetta *certainement*, et, si je ne me trompe, aussi Jules Ferry» (ms. 369).



*sciences sociales*. Un ambito anche geograficamente delimitato — la *bibliothèque Victor Cousin*, in quegli anni ne è conservatore il Dauriac, l'*École normale*, la bottega di Péguy —, un universo tanto ristretto, ove facile è il commercio quotidiano, ebbe a tessere amicizie, ma anche meschinità e gelosie, di cui avrà a fare le spese nel gennaio 1907 il Fogazzaro. Invitato all'*École des Hautes Études sociales*, fu di fatto trattenuto da Dick May, che ne era la fondatrice, a dar lustro al proprio salotto, e gli fu impedito di incontrare Bergson, Boutroux e Lachelier, che Léon aveva riunito nell'occasione a casa propria<sup>133</sup>. Ma oltre le umane piccolezze, è l'inquietudine di cui scrive Halévy, ancora nel primo anno del nuovo secolo: se la rivista aveva ormai assunto una sua «personnalité», le faceva difetto una «orientation morale». Di contro alla «sécurité des cléricaux», all'«outrecuidance des socialistes», di contro a un Rauh che tiene dagli uni e dagli altri, alla rivista non resta, sull'esempio socratico e degli stoici,

<sup>133</sup> Cfr. la lettera di Léon a É. Halévy del 21.1.1907: «Fogazzaro (sic) devait venir, je lui avais écrit un mot aimable, il m'avait fait télégraphier par Le Roy <à> midi qu'il serait là à 3<sup>h</sup><sub>1/2</sub> et verrait avec plaisir Boutroux, Bergson, Lachelier et C<sup>ie</sup>. Il était servi à souhait... mais il n'est pas venu. Dick May qui entend bien le conserver pour réclame à sa boutique et qui donnait, pour l'exposer, un thé musical et comique, quand il a voulu quitter ces réjouissances pour venir voir les philosophes est entrée dans une fureur folle et lui a interdit de partir. Croiset, plus poli, a également insisté et il est resté, pas content. Tout cela m'a été conté par les émissaires qu'il m'envoyait successivement de la rue de la Sorbonne, d'abord Le Roy, puis le P. Laberthonnière auquel Dick May, de peur qu'il n'enlevât son ami, avait fait fermer ses portes, enfin par Buisson venu tout exprès à 5<sup>h</sup><sub>1/2</sub> m'apporter ses excuses. Cette histoire a fait ma joie et celle de tous ceux qui l'ont entendue. Mais il est certain que Dick May doit crier au triomphe et me croire très humilié. Ai-je besoin de te dire que je n'avais aucun désir 'd'illustrer' mon salon en priant Fogazzaro (sic) d'y venir, mais l'unique désir de lui faire connaître des spécimens français et même juifs d'une qualité un peu supérieure aux marchandises de l'École des H<sup>s</sup> Études sociales et de le mettre en contact avec Bergson surtout, le philosophe des catholiques, et avec Boutroux et Lachelier aussi» (ms. 368/1). V. anche le lettere del 16.1.1907 e del 30.1.1907. Fogazzaro fu fautore di quel «risorgimento spiritualistico» annunciato dal Capuana (*Mondo occulto*, Napoli, 1896), volgendosi fra il '91 e il '98 al darwinismo e alla teoria dell'evoluzione: quell'interpretazione spiritualistica dell'evoluzione, nel rifiuto degli esiti materialistici di Haeckel, sostituiva di fatto «un creazionismo evolutzionistico al tradizionale creazionismo fissista». Cfr. P. ROSSI, *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti 1977, pp. 203 ss.; sul «consenso di Vailati al tentativo di Fogazzaro» v. l'*Introduzione* di Dal Pra a G. VAILATI, *Epistolario 1891-1909*, Torino, Einaudi 1971.

che rintracciare le condizioni della «domination de la raison». E subito era avanzato un progetto di articoli: «le livre de la sagesse laïque»<sup>134</sup>.

9. Questa idea non dovette cadere, se a distanza di qualche anno avrà a riprenderla, e a farla propria, Léon contro lo stesso Halévy, che dinanzi a una prima indicazione dei soggetti da trattare e dei collaboratori da coinvolgere, non esiterà a parlare di una «salade laïque»<sup>135</sup>. Ma quanto la *revue de métaphysique* fosse elemento di un dibattito più ampio lo si evince da quell'invito che, nell'ultimo anno del secolo, è rivolto a Léon d'essere con Leroy-Beaulieu e Georges Sorel, uno dei tre amministratori del *Collège de Morale*<sup>136</sup>. E le opzioni personali, anche il rifiuto o meno della successione alla cattedra di Henri Michel, sono ricondotte alla difesa della filosofia di contro alla «Sorbonne, à l'action du positivisme sociologique qui va grandissant»<sup>137</sup>. Non è allora casuale che nel secondo semestre di quello stesso 1905 siano assai frequenti nella corrispondenza di Léon i riferimenti alle discussioni di morale alla *société de philosophie*, che è tutto intento a progettare, e che troveranno attuazione in quelle sedute del febbraio e del marzo del 1906 sulla *détermination du fait moral*<sup>138</sup>. L'obiettivo non era tanto di redigere una fenomenologia del fatto morale, il suo comporsi con le scienze e la sociologia, la

<sup>134</sup> Lettera del 14.9.1900, in ms. 369.

<sup>135</sup> V. la lettera del 13.7.1904, in ms. 369, in risposta a quanto aveva scritto Léon il 12.7.1904, in ms. 368/1.

<sup>136</sup> «J'ai reçu hier soir une lettre de Bernès me demandant d'être un des trois administrateurs avec Leroy Beaulieu et G. Sorel du Collège de Morale; le conseil d'administration est composé de Belot, Bergson, Bernès, Boutroux, Buisson, Alf. Croiset, Darlu, Fouillée, Gide, A. Leroy Beaulieu, Malapert, Marillier, Pillon, Renouvier, Rosi, Sabatier, Séailles, Tarde, Thamin. Il ajoute qu'ils ont 4 ou 5 cours d'annoncés outre les conférences. Convient-il que j'accepte c.a.d. qu'je donne non pas ma peine, qui sera peu de chose, non mon nom, qui n'existe pas, mais le nom de la Revue, la seule chose qu'on sollicite au fond, à l'entreprise de Dick May?» ([1899], ms. 368/1)

<sup>137</sup> Lettera di Léon a É. Halévy del 12.1.1905, in ms. 368/1: è questione della chiamata di Halévy alla cattedra dell'*Institut*.

<sup>138</sup> In margine a *La morale et la science des moeurs* di Lévy-Bruhl, Parodi nel discorrere di quelle sedute della *société de philosophie*, rilevava che Durkheim sembra di fatto volgersi maggiormente al razionalismo, abbandonando quell'«aria di paradosso», la radicalità cioè delle tesi anteriori (la morale come una semplice «scienza dei costumi»), e sembra «ammettere che la scienza può essere normativa in sé stessa; non vuole che le venga negato il potere di 'darci dei fini'» (p. 51).

possibilità di farne oggetto d'insegnamento, o il ruolo spettante al sentimento, come nelle suggestioni di Rauh, quanto quello di individuare «un terrain commun de discussion aux défenseurs de la morale métaphysique et aux promoteurs de la morale positive». Che era poi quanto suggeriva il Brunschvicg, e con lui il Lachelier, ponendo in principio la questione dell'esistenza di giudizi pratici normativi: se cioè l'agire sia necessitato da «données organiques ou sociales antérieures», o queste non siano riducibili solo a cose, ma anche a idee, a ideali, cioè a del «non donné antérieurement à du conçu et à du voulu», che è proprio ciò di cui è necessario chiedere la soluzione al positivismo<sup>139</sup>. E circa quelle future sessioni della *société de philosophie*, ancora il 15 settembre, di fronte allo scetticismo di Halévy, Léon non nascondeva «qq. mauvaise humeur de ta superbe indifférence», riaffermando l'impegno «de trouver un terrain sur lequel puisse porter la discussion et se rencontrer les partisans de la morale métaphysique et ceux de la morale positive». La *revue de métaphysique* e la *société de philosophie* erano allora il risultato di un'azione, che certo vive di compromessi, di conciliazione, ma che ha saputo porsi contro quanto di distruttivo è nella critica<sup>140</sup>. E acuto dovette talora avvertire il disagio d'essere «entre l'enclume neo-catholique et le marteau socialiste»<sup>141</sup>.

Che poi l'accordo dei metafisici e dei 'positivi' fosse di fatto

<sup>139</sup> V. la lettera di Léon a É. Halévy del 12.9.1905, in ms. 368/1: «S'il répond non, plus rien à dire puisque l'ordre de la pratique disparaît, s'il dit oui il faudra rechercher ce que sont les 'idées pratiques' et poser une méthode pour les reconnaître et les discerner qualitativement, l'hédonisme, le rationalisme, le transcendantalisme théologique ou sociologique auront leurs solutions et il faudra bien en arriver à énumérer et à comparer. Entre le positivisme absolu et l'a priori métaphysique il y a aujourd'hui une infinité d'intermédiaires que nous ne pouvons pas étouffer dans l'oeuf».

<sup>140</sup> «Je suis le seul qui n'aie pas le droit d'être sceptique; car si je l'étais, je n'aurais qu'à m'abstenir de toute démarche et à laisser Belot et Lachelier penser tous seuls dans leurs cabinets. Malheureusement pour moi — et pour nous peut-être, je suis forcé tous les mois de me souvenir qu'il existe une société de philosophie qu'il faut faire vivre et vivre si possible avec quelque éclat; et je cherche des moyens d'entretenir sa vie; et quand j'en trouve un par hasard qui ne soit pas sans intérêt, il faut, pour que je le puisse mettre en oeuvre, que j'aie un peu plus de foi que toi en la vertu des discussions [...] je me rappelle que si j'avais écouté les objections de Darlu, je n'aurais jamais fondé la Revue et que si je m'étais, un peu plus tard, laissé convaincre par les tiennes, la société serait près de mourir» (lettera di Léon a Halévy del 15.9.1905, in ms. 368/1).

<sup>141</sup> Lettera del 28.7.1906, in ms. 368/1.

impossibile lo diceva anche il Jacob, che ipotizzava una divisione in seno alla *société de philosophie*: solo questi ultimi sono «en mesure de fournir une Morale au peuple», ché la democrazia esige «une morale sans Dieu, sans impératif catégorique, sans libre arbitre»<sup>142</sup>.

Ma oltre la preparazione dei lavori della *société de philosophie*, che dovevano condurre nel novembre di quello stesso 1906 all'*essai de catéchisme moral* del Lalande, fu anche questione di un quotidiano da fondare: *l'Esprit laïque*. Certo era antica la pratica militante, se già nel novembre del '94 Bergon diceva a Léon dell'opportunità della «discussion des questions pratiques, qu'il nous fallait descendre du ciel sur la terre; que nous avions maintenant et maintenant seulement l'autorité nécessaire pour le faire, etc. etc. et tout cela en termes très forts»<sup>143</sup>: in quella mondizzazione è poi l'essenza del socratismo.

Quella del quotidiano fu un'idea nata nel corso di una conversazione con Chartier e subito lasciata cadere, anche per la recisa opposizione di Halévy, che aveva buon giuoco nell'evidenziare le varie sensibilità dei collaboratori della *revue de métaphysique*<sup>144</sup>. Ma quello di vagliare le questioni, di «fournir des principes et des arguments aux partis politiques», che era poi quanto sotteso a quel primo progetto, trovava una sua realizzazione, in tutto compatibile con la rivista, nell'«étendre les questions pratiques»<sup>145</sup>. E se ancora nell'autunno Léon non si nascon-

<sup>142</sup> Lettera di Léon a É. Halévy del 20.9.1905, in ms. 368/1.

<sup>143</sup> Lettera di Léon a É. Halévy del 30.11.1894, in ms. 368/1.

<sup>144</sup> Cfr. in proposito la lettera di Halévy a Léon del 26.5.1906: «la fondation d'un journal intitulé: l'Esprit laïque; et je répons à ton interrogation en deux points. 1° ne te fais pas d'illusions sur les difficultés de l'entreprise que sera l'esprit laïque, tel que le définira ta publication? Idéaliste, selon Brunschvicg et Weber, ou positiviste selon Durkheim et Belot? Quelle sera l'attitude du groupe vis-à-vis du socialisme? Entre une politique de laïcisation et une politique de socialisation, il n'y a que des rapports assez indirects. Le Roy et consorts, admis à la Revue de métaphysique, ne seront-ils pas d'autre part exclus de la publication n. 2: et comment justifier à leurs yeux cette exclusion? Ton 'libéralisme' a-t-il deux formules distinctes, suivant la Revue que tu diriges?» (ms. 369).

<sup>145</sup> V. in proposito la lettera di Léon a É. Halévy del 30.5.1906, in ms.368/1: «au besoin de les faire paraître mensuellement pendant les sessions législatives et d'y aborder les principaux problèmes qui vont se poser. Pour traiter ces problèmes je m'adresse à des hommes capables d'idées générales sans doute, et d'esprit critique, mais surtout en possession d'une documentation précise et de connaissances spéciales. De tels articles doivent s'imposer aux gens qui aborderont les problèmes en question et ils ne s'imposeront que s'ils sortent du domaine

deva affatto né le difficoltà, né l'azzardo sottesi alla propria iniziativa, riassumeva «l'effort de tous les philosophes», da Platone sino a Renouvier e a Comte, nel tentativo «de rattacher même par un lien un peu fragile la politique à la philosophie»<sup>146</sup>. Di «un journal populaire, moralisateur», di un progetto del Fournier, il direttore della *Revue politique et parlementaire*, che intendeva coinvolgere il Darlu, già aveva scritto nell'agosto del '98, durante l'*affaire*, che fu «toujours pour moi un cauchemar», anche come risposta al becero patriottismo della *Libre Parole*<sup>147</sup>.

Non è certo casuale allora l'attenzione della *société de philosophie* in quel novembre 1906 al *catéchisme moral* di Lalande, che ebbe larga circolazione, se nel 1930 Alcan avrà ancora a ristamparlo. Sottoposto al giudizio dei membri della *société*, le cui obiezioni riguardarono per lo più la «forma catechistica»<sup>148</sup> e il rapporto fra 'morale pratica' e teorie etiche, questo manuale, che rifuggiva dai dommi d'ogni scuola filosofica o d'ogni religione positiva, assume come canoni il consenso unanime o l'evidenza dimostrativa, ché il timore è quello dell'abbandono delle verità di senso comune a favore d'una «morale profondamente individualista». E difatti riassumeva, a uso degli scolari francesi, «lo spirito generale della morale» in una forte comunanza di volontà e di conoscenza, che scontava il superamento di una società 'chiusa', 'statica' a vantaggio di una 'aperta', 'dinamica'<sup>149</sup>. Un progetto in

---

des généralités et de la discussion purement dialectique pour entrer dans les détails et dans la complexité des faits. Voici d'abord qquns des problèmes à traiter. Syndicat de fonctionnaires. Retraites ouvrières. Impôt sur le revenu. Programme du parti socialiste. Les monopoles. L'arbitrage en matière de grève et le contrat collectif. Réforme du suffrage universel (vote des femmes). Responsabilité des magistrats. Responsabilité pénale et resp. morale. Réglementation de la prostitution. Ce programme établi, modifiable et extensible suivant les avis que je pourrais recevoir; je me suis mis en campagne pour trouver des collaborateurs».

<sup>146</sup> Lettera del 29.9.1906, in ms. 368/1.

<sup>147</sup> Cfr. in proposito le lettere che Léon indirizza a É. Halévy nell'agosto 1898, in ms. 368/1.

<sup>148</sup> Come recitava una nota: «le domande erano poste da un ipotetico alunno e il padre o il maestro gli rispondevano» (*Essais raisonné de morale pratique*, p. XII).

<sup>149</sup> «Si potrebbe così esprimere lo spirito della morale [...] allo stadio attuale delle nostre Società: 'Trasformare la lotta e l'interdipendenza naturali fra gli individui, come risultano dalla differenziazione e dall'equilibrio degli interessi materiali, in un accordo di spiriti e di volontà fondato su una medesima conoscenza del vero, su un medesimo amore del bello e sul comune sviluppo della personalità'» (*ibid.*, pp. 44 s.). A compimento di quella temperie ideale, col trionfo

certa misura affine avevano messo a punto qualche tempo prima Chartier e Léon: constituer

sous l'égide de la Société [...] une petite morale. Chartier apporterait les sommaires de son cours de St Cyr où il a des choses bien et cela servirait de texte à une discussion qui ne manquerait pas d'intérêt. On aurait aussi, à côté du vocabulaire, une autre oeuvre faite en commun<sup>150</sup>.

Di una serie di articoli sulla 'morale razionalista' Alain scriveva a Léon all'atto della stesura della comunicazione per il congresso di filosofia di Ginevra: mostrare «la Raison en acte» distinguendo cioè fra essenza ed esistenza, allo scopo di «fermer la porte à toute objection [...] contre la doctrine»<sup>151</sup>. E dando conto sulla *Revue de Métaphysique* dei rapporti *entre la science et l'action*, compendia le tesi di una morale razionalista o intellettualista nella triade utile, bene, libertà. Distingue tra scienza, conoscenza dell'essenza di una cosa particolare, e «conoscenza per abitudine», e oppone alle idee generali, che sono «immagini assai confuse», che le idee sono o universali o particolari. La consuetudine non giunge certo alla conoscenza dell'essenza, né rovina così la teoria kantiana delle forme *a priori*: la conoscenza può essere definita come la «ricostruzione in conformità con le regole di Cartesio», e di fatto governa l'agire. Quanto al bene, Chartier mette l'accento sul concorso equilibrato, su quella ginnastica che acquieta nel nostro corpo un gran tumulto (ché «l'uomo irragionevole è più bestie, non un uomo»), e di conseguenza su quell'*effort* di conservazione che è l'*amour de soi*<sup>152</sup>. A proposito della libertà, la prassi non richiede affatto la credenza nella libertà d'indifferenza, e il darne conto non è affare di sentimento, ma d'intelligenza, di calcolo. La morale razionalistica conclude perciò che «ogni nuovo problema trae soluzione dall'analisi dei dati [...] Si ha generalizzazione quando stanchi di cercare sempre

---

della laicità in ogni ordine di scuola, Bouglé (*Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, Paris, Maloine 1937) configura l'intervento del politico in filosofia come istanza di metodo, volta all'acquisizione di capacità critiche, e non come preciso contenuto dogmatico.

<sup>150</sup> Lettera del 26.11.1904, in ms. 368/1.

<sup>151</sup> Lettera del 1904, in ms. 388/2.

<sup>152</sup> RMM, 1904, p. 1013. Di un'«appropriata ginnastica», cui molto contribuiscono gli studi classici, aveva a dire anche Bergson: difatti l'intelligenza è un «preciso adattamento dello spirito al suo oggetto» (*Mélanges* cit., pp. 557 ss.), ma la fonte di quell'*effort* di concentrazione, come di ogni energia anche intellettuale, è da porre nella volontà.

delle soluzioni, e rintracciando tra queste delle analogie, ci abbandoniamo all'abitudine, [...] un sonno»<sup>153</sup>. Nella tarda *Histoire de mes pensées* parla di «abitudini tiranniche», dell'abitudine come «riproduzione animale»<sup>154</sup>.

Nel riferire del *congresso di filosofia* di Ginevra, Chartier accomuna quanto aveva già dimostrato Bergson alla denuncia, avanzata da Rauh, di quelle formule che dan conto del determinismo e delle «prove morali» della libertà: «la realtà vi è troppo semplificata»<sup>155</sup>. Ma certo «la tesi di Rauh ha ancora bisogno di chiarimenti», ché di fatto questi non ha tracciato «una dottrina del libero arbitrio, ma un metodo positivo per porre e risolvere il problema del libero arbitrio».

E Alain dovette apprezzare di sicuro la ripulsa del fanatismo, da imputare o alla «realizzazione mitologica delle idee» o all'annullamento nell'ambito di una «concezione globale delle differenze particolari fra le cose», che rintraccia nell'*Expérience morale*.

### Appendice

Del proposito di Franck di abbandonare l'insegnamento, e della successione al *Collège de France*, Ribot discorre con Espinas già nel giugno dell'86, ma solo l'anno seguente la cosa si preciserà (cfr. *Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893)*, ed. R. Lenoir, in RPH, 1975, pp. 162 ss.). Il 17 novembre Ribot scrive: «Ieri Renan mi ha convocato al *Collège de France* e mi ha informato che Franck ha chiesto di andare in pensione, che a tutti i costi non si vuole Joly e che si trasformerà la cattedra 'psicologia' e che mi si vuol trasferire dalla Sorbona al Collège». E ancora il 9 dicembre: «Domenica, il Collège de France ha votato la trasformazione della cattedra di Franck in 'psicologia sperimentale e comparata', 19 voti a favore, 9 contrari. Lévêque ha fatto una violenta campagna contro di me e a favore di Joly, sono il candidato del Collège e di Liard. Ma Joly avrà dalla sua l'Académie des Sciences Morales». Il 25 dicembre accenna a una eventuale candidatura di Egger, la vicenda si chiude di lì a un mese: «Il Collège mi ha presentato in 1<sup>a</sup> istanza con 20 voti a favore contro 8 a Joly — in 2<sup>a</sup> istanza Joly ne ha avuti 13, Egger 11 te 6, essendo dalla tua parte Renan così come G. Paris (molto influente). In realtà Egger mira alla Sorbona».

<sup>153</sup> *Art. cit.*, p. 1015.

<sup>154</sup> *H.p.*, p. 48.

<sup>155</sup> *Art. cit.*, pp. 1023 s.

A queste beghe accademiche si riferiscono le due lettere di Renan a Egger rintracciate nel *Fonds Victor Egger* presso la *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona:

Paris, le 21 décembre 1887

Cher Monsieur Victor,

Effectivement, le Collège et le ministère ont eu en vue M. Ribot dans la transformation qui vient de s'accomplir. M. Ribot se prête naturellement à la combinaison. Le ministre aurait pu nommer directement; mais il a bien voulu céder de son droit. Les présentations du Collège et de l'Académie des sciences morales et politiques auront lieu comme dans les cas ordinaires. La présentation du Collège aura probablement lieu le dimanche 22 janvier. Le Collège et l'Académie présentent, chacun de leur côté, deux candidats.

Les titres de chaires, au Collège de France, doivent être très larges, et certainement le Collège se prêterait à toutes les latitudes d'interprétations. Le mérite des personnes est pour nous la considération capitale. C'est vous dire que votre nom, entouré déjà d'une si haute estime dans le monde des études philosophiques, serait sûrement très bien accueilli de plusieurs pour la seconde présentation. Outre M. Ribot, il y aura sur les rangs M. Henry Joly, l'ancien suppléant de M. Franck, et (pour la seconde présentation seulement) M. Espinas peut-être.

Si vous vous décidez à vous porter candidat, écrivez-moi une lettre de candidature avant le 22 janvier. Peut-être pourriez-vous envoyer à MM. les professeurs une courte énumération de vos titres.

Vous savez, cher Monsieur Victor, quelle affection je vous porte, et en souvenir de M. votre père, qui a été pour moi un si excellent ami, et à cause de votre rare mérite. Comptez sur toute mon amitié

E. Renan

Paris, le 5 janvier 1888

Cher Monsieur Victor,

J'ai reçu votre lettre officielle de candidature; j'en donnerai lecture à l'assemblée, qui probablement aura lieu le 22 de ce mois. Je pense que, si vous relisez la lettre que je vous ai écrite il y a quelques jours, vous verrez que je ne me suis pas permis de vous donner un *conseil*. J'aurais manqué à mes devoirs en le faisant, ma position d'administrateur m'obligeant à rester neutre et à ne pas provoquer de candidats. L'affection que j'ai pour vous et l'estime que j'ai pour votre activité philosophique sont des faits bien acquis, en dehors de la question administrative qui s'agite en ce moment. Comme académicien, j'ai coutume de ne m'engager jamais; comme professeur au Collège de France, je fais de même; comme administrateur et président de l'Assemblée, je dois me réserver



absolument, pour appuyer l'opinion qui paraît, après délibération, la plus conforme au bien du Collège, c'est-à-dire au bien de la science. Je ne sais, à l'heure qu'il est, pour qui je voterai. Dans les assemblées, je parle toujours le moins possible, et il n'est pas probable que, pour les présentations en seconde ligne, j'aie à énoncer un avis.

Croyez bien, cher Monsieur Victor, que cette distinction que je suis obligé de faire entre mes sentiments personnels et mes devoirs d'administrateur me coûte beaucoup; mais vous avez le caractère trop élevé pour ne pas comprendre ces nécessités. Ne doutez jamais des sentiments de profonde amitié que je vous ai voués, et à cause de vous et à cause du souvenir de M. votre père.

Votre très affectionné

E. Renan



LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE E LA  
PRIMA RECEZIONE DEL BERGSONISMO

1. L'attitudine dei giovani redattori della *Revue de métaphysique* nei confronti di Bergson non fu certo univoca, e molto ebbe a risentire di avvenimenti, quali il conflitto mondiale, estranei ai peculiari sviluppi dogmatici di quella dottrina. Brunschvicg e Halévy a proposito dell'*année philosophique 1893-1894* evocano quell'«appello alla libertà dello spirito», contro la «tirannia della scienza» e la «fascinazione dell'oggetto», ché durata e movimento non sono cose, ma sintesi mentali, che ebbe a lanciare il Bergson, «in una tesi divenuta classica nel giro di pochi anni»<sup>1</sup>. Brunschvicg già nel '92 mostrava apprezzamento per «un premier numéro composé de noms flamboyants»<sup>2</sup> e per l'eventuale collaborazione di Bergson, che stimava ancor più di quella di Ravaisson. Ma se Bergson aveva a declinare l'invito per quel primo numero, esprimeva la disponibilità «pour la Revue à mettre au point une théorie de la perception extérieure qui paraîtra un jour en volume et dont sa thèse n'est qu'un extrait»<sup>3</sup>. Ma ancora nel '94 Léon ricordava quella promessa di un articolo «car son livre est presque achevé; voici le titre: perception et mémoire: c'est son introduction»<sup>4</sup>. La ricercata collaborazione di Bergson non è certo disgiunta da accenti anche critici, come si evince da quelle annotazioni del Couturat *sur l'espace et le temps*. Detto della «falsa concezione della filosofia che regna oggigiorno e tende allo stesso tempo a separarla dalle scienze positive e a

<sup>1</sup> RMM, 1894, p. 485.

<sup>2</sup> Ms. 359.

<sup>3</sup> Lettera del 11.10.1892, in ms. 368/1.

<sup>4</sup> Ms. 368/1.

confonderla con la psicologia»<sup>5</sup>, di contro al tempo vissuto del Bergson e allo spazio percepito del Poincaré, Couturat opponeva come spazio e tempo non siano dati immediati della coscienza, ma «una costruzione della ragione». La dimensione quantitativa che è propria dei fatti fisici fa aggio sulla qualitativa. Bergson di fatto «accelera i fenomeni fisici senza accelerare i fenomeni psichici»<sup>6</sup>, il che rovina la possibilità stessa del movimento. In margine a *perception et matière*, Couturat ribadiva il 13 agosto 1896, scrivendo a Halévy, la propria «critique, en révélant la tendance de sa théorie, que j'ai qualifiée d'empirisme transcendant»<sup>7</sup>. E questi l'anno successivo discorreva della «fausse métaphysique, métaphysique à contre-sens de Bergson»<sup>8</sup>, di fatto tacciato di antiintellettualismo. Di lì a qualche tempo avrebbe proposto a Léon «un admirable sujet, demi-historique, demi-critique et théorique [...]: la philosophie utilitaire de la conscience». Si doveva dar conto di quella corrente di idee assai vasta — «Nietzsche en Allemagne (avec son disciple Simmel), Bergson, en France, avec son groupe, des savants comme Poincaré en France, Mach en Autriche» —, che reputa l'apparato concettuale di una teoria puramente convenzionale, e perciò questa non può dirsi vera o falsa, ma solo essere ricondotta sotto la categoria dell'utile<sup>9</sup>. E già aveva tacciato Bergson e Durkheim di materialisti, anche se di «un nouveau matérialisme qui a par rapport à l'autre l'inconvénient de ne pas paraître une philosophie de simplification»: è il «matérialisme de Victor Cousin»<sup>10</sup>. Halévy avrà ancora a dire che, «malgré toute notre courtoisie et toutes nos instances, il y a chez nous de l'hostilité à l'égard de sa philosophie, et, dans la Revue, un fond de rationalisme dogmatique dont il se défie»<sup>11</sup>. La giovane rivista

<sup>5</sup> RMM, 1896, p. 659. MELETTI BERTOLINI, *op. cit.*, pp. 146 s., sostiene che il *tempo reale dell'universo* di Delboeuf (v. *Le sommeil et les rêves*, RPH, 1879, VIII, pp. 329 ss., 494 ss.; 1880, IX, pp. 129 ss., 413 ss., 632 ss.) e il *tempo reale della coscienza* bergsoniano, nel loro differenziarsi da un tempo meccanico, uniforme, reversibile e quantitativo, dimostrano il prodursi di una sempre maggiore penetrazione dei linguaggi della fisica, della psicologia e della biologia.

<sup>6</sup> Ivi, p. 666.

<sup>7</sup> F.É.H.

<sup>8</sup> Lettera a Bouglé del 26.9.1897, in f.É.H.

<sup>9</sup> Lettera di Halévy a Léon del 27.6.1900, in ms. 369.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1898.

<sup>11</sup> Lettera del 22.10.1908, in ms. 369. A proposito della rivista, e della sua «importanza decisiva sugli esiti della epistemologia nel ventesimo secolo», cfr.

concordava con Bergson sul fatto che i concetti che si applicano alla discontinuità delle cose non afferiscono al flusso della coscienza, e gli riconosceva di aver dissolto la fascinazione dell'oggetto, ma diffidava degli esiti insiti nella fiducia nell'azione o nell'appello all'intuizione.

Che le cose stessero così è lo stesso Léon a confermarlo, nel dar conto d'una visita a Ernest Naville, «une espèce de Ravaisson genevois, plus pontife et moins intelligent», che ha luogo nell'aprile 1902. Léon tocca con mano come a Ginevra, della filosofia francese, giungesse l'eco del solo bergsonismo che «y apparaît [...] comme la négation de la science (on veut faire de la Science, me disait-on, une sorte d'art) et de la philosophie». Di contro, anche a nome della *Revue de métaphysique*, Léon assicurava il suo interlocutore «qu'il existait en France des antibergsoniens résolus, et qu'un Idéalisme critique, qu'un spiritualisme rationaliste existait qui prétendait représenter contre Bergson la tradition»<sup>12</sup>. E un ritorno a questa scorgerà anche in Sorbona di lì a un decennio<sup>13</sup>. Ma Léon ebbe presto a sfumare, e di molto, quell'avversione, se anche in riferimento all'assenza di Bergson al congresso di Heidelberg, scrive che «à Lima, à New York, à Rome, partout on jure sur lui. C'est peut-être nous qui nous trompons et lui qui est un grand homme»<sup>14</sup>. In effetti era in atto nella rivista un dibattito fra «dynamistes» e «intellectualistes», che solo l'insipienza del Ribot aveva in certa misura celato, ma subito sarà evidente quando «l'école psychologique Française sera dirigée par des hommes comme Bergson, ou même Pierre Janet»<sup>15</sup>.

---

M. CENTRONE, *Il dibattito epistemologico agli inizi del secolo sulla «Revue de métaphysique et de morale» (1893-1914)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Bari», 1986, XXIX, pp. 351-407.

<sup>12</sup> Lettera del 3,4,5,6, Avril 1902, in ms. 386.

<sup>13</sup> Cfr. in proposito la lettera di Léon a Halévy del 5.1.1912, in ms. 368/2: «L-B [Lévy-Bruhl] constate la réaction contre lui à la Sorbonne et y voit une influence de la pphie de Bergson vers laquelle se tournent les étudiants. Je lui ai répondu que je voyais bien cette réaction mais pas ce retour à Bergson. Simplement un retour à la philosophie traditionnelle».

<sup>14</sup> Lettera del 25.8.1908, in ms. 369.

<sup>15</sup> Halévy aggiungeva: «j'ai presque achevé la lecture des 'Sentiments' de Ribot. [...] quelle anémie philosophique! quelle sécurité dans le sophisme! Quelle inintelligence du vrai sens tant de la dialectique de ses adversaires que [...] de la sienne propre! Il est intéressant de constater, en tout cas, qu'après avoir puissamment contribué avec Taine, aux environs de 1870, à introduire en France les

È in ispecie la costituzione della *société de philosophie* — un cenacolo esclusivo, composto di 60 membri, di cui 44 fondatori e 16 invitati, uno «strumento di difesa del corpo dei professori di filosofia in ispecie contro le pretese delle scienze sociali»<sup>16</sup> —, in seguito al congresso internazionale di Parigi, ad avvicinare i due, e lo spoglio della corrispondenza di Léon lo attesta. Questi ebbe dapprima a vincere le esitazioni dell'Halévy, che temeva la dispersione di quegli sforzi tutti volti a porre la *Revue de métaphysique* quale referente internazionale, ben oltre il localismo cui poteva soggiacere la società di filosofia, e metteva in guardia contro il facile verbalismo, ché la pratica del pensiero è esercizio di fatto solitario e ha poco a che fare con le adunanze. Questo motivo, ricorrente in Alain, è esemplificato con le difficoltà di Desjardins e di Dick May<sup>17</sup>. Le lettere che fra novembre e dicembre Léon ebbe a indirizzare all'amico sono una cronaca dettagliata di varia filosofia, dalla primitiva ipotesi di Lalande a quella forma organizzativa che fa della *société de philosophie* la prosecuzione della *Revue de métaphysique*: comune era lo scopo di «travailler au rapprochement et à la collaboration des savants et des philosophes»<sup>18</sup>.

Di fatto il bergsonismo era posto in continuazione di quel realismo o positivismo spiritualista, anche se l'ascrivere a propria

---

théories de l'associationisme, il déclare actuellement la guerre, sans réserves, à ce même associationisme» (f.É.H.). La denuncia del determinismo associazionistico per la riduzione dell'io a una somma di stati psichici era l'esito dell'*essai* bergsoniano.

<sup>16</sup> J.-L. FABIANI, *op. cit.*, p. 42.

<sup>17</sup> V. quanto scrive in proposito Halévy a Léon: «Ce que je crains c'est que la *Société* ne devienne la préoccupation dominante, à l'exclusion de la *Revue*. Songe qu'une *Société* reste toujours quelque chose de *local*; une *Revue* peut seule être nationale et internationale. Il faut que notre *Revue* devienne d'une façon permanente, la meilleure revue de philosophie existante: elle l'a été quelquefois» (lettera del 1900, in ms. 369). Ed ancora, il 3.12.1900: «je ne puis refuser de 'marcher' à la suite de toi, Lalande et Couturat», ma al fine di scongiurare ogni «remplissage», ogni «bavardage», «songe qu'il ne suffit pas, pour faire penser les hommes de les faire parler en commun. Desjardins n'a pas fondé une religion, ni Dick May une science sociale, ni La Bodinière une littérature. C'est à la condition seulement de beaucoup se défier d'elle-même que la *Société* pourra faire oeuvre utile».

<sup>18</sup> Collegando strettamente i Congressi internazionali e la Società francese di filosofia all'involutionismo di Lalande, J. BENRUBI, *Les sources cit.*, Paris, Alcan 1933, t. II, p. 659, disconosce il ruolo che ebbe a esercitare Léon. Sulla fondazione della *Société française de philosophie* v. *infra* Appendice.

fonte il Ravaisson, cosa che Bergson fece nell'allocuzione all'*Académie des sciences morales et politiques* del febbraio 1904, non è certo una tesi storiografica priva di ambiguità. Di continuità, di permanente efficacia di quel magistero, Léon scriverà a Windelband in margine al congresso di Heidelberg, esprimendo l'opportunità che il Boutroux rediga «un rapport sur la philosophie en France dans le dernier tiers du 19<sup>e</sup> siècle; ce mémoire dans notre pensée devant être le pendant du célèbre rapport que fit autrefois M<sup>r</sup>. Ravaisson pour l'exposition universelle de 1867»<sup>19</sup>.

Della vicinanza di Bergson a Boutroux aveva scritto il Fouillée nelle pagine sulla *philosophie française dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, che saranno anticipate dalla *Revue de métaphysique* nel 1901, e che questi aggiungeva a una ristampa di quella *Histoire de la philosophie* a uso dei licei, la cui prima edizione è del 1875. Di contro al «gretto evoluzionismo», all'«usurpazione del meccanicismo», la filosofia della contingenza non aveva «reintegrato il mentale e i suoi modi essenziali fra i fattori del determinismo», come ebbero a fare lo stesso Fouillée e il Guyau, ma gli aveva opposto un «indeterminismo psichico», facendo così dell'«inintelligibile», dell'«inconoscibile», la causa della realtà. Quella nuova filosofia della contingenza era un miscuglio di criticismo e di empirismo inglese. Fouillée opponeva alla «vuota idea di contingenza», di fatto anche al Bergson, quel superiore determinismo in cui era questione anche dei fattori morali e sociali. Ma scarsa eco avrà nella *Revue* quella reazione 'intellettualista' che ebbe a esprimersi nelle pagine del Benda, del Maritain e ancora del Fouillée, tutte edite fra il '12 e il '13<sup>20</sup>. E certo la cosa non desta meraviglia quando si ritenga quanto Halévy scriveva a Léon in margine a *la priorité de la philosophie des idées-forces*: «Dans la Revue philosophique, Fouillée a encore ouvert ses écluses: il s'agit de savoir qui a la priorité de la philo-

<sup>19</sup> Lettera del 30.3.1908, in ms. 386. Dell'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* Bergson dirà a Benrubi, nell'agosto 1913, che «è il libro migliore su questo argomento, e non solo in Francia, ma anche in Germania. Costretto a occuparmi della concezione del tempo in Aristotele, quando stavo preparando la mia tesi, e, di conseguenza, a tener conto di quanto sia stato scritto su questo pensatore, solo l'opera di Ravaisson mi è sembrata del tutto soddisfacente» (*Souvenirs* cit., p. 82).

<sup>20</sup> V. J. BENDA, *Le bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*, Paris, Mercure de France 1912; ID., *Sur le succès du bergsonisme*, ivi, 1913; J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, Paris, Téqui 1913; A. FOUILLÉE, *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, Paris, Alcan 1913.

sophie des Idées-forces, Ardigò ou Fouillée»<sup>21</sup>.

Le pagine del Ravaisson che avevano preannunciato l'avvento di un 'realismo o positivismo spiritualista' mostravano come la natura non sia tutta geometrizzabile e necessitata, ma vi sia anche del 'morale', che esso è «l'essenziale», il che implica contingenza e volontà. Il tema biraniano di un eccesso del morale sul fisico torna di continuo nel prosieguo del secolo. E ancora in quelle pagine si rintraccia la metafora del «mobile oceano», che ebbe grande fortuna, anche se talora mutò di significato. Ravaisson oppone quel «mobile océan sans bornes et sans fonds»<sup>22</sup>, quel mondo di sensazioni, di sentimenti, di immaginazioni che è noi stessi, al materialismo e all'idealismo, che approdano l'uno a un minimo di realtà e l'altro, eliminando come accidentali specificità e differenze, alle condizioni logiche più elementari, cioè a un minimo di intelligibilità. Ravaisson indicava di fatto l'esigenza introspettiva di dar conto dello scarto psicofisiologico, Guyau l'impotenza della volontà umana e l'indifferenza morale della natura, Bergson l'esito di quello sforzo della filosofia che è un fondersi nel tutto, mentre il discontinuo è la rappresentazione naturale dell'intelligenza. In Alain è il mito di Proteo, «la sua vera forma, [...] è anche quella falsa», la realtà multiforme o informe, suscettibile di futuri da divinare, l'instabilità del mare contrapposta alla fissità della terraferma, ché il mondo in continuo mutamento e turbinio è «à l'image de l'eau trop parlante»<sup>23</sup>.

2. Il rifiuto del 'tempo spazializzato' trova eco nelle *observations* sull'*origine exclusivement visuelle de l'idée d'étendue*. Lachelier asseriva che il tempo è composto non di attimi, assimilabili ai punti matematici, ma di momenti, cioè di atti di coscienza, in tal modo il passato si costruisce come una proiezione

<sup>21</sup> Ms. 369; l'articolo cui si allude era uscito sul fascicolo del luglio 1904, pp. 72-75. Analogamente in margine all'*évolution des idées-forces*, Renouvier taccia Fouillée di essere un autore «décidément trop fécond. Son esprit et ses raisonnements me fatiguent» (lettera a Dauriac del 19.5.1890, in ms. 345, f. 71).

<sup>22</sup> *La philosophie en France* cit., p. 298.

<sup>23</sup> *IA.*, t. I, p. 7. Alla determinazione spiritualistica del fatto come attività del pensiero si rifà anche Alain, che scriveva a É. Halévy, il 27 ottobre 1910, di un ciclo di lezioni su cosa sia la scienza, lamentando la fatica di una «speculazione teorica continua»: era intento a insegnare cosa fosse un fatto, come le «vere ipotesi siano immanenti e determinanti» e «il metodo scientifico [...] uno sforzo in vista di una rappresentazione approssimativa» (*C.H.*, p. 122).



retrospettiva del presente<sup>24</sup>.

Anche il fatto che Léon frequenti il corso al *Collège de France* nel primo anno del nuovo secolo, e vi cerchi materiali per la rivista<sup>25</sup>, attesta di una maggiore comunanza fra la redazione della *Revue* e Bergson. E quelle lezioni avrà a seguire anche successivamente se, a proposito della prolusione del 1904, non mancherà di annotare anche gli aspetti più mondani: «Salle bondée archi bondée; beaucoup de femmes, quelques unes de jolies»<sup>26</sup>. Scorrendo la corrispondenza di Léon è poi questione del *souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, pubblicato sulla *Revue philosophique* sul numero del dicembre 1908. Léon dice a Halévy di quell'articolo

sur la fausse reconnaissance, sur la sensation du déjà vu. Article excellent où l'on retrouve le Bergson psychologue, le Bergson incomparable; [...] l'interprétation bergsonienne. C'est une défaillance de la volonté: la mémoire est contemporaine de la perception et toute prête à sortir de l'inconscient pour s'insérer dans le réel; mais dans la vie courante nous n'utilisons que les souvenirs utiles à l'action; si le ton de la vie s'abaisse, si notre volonté défaille, alors l'élan de la mémoire n'est plus retenu et les souvenirs choisis; et le phénomène de la fausse reconnaissance s'explique par cette absence de discernement, c'est la mémoire contemporaine de la perception et inutile pour l'action, qui se précipite vers la conscience. Mais que tout cela est fin, joli, plein d'observations vraies, subtiles, pénétrantes<sup>27</sup>.

Segue la promessa che il prossimo articolo sarà per la *Revue de métaphysique*. Di quello sul falso riconoscimento Bergson aveva già detto che «[il] datait de 1897 et était une réponse aux critiques de matière et mémoire»<sup>28</sup>. Di fatto allora *l'énergie spirituelle*, che raccoglie materiali editi fra il 1901 e la guerra mondiale, si colloca logicamente giusto dopo l'*Essai*, come quell'in-

<sup>24</sup> Cfr. BSEF, IV, 7.1.1904, p. 61. A. PESSINA, *op. cit.*, p. 63, rintraccia in Lachelier, nella «critica del determinismo scienista» e in quella rivisitazione del criticismo «'aprendolo' a prospettive [...] 'realistiche'», una delle «possibili fonti della critica Bergsoniana al positivismo».

<sup>25</sup> «Assisté à la leçon de Bergson; admirable et déconcertante. Inimprimable dans la Revue. Je suivrai son cours et j'attendrai une des analyses où il excelle pour en faire un article» (lettera del [1900], in ms. 368/1).

<sup>26</sup> Lettera del 20.11.1904, in ms. 368/1.

<sup>27</sup> Lettera del 3.12.1908, in ms. 368/1.

<sup>28</sup> Lettera del 21.10.1908, in ms. 369.

sieme di analisi che avranno la loro sintesi in *Materia e memoria*<sup>29</sup>. E proprio a Léon che, traendo spunto dal *contributo* crociano *alla critica di me stesso* pubblicato sul 1° numero del 1919 della *Revue de métaphysique*, avanzava l'ipotesi dell'opportunità di un'autobiografia intellettuale, Bergson preannunciava di fatto *l'énergie spirituelle* dicendo «qu'il avait cette intention en publiant en volume le recueil de ses articles, mais qu'il serait un livre, non pas un article trop court»<sup>30</sup>. Léon dovette di certo riceverne a più riprese le confidenze, se in margine all'*intuition philosophique* scrive del «pauvre Bergson», del «mal que lui avait donné la rédaction de cette conférence refaite plus de 20 fois et qui ne le satisfait pas: je l'ai plaint et loué comme il convenait». L'annotazione che apre *la pensée et le mouvement* — ciò che più ha mancato in filosofia è la precisione — è nello stesso tempo canone metodologico e scelta di vita se Bergson confessa «son souci de ne rien écrire qui ne soit l'expression d'expériences particulières de faits concrets, son horreur des généralisations vides»<sup>31</sup>.

E proprio la denuncia di una «confusione preliminare» fra durata ed estensione, successione e simultaneità, qualità e quantità, è la premessa dell'*Essai*. Del resto l'assenza di «punti di contatto» fra i termini di ciascuna coppia condanna la psicofisica «a muoversi in un circolo vizioso». Di fatto la pagina del *Saggio sui dati immediati* revoca in dubbio ogni psicofisica, che non fa altro che «formulare con precisione, spingendola alle sue estreme conseguenze, una concezione familiare al senso comune»: la «confusione fra la qualità e la quantità e tra la sensazione e l'eccitazione»<sup>32</sup>. Lo scrivere poco, il rifuggire di continuo le esortazioni, come si evince anche dal carteggio con Léon, attesta un «soui de l'exacitute»: da qui la «rancoeur d'être loué en France pour des mérites qui lui déplaisent — alors qu'on le loue à l'étranger — ce à quoi il tient — pour orienter la Science (il vient de

<sup>29</sup> Cfr. in proposito H. HUDE, *Bergson*, Paris, Editions Universitaires 1989, t. 1, p. 26. Non pare invece condivisibile la tesi che «l'opera di Bergson [sia] composta di due metà: i libri e le *Lezioni*, e ciascuna di queste non [sia] del tutto intelligibile senza l'altra» (p. 11). Non si dà un Bergson *secret*: le lezioni e le lettere sono un ausilio alla comprensione della complessità, ricchezza, problematicità di un pensiero che è tutto nelle opere date alle stampe.

<sup>30</sup> Lettera del 16.3.1919, in ms. 368/2.

<sup>31</sup> Lettera del 5.10.1911, in ms. 368/1. Questa fu sollecitudine comune anche a Lachelier, che annotava come «la precisione ripugni alla maggior parte delle menti, non solo nei bambini, ma anche negli adulti» (*Lettres* cit., p. 187).

<sup>32</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tr. it., *Opere* cit., p. 42.

se créer une Revue allemande, une Revue physiologique qui se revendique de matière et mémoire)»<sup>33</sup>.

Che la comunanza fra i due fosse profonda lo attesta anche la questione della candidatura del Bergson all'*Académie*: Léon non esita a dirgli «franchement qu'il passe pour un 'arriviste'» e l'energica difesa della propria condotta, che pure aveva irritato Boutroux e Lachelier, non sembra far cadere le perplessità di Léon, se questi riferiva a Halévy di una «visite à Séailles [...] On reparle Académie: pas la moindre acrimonie contre B[ergson]; il lui prête seulement [...] une certaine 'inélégance morale'»<sup>34</sup>. In realtà quella di Bergson fu in certa misura una candidatura di ripiego, tutta volta a impedire l'elezione di Funck-Brentano. Lachelier, come ne scrive a Renouvier il 18 novembre 1901, avrebbe preferito per la successione a Ravaisson la terna composta anche da Séailles ed Espinas, ma quello non avrebbe avuto alcuna possibilità di successo, invece Brentano ne avrebbe avute di grandi<sup>35</sup>.

Certo Léon molto fece per non urtare l'acuta suscettibilità di Bergson circa l'interpretazione della sua dottrina, ché questi ebbe a mostrarsi «plus qu'affecté de l'article de Goblot» sulla *théorie nouvelle du raisonnement déductif*, che «[il] accuse de dénaturer sa pensée et de caricaturer sa forme»<sup>36</sup>. Così a proposito di una recensione al *bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* di Benda, scriveva che era il caso «d'adoucir si la revue tient à conserver avec Bergson des relations courtoises»<sup>37</sup>. E cosa Léon pensasse di quella dottrina, quali debiti questa avesse contratto

<sup>33</sup> Lettera del 5.10.1911, in ms. 368/1.

<sup>34</sup> Lettera del [nov. 1901], in ms. 368/1.

<sup>35</sup> *Institut de France*, ms. 4688, ff. 399-400. Theodor Funck-Brentano (1830-1906), sociologo, professore di diritto internazionale all'*École des sciences politiques* di Parigi, naturalizzato francese nel 1870, fonda con Dick May il *Collège libre des sciences sociales* (1895). Esordì con pubblicazioni di carattere filosofico: *Philosophie et lois de l'histoire* (1859), *Les sciences humaines: philosophie, médecine, morale, politique* (*La philosophie*, 1868). Notevoli sono le monografie: *Les sophistes allemands et les nihilistes russes* (1877), volto a incrinare l'autorità di Kant — sarà questo un luogo comune del nazionalismo —, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains* (1879), *Les sophistes grecs et la révolution européenne* (1905). Si volse poi a studi economici, politici e sociologici, pubblicando, fra l'altro, in collaborazione con A. Sorel, *Précis du droit des gens* (1877). Per primo, in Francia, discorre e confuta Marx, nel marzo 1876 alla *société d'économie sociale* di Le Play, v. C. DIGEON, *op. cit.*, pp. 458 s.

<sup>36</sup> Lettera del 4.2.1912, in ms. 368/2.

<sup>37</sup> Lettera del 5.10.1912, in ms. 368/2.

con la storia della disciplina, ebbe a scriverlo a Mircea Djuvara, nell'invitarlo a ritirare un suo articolo:

la thèse que Schopenhauer fut un de ses précurseurs — thèse déjà soutenue par Ruysen dans la conclusion de son Schopenhauer — est une thèse contestable. N'y a-t-il pas chez Schopenhauer l'abîme kantien entre le noumène et le phénomène, d'où son pessimisme qui est le fond essentiel de toute sa philosophie et Bergson au contraire ne prétend-il pas justement révolutionner la philosophie en instituant l'immanantisme? [...] il semble plutôt que l'ancêtre de Bergson soit Schelling bien plus que Schopenhauer<sup>38</sup>.

Ma anche quella filiazione fu respinta di lì a poco, nel marzo del 1919, dallo stesso Bergson come priva di

fondement, que toutes les philosophies de l'intuition avaient des caractères et des origines communes, que sa pensée se rattachait à Platon, à Berkeley, à Maine de Biran, à Ravaïsson, plus tard à W. James, qu'elle s'était dès l'origine et à l'époque même où Boutroux enseignait le kantisme opposée à la philosophie allemande et que sa thèse était une critique de l'Esthétique transcendentale<sup>39</sup>.

In margine ai *principes de métaphysique* di Paul Janet, già aveva detto dello spiritualismo francese, di quel concorso di psicologia e di metafisica, che deriva per intero da Maine de Biran. E comune a costui, a Lachelier, a Bergson è il pensiero che c'è maggiore realtà nel sentito che nel visto<sup>40</sup>. Certo l'avversione al kantismo è imputabile anche al dissidio spirituale che il conflitto mondiale appena concluso ha ingenerato, poiché in forme molto dissimili si era espresso nel maggio 1912 in margine a *quelques réflexions* del Dauriac *sur la philosophie de Bergson*. Questi aveva ipotizzato una qualche «vicinanza con Kant», e la cosa, dirà Bergson, «si accorda con un vago sentimento che io stesso ho sempre avuto d'una parentela tra il secondo capitolo dei miei 'Dati immediati' e l'Estetica transcendentale»<sup>41</sup>. Ma già in margine

<sup>38</sup> Lettera del 30.5.1913, in ms. 388/1.

<sup>39</sup> Lettera del 16.3.1919, in ms. 368/1. Per un confronto fra Maine de Biran e Bergson cfr. in particolare G. MADINIER, *op. cit.*, H. GOUHIER, *Maine de Biran et Bergson*, in «Les études bergsoniennes», I, 1948, pp. 131-173 e ID., *Bergson et le Christ des évangiles*, *op. cit.*, pp. 22-31.

<sup>40</sup> G. MADINIER, *op. cit.*, p. 341.

<sup>41</sup> *Mélanges cit.*, p. 968. Di contro agli Scozzesi, a Reid in specie, che moltiplicano le facoltà dell'animo umano ogniqualevolta si è in presenza di un fatto

all'*intuition philosophique*, che riprendeva quanto aveva detto a Bologna nell'11, ma in forma «infiniment moins vague», l'analisi di un sistema non è tanto ridicibile alla catalogazione delle fonti, quanto a quell'elemento, a quell'«intention», che anche nel mutare dei linguaggi sarebbe rimasta «la même»<sup>42</sup>.

Il primo dopoguerra vedrà ancora il concorso di Bergson alle sedute della *société de philosophie* e per l'organizzazione dei simposi di Oxford e Parigi, ma l'uomo pubblico, anche nel declinare delle forze fisiche — «impotent et fiévreux», «complètement immobilisé dans un fauteuil»<sup>43</sup> — soverchia il filosofo, e la corrispondenza registra di fatto domande di patrocinio, come nel caso del *Vocabulaire* del Lalande. Le richieste di interporre i suoi buoni uffici prevalgono, e di molto, sulla pratica teoretica. Ormai altre dottrine occupano il proscenio: più rari si fanno contributi e dispute, come se la progressiva acquisizione dello statuto di classicità si accompagnasse a una latente rimozione di quella dottrina. Léon accennerà ancora all'«article de Jankélévitch sur les Prolégomènes au bergsonisme; de tout premier ordre et d'une rare pénétration»<sup>44</sup>.

È da ritenere invece la forte sottolineatura, che Bergson compì in margine a un dattiloscritto del Forti, di quegli elementi di novità di *Materia e memoria*, poi divenuti di senso comune, «car si l'on peut aujourd'hui se permettre de préciser, et de parler un langage comme celui de 'Matière et mémoire' sans être taxé d'extravagance, c'est peut-être à ce livre, en partie du moins,

---

psicologico nuovo, Bergson insegna a Clermont che vi sono «i fatti di attività: istinto, volontà, abitudine —, i fatti sensibili —, i fatti intellettuali» (*Cours I*, p. 52).

<sup>42</sup> «Un système pphique ne s'explique pas du dehors par les antécédents, le milieu, la logique des idées, [...] la force du système importe peu — ce qui importe c'est la vue, l'intention qu'il exprime — qui — en d'autres temps — avec un autre état de la Science — se serait exprimée différemment tout en restant la même. Et ceci est montré par un exemple: Berkeley. Presque tout l'article cite un dépiautage de Berkeley pour rechercher l'intention ou plutôt l'image médiatrice qui est sous le système. Il y a là des choses qui feront sursauter les historiens, mais des choses tout de même originales et intéressantes et toujours des trouvailles d'expression. Bergson reste Bergson — Et il est tout de même unique. Réjouissons-nous d'avoir décroché cet article» (lettera del 5.10.1911, in ms. 368/2).

<sup>43</sup> Lettere del 17.6.1925 e 1926, in ms. 368/1. Sulla fortuna del bergsonismo fra le due guerre cfr. E. GARIN, *Tra due secoli*, Bari, De Donato 1983, pp. 359-367.

<sup>44</sup> Lettera del 31.5.1928, in ms. 368/1.

qu'on le doit». In un'atmosfera autunnale, che lo induce a confessare d'aver «manqué le but — au moins spéculatif — de mon existence», e meglio avrebbe fatto a restare «professeur d'un petit lycée de province», alta è la consapevolezza in cui tiene il volume del '96:

Les jeunes philosophes qui n'ont pas vécu à l'époque où fut composé le livre ne savent pas que le parallélisme était alors admis de tous les milieux scientifiques comme dogme intangible. Quand Bergson vient seul déclarer qu'il fallait renoncer à tout cela et partir d'une conception philosophique radicalement différente, orienter la psycho-physiologie dans une tout autre direction, où l'on commence à entrer, il fut traité de fou par les compétences<sup>45</sup>.

Anche se suggestioni in questa direzione erano in Boutroux: l'impossibilità di convertire in quantità omogenee la diversità dei fenomeni fisiologici, ché non sono misurabili come i differenti intervalli percorsi da un mobile. E questi concludeva, con accenti di sapore montaignano, che «la condizione reale dell'uomo è sempre il passare da uno stato all'altro»<sup>46</sup>.

3. Della «grande originalità» di *Materia e memoria* aveva scritto anche il recensore, il Delbos, già nel '97: il mondo esterno è riconducibile a un insieme di immagini e fra queste, una, quella del mio corpo, ha uno statuto privilegiato, poiché non è oggetto delle sole percezioni esterne, ma è conosciuta dall'interno, tramite le affezioni. E la percezione è dapprima un atto oggettivo che ci pone in mezzo alle cose, e solo poi acquisisce una qualche soggettività per le necessità dell'azione. Da qui quell'educazione dei sensi, ché la nostra rappresentazione, inizialmente impersonale, solo a lungo andare adotta il «nostro corpo come centro»<sup>47</sup>. Percepire è «un'occasione di ricordare», di fatto riconducibile a «un segno per la nostra attività». La coincidenza di sensazione e ricordo, la funzione tutta pratica della percezione, pongono, a giudizio del recensore, un elemento di originalità: la traduzione dei problemi metafisici in quelli della psicologia e della psicofisiologia. E se Delbos, sempre a proposito della percezione, parla di un rovesciamento dell'«ordine consueto dei termini della

<sup>45</sup> Lettera del 24.11.1922, in ms. 386.

<sup>46</sup> *De la contingence des lois de la nature*, op. cit., p. 123.

<sup>47</sup> *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*, par H. Bergson, RMM, 1897, p. 358.

questione», non diversamente avrà a esprimersi il Couchoud<sup>48</sup>, intento a cogliere gli slittamenti metodologici. La sostituzione del termine 'sensazioni rappresentative', che ancora si rintraccia nell'*Essai*, con quello di 'immagini' comporta una diversa teoria del reale, ch  le immagini bergsoniane sono cose: l'errore contro cui muove Bergson   l'idea che la percezione sia un aggregato di sensazioni. La materia non   quindi costruibile per il tramite dei nostri «stati interiori», ma   solo da constatare. Qui sarebbe la «rivoluzione speculativa» del Bergson, ch  l'intuizione immediata risale oltre i precartesiani e le origini stesse della scolastica, oltre cio  il momento in cui si   andata costituendo la 'teoria della rappresentazione'. Rimanda cio  a quei 'platonici', di cui dice Tommaso, che «sostengono che noi percepiamo il sole nel sole stesso»: l'occhio toccherebbe di fatto l'oggetto emettendo un raggio simile alle corna di una lumaca. Bergson ha cos  lasciato cadere un «postulato secolare», l'idea di 'rappresentazione', sostituendola con quella di 'selezione': il sistema nervoso non crea quindi rappresentazioni, la percezione   una semplice cernita. Il Couchoud ebbe a ricevere l'autorevole avvallo dello stesso Bergson, che avendone letto il dattiloscritto, scriveva a Léon che «solo (o quasi) fra quanti hanno sinora parlato di 'Materia e Memoria', ha notato il cambiamento di punto di vista che richiedo da una parte alla metafisica, dall'altra alla psicologia, con la teoria dell'immagine»<sup>49</sup>.

In contrasto con la metafisica intellettualistica, Bergson pone l'esistenza come «un dato naturale», ma Delbos sottolinea soprattutto il tema della memoria, che   sia memoria del corpo, sia registrazione di tutti gli stati nella loro singolarit : la prima   in ispecie il risultato dell'abitudine. Il motivo platonico dell'essere come reminiscenza si andava cos  componendo con una riflessione tutta francese che, nella dissoluzione del condillachismo, faceva dell'abitudine l'elemento atto a comporre la coscienza e la riflessione con l'organico e il fisiologico. Secondo il Couchoud, l'accettazione dei dati del senso comune, cio  dell'intuizione immediata,   il postulato della metafisica bergsoniana. Nello stesso senso andava quella vicinanza a Reid, di cui Bergson scriveva al Dauriac:

<sup>48</sup> *La métaphysique nouvelle,   propos de Matière et Mémoire de M. Bergson*, RMM, 1902, pp. 225-243.

<sup>49</sup> H. BERGSON, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, Napoli, Bibliopolis 1992, p. 71.

gli Scozzesi erano partiti bene, ma non hanno raggiunto il loro scopo perchè non hanno fatto uno sforzo sufficiente, e anche perchè hanno trascurato la scienza positiva; non hanno capito che la filosofia dell'*immediato* richiede, più di ogni altra, che il filosofo resti continuamente a contatto con le scienze della natura e della vita e che ne interpreti i risultati<sup>50</sup>.

Conformemente il Couchoud identificava la metafisica del Bergson col senso comune «reso più positivo», i suoi progressi con un «rigoroso e consapevole ritorno ai dati dell'intuizione»: la descrizione succedeva all'analisi come pratica metodologica, il che implicava l'accantonamento di nozioni, come quelle di forza, di causa, di spazio matematico, che hanno avuto finora corso in metafisica. Lo scopo è quello di congiungere «certezza» e «precisione», d'arricchire cioè il senso comune coi portati delle scienze: questi i prolegomeni a ogni futura metafisica.

Delbos, esprimendo riserve che trovavano eco nella rivista, diceva che la recisa opposizione al metodo e alla dottrina intellettualisti verte di fatto «contro certe espressioni superficiali dell'intellettualismo», che assume «forme empiriche»<sup>51</sup>. Bergson muove in effetti dallo iato fra l'ordine come si manifesta nella percezione e quello che dà buona prova di sé nella scienza: l'errore dell'intellettualismo è quello di assimilare percezione e conoscenza, di non dar conto cioè dei caratteri di incompletezza e incoerenza intrinseci alla prima. Il recensore opponeva a Bergson che le intuizioni immediate sono «scientificamente sospette», e se questi presume che nella scienza le forme della rappresentazione siano realizzate nelle cose come proprietà, non è pensabile che «la psicologia divenga ontologia mediante la semplice estensione dei dati immediati», come fa Bergson, muovendo dalla psicologia a una «teoria generale della materia».

Ancora nel 1897, Rauh<sup>52</sup> inaugura quell'interpretazione 'impressionistica' che avvicina Bergson al Verlaine, a quel tentativo di rendere la sensazione in una forma immateriale di puro suono, e alla novità timbrica, al libero fluire della costruzione formale del Debussy. L'articolo mostra come Bergson confuti quella «teoria che mette le immagini *nel* cervello», che è ormai solo di «qualche fisiologo superato», e confonda il continuo col dato. Rauh oppone in effetti «l'esistenza di una sostanza psi-

<sup>50</sup> *Mélanges*, op. cit., p. 968.

<sup>51</sup> *Art. cit.*, pp. 381 ss.

<sup>52</sup> *La conscience du devenir*, RMM, 1897, pp. 659-681; 1898, pp. 38-60.



chica» alla denuncia bergsoniana di quell'illusione materialistica che confonde l'abitudine psicologica a percepire una qualche costanza nell'esperienza con un sostrato ontologico. A quel «sottile realismo» obietta che il filosofare è dapprima un «isolare i fatti nella loro purezza qualitativa»: la durata oggetto dell'intuizione è allora la generalizzazione del tempo misurabile della scienza.

Ma certo di quella filosofia ancora si discute sulle pagine della rivista, se Bergson scrive nel luglio 1901 della «brillante discussione sulla *nouvelle philosophie*». Le Roy, confutando *quelques objections*<sup>53</sup>, in possesso non tanto d'una dottrina tutta compiuta, quanto di un metodo, di un'attitudine, muoveva contro «la superstizione delle tesi rigide». La nuova dottrina traeva spunto dal comporsi di un indirizzo psicologico e metafisico con uno critico ed epistemologico, cioè l'uno muoveva da Ravaisson per concludersi in Bergson, l'altro da Boutroux in Milhaud e Poincaré. Un trentennio di studi si riassume allora nel riconoscimento d'una qualche contingenza delle leggi di natura, in una tensione al vitale. La matematica cedeva così il passo alla biologia come modello di spiegazione scientifica. L'antiintellettualismo spingeva in direzione delle dottrine mistiche e sfuggiva allo scetticismo per il tramite di «un nuovò positivismo, il positivismo dello spirito». E certo Le Roy accentuò l'interpretazione utilitaristica della scienza e diffuse le idee bergsoniane nel movimento modernista. Il razionalismo, attitudine tutta geometrica e statica, rifugge dal subordinare quanto è chiaro e cosciente all'oscuro. All'opposto, il progresso è nell'acquisire quell'elemento di oscurità, dapprima negato come assurdo, e lo spirito è una pratica, un'abitudine di rischiaramento. Il kantismo non è falso, ma oltre è il pensiero inteso come totalità e divenire, l'innesto dell'intelligibile nel vivente. Gli elementi razionali sono in effetti punti di riferimento convenzionali nella continuità del vissuto: il discorso introduce la discontinuità. Di contro a quell'attitudine che fa della vita stessa un concetto, di contro a Kant, per il quale la realtà noumenica è inaccessibile al pensiero, è l'identificazione della conoscenza con la necessità dell'azione, con il fare, ché solo il prolungarsi del discorso in azione scongiura ogni psittacismo. E il difetto della logica classica è proprio l'aver disconosciuto quanto è anche ammesso dal senso comune, che cioè bisogna

<sup>53</sup> *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie*, RMM, 1901, pp. 292-327, 407-432.

«vivere ciò che si sa». L'intuizione come «unificazione d'una complessità» consente di valicare quanto il criticismo kantiano aveva precluso alla nostra conoscenza come oggetti possibili di un pensiero. Le Roy non esita a fare della 'nuova filosofia' un misticismo, una «concezione veramente *spiritualista*», che abbandoni la fissità dell'intelletto schematizzante.

La *nouvelle philosophie* muove da un approccio critico al senso comune e, nel ripudio della «concezione classica del determinismo», conclude alla contingenza delle leggi di natura: la conciliazione di idealismo e realismo, di materia e spirito, è allora funzione del tempo, non dello spazio. L'individualità materiale si costituisce in funzione della pratica con l'agglutinarsi intorno all'«entità verbale» di ricordi e giudizi, cioè per il cristallizzarsi di abitudini. Il discernimento introduce il numero e lo spazio nella continuità primitiva, la memoria contrae la pluralità in qualità sensibili e l'azione solidifica i fatti comuni: «le monadi spirituali sono dei poteri specificatori, delle fonti di durata, dei centri di qualificazione, per il cui tramite il mondo si organizza e si espande». La natura ha capacità di ricevere e sopportare il determinismo, e la metafisica è suscettibile di una duplice determinazione: è nello stesso tempo uno «sforzo» verso lo spirito e un limite al dispiegarsi della durata, alla libertà. La materia attuale è inerzia, passività, coazione a ripetere, la materia pura è una capacità d'abitudine, la «prima delle tradizioni sociali [...] necessità nell'individuo, contingenza nella razza», «un'opera ormai antica dello spirito».

Brunschvicg revocava in dubbio che Le Roy confutasse, e non piuttosto misconoscesse, l'intellettualismo, e di fatto opponeva a questi il Poincaré e il Bergson, che proprio Le Roy rivendicava come ispiratori della *nouvelle philosophie*. La psicologia della conoscenza e la critica scientifica confutano appunto il positivismo semplicistico, «la chimera del fatto che si presenta isolato»<sup>54</sup>, da cui muoveva Le Roy. E a questi, che pensa d'asseverare lo spiritualismo facendo della realtà «un dinamismo continuo e irrazionale» chiede ragione dell'estensione allo spirito di metafore tratte dalla meccanica e gli oppone che il primato dell'azione implica la discontinuità della vita interiore. Le *remarques*<sup>55</sup> di Landormy denunciavano la confusione, in cui sarebbe incorso Le

<sup>54</sup> *La philosophie nouvelle et l'intellectualisme*, RMM, 1901, p. 440.

<sup>55</sup> *Remarques sur la philosophie nouvelle et sur ses rapports avec l'intellectualisme*, RMM, 1901, pp. 479-486.

Roy, fra «il metodo intellettualistico» e i sistemi dogmatici cui talvolta ha dato origine: certo non era nuova la denuncia dell'insufficienza della ragione. D'altra parte la *nouvelle philosophie* non era altro che «un empirismo dissimulato».

Di lì a qualche anno la *Revue de métaphysique* ospitava la lunga recensione di Louis Weber all'*evoluzione creatrice*<sup>56</sup>, a quella «magistrale introduzione alla biologia», la cui lettura non mancherà di sollevare obiezioni: ché di contro a intellettualisti e positivisti l'evoluzione non è riducibile a un meccanismo, né la durata a un involucro vuoto e omogeneo, all'opposto la creazione è «un principio positivo di spiegazione». Quella intuizione o simpatia, mediante cui si aderisce all'interiorità dell'oggetto, quel malebranchismo, era già in Maine de Biran e Ravaisson.

La durata, che è il dato della coscienza spoglio di ogni sovrastruttura intellettuale, implica la negazione dell'evoluzionismo dello Spencer<sup>57</sup>, come si evince dalla critica di ogni spiegazione meccanicistica e finalistica in biologia contenuta nel primo capitolo dell'*évolution créatrice*. Quella esposizione della biologia secondo la durata e la qualità, cioè secondo categorie che le sono proprie, implica il rifiuto del parallelismo psicofisiologico. Se la funzione dell'intelligenza non è la contemplazione platonica, ma l'agire, il problema della conoscenza è risolto dal Bergson col reciproco adeguamento d'intelligenza e materia. Lo slancio vitale garantisce di fatto il ruolo della contingenza. E poiché la durata è il tessuto costitutivo della realtà, il metodo cinematografico ha una valenza meramente pratica: è un estraniarsi dal flusso della cose. Gli pseudo-problemi della filosofia sorgono quando si pretende di estenderlo alla speculazione. Bergson apprezzò molto la recensione, come si evince da quanto Léon scriverà a Halévy in ottobre: «J'ai vu Bergson très content de l'article Weber, toujours disposé à parler de son livre à la Société»<sup>58</sup>. Certo difforme dalle

<sup>56</sup> *L'évolution créatrice par Henri Bergson*, RMM, 1907, pp.620-670.

<sup>57</sup> Sulle ragioni della fortuna, anche di pubblico, della filosofia di Spencer si soffermava Halévy scrivendo a Bouglé il 30 gennaio 1895. Questa aveva in effetti «l'avantage sur les spéculations métaphysiques de Lachelier, de Boutroux et autres universitaires, qu'elle est un système intégral, et donne une assise à l'esprit humain. [...] Mais comme elle est néanmoins insuffisante! et, en somme, peu originale! En morale elle en demeure à la doctrine du progrès, telle qu'exposée par Condorcet; en sociologie, au libéralisme économique, déformé par l'adjonction de qq éléments biologiques. Quant à la philosophie spencérienne de la nature, mieux vaut ne pas en parler» (f.É.H.).

<sup>58</sup> Lettera del 27.10.1907, in ms. 386. V. P. BABINI, *La vita come invenzione*,

pagine della recensione era il giudizio che Weber aveva espresso in luglio a Léon:

A la relecture ce livre est moins bien qu'à la première; le style n'est pas si charmant qu'on croit; il y a un abus volontaire de comparaisons triviales, trivialités que ne se permettrait pas la grande philosophie et qui sont déplacées. Bien entendu cette impression n'est pas destinée au public. Au fond et bien qu'il s'y oppose, c'est un livre du même acabit que les Premiers Principes; mais il n'aura probablement pas le même succès. Les explications mécanistes de Spencer avaient le mérite d'être claires. Les métaphores triviales de Bergson ne sont pas même des explications. La vogue un peu industrielle de Bergson n'est pas un critérium suffisant de l'originalité de sa philosophie; elle s'explique parce qu'elle réfute le matérialisme des savants actuels, ce qui enthousiasme bon nombre de gens de droite et d'archi extrême gauche et parce que son auteur a un réel talent de vulgarisateur<sup>59</sup>.

Analogamente il Darlu parlava del libro come di «pure fantaisie et moins riche que matière et mémoire»; se ne evince il permanere di una qualche ostilità al Bergson in seno alla *Revue de métaphysique*. E il Sorel, che di lì a poco ne avrebbe discorso a lungo sul *Mouvement socialiste*, scriveva a Léon di «un livre terriblement difficile», di «parties bien dures», di fatto «plutôt une théodicée peut-être qu'une philosophie de la nature»<sup>60</sup>.

### Appendice\*

A proposito della fondazione della *Société française de philosophie* va letto quanto scrisse Léon a Halévy, presumibilmente nell'agosto del '900: «voici l'idée qui m'est venue et qui s'est précisée ce matin en lisant

---

Bologna, Il Mulino 1990, p. 189, sottolinea come Morgue faccia del «concetto di durata [...] il perno» della dottrina di Bergson, e ciò in anni in cui lo stesso filosofo «ebbe a lamentarsi della centralità attribuita dai suoi interpreti alla nozione di intuizione a scapito di quella di durata». Babini si volge a ricostruire l'influenza del pensiero di Bergson sulla teorizzazione psichiatrica: di fatto non fu «la storia di una scuola, che in senso stretto non si creò mai, bensì la ricognizione di un percorso ramificato e spesso inaspettato» (ivi, p. 7).

<sup>59</sup> Lettera del 18.7.1907, in ms. 386.

<sup>60</sup> Lettere del 16.8.1907 e del 7.8.1907, in ms. 386.

\* Le lettere sono state rintracciate nei *Manuscripts Xavier Léon* conservati presso la *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona, in ms. 368/1.

vos épreuves, et qui pourrait je crois donner à la Revue et à la philosophie un nouvel essor, à nous une nouvelle raison de vivre. Depuis qq. temps je repensais, un peu sous le désir de Le Verrier, à l'Institut philosophique dont nous avons parlé jadis et qui avec la présence actuelle de la plupart de nos amis à Paris serait peut-être réalisable. Mais les difficultés d'une entreprise de ce genre sont considérables et peut-être le profit problématique. J'ai donc trouvé quelque chose de mieux. Le Congrès nous ayant montré un certain jour (de la discussion sur l'idéalisme) l'intérêt qu'il pourrait y avoir à discuter en commun dans un cercle assez restreint d'hommes choisis, les problèmes philosophiques, j'ai pensé qu'on pourrait constituer une sorte de société philosophique, dont le recrutement et les limites sont à tracer, et dont l'objet serait précisément de discuter systématiquement et suivant un ordre choisi les questions philosophiques rentrant dans nos 4 Sections. Il faudrait et ce ne sera pas difficile, une organisation qui mît un peu d'ordre dans la discussion et ne la laisse pas tourner au monologue ou au chaos. Il faudrait des secrétaires pour prendre des notes; un recueil pour les publier. J'ai pensé que le noyau de notre société était tout trouvé, dans nos séances philosophiques, qu'on multiplierait à 1 par quinzaine en faisant les invitations par ordre de question [...] et en instituant à la place de la causerie diffuse de la soirée, une discussion réglée et préparée. Je pensais qu'on pourrait adjoindre à la Revue sous forme de nouveau supplément ou sous toute autre forme le compte rendu de ces discussions (soit environ 32 pages par 2 mois en comptant 8 pages par séance) et que ce supplément pourrait au besoin faire l'objet d'un abonnement spécial [...] Nous obtiendrions par Couturat le concours des savants et nous réaliserions une fois de plus sous une nouvelle forme et qui pourrait être féconde l'union des savants et des philosophes. En même temps à constituer ce public savant dont parle Fichte et qui a pour mission d'élaborer les idées, de les préciser, de poser les problèmes tout au moins, sinon les résoudre. La forme de la société devrait être telle qu'elle permet d'exclure tous les non philosophes [...] pourrait être une sorte d'élection, directement par cooptation. Il faudrait aussi tâcher d'avoir des membres étrangers, de recevoir leurs communications (écrites au besoin), de les faire venir à Paris. Enfin ce serait le centre permanent d'organisation des nouveaux Congrès». Di nuovo, il 26 settembre 1900, Léon scrive a Halévy: «La Société philosophique est sur le point d'aboutir et plus vite que j'aurais cru et même voulu. Voici comment. J'ai reçu il y a qq. 8 jours la visite de Lalande: il venait me proposer d'entrer dans une société qu'il préparait (pour son dada) et pour laquelle il avait déjà recueilli pas mal d'adhésions. Je venais de lui écrire une lettre où je lui parlais de notre société à nous. Tu vois l'effet. Le plus gracieusement du monde il a renoncé à la sienne plus spéciale pour entrer dans la nôtre plus générale, à la condition qu'elle fasse une place à son idée. Accepté. Mais il est pressé d'aboutir et jeudi nous réunissons qq. amis, Bergson, Belot, Delbos, Darlu, et lui, pour jeter les bases du projet déjà à peu près

arrêté. La Société sera plus vaste que je ne croyais: il y faudra mettre tous les professeurs de Paris et qq. indépendants\*, mais il y aura un comité de Direction — qui fera et sera tout — et dont nous serons maîtres: [...] Darlu président, Bergson, Séailles viceprésidents, moi administrateur, Lalande secrétaire général, toi, Delbos, Belot, Couturat assesseurs. Rien de définitif d'ailleurs. Nous verrons ce qui sortira jeudi de nos discussions; [...] \*tels Weber, Fontaine, Lacombe, Sorel, Pillon». E ancora, il 30 novembre: «Hier entre 9<sup>1/2</sup> et 11<sup>1/2</sup>, entre Bergson, Belot, Lalande, Delbos, Couturat, Brunschvicg et moi est née la Société de pphie ayant pour objet de remédier à la dispersion des travaux pphiques en créant un centre de communication et d'information, de travailler au rapprochement et à la collaboration des savants et des pphes, d'instituer, entre les penseurs, des discussions pour préciser le sens et la fonction des différents problèmes; de déterminer, par la critique, le langage pphique; de s'occuper de ttes les questions relatives à l'Enseign.<sup>t</sup> de la pphie; de préparer les futurs congrès. Elle se compose de membres titulaires et de membres correspondants. Elle sera administrée par un bureau composé d'un secrétaire général, d'un secrétaire des séances, d'un trésorier archiviste, tous nommés pour 4 ans et rééligibles. Elle sera formée des membres titulaires fondateurs suivants: tous les membres de l'Institut section pphic, les prof. de pphie des lycées de Paris qui ont été les collaborateurs de la Revue + Gide, Poincaré, Painlevé, Hadamard, Duclaux, Liard, Rabier, Andler, J. et P. Tannery, Léon, Paulhan, Weber, Halévy, Fontaine, Pillon, Le Roy, Sorel, Berr, Lacombe, Couturat, en tout 50 membres. Admire mon ingéniosité en n'admettant que les collaborateurs de la Revue cela m'a permis d'écartier, au moins provisoirement, un certain nombre de prof. encombrants ou nuls comme Ricardou, Martin, Le Bansais, Malapert, Lachelier, Dereux, Landry, Heig, Laurent, Révelin, Fonsegrive, dont nous étions menacés. Il m'a fallu beaucoup de diplomatie pour obtenir cette fermeture, Bergson était partisan de l'ouverture complète. [...] En dehors de l'Institut dont aucun membre ne viendra, la Société ne renferme guère que nos amis. [...] Enfin grâce aux correspondants la société peut devenir qqchse de plus que local, elle pourra être nationale et même internationale». Di nuovo, in quello stesso 1900: «Cela continue à marcher. J'arrive à concilier tout le monde à force de souplesse et de ténacité, et c'est sur mon projet primitif et draconien que je mets tout le monde. J'y dépense beaucoup de temps et pas mal de paroles, que j'aimerais mieux employer autrement; mais je réussis et c'est qq. chose. Décidément la Société sera fermée et bien fermée. Elle comprendra primitivement ceux que je t'ai dits (la Sorbonne, le Collège, l'Institut, plus les collaborateurs parisiens de la Revue); elle exclura préventivement tous les autres quitte à en introduire certains après, mais qui y entreront non comme fondateurs mais comme élus, par suite dans un tout autre esprit. Encore limité-je à 20 le nombre des admissions futures possibles et par paquets annuels de 2 ou 4 au plus. Les vingt atteints, la Société est définitivement fermée et

ne se recrute plus qu'à la démission ou au décès de ses membres. Et c'est maintenant Bergson lui-même qui m'approuve: admire ma diplomatie. Le Bureau reste armé de pouvoirs dictatoriaux». Cfr. anche la lettera di Halévy a Léon del 30.8.1891, in Alain, *Correspondance* cit., p. 380.





## VI

### DA UN SECOLO ALL'ALTRO

1. Già prima del conflitto mondiale, Marcel Drouin, *alias* Michel Arnauld, collega di Alain al liceo Henri-IV, aveva accarezzato l'idea di una scelta di *propos* tratti da *La Dépêche de Rouen*: «Questa raccolta in due volumi, che è particolarmente ben fatta, mi mise in contatto con un nuovo pubblico», e fu così l'Arnauld a introdurlo alla *Nrf*, che in quel lasso di tempo pubblica anche il *Système des Beaux-Arts*<sup>1</sup>. E a partire dall'aprile 1922, sino alla momentanea interruzione nel 1924, aderendo all'invito di Gaston Gallimard, i *Libres Propos* saranno stampati sotto l'etichetta *Edition de la Nrf*<sup>2</sup>. Dei contatti che intrattiene con la *Nrf*, Alain accenna in una lettera a Gabrielle Landormy, il 22 settembre 1935: «J'écris, à la demande de Malraux (tout puissant à la NRF) une *Histoire de mes pensées*, qui n'est pas dans un sac! J'écris! Mais j'ai bien du mal à écrire»<sup>3</sup>. Del resto a partire dall'aprile del '27 la rivista ospita i *propos*. E quella collaborazione, fatti salvo i dovuti distinguo, ché certo Alain non fu alieno da censure anche sprezzanti<sup>4</sup>, esprimeva una comune sensibilità: quell'*évangélisme laïcisé*, quell'appello alle *obligations viriles*, quell'opposizione al 'giacobinismo reazionario' e a ogni altro

---

<sup>1</sup> *H.p.*, p. 143 e *C.H.*, p. 261.

<sup>2</sup> J. ALEXANDRE, *Esquisse d'une histoire des Libres Propos*, BAA, n. 25, 1967, p. 41, scrive in proposito che «nonostante questa lusinghiera introduzione nel mondo delle lettere, malgrado questo battesimo parigino, i *Libres Propos* [restarono] fondamentalmente provinciali».

<sup>3</sup> FR nouv.acq. 17719, f. 15.

<sup>4</sup> E certo Alain ebbe in dispetto Benda, e le pagine del *Journal* dicono di come ebbe a fustigare quell'«insolente»: «l'Etica alla mano, gli facemmo confessare che l'aveva letta in una traduzione, aggiungendoci un controsenso fatto da Ribot, dove è pronunciata la parola inconscio. Errore madornale; non vi può essere inconscio nell'Etica» (BAA, n. 66, p. 12).

'fanatismo', che si tradurranno in precise scelte politiche.

La *Nouvelle Revue Française* costituisce di fatto, fra le due guerre, un valido strumento di sondaggio per la ricostruzione di una mentalità intellettuale diffusa. Un ambito certo ristretto, con meccanismi precisi, anche se non espliciti, di selezione e di ammissione; una mancata consapevolezza dell'«irrompere del tempo come elemento strutturale della realtà»<sup>5</sup>, con la conseguente negazione della storia, che se in taluni (Benda) implicherà il vivere in un mondo eleatico e in un tempo che è ancora quello 'spazializzato' della fisica, in altri assumerà la concezione bergsoniana di un tempo quale concreta esperienza interiore; un comune atteggiamento apotropaiico. Attitudini queste che percorreranno, quasi un filo rosso, le annate della rivista, espresse da uomini come Rivière, Thibaudet, Schlumberger, Crémieux e Grenier, critici acuti di quello 'spirito mobilitato' che troverà larga eco alla metà degli anni '30 anche nelle pagine della *Nrf*: si pensi a un Gide. Altri, Fernandez in ispecie, oscilleranno tra entusiasmo militante e lucido distacco; quanto al Benda, la rigidità teoretica si sposa con una forte adeguazione alla pratica.

Schlumberger, nel dicembre 1934<sup>6</sup>, riconosceva che da 'nove mesi' a questa parte il 'buon senso', l'«accordo [cioè] su alcuni principi essenziali», al fine di praticare «quella via di mezzo fra un interesse vivo per l'attualità e una vigile preoccupazione di controllo», che aveva dato buona prova di sé negli 'anni tranquilli', era del tutto inadeguato di fronte a uno 'spirito mobilitato', a un «pensiero pronto ad affermazioni che sono puri atti di fede». Era la denuncia della insufficienza di un *outillage* concettuale a ordinare il nuovo *mobilisme* della politica.

'Il programma della *Nrf*' era in effetti consistito nella 'ricerca di una specie di etica professionale': la consapevolezza che le lettere «non si può coltivarle in una serra» traeva conferma dal riferimento all'affare Dreyfus e alla guerra, dalla coscienza cioè di «quale rovina fosse per un paese trasformare in munizioni le ri-

<sup>5</sup> E. GARIN, *Lo storicismo del Novecento*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», n. 1, 1983, pp. 8 e 31. Nel riferire delle decadi di Pontigny, Brunschvicg scrive a Léon il 16 agosto 1934: «Ici, l'animation qui accompagne toujours la présence de Ramon Fernandez, et de l'équipe Nouvelle Revue Française, a un peu diminué; mais la température spirituelle demeure vive et agréable» (ms. 359).

<sup>6</sup> *Note sur la politique*, n. 255, trad. it., in *La Nouvelle Revue Française*, Milano 1965, pp. 459-464; sulla *Nrf* cfr. A. ANGLÈS, *André Gide et le premier groupe de la Nrf. La formation du groupe et les années d'apprentissage 1890-1910*, Paris 1978.

sorse della sua intelligenza, come ne rimanessero avvelenati gli spiriti e quanto tempo ci volesse per recuperare tutte queste energie intellettuali disperse»<sup>7</sup>. Era la riaffermazione di quelle sue *Considérations*<sup>8</sup>, vecchie di un quarto di secolo, che avevano inaugurato la rivista: il forte richiamo all' 'autodisciplina', alla 'maestria', scongiurava l'allargarsi del 'fossato' tra l'arte e la 'vita quotidiana'. Nell'accusar ricevuta degli *Essais et dialogues*, Alain addita Schlumberger come «un grande riformatore (il Lutero delle Riviste)» di cultura, la quale «mi pare debba sostituire religione, morale e il resto»<sup>9</sup>. In chiusura dei *Préliminaires à la mythologie* aveva difatti definito la cultura non «un sapere nudo», ma una sorta di indagine sull'uomo, una «lunga contemplazione delle opere umane»: e nel dar conto di come i poeti siano i «nostri rivelatori», per il tramite del bello e del vero, concludeva che «questi atti di culto erano molto vicini a ciò che vien chiamato cultura»<sup>10</sup>.

Schlumberger si riallacciava esplicitamente anche a quell'editoriale del giugno 1919<sup>11</sup>, ripresa delle pubblicazioni dopo la pausa bellica, in cui Rivière, proponendo 'un esame di coscienza approfondito', invitava a «una più precisa comprensione degli scopi perseguiti in passato, forse un po' a tentoni». L'esigenza cartesiana di 'principi chiari e distinti' si traduceva allora nell'esortazione a «purificare e difendere da ogni influenza estranea

<sup>7</sup> In anni remoti anche Bergson aveva stigmatizzato lo svilimento della teoresi a pratica militante: scriveva difatti a Péguy del «vero pericolo per speculazioni filosofiche astratte distaccate da tutto, a essere inquadrate in una determinata attitudine pratica» (22 février 1903, *Mélanges* cit., p. 583).

<sup>8</sup> N. 1, 1.2.1909.

<sup>9</sup> Lettera del 27.9.1937, BAA, n. 19, 1964, p. 5.

<sup>10</sup> *D.*, pp. 315 s. In una rapida annotazione in margine alla *Morale Individuelle*, Alain distingue fra saperi positivi e cultura: «l'homme s'instruit par la considération des objets extérieurs, en s'aidant des formules les plus exactes, et sans s'occuper des tâtonnements qui ont marqué les premières recherches. [...] L'histoire des sciences ne joue ici qu'un rôle accessoire, et a toujours pour fin de nous aider à surmonter les difficultés de la doctrine. [...] Un homme cultive son esprit, au contraire, en ramenant toujours son attention sur l'homme, sur l'inventeur, sur le poète; ce sont les pensées humaines qui l'attirent, et non les vérités de l'ordre extérieur. [...] Les anciennes erreurs, les superstitions des anciens, les naïves croyances des populations arriérées, toutes choses réduites par la Science au rang des illusions [...] seront pourtant l'occasion pour lui d'apercevoir quelque vérité concernant la nature humaine» (FR nouv.acq. 17728, f. 23).

<sup>11</sup> *La Nouvelle Revue Française*, n. 69, trad. it., in *op. cit.*, pp. 99-106.

(dall'«immensa carica di malvagità» della «monarchia della guerra») l'atmosfera dell'estetica». L'essere «passati attraverso la guerra», senza mai cedere alla tentazione di giustificare «i fatti in nome dello spirito», motiva allora la pretesa della *Nrf* di «diventare l'organo speculativo [...] di cui la Francia ha particolarmente bisogno». La difesa dei «diritti dell'intelligenza» implica quindi un «liberalismo letterario» che «non avrà nulla da spartire con l'indifferenza, ma neppure si dovrà confondere la nostra neutralità politica con un atteggiamento distaccato e diletteristico». Il rifiuto delle «torri d'avorio», «la necessità di portare un personale contributo alla soluzione dei grandi problemi che la guerra ha posto», non si tradurrà in «professioni di fede politica», ma in «una specie di critica, di interpretazione della storia contemporanea».

La guerra mondiale fu risentita come la prova somma con cui misurare la validità di quel razionalismo che aveva orientato «il pensiero francese e [...] il nostro insegnamento pubblico, all'Università come al liceo, e persino alla scuola elementare»<sup>12</sup>, e nell'ottobre 1920 Parodi compiva «una sorta d'esame di coscienza filosofico [...] di un razionalismo impenitente»: la preponderante influenza kantiana, per il tramite di Renouvier e di quanto restava dell'eclittismo, si traduce nella «religione del dovere». E se C. A. Vallier, discutendo la tesi sull'*Intention morale* (1882), faceva propria l'asserzione che solo un principio pratico-formale garantisce validità universale alla volontà<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Paris, Alcan 1930<sup>3</sup>, p. 289.

<sup>13</sup> A chi tacciava Kant di relativista, Lachelier, questo «intellettualista incallito» (*Lettres* cit., p. 151), opponeva che «non c'è relativismo se i principi della conoscenza non sono in me, ma se invece sono io in loro, e per il loro tramite, all'interno e immanente alle cose stesse», e che «il vero Kant [...] è l'autentico rappresentante della sua filosofia dello spirito, è Fichte» (*Lettres* cit., p. 178). Alla vigilia del conflitto mondiale, quell'insorgere contro «la filosofia del sentimento, della volontà, dell'azione, in una parola il soggettivismo» (ibid.), che certo non era di circostanza, se già alla metà degli anni '90 scriveva a Blondel che «la lettura di Schopenhauer ha finito col guastarmi con la volontà e con tutto ciò che ne deriva» (*Lettres* cit., p. 159), implicava una forte ostilità al bergsonismo. E con accenti autunnali tornava a scrivere a Séailles dell'abbandono in cui giacciono le filosofie razionaliste e intellettualiste, ché agiva «dalla metà del secolo scorso, un forte pregiudizio a favore dell'empirismo» e a ciò non aveva saputo opporsi: «Credo di aver avuto alcune idee filosofiche, poche e nessuna d'interamente originale, quasi tutte tratte da Cartesio, da Leibniz, da Kant, anche da Platone e da Aristotele [...]; ma queste idee non sono mai state né così fortemente connesse tra di loro, né forse soprattutto tanto sviluppate, da rappresentare un sistema, o anche semplicemente una dottrina» (*Lettres* cit., pp. 179 s.).

Brochard, nel denunciare l'eterogeneità della morale eclettica, opponeva l'eudemonismo degli antichi a quanto di mistico e di irrazionale è nella nozione kantiana di dovere<sup>14</sup>.

Sul numero di febbraio 1924<sup>15</sup> della *Nrf* ad Arland, che «nello stato attuale di confusione e di indifferenza» richiamava le capacità terapeutiche del 'lavoro solitario' — «La morale sarà dunque la nostra prima cura. Non si può concepire una letteratura senza etica» —, Rivière esplicitava l'origine romantica dell'identificazione della scrittura come atto salvifico. «Lo scrittore è diventato un sacerdote». È questa una presa di distanza, nel rifiuto di «subordinare l'operazione letteraria a fini trascendenti», da quella identificazione di intellettuale e chierico che di lì a tre anni doveva divenire espressione di senso comune, dando forma sistematica alla composizione dei distinti, di politica e cultura, e di fatto irrigidendola per tutta una generazione.

Sul numero del 1° aprile 1936, Grenier<sup>16</sup>, annotando una successione di atteggiamenti mentali a partire dalla conclusione del conflitto mondiale, un'età delle negazioni, un'età delle eresie e ora un'età delle ortodossie, verifica il fallimento di quel progetto di riforma intellettuale e morale, di fatto suggerito nelle pagine della rivista. L'esercizio del dubbio, premessa a etiche di controllo, di contenimento, era quindi compromesso nell'aderire a fedi totalitarie, «impresa di degradamento intellettuale», siano esse tanto il marxismo, che «non è più soltanto una dottrina economica, ma una filosofia, una teologia», quanto il tomismo, «una dottrina opposta ma del pari alla moda».

Il rifiuto della moda culturale, rivelatrice di un atteggiamento mentale di sufficienza autarchica, era d'altro canto esigenza da lungo tempo radicata. Si rilegga una pagina del gennaio 1922 di Jules Romains sulla penetrazione di Freud in Francia: «Tutta la stagione passata, Einstein è stato, da noi, terribilmente di moda. Philaminte e Bélise se la sono goduta. Non vi porgevano mai il vassoio dei pasticcini senza ingiungervi di scegliere fra la relatività generale e la relatività ristretta. [...] Temo che quest'inverno sia la stagione Freud»<sup>17</sup>.

E ancora nel marzo del '29 René Gillouin<sup>18</sup>, in margine alla

<sup>14</sup> D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, op. cit., pp. 345 ss.

<sup>15</sup> M. ARLAND, *Sur un nouveau mal du siècle*, e J. RIVIÈRE, *La crise du concept de littérature*, n. 125, trad. it., in op. cit., pp. 201-217.

<sup>16</sup> *L'âge des orthodoxies*, n. 271, trad. it., in op. cit., pp. 494-501.

<sup>17</sup> *Aperçu de la psychanalyse*, n. 100, p. 5.

<sup>18</sup> *Le problème de l'occident*, nn. 186 e 187, pp. 307-313 e 530 s.

*Défense de l'Occident*, annotando come vaste oscillazioni dello spirito pubblico fossero specifiche del 'regime dell'opinione', coglieva la loro pericolosità nel progressivo indebolirsi di una mentalità critica; richiamava allora alle proprie responsabilità di guida gli 'amici della vera cultura', i 'veri difensori della civiltà'. La confutazione del metodo di Massis, una successione di equazioni fra diadi incommensurabili (oriente-occidente, protestantesimo-cattolicesimo, *germanisme-romanité*), che pretende di accreditare un peccato originale della modernità, la rottura con «i principi stabiliti in eterno dal medioevo», cui consegue un furore antiluterano che si prolunga nel rifiuto della filosofia kantiana (Massis le addebita nazionalismo, imperialismo e materialismo moderni), si risolve nella riduzione delle tesi della *Défense de l'Occident* a fanatismo e sofistica. La salvezza non andrà allora ricercata in un mitico passato da restaurare, né in un 'avvenire di sogno', ma in un serrato commercio col reale. In un ambito concettuale cui è estranea la consapevolezza storicistica del 'senso della temporalità' come costitutivo della sfera della morale, l'orizzonte in cui le pagine della *Nrf* si muovono è la pratica di una igiene mentale, sola terapia capace di scongiurare il dilagare del morbo. Al timore ottocentesco per i *barbares du dedans*, espressione della mancata risoluzione della scissione giacobina, si aggiungono a partire dai tardi anni '20 le 'mistiche straniere'.

Ma già nel '22 recensendo il libro del Reynaud sull'*Influence allemande en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Thibaudet notava come l'intelligenza francese fosse percorsa da una febbre xenofoba<sup>19</sup>. E se un 'atteggiamento decisamente antigermanico' durante il conflitto poteva essere giustificato entro una filosofia della pratica, mai l'*esprit* avrebbe dovuto rinunciare a quella 'ginnastica necessaria' alla conservazione della libertà, compromessa invece nel 'mobilitare un religioso', nel trasformare in un combattente «il giornalista in pigiama, che scriveva il suo articolo accanto alla tazza di cioccolata». La necessità di evitare che una 'crisi acuta e locale' si traduca in uno 'stato cronico e generalizzato', che ad atteggiamenti mentali germanofobi se ne vengano ad aggiungere anche di anglofobi, si risolve nell'esortazione ad abbandonare l'uso di metafore militari ed economiche per designare gli apporti spirituali: «in che cosa la lettura della *Logica* di Hegel da parte di un filosofo francese può essere assimilata a un' "offensiva"?»

È allora sintomatico che quella esigenza di 'orientamento

<sup>19</sup> *Le Germanisme et la France*, n. 108, 1.9.1922, pp. 329-333.

verso l'avvenire', di 'apertura su tutto ciò che è sconosciuto', già manifesta nel saggio del '13 di Rivière sul romanzo d'avventura<sup>20</sup>, si traduca in quei primi anni '20 in un'attenzione al Ratenau, il cui «esame di coscienza [...] si applica [...] ai problemi di un avvenire cui è interessata la Francia quanto la Germania»<sup>21</sup>. E ancora come l'eco del Keynes delle *Conseguenze economiche della pace* traspaia nelle pagine dello stesso Rivière sui *dangers d'une politique conséquente*<sup>22</sup>: il ripiegarsi della Francia in se stessa è imputato a rigidità e astrattismo. «Noi ci comportiamo come se la politica fosse soltanto 'cosa mentale' (sic). Disperdiamo una energia inaudita a imporre al reale una forma che esso non vuole a nessun costo». A colmare il dissidio spirituale fra Francia e Germania si volge in quel primo dopoguerra anche Desjardins, che da Pointigny scriveva a Léon:

Max Scheler est ici. Avec lui, Groethuysen, Curtius, Baruzi, nous songions ce matin à l'intérêt presque urgent qu'il y aurait à donner l'année prochaine, un numéro de la *Revue* consacrée à la Philosophie Allemande contemporaine. Celui que vous avez procuré sur les philosophes américains peut servir d'exemple, mais il y aurait plus de substance dans une revue des idées en Allemagne<sup>23</sup>.

E il Thibaudet nel dicembre 1926 parlerà dell'«assenza di invenzione» come del «carattere più singolare della nostra vita politica»<sup>24</sup>, imputandola a una scissione tra gli studi e la politica: da Renan e Taine in poi la *littérature* scivolerebbe incessantemente a destra, mentre la sinistra si riserverebbe l'esercizio del potere. Thibaudet smarrisce così la progressiva trasformazione della nebulosa radicale in uno strumento di gestione dello *status quo*, ma coglie quella rottura, intervenuta nei primi anni '20, in seno alle *couches nouvelles*, di cui Gambetta aveva salutato l'avvento nell'agone politico. Divisione anche in seno ai ceti intellettuali: a destra colloca quel «potere spirituale creativo, inventivo, dotato di fecondità e di esistenza letteraria», a sinistra la *République des professeurs*, espressione di residui di *dreyfusisme* e *combisme*.

A distanza di sei anni lo stesso in *Les idées politiques de la*

<sup>20</sup> *Le roman d'aventure*, nn. 53-55, trad. it., in *op. cit.*

<sup>21</sup> F. BERTAUX, recensione a W. RATENAU, *Le Kaiser: la triple révolution*, n. 100, 1.1.1922, pp. 119 s.

<sup>22</sup> N. 106, 1.7.1922, pp. 8 ss.

<sup>23</sup> Lettera del 13.8.1924, in ms. 360.

<sup>24</sup> *Les lettres et la politique*, n. 159, pp. 744-752.

*France*<sup>25</sup> annotava come la condizione mentale di un *vieux pays* fosse di norma il pluralismo, suscettibile di tradursi in 'monoideismo' (l'*union sacrée*) all'esplosione di tensioni particolarmente acute. In un'età in cui la dittatura (bolscevismo o fascismo) è divenuta lo stato normale dell'Europa e dell'Asia, la Francia conserva le 'condizioni di un liberalismo medio'; ma in perfetta assonanza con una tradizione antigiacobina vecchia ormai di oltre un secolo, Thibaudet oppone all'astrattezza, al razionalismo francesi il compromesso, la composizione dei distinti della politica inglese. Esaminando allora gli atteggiamenti mentali della *gauche*, annota come «è fuor di dubbio che le idee della Rivoluzione Francese, rappresentate eminentemente dal giacobinismo radicale [...] sono le idee del francese medio. Sono divenute tali grazie alla scuola [...] laica pietra angolare della Repubblica». Osservando che radicale è ormai sinonimo di conformista, la *république des professeurs* si riduce a un *concile de pions*, a una 'pedantocrazia', cioè a un 'pluralismo di conformismi'.

Nel novembre del '35 in margine al conflitto italo-etiope, Fernandez<sup>26</sup>, negando che la *Nrf* sia una qualche tribuna politica e riservandole lo studio della 'psicologia dell'opinione', rileva la «carezza di un'opinione politica, di un pensiero politico personale, indipendente». La pretesa dell'intellettuale di indicare soluzioni, anche se privo delle adeguate competenze, non è allora limitabile a una manifestazione di boria culturale, ma implica «l'ordine più complesso e più sottile della vita nazionale»: sembra tradurre cioè una debolezza morfologica, quasi come se un tes-

<sup>25</sup> N. 229, 1.10.1932, pp. 521-538. Alain trae spunto dall'*Histoire de la littérature moderne* del Thibaudet per un ragionamento sulla filosofia francese da un secolo all'altro. Scrive difatti il 28 luglio 1939: «s'il s'était trouvé un critique philosophe de la taille de Thibaudet, les Idées pouvaient faire un bond en avant. L'idée de Thibaudet, c'est d'aller par génération (ceux qui ont 20 ans en 1850 etc.) et d'étudier chaque génération comme une sorte de peuple, d'abord croissant, puis décroissant, puis mourant [...] En philosophie il y aurait de telles générations (Renan en conduit une) Renouvier en a conduit une, et Ravaisson une autre. Lagneau une autre, mais clairsemée, remarquable par l'audace. Tout cela est assez difficile à mettre en place; aussi n'écrirai-je aucun genre d'histoire (P.ex. la génération Herr, Élie Halévy, Péguy). Il y a des influences impénétrables, p.ex. celle de Lagneau sur Herr, celle aussi de Herr sur Élie. Jaurès a agi sur eux tous et sur moi. Comment? Je ne sais. Evidemment toujours avec le résultat de faire passer le Socialisme pour l'esprit républicain» (FR nouv.acq. 17759, f. 13).

<sup>26</sup> *Remarques sur le conflit italo-éthiopien*, n. 266.



suto sociale amorfo necessitasse di un'azione di supplenza da parte di questi. Già il Thibaudet notava come i contributi alla produzione di una 'concezione filosofica della politica', e citava in proposito France, Barrès, Maurras, Péguy, Sorel, fossero rimasti estranei a una pratica tutta di opportunismo e di radicalismo<sup>27</sup>. E nel febbraio 1935 Benda opponeva agli 'astratti furori' estetizzanti di un Drieu la Rochelle che «questa 'melma' è l'essenza della vita politica», che «proprio questo equilibrio è la meraviglia di questo paese», ammonendo che solo «mediante esemplificazioni di quel genere [...] si agisce sulle masse»; le banalità di cui è oggetto sono «la rozzezza di Marx nei suoi concetti di classe, di partito, di potere politico»<sup>28</sup>. Le pagine della *Nrf* esprimono una fenomenologia delle attrezzature mentali sia dei politici, sia della corporazione intellettuale; del resto, nella *république des professeurs* i confini fra i due ambiti sono incerti e soggetti a periodiche oscillazioni, di modo che alla metà degli anni '30 quel laboratorio culturale che è la *Rive gauche* sembra trasformarsi in un luogo deputato di elaborazione politica.

L'affermazione che «il gran problema della Repubblica, sin dal suo consolidarsi nel 1878, [è] stato un problema scolastico»<sup>29</sup> si compone con la consapevolezza che «la figura bendaiana del chierico discende dall'intellettuale d'allora, sia dreyfusardo sia antidreyfusardo»<sup>30</sup>. E nel gennaio 1936 in margine ai tre manifesti degli intellettuali sulla guerra d'Etiopia, Thibaudet<sup>31</sup> pensa che sia cosa 'naturale e normale' che la Repubblica abbia 'il suo affare Dreyfus' circa ogni trent'anni; rileva però come nel presente «i manifesti d'intellettuali [siano] apparsi giuochi di principi, o di chierici, e il paese non [abbia] più a disposizione per tali giochi i bei momenti d'anteguerra». E con parole che denunciano la frequentazione di Péguy, comune a tutta una generazione, oppone a quel conflitto «fra due mistiche francesi», che, insieme al bergsonismo, hanno costituito le «correnti di influenza intellettuale francese in Europa», di cui la *Trabison* nel '27 è una tarda eco<sup>32</sup>, le odierne 'mistiche straniere'. E se nota il debito che

<sup>27</sup> *Littérature et politique*, n. 136, 1.1.1925, p. 80.

<sup>28</sup> Recensione a DRIEU LA ROCHELLE, *Socialisme fasciste*, n. 257, pp. 295 s.

<sup>29</sup> A. THIBAUDET, *Les lettres au Collège*, n. 162, 1.3.1927, p. 328.

<sup>30</sup> ID., *Le nouvel Anticléricalisme*, n. 225, 1.6.1932, p. 1080.

<sup>31</sup> *Affaires*, n. 268, pp. 99-102.

<sup>32</sup> Il libello del Benda era «in ritardo di almeno dieci anni»: era stata la grande guerra, e la conseguente «degradazione della cultura a strumento di propaganda, a spingere Croce a rimettere in discussione alcuni concetti chiave della

le 'mistiche nazionali dell'Italia e della Germania' hanno contratto con Barrès e Sorel, nel presente la Francia importa una 'mistica fascista' e una 'mistica comunista'. L'*affaire*, morale e religioso, aveva saputo mobilitare «quel chiericato laico che sono i professori di filosofia». L'*outillage* concettuale *Nrf* è in larga parte coniato in quella contingenza, cui si aggiungono apporti da un'ampia tradizione ottocentesca.

I timori per la civiltà tutta, ingenerati dall'abbassamento delle *élites*, conseguente all'avvento della democrazia, manifestati da Renan, che Thibaudet colloca entro una filosofia della durata che da Hegel, a Spencer<sup>33</sup>, a Bergson, percorrerebbe tutto il secolo, traevano nuova forza negli accenti pascaliani di un Valéry circa il carattere transitorio di ogni civiltà. E ancora il Thibaudet<sup>34</sup> adottando l'immagine bergsoniana della spirale (il processo storico procede ciclicamente, ma vi opera una memoria, si ha cioè l'esercizio di una qualche padronanza) richiama le due generazioni, quella dei 'normalisti del 1848' (Taine, Weiss, Sarcey, Paradol) e quella dei 'ventenni del 1870' (Bourget, Brunetière, Faguet, Lemaître), come modelli di critica politica e letteraria; stabilisce anche una similitudine fra i ruoli della *Revue des Deux Mondes* del Brunetière intorno al 1880 e della *Nrf*; ruolo che mai dovrà essere di militanza, ma di ascolto, di disponibilità.

L'eco dell'*Union pour l'Action Morale*, il ricordo reverente di Lagneau<sup>35</sup>, si accompagna al timore per la scomparsa anche in filosofia di quella classe media oscillante fra lo spiritualismo di un Cousin o di un Royer-Collard e i *polytechniciens* (Comte, Renouvier)<sup>36</sup>. I giovani filosofi di *Esprit*, cui concede che parlando molto di Saggezza hanno avuto quella di non formulare per il momento alcuna dottrina, fautori di una equazione di filosofia e rivoluzione, critici del Bergson e di tutta la filosofia francese dall'800 in poi, di cui sembrano ignorare quell'ininterrotto dialogo con la scienza, traducono il loro attivismo romantico in

---

sua filosofia»; e di fatto questi finiva poi con l'allontanarsi, e di molto, da Benda, e da quella «separazione assoluta dei 'laici' dai 'chierici'» (E. GARIN, *La missione del chierico*, in «Rinascita», n. 43, 1984, p. 17).

<sup>33</sup> Renan et Taine, n. 115, 1.4.1923, p. 674.

<sup>34</sup> *Les idées politiques de la France*, op. cit.

<sup>35</sup> A. THIBAUDET, recensione a ALAIN, *Souvenir concernant Jules Lagneau*, n. 146, 1.11.1925; J. PREVOST, recensione a J. LAGNEAU, *De l'existence de Dieu*, n. 150, 1.3.1926.

<sup>36</sup> A. THIBAUDET, *Cahiers*, 156, 1.9.1926, pp. 335-363.

un'attenzione alla filosofia tedesca; risuona ormai l'eco di uno Hegel mistico e romantico. E nell'ottobre del '26 Gabriel Marcel saluta la traduzione delle *Ricerche sull'essenza della libertà* dello Schelling condotta dal Politzer<sup>37</sup>. Ma sin dal febbraio 1922 Thibaudet, recensendo *Les philosophies pluralistes en Angleterre et en Amérique* del Wahl<sup>38</sup>, opponeva a una filosofia intellettualista, che approda necessariamente al monismo, un pluralismo anglosassone 'felicamente congiunto' con la filosofia di Bergson.

Nel giugno 1931, Fernandez, in margine alla *Décadence de la nation française* di Aron e Dandier, estendeva dal piano teoretico all'ambito della pratica la critica della 'razionalizzazione', cioè di un riformismo etico-politico di matrice giacobina. Identificando nell'individualismo rivoluzionario di una certa tradizione indigena l'elemento di possibile congiunzione fra la rivoluzione e un *esprit* bergsoniano, i due autori ne traevano spunti per una critica dei «nostri comunisti tanto privi d'originalità da aver dimenticato la loro maniera nazionale di rivoltarsi e così perduto alle manifestazioni russe da confondere incessantemente le esigenze della tattica con l'impulso morale che ha reso necessarie tali esigenze»<sup>39</sup>.

Nel luglio Thibaudet<sup>40</sup>, scrivendo intorno al 'vero socialismo', certificava l'avvenuta trasformazione della Sfiò da un *parti de doctrine* in un *parti d'action*, notando come la 'semplice democrazia' abbia consentito di realizzare una 'parte importante delle riforme socialiste', ma anche i pericoli insiti nell'abbandono quasi completo della sua 'mistica'. Questo 'messianismo ideologico' è ora patrimonio ideale del partito comunista. Ma le due famiglie politiche della sinistra dovrebbero garantire una qualche voce a quell'*'idealista isolato'*, a quella «vita morale, a quel chiericato socialista, che oggi trova una sua espressione precaria solo nelle riviste». Propone allora quale tipo ideale di 'vero socialista' Jaurès.

Già nel luglio 1922, recensendo le *Pages choisies* pubblicate per i tipi di Rieder e il primo volume della *Histoire socialiste de la Révolution française* presso la Librairie de l'Humanité, Crémieux<sup>41</sup> celebrava in Jaurès un 'grande realista' e lo

<sup>37</sup> N. 157, 1.10.1926, pp. 508 ss.

<sup>38</sup> N. 101, 1.2.1922, p. 200.

<sup>39</sup> N. 213, 1.6.1931, pp. 943 ss.

<sup>40</sup> *Du vrai Socialisme*, n. 214, pp. 131-137.

<sup>41</sup> N. 106, pp. 77 ss.

confrontava con Péguy. Ma a differenza di questi, Jaurès conosce le 'apparenti compromissioni', gli 'opportunisti necessari' a 'un'opera positiva e costruttiva'. «Péguy ha potuto separarsi da Jaurès, subissarlo, calunniandolo, nondimeno restano molto vicini l'uno all'altro. Entrambi della stessa tempra solida, della stessa origine terrigna, formati dalla stessa disciplina classica e borghese, consapevoli di appartenere contemporaneamente al popolino di Francia e alla sua élite». Il modello intellettuale, cui la *Nrf* farà riferimento, talora implicitamente, è qui esemplificato. Il realismo di Jaurès si traduce anche nella ricerca storiografica, nel rifiuto cioè delle 'costanti generalizzazioni' di Taine e delle 'sistemizzazioni mistiche' di Michelet. Crémieux, critico del Mathiez, curatore della nuova edizione, per il suo tentativo di «trascinare [Jaurès] verso il robespierrismo», conclude affermando che «Jaurès è al disopra del 'clan Aulard' e del 'clan Mathiez'. Per lui la Rivoluzione non ha un suo apogeo. [...] è un tutto». L'importanza di questa pagina è evidente quando si tenga presente come da Benjamin Constant in poi ogni riflessione sulla condizione intellettuale ha implicato una lettura della grande rivoluzione.

La crisi della forma partito, di dimensione europea, è imputata dal Thibaudet nell'aprile 1928 all'«impotenza dei vecchi partiti, e del governo dei partiti, a risolvere i problemi del dopoguerra». Il prevalere delle 'mistiche' di classe su quelle di partito, colto come disgregazione dell'universo classico e neoclassico, motiva l'interesse portato alla Russia e in ispecie all'Italia. Già l'anno prima aveva parlato di declino del liberalismo politico in Europa e deplorato l'assenza di studi sull'esperienza italiana. «Ignoro come tutti ciò che avverrà di questo nuovo Stato che combina in forma originale la monarchia, il consolato a vita, la repubblica sindacalista e la mistica nazionalista. Non si può contestare l'originalità, né il profondo interesse che offre l'esperienza italiana allo studente di politica comparata. Se riesce, ci sono probabilità che sia imitata altrove»<sup>42</sup>. Di fatto sino all'avvento di Hitler l'attenzione al fascismo fu assai scarsa con l'eccezione, oltre il citato Thibaudet, del Crémieux, già giovanissimo segretario dell'Istituto francese di Firenze (1908-1911), il più noto italianista di Francia. Agiva largamente il pregiudizio di un fascismo quale

<sup>42</sup> *Réflexions sur la politique*, n. 175, 1.4.1928, pp. 433-444 e *Propos sur la critique*, n. 169, 1.10.1927, p. 528.

prodotto mediterraneo esportabile tutt'al più in paesi a cavallo animale. In effetti recensendo nell'aprile 1923 *Le Fascisme* di Pietro Gorgolini, Crémieux ne sottolineava l'assenza di contenuto filosofico e il carattere del tutto empirico e 'specificamente italiano'<sup>43</sup>.

Le cose andranno ben diversamente per quanto riguarda la Germania, in ispecie dopo il 6 febbraio, se nel marzo 1935 François Perroux in annotazioni di viaggio riferisce di Carl Schmitt, «professore a Berlino, uno dei teorici più intelligenti del nazional-socialismo», alle prese con la fondazione dell'«autonomia del fattore politico». «Studia la relazione: amico-nemico, alla base di ogni giudizio e di ogni decisione politica. Impiega molta arguzia nel dimostrare che essa è del tutto indipendente dalle nozioni morali di bene e di male»<sup>44</sup>.

Nelle settimane immediatamente successive al 6 febbraio si assiste a una rapida mobilitazione di larga parte dell'intelligenza francese dietro il timore di una svolta autoritaria: di ciò si ha ampia eco anche nelle pagine della *Nrf*. Sono questi gli anni di quel radicale mutamento di atteggiamenti mentali denunciato dal Grenier: «Nel 1890 tutti gli intellettuali erano anarchici pronti a lanciare bombe su qualsiasi cosa. Di questi tempi essi sono tutti inquadrati in partiti, sindacati, ecc., portano camicie dello stesso colore, alzano il braccio o tendono il pugno»<sup>45</sup>. Già il 15 febbraio 1921 Alain scriveva a Halévy di un mutamento generazionale: ché la loro «si trattiene dal credere, qualunque sia il dio. Invece, quelli che sono venuti dopo di noi, vanno da un dio all'altro»<sup>46</sup>.

Lo schiacciamento sull'attuale comprometteva di fatto le capacità di analisi isterilendo una qualche dialettica dei distinti, di politica e cultura, che si era pur tentato di mettere in opera sotto l'etichetta 'liberalismo letterario'. E se certo le manifestazioni di quello 'spirito mobilitato', cui Gide con gli accenni di entusiasta simpatia per l'Urss aveva dato il la, dovevano essere sempre più numerose nella rivista, mai mancò, almeno in alcuni, quell'esigenza di preservare 'luoghi di rifugio' ove operino «i momenti del pensiero e della passione che sono all'origine delle opere», premessa a quel pessimismo dell'intelligenza tanto compromesso

<sup>43</sup> N. 115, pp. 708 s.

<sup>44</sup> *Allemagne 1935*, n. 258, p. 480.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 500.

<sup>46</sup> *C.H.*, p. 272.

dalle frettolose dichiarazioni sulla morte del liberalismo o la necessaria identità di interessi fra proletariato e intellettuali.

In effetti sin dall'aprile il Crémieux dimostrava di aver capito come «gli avvenimenti del 6 febbraio 1934 non [fossero] 'fascisti' ma francesi, vale a dire profondamente radicati nelle tradizioni politiche del paese. [...] La reazione delle forze politiche» in tutto «simile a quella con cui la Terza Repubblica aveva superato negli anni '80 del secolo precedente la minaccia bonapartista del generale Boulanger»<sup>47</sup>. Come le 'leghe faziose' non fossero «una possibile organizzazione politica alternativa» alla politica deflazionistica istituzionale, ma assolvessero un compito di polizia nei confronti delle avanguardie operaie. E infatti questi in *Parti à prendre* scrive: «è su un avvenire democratico, liberale e parlamentare che la destra continua a puntare [...] per il momento è difficile rintracciarvi l'abbozzo d'un programma fascista». Alla confusione della destra faceva riscontro quella della sinistra, ove la corruzione radicale, l'esitazione socialista e il settarismo comunista impedivano «di formulare in dettaglio un programma minimo sul quale coalizzare gli uomini di buona volontà e i partiti della sinistra senza malintesi»<sup>48</sup>. È questa una eco di quella fa-

<sup>47</sup> S. ROMANO, *La Francia dal 1870 ai nostri giorni*, Milano, Mondadori 1981, p. 95; cfr. anche U. COLDAGELLI, *Sinistra e società bloccata*, in «Laboratorio Politico», n. 3, 1981 e n. 2-3, 1982.

<sup>48</sup> N. 247, 1.4.1934, pp. 698-702. «Quella via di mezzo tra un interesse vivo per l'attualità e una vigile preoccupazione di controllo» trovava conferma a conclusione di tutta una stagione politica, nell'agosto 1938, nell'amaro *processo all'intellettuale* di Ramon Fernandez: «La società francese tende a rifiutare gli intellettuali». Il proletariato diffida dell'«invadenza degli uomini di pensiero [...] ma basta che l'intellettuale si affianchi all'operaio, perché costui ne faccia con entusiasmo la sua bandiera [...] Gide è stato venerato dalla massa in quanto intellettuale, ma, dopo il ritorno dall'Urss, hanno potuto tranquillamente vilipenderlo sempre perché è un intellettuale». Consapevole ormai dei limiti di quella forma di militanza propria dell'età del Fronte popolare, annota come «a un intellettuale che presta il proprio nome a un partito, si [chieda] di non occuparsi di politica, o almeno di lasciarsi tranquillamente manovrare come se fosse un biglietto di banca nel portafoglio». E ciò è dovuto anche al fatto che «la maggior parte degli intellettuali, che in questi ultimi tempi si sono immischiati non di politica ma nella politica, mostrano una singolare ignoranza delle cose politiche. Questa ignoranza sembra anzi la condizione della loro partecipazione alla vita pubblica». La morale che il Fernandez ne traeva era che «l'intellettuale francese ha perduto il contatto con le fonti di ogni opera vitale, cioè con la realtà contemporanea. [...] Un intellettuale autentico vede ciò che gli altri fanno. E, anche quando contraddice questi ultimi, bisogna che questa contraddizione li aiuti a guardare in se stessi». *Le pro-*

vorevole attenzione al piano de Man che in quei primi anni '30 doveva trovare larga udienza in tutto il dibattito politico-culturale, e non solo in Francia<sup>49</sup>.

2. Nel settembre del '17, a pochi giorni dal congedo, Alain scriveva a Halévy la sua intenzione, «pour cette fin de vie, qui par rapport à août 1914 est un supplément, [...] de faire du jardinage et d'échapper aux pouvoirs» e alla «tirannia parigina». Nell'isolamento cui lo costringeva il «ridicolo partito radicale», la sola direttiva espressa era quella di «mantenere a ogni costo il legame con la classe operaia tedesca»<sup>50</sup>. Ma il *cultiver notre jardin* non fu certo sinonimo di un qualche disimpegno, poiché se sempre fu «al di fuori della politica attiva» per l'«estrema fatica», come dice a Michel Alexandre nell'aprile del '34, la sua militanza fu la scrittura quotidiana, poiché «di politica non si può che scrivere tutti i giorni»<sup>51</sup>. L'opposizione all'*Union sacrée*, «la più

---

*cès de l'Intellectuel*, n. 299, trad. it., in *op. cit.*, pp 544-550.

<sup>49</sup> In un'annotazione assai tarda, nel dicembre 1943, Alain discute del libro e dell'autore: «le hasard m'a mis sous la main *Au-delà du Marxisme* [...] j'y ai retrouvé mon ami de Man, qui, dans la conversation, est merveilleux. Son livre est une conversation immense, où il traite de tout. Oui il surpasse le Marxisme, mais en le construisant lui-même et en somme il montre par d'innombrables exemples, comment le matérialisme historique est né partout. Cette analyse est très philosophique; la thèse c'est que le sentiment précède l'idée, c.à.d. que ces peuples ont découvert le Marxisme parce qu'ils ont cru à l'avenir et parce qu'ils ont projeté leur foi socialiste, qui ressemble beaucoup à une religion. Conclusion, les marxistes athées sont restés en chemin comme des théoriciens qu'ils sont. Cette longue démonstration est conduite par la méthode de Montesquieu, qui consiste à mieux refaire les expériences, et à y employer des idées, ou mieux des idéaux; car toujours la religion revient dans ces enfantements d'idées, comme il est normal. Je trouve une ressemblance très touchante entre ce jeune homme et Auguste Comte. De part et d'autre une naïveté invincible» (dicembre 1943, FR nouv.acq. 17760, f. 61). Dal *Sistema*, che non pensa in antitesi, ma come svolgimento del *Corso di filosofia positiva*, Alain trae la convinzione che al cominciamento della scienza non sta la tecnica, ma la teologia, quelle primitive suggestioni, cui aggiunge l'odierna idolatria scientifica, che la mente si volge a correggere tramite la contemplazione della storia dello spirito umano.

<sup>50</sup> C.H., Lettera del 28.9.1917, pp. 254 s.

<sup>51</sup> Lettera di Alain a M. Alexandre del 17.4.1934, in BAA, n. 3, giugno 1956, pp. 13 s. H. GIRAUD, *La morale d'Alain*, Toulouse, Privat 1970, estraee dalla congerie dei propos elementi per una cronaca politica della Terza Repubblica. J. Lacroix, *Itinéraire spirituel*, Paris, Librairie Blond & Guy 1937, pp. 13 s., scrive dell'influenza esercitata da Alain, «attualmente una delle più potenti. Oggi,

recente e la più funesta invenzione contro l'uomo», si continua nella resistenza, in quei primi anni '20, ai *pouvoirs* «rivestiti di bleu orizzonte». L'efficacia di questa azione poggia sull'assioma comtiano che la complessità dei fenomeni è «garanzia della loro modificabilità», espressa nella metafora dell'oceano che in virtù della propria fluidità consente un massimo di manipolazione. Quei *Libres Propos Journal d'Alain*, che si prolungano sin alla immediata vigilia del Fronte popolare, traducono la mobilitazione di Alain contro la *Mécanique civilisation*: sono la *guerre jugée*. L'attenzione al presente assume quale principio metodico il pensare in compagnia dei *grands Anciens*, sull'esempio di un Montaigne, di un Pascal, di un Rousseau, di un Voltaire, in quel quotidiano esercizio del pubblicare che è scuola di prudenza e che si giustifica poiché «l'opera stampata è ben più opera e ben più oggetto dell'opera scritta». È ancora la metafora della terra a indicare quell'atteggiamento spirituale che si prolungherà nell'arco del ventennio:

nel quindici, con i piedi nel fango delle trincee, cominciai a mettere per iscritto quelle annotazioni che credevo capaci di cambiare un po' le opinioni comuni sulla guerra e la pace<sup>52</sup>.

Questa pubblicazione periodica è in effetti il *journal dell'homme terreux*, animato da passioni di resistenza, è una cronaca in cui è questione di Poincaré, l'*homme trompette*, l'*homme sanglant*, e di Briand, il «pellegrino della pace», di intellettuali come Herr, Charles Gide, il *Grand Gide* per distinguerlo dal nipote

---

oltrepassa di gran lunga la gioventù universitaria, [...] se si pensa che una buona parte dei professori di filosofia dei nostri licei è passata per Henri-IV».

<sup>52</sup> *Propos* 1, 5.5.1931, p. 1010; febr. 1924, in BAA, n. 25, dic. 1967, pp. 27 s.; ivi, 16.5.1921, p. 32; ivi, pp. 25 s.; ivi, 30.4.1921, pp. 26 s. Del lancio dei *Libres Propos* e in specie del proprio incontro con Alain, Michel Alexandre ebbe a scrivere con accenti di profonda devozione, che certo indispettirono Léon: «Comment oublierai-je ce bel après-midi dieppois de ma 20<sup>ème</sup> année où, montant après déjeuner dans le vieux salon de la rue Aguad, je trouvai Chartier pour la première fois, parmi vous, fumant, riant et raillant, avec grands gestes entre deux silences. Inutile de te dire que nous serons surpris si nous groupons cinquante abonnés. Jamais le succès n'a moins importé. Il faut que le génie puisse parler, voilà tout (suit une demande d'adresses) et cela se termine ainsi: mais rien ne presse. Rien de beau a péri dans notre monde des idées, dès que forme lui fut donnée. Ou je me trompe fort ou cela rassemble à un culte et à une adoration et je soupçonne mon ex-ami Chartier de n'être pas insensible à ces sortes d'hommages» (lettera di Léon a Halévy del 4.4.[1921], in ms. 386).



André, e ancora Benda, di giovani, spesso ex-allievi a Henri-IV quali Canguilhem, Aron e la Weil<sup>53</sup>. Costante in quegli anni fu la tendenza ad accentuare i pericoli interni, cui la *République* era sottoposta per il continuo prevaricare della credenza, estranea all'esercizio della ragione, e a sminuire invece quelli insiti nella congiuntura internazionale. Sempre penserà infatti fascismo e nazismo come il prolungarsi dell'«ordine militare [...] in tempo di pace», privi cioè di una loro originalità, poiché riconducibili a quella *mécanique civilisation* di cui la guerra mondiale era stata la parusia<sup>54</sup>.

E nel '34, riprendendo una metafora ormai antica, parlerà del fascismo come di una «conchiglia» in cui si muta la parte morbida del cervello, sin dal '28 ne aveva rilevato il carattere politico più che militare, «l'arroganza il disprezzo, la felicità nell'esser temuti»<sup>55</sup>. Quel depotenziamento delle facoltà, quell'ottendersi delle capacità sensorie sono allora caratteri specifici dell'età delle *énormes administrations*, cui non sfugge neanche quella Repubblica dei Soviets, di cui ancora nel '30 parla, con accenti giacobini del tutto inattesi, come dell'«utopia reale», «pratica», un paese intero sottomesso al «metodo di Descartes», come della «più grande meraviglia che si sia mai vista», anche se l'anno successivo osserverà il prevalere di «idee amministrative» e di vecchi metodi di governo che «già i ministri dei Faraoni [...] conoscevano»<sup>56</sup>. Ancora nelle tarde *Lettres à Sergio Solmi* in margine alla Critica kantiana, di contro alla credenza nell'efficacia di norme astratte, denunciava come l'errore del socialismo fosse quello di «volere andare dal concetto all'esistenza»<sup>57</sup>. In quella progressiva

<sup>53</sup> J.-F. SIRINELLI, *op. cit.*, p. 462, parla di un *microcosme chartériste* al cui centro sono i numi tutelari: Alain, Romain Rolland, Valéry e Charles Gide.

<sup>54</sup> *Propos* del 20.10.1927, in BAA, n. 25, dic. 1967, p. 75; *Propos* 2, 8.12.1934, p. 1037.

<sup>55</sup> *Propos* 1, 18.5.1928, pp. 770 s.

<sup>56</sup> *Propos* 2, 11.1.1930, pp. 809 s.; *Propos* 1, 10.1.1931, pp. 984 s.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 61. Alain accetta il rifiuto kantiano della prova ontologica, che l'esistenza non è deducibile dall'essenza. E siccome gli attributi dell'esistenza sono contingenza, infinità, estensione, correlazione e inerzia, se ne evince che «Alain non fa altro che sviluppare l'analisi della materia del Descartes della seconda e della sesta meditazione» (O. REBOUL, *L'homme et ses passions* cit., t. I, pp. 29 s.). E cartesiana è la distinzione, cui rimanda di continuo, fra pensiero e azione (O. REBOUL, *Alain lecteur de Descartes*, AA. VV., *op. cit.*, p. 77). Che nel marxismo vi fossero «troppi errori» lo diceva anche Darlu, che ascrive a merito degli «scrittori socialisti [...] da Saint-Simon a Karl Marx», d'aver perpetuato un

inadeguatezza della propria attrezzatura concettuale, che si va accentuando nei tardi anni '30 e che doveva condurlo su posizioni *munichoises*, trova posto anche l'accettazione dell'utopia regressiva di Giono: alla tirannide di militari, industriali e banchieri, al *grand désordre* dell'*immense entreprise*, Alain oppone «piccola cultura, piccola industria, piccola banca, piccoli conti». L'ordine è da rintracciare in quelle «case addossate l'una all'altra che hanno il colore della terra»<sup>58</sup>. Di fatto con l'ac-

---

ideale di giustizia, la certezza dei diritti (*A propos de l'impôt progressif sur les successions*, RMM, 1895, p. 125). Nelle lezioni che ebbe a fare su Comte, Chartier si valse anche del *materialismo storico* di Antonio Labriola, come si evince da FR nouv.acq. 17714, f. 241.

<sup>58</sup> *Propos* 2, 23.1.1932, pp. 884 ss.; ivi, 25.7.1936, pp. 1106 s.; ivi, 29.8.1936, p. 1110. O. REBOUL, *op. cit.*, t. II, p. 77, sostiene che a partire dal 1914 Alain oppose con forza arte e industria, come si evince anche dal frequente discorrere d'artigianato, e di fatto in quel ridurre l'industria all'astratto, al meccanico, rintraccia una filiazione aristotelica nella condanna dell'«industria in quanto violenza fatta alla natura». J.-F. SIRINELLI, *op. cit.*, p. 632, discorre della reticenza di Alain nei confronti della storia, donde un «pensiero politico dai contorni fissati una volta per tutte ben prima del 1914». Così Alain avversa ogni teoria del progresso, ché queste misconoscono il carattere immutabile della natura umana, di continuo alle prese con appetiti e ragioni. Di fatto l'errore in cui incorre lo storico è di considerare il passato come un tempo in cui gli uomini non erano come sono oggi. E quell'attrezzatura mentale non fu certo estranea ai «funesti slittamenti» di taluni allievi, «in nome del pacifismo, nei confronti di Vichy e soprattutto della *pax germanica*». Travisamenti in cui incorse lo stesso Alain, che annotava nel luglio 1940: «Je lis *Mon Combat* avec la plus stricte attention. Sur ce sujet je ne veux rien écrire d'incomplet. Ainsi je laisserai la question juive qu'il traite dès le commencement avec une éloquence extraordinaire et une remarquable sincérité. Je retiens aujourd'hui qu'Hitler fut dessinateur et *architecte* (non pas peintre) et il choisit ce métier avec tant de clairvoyance que je devine comment son esprit s'est formé. Par l'architecture, c'est à dire par l'art où il n'y a point de semblant, par l'art qui fait tenir pierre sur pierre d'après une expérience très connue et en vue de fins très claires. [...] Et voilà comment pense un Hitler; il est bâti pour faire la leçon aux généraux. Il est le contraire d'un polytechnicien; car jamais il ne remonte à un principe abstrait; toujours il applique force sur force. Il pense directement l'expérience et cette méthode si simple devient rare par le développement de l'esprit calculateur (déductif). Et voilà donc cet esprit moderne, cet *esprit invincible*» (FR nouv.acq. 17759, ff. 119 s.). E ancora: «On entend passer les troupes qui partent pour l'Angleterre. En ce moment tragique on voudrait savoir que les Français sont tous du même parti. Mais le contraire est probable. Il y a des Français qui espèrent que l'Angleterre va régler son compte à l'Allemagne. Cela nous promet la guerre chez nous, et encore le bonheur des migrations forcées» (FR nouv.acq. 17759, f. 120). Infine il 22 luglio: «Pour moi j'espère que l'Alle-

crescersi della complessità sociale andava decadendo la funzione dell'etica come modificazione e correzione dei criteri di comportamento individuale, cui è da ricondurre quella mentalità, quello stile di vita, che, ancor prima di un progetto, fu attitudine specifica dell'intellettuale, intento a coltivare l'*eunomia*, cioè quella moderazione di comportamenti capaci di perpetuare la comunità cittadina.

---

mand vaincra; car il ne faut pas que le genre *de Gaulle* l'emporte chez nous» (FR nouv.acq. 17759, f. 122).



## INDICE DEI NOMI

- Adam, C., 95, 187  
 Alcan, F., 173, 177, 188, 207  
 Alexandre, J., 235  
 Alexandre, M., 30, 47, 63, 168, 249, 250  
 Ampère, A.M., 85  
 Anassagora, 21  
 Andler, Ch., 14, 50, 232  
 Andral, G., 75  
 Anglès, A., 236  
 Ardigò, R., 218  
 Aristotele, 23, 24, 26, 65, 66, 82, 87, 196, 238  
 Arland, M., 239  
 Arnauld, M. (pseud. di Drouin, M.), 235  
 Aron, R., 251  
 Arouet, F. (pseud. di Politzer, G.), 123  
 Arren, 160  
 Ast, F., 19  
 Aubé, B., 114  
 Aubenque, P., 23, 24  
 Aulard, F.-A., 246  
  
 Baader, F. von, 156  
 Babeuf, F.-N., *detto* Gracchus, 198  
 Babini, V. P., 229, 230  
 Bachtin, M., 119  
 Bacon, F., 17, 32, 75, 145, 193  
 Baglioni, E., 34, 53, 74, 77, 88  
 Baillot, A., 30  
 Barbera, S., 14  
 Barbusse, H., 63  
 Barchou de Penhoën, A.T.H., 100  
 Barni, J., 180  
 Barrès, M., 60, 64, 130, 168, 243, 244  
 Barthélemy Saint-Hilaire, J., 23, 36, 41, 72, 196  
 Baruzi, J., 241  
 Bayle, P., 164  
 Beaussire, É., 134, 138, 139  
 Beccaria, C., 195  
 Belot, G., 194, 204-206, 231, 232  
 Bénard, C., 26, 131  
 Benda, J., 217, 221, 235, 236, 243, 251  
 Beneke, F.E., 101  
 Bénézé, G., 198  
 Benrubi, J., 16, 17, 125, 126, 200, 216, 217  
 Bentham, J., 195  
 Bergson, H., 7, 9, 15, 18, 25, 52, 64, 66, 67, 79, 91, 98, 105, 111-114, 119-121, 123-127, 130, 131, 145, 164, 169, 182, 188,

- 200, 203, 204, 208, 209,  
213-215, 217-233, 237,  
244, 245
- Berkeley, G., 36, 81, 223
- Bernard, C., 71
- Bernès, M., 204
- Bernstein, J., 103, 104
- Berr, H., 232
- Bersot, E., 137
- Bert, P., 168
- Bertaux, F., 241
- Berthelot, R., 193
- Berthollet, C.-L., 56
- Bianquis, G., 14
- Binet, A., 111
- Black, M., 83
- Blaserna, 95
- Bloch, O., 140
- Blondel, M., 64, 238
- Blum, L., 50
- Bonnet, Ch., 17, 76
- Bonnet, H., 149, 150
- Bouglé, C., 45, 174, 180,  
184, 192, 193, 195-197,  
201, 208, 214, 229
- Boulanger, G., 248
- Bourdeau, J., 30
- Bourel, D., 15
- Bourge, R., 57
- Bourgeois, E., 26
- Bourget, P. 14, 15, 159, 244
- Boutroux, É., 16, 17, 21, 44,  
64, 95, 106, 108, 114,  
121-123, 131-133, 136,  
137, 148, 149, 161, 169,  
173, 181, 186, 187, 189,  
194, 195, 203, 217, 221,  
222, 224, 227, 229
- Bradley, F.H., 196
- Brandis, C.A., 19
- Braunstein, J. F., 66, 75, 76
- Breistoffer, 168
- Brentano, F., 103, 104
- Briand, A., 251, 250
- Bridoux, A., 125
- Brochard, V., 19, 135, 136,  
178, 239, 135, 136, 178,  
186
- Broussais, F.J., 65, 69, 71,  
74-78, 117, 197
- Brücke, E., 95, 96, 100
- Brunetièrre, F., 159, 160,  
244
- Brunschvicg, L., 15, 55,  
143, 145, 157-159, 167,  
169, 170, 173, 179, 184,  
187, 189, 196, 197, 205,  
206, 213, 228, 232, 236
- Brunschwig, J., 20, 21, 25,  
26
- Buisson, F., 70, 130, 173,  
179-181, 190, 202, 204
- Burdeau, A., 130, 168, 196
- Burke, E., 155
- Cabanis, P.-G., 17, 69, 75,  
76, 81, 84
- Caird, E., 196
- Calderwood, E., 196
- Calvino, G., 181
- Campioni, G., 14
- Canguilhem, G., 251
- Canivez, A., 72, 88, 90, 116,  
168, 183
- Cantacuzène, J.-A., 29
- Cantoni, C., 187
- Capuana, L., 203
- Carlini, A., 14
- Caro, E., 131, 141, 145
- Cartesio, R. *v.* Descartes, R.
- Centrone, M., 215
- Challemel-Lacour, 29
- Chamfort, S. Roch, *detto*  
de, 14

- Charpentier, T.V., 100, 190  
 Chevalier, J., 67  
 Clifford, W.K., 161  
 Coldagelli, U., 248  
 Colin, R. P., 30  
 Comte, A., 16-18, 32, 33, 41, 48, 65, 66, 76, 91, 108, 117, 131, 151, 158-160, 201, 207, 244, 249, 252  
 Comte-Sponville, A., 25  
 Condillac, Ét. Bonnot de, 16, 75, 76, 84, 96, 112, 124, 142-144, 145  
 Condorcet, M.J.A.N. Caritat, marchese di, 27, 229  
 Constant, B., 184, 246  
 Couchoud, P.-L., 225, 226  
 Cournot, A.A., 17, 150  
 Cousin, V., 15, 22, 29, 68, 69, 75, 76, 79, 83, 108, 114, 130-132, 134, 135, 137-146, 148, 153, 160, 180, 181, 191, 214, 244  
 Coururat, L.A., 95, 184, 186, 187, 213, 214, 216, 231, 232  
 Crémieux, B., 236, 246-248  
 Creuzer, F., 79  
 Croce, B., 13, 14, 243  
 Croiset, A., 181, 203, 204  
 Cuoco, V., 13  
 Curtius, E.-R., 241  
  
 D'Alembert, 17  
 D'Aurec, P., 52  
 Dal Pra, M., 203  
 Dandier, A., 245  
 Darlu, A., 44, 49, 106, 107, 110, 129, 133, 145, 148-152, 159, 160, 173, 177, 179, 184-186, 188-190, 196, 199, 200, 204, 205, 207, 230-232, 251, 257  
 Darwin, C., 137, 159, 181  
 Dauriac, L., 15, 44, 87, 112, 127, 131, 152, 157, 160, 186, 203, 218, 222, 225  
 Davy, H., 56  
 De Man, H., 249  
 de Gaulle, C., 253  
 Debussy, A.C., 226  
 Degérando, J.-M., 143, 144  
 Delboeuf, J., 103, 104, 214  
 Delbos, V., 25, 64, 170, 173, 196, 197, 199, 224-226, 231, 232  
 Democrito, 37  
 Dereux, H., 232  
 Descartes, R., 22, 24, 28, 32, 34-36, 42, 47, 48, 62, 64, 65, 68, 70-72, 75, 79, 85, 91, 92, 95, 99, 114, 125, 126, 138-140, 142, 143, 145, 185, 187, 196, 208, 238, 251  
 Desjardins, P., 181-183, 188, 189, 199, 201, 216, 241  
 Destutt de Tracy, A.-L.-C., 75, 80, 81, 88  
 Deudon, E. M., 14  
 Dick May, 173, 203, 204, 216, 221  
 Dickens, C., 49  
 Digeon, C., 151, 190, 221  
 Dilthey, W., 191, 193  
 Djuvara, M., 222  
 Drieu la Rochelle, P., 243  
 Drobisch, M.W., 100  
 Dropp, J., 79, 138  
 Du Bois-Raymond, E., 80  
 Duclaux, 232

- Dumont, L., 108  
 Durkheim, E., 29, 46, 53,  
 149, 151, 165, 184, 200-  
 202, 204, 206, 214  
 Duruy, A., 24  
 Duval, M., 93  
 Dwelshauvers, G., 72, 116
- Egger, V., 210  
 Einstein, A., 239  
 Epicuro, 37  
 Eraclito, 42, 94  
 Erdmann, B., 101  
 Espagne, M., 15  
 Espinas, A., 51, 132, 151,  
 160, 161, 167, 187, 209,  
 210, 221  
 Étienne, E., 196  
 Eucken, R., 191  
 Evellin, F., 169, 190, 198
- Fabiani, J.-L., 24, 132, 133,  
 138, 187, 216  
 Faguet, É., 244  
 Fechner, G.T., 100, 103-105  
 Féletz, C.-M. Dorimond de,  
 144  
 Fernandez, R., 236, 248  
 Ferrari, G., 131  
 Ferry, J., 179, 202  
 Fichte, J.G., 20, 22, 35, 64,  
 101, 109, 116, 186, 193,  
 198, 202, 231, 238  
 Flaubert, G., 147, 148  
 Fogazzaro, A., 203  
 Fonsegrive, G., 232  
 Fontaine, A., 232  
 Fontenelle, B. Le Bovier de,  
 14  
 Forti, E., 223  
 Foucher De Careil, A., 29  
 Fouillée, A., 17, 19, 20, 30,  
 51, 85, 115, 129, 130,  
 132-136, 147, 148, 161,  
 169, 171, 175, 182, 193,  
 204, 217, 218
- Fouquier, H., 195  
 Fournier, M., 207  
 France, A., 159, 243  
 Franck, A., 20, 29, 68, 69,  
 100, 141, 209, 210  
 Freud, S., 239, 240  
 Funck-Brentano, Th., 221
- Galilei, G., 28  
 Gall, F.J., 76, 117  
 Gambetta, L., 202, 241  
 Garin, E., 45, 223, 236, 244  
 Garnier, A., 97  
 Geulincx, A., 187  
 Gide, A., 236, 248, 251  
 Gide, Ch., 173, 204, 232,  
 250, 251  
 Gillouin, R., 240  
 Giono, J., 252  
 Giraud, H., 249  
 Goblot, E., 221  
 Goethe, J.W.von, 160  
 Goldschmidt, 102  
 Gombrich, E. H., 83  
 Gorgolini, P., 247  
 Gouhier, H., 114, 143, 144,  
 222  
 Gourmont, Remy de, 195  
 Gratacap, A., 121  
 Gratry, A., 138  
 Grenier, J., 236, 239, 247  
 Groethuysen, B., 241  
 Grote, G., 19  
 Guérin, J.-R., 76  
 Gueroult, M., 133, 194  
 Guterman, N., 26  
 Guyau, M., 14, 29, 30, 34,  
 48, 51, 57, 147, 148, 157,



- 174, 175, 179, 217, 218
- Hadarnard, J., 232
- Haeckel, E., 156
- Halévy, D., 184
- Halévy, F., 18
- Hamelin, O., 122, 145
- Hamilton, W., 106, 108
- Hannequin, A., 169
- Hartmann, Ed. von, 155, 193
- Heath, W., 173
- Hegel G.W.F., 15, 22, 23, 26, 64, 85, 92, 101, 123, 148, 156-158, 170, 193, 196, 241, 244, 245
- Heine, H., 26
- Helmholtz, H. von, 66, 67, 72, 90, 93-106, 161, 192, 194, 197
- Helvétius, Cl.A., 76, 195
- Herbart, J. F., 100, 101
- Herder, J. G. von, 15, 146
- Hering, E., 99, 103-105
- Hermann, K.F., 19
- Herr, L., 26, 50, 60, 88, 242, 251
- Hitler, A., 247, 252
- Hochberg, J., 83
- Hoüel, J., 96
- Hude, H., 220
- Hugo, V., 147
- Hulgson, 112
- Hume, D., 36, 45, 70, 85, 90, 153
- Huxley, Th., 195
- Jacob, B., 206
- Jacob, F., 18
- James, W., 52, 124, 127, 157, 194, 196, 222
- Janet, Paul, 68, 109, 113, 130, 131, 133, 135-138, 141, 142, 145, 150, 161, 190, 222
- Janet, Pierre, 94, 215
- Janicaud, D., 85, 87, 119
- Jankélévitch, V., 223
- Jaurès, J., 60, 242
- Jhering, R. von, 192, 201
- Joly, H., 209, 210
- Jouffroy, Th., 132, 135, 137, 139, 191
- Junot, 178
- Kant, I., 17, 20-24, 31, 35-38, 43, 48, 59, 60, 64, 65, 71, 75, 85, 87, 95, 99, 101, 102, 109-111, 114, 116, 129, 132, 134, 136, 137, 139, 142, 144, 146, 150, 153, 156, 158, 159, 171, 173, 176, 177, 180, 181, 184, 190, 193, 194, 196, 202, 221, 222, 227, 238
- Kelvin (Lord), 127
- Keynes, J.M., 241
- Köhler, 103
- Kusssmaul, A., 101
- La Bodinière, 216
- La Mettrie, J. Offroy de, 17
- Laberthonnière, L., 203
- Labriola, A., 252
- Lachelier, H., 232
- Lachelier, J. 16-18, 21, 26, 28, 36, 71, 72, 86, 88, 108-110, 112-115, 121, 123, 130-132, 137, 140, 141, 148, 158, 164-167, 169, 180, 182, 184, 189, 190, 193, 197, 203, 205, 218-222, 229, 238

- Lacombe, P., 51, 52, 151, 232
- Lacroix, J., 249
- Lagneau, J., 17, 18, 20-23, 25, 26, 29, 36, 38, 40, 41, 45, 58, 60, 65, 66, 71, 72, 74, 77, 82, 88-90, 93, 99, 105, 111, 112, 116, 120, 125, 130, 145, 163-165, 167, 168, 170, 171, 181-183, 189, 197, 199, 242, 244
- Lalande, A., 169, 183, 206, 207, 216, 223, 231, 232
- Landormy, G., 235
- Landormy, P., 228
- Landry, A., 232
- Langer, P., 103, 104
- Lapie, P., 199
- Laugel, A., 51
- Laurent, E., 232
- Lavelle, L., 184
- Lazarus, M., 101, 192, 201
- Le Bansais, 232
- Le Play, F., 14, 50, 221
- Le Rider, J., 15
- Le Roy, E., 174, 203, 206, 227, 228, 232
- Le Verrier, 231
- Lefebvre, H., 26
- Leibniz, G.W., 17, 22, 24, 87, 108, 110, 111, 132, 138, 139, 142-145, 156, 161, 171, 194, 196, 238
- Lemaître, F.É.J., 244
- Lenoir, R., 187, 209
- Leonardo da Vinci, 70, 87
- Leroux, P., 131, 147
- Leroy-Beaulieu, A., 204
- Letellier, L., 77
- Lévêque, C., 209
- Lévy-Bruhl, L., 16, 131, 176, 188, 201, 204, 215
- Liard, L., 68, 130, 167, 169, 209, 232
- Lichtenberger, H., 14
- Liebig, J., 56
- Lipps, Th., 193
- Littré, É., 16, 136, 156, 187, 195
- Locke, J., 17, 75, 141-143, 145
- Lotze, R.H., 100, 102, 105, 193, 194
- Louis Philippe, 83
- Lucrezio Caro, T., 33, 37
- Luigi XIV, 146
- Lyon, G., 19, 20, 25, 131, 161, 190
- Mac Taggart, E., 170
- Mach, E., 214
- Madinier, G., 81, 85, 114, 222
- Maine de Biran, F.P., 16-18, 44, 64, 66, 67, 69, 75, 80-82, 84-86, 93, 97, 100, 108, 111, 114, 142-145, 222, 229
- Malapert, P., 204, 232
- Malebranche, N., 64, 139, 140, 145
- Mallarmé, E., 31
- Malraux, A., 235
- Mangoni, L., 190
- Marcel, G., 245
- Marillier, L., 204
- Maritain, J., 217
- Martin, 232
- Marx, K., 123, 221, 243, 251
- Massis, H., 240
- Masson, L.-C.F., 97, 99
- Mathiez, A., 246

- Maurras, C., 243  
 Max Müller, F., 196  
 Maxwell, J.C., 192  
 Meletti Bertolini, M., 104,  
 107, 119, 214  
 Meyerson, E., 56, 183  
 Michel, H., 204  
 Michelet, J., 48, 49, 50, 51,  
 54, 79, 148, 180, 181, 246  
 Milhaud, G., 227  
 Mill, J. Stuart, 112, 150, 161  
 Montaigne, Michel Ey-  
 quem, signore di, 14, 32,  
 33, 38, 39, 44, 45, 50, 88,  
 119, 250  
 Montaleone, C., 151  
 Montesquieu, C.-L. de  
 Secondat, Barone de La  
 Brède e di, 50, 249  
 Morini, F., 29  
 Morre-Lambelin, 30, 47, 50,  
 62, 89, 173, 198  
 Mourgue, R., 230  
 Müller, G. E., 104  
 Müller, J., 99, 102, 105  
  
 Naville, A., 194  
 Naville, E., 85, 142, 144,  
 215  
 Nietzsche, F., 14, 15, 147,  
 148, 163, 175, 176, 179,  
 192, 193, 214  
 Ninio, J., 83  
 Noel, G., 193  
  
 Ollé-Laprune, L., 19, 131,  
 132, 190  
 Omodeo, A., 13  
  
 Painlevé, P., 232  
 Pancaldi, G., 56  
 Pariente, J.C., 18  
  
 Parodi, D., 15, 133, 173,  
 178, 180, 204, 238, 239  
 Pascal, B., 32, 37, 70, 146,  
 250  
 Pascal, G., 32, 35, 42, 48,  
 68, 83, 111, 116  
 Paulhan, F., 232  
 Pécaut, F., 180, 200  
 Péguy, Ch., 50, 51, 60, 173,  
 203, 237, 242, 243, 246  
 Perroux, F., 247  
 Pessina, A., 145, 219  
 Petyx, V., 191  
 Philipon, C., 83  
 Pillon, F., 154, 155, 204,  
 232  
 Plateau, 104  
 Platner, E., 106, 108, 110,  
 112  
 Platone 19-24, 26, 33, 35,  
 38, 41, 42, 48, 65, 66, 69,  
 72, 73, 76, 88, 94, 118,  
 125, 139, 172, 181, 185,  
 196, 207, 222, 238  
 Plotino, 127  
 Poggi, S., 137  
 Poincaré, H., 95, 187, 214,  
 227, 228, 232  
 Poincaré, R., 250  
 Polizzi, G., 17, 79, 123, 127,  
 131  
 Poret, H., 79, 138  
 Prévost, J., 244  
 Prevost-Paradol, L.A., 183  
 Protagora, 42, 94, 124, 126  
 Proust, M., 173  
  
 Quilici, L., 129  
 Quinet, E., 50, 146, 180  
  
 Rabelais, F., 119  
 Rabier, E., 44, 115, 130,

- 171, 187, 190, 232  
 Ragghianti, R., 129  
 Ratenau, W., 241  
 Rauh, F., 20, 62, 132, 136, 154, 175-179, 188, 189, 202, 203, 205, 209, 226  
 Ravaisson, F., 14, 16-18, 24-26, 35, 66, 79, 80, 85-88, 108, 109, 113-115, 119, 122, 130, 136-138, 140, 141, 156, 166, 169, 170, 183, 186, 188-190, 194, 213, 215, 217, 218, 221, 222, 227, 229, 242  
 Reboul, O., 33, 41, 89, 91, 127, 251, 252  
 Reid, T., 70, 75, 85, 142, 222, 225  
 Renan, E., 14-17, 40, 44, 50, 52, 54-57, 83, 134-136, 138, 145-148, 150, 151, 154, 155, 157-159, 178, 181, 189, 192, 209-211, 241, 242, 244  
 Renouvier, Ch., 15, 17, 42, 44, 58, 66, 85, 90, 112, 127, 130, 133, 140, 141, 152, 153-157, 161, 163, 164, 169, 181, 185-187, 189, 194, 197, 200, 204, 207, 218, 221, 238, 242, 245, 257  
 Rérat, A., 18  
 Révelin, 232  
 Reynaud, P., 240  
 Ribot, Th., 41, 51, 66, 68, 100-103, 105-108, 114, 125, 133, 137, 152, 169, 170, 187, 189, 209, 210, 215, 235  
 Ricardou, 232  
 Rickert, H., 191, 194  
 Riehl, A., 95, 187  
 Riemann, G.F.B., 96  
 Ritter, C., 19  
 Rivière, J., 236, 237, 239, 241  
 Rolland, R., 63, 251  
 Romains, J., 239  
 Romano, S., 248  
 Rosi, 204  
 Rossi, P., 203  
 Rousseau, J.-J., 37, 48, 160, 165, 250  
 Rouvier, P.-M., 196  
 Royer-Collard, P.P., 69, 85, 121, 244  
 Ruysen, Th., 191, 193, 222  
 Sabatier, A., 204  
 Saint Simon, Louis de Rouvray, duca di, 155, 251  
 Sainte-Beuve, C.A., 55, 83, 157, 159  
 Saisset, E., 138  
 Salomon, M., 63, 64  
 Sand, Aurore Dupin, *detta* George, 148  
 Santucci, A., 17  
 Sarcey, F., 244  
 Savin, M., 38  
 Schaeffle, A., 151  
 Scheler, M., 241  
 Schelling, F.W.J., 17, 22, 26, 79, 85, 87, 156, 193, 222, 245  
 Scherer, E., 138  
 Schleiermacher, F.D., 19  
 Schlumberger, J., 182, 236, 237  
 Schmitt, C., 247  
 Schopenhauer, A., 17, 29, 128, 133, 155, 179, 200,

- 222, 238  
 Séailles, G., 87, 115, 158,  
 167, 190, 204, 221, 232,  
 238  
 Secrétan, C., 44, 58, 133,  
 141, 152, 154-156, 181,  
 188  
 Séris, J.-P., 113  
 Sernin, A., 19, 123  
 Serre, 80  
 Sibley, R., 60  
 Sidgwick, H., 196  
 Sigwart, C., 56, 194  
 Simmel, G., 192, 193, 201,  
 214  
 Simon, J., 137, 139, 152  
 Sirinelli, J.-F., 25, 251, 252  
 Smith, A., 37  
 Socher, J., 19  
 Socrate, 20, 22, 37, 41  
 Soman, M., 146  
 Sorel, A., 221  
 Sorel, G., 13, 14, 46, 50,  
 129, 148, 173, 174, 198,  
 204, 230, 232, 243, 244  
 Spencer, H., 51, 96, 123,  
 131, 136, 137, 150, 151,  
 156, 229, 230, 244  
 Spinoza, B., 24, 33-36, 40,  
 41, 72, 91, 126, 140, 187,  
 192, 196-198  
 Spurzheim, J.C., 76  
 Stallbaum, 19  
 Stapfer, Ph., 86  
 Steinbuch, J.C., 105  
 Steinthal, H., 101  
 Stendhal, Henri Beyle,  
*detto*, 14, 84  
 Sully Prudhomme, R.F.A.  
 Prudhomme, *detto*, 182  
 Summer Maine, H.J., 195  
 Taine, H., 14-17, 50-52, 55,  
 66, 83, 96, 97, 101, 113,  
 125, 126, 131, 136, 137,  
 147, 148, 151, 157, 159,  
 161, 181, 215, 241, 244,  
 246  
 Tannery, J., 104, 232  
 Tannery, P., 95, 104, 187,  
 232  
 Tarde, G., 151, 204  
 Tennemann, W., 139  
 Tersite, 28  
 Texier, A., 65  
 Thamin, R., 204  
 Tharaud, Jean, 50  
 Tharaud, Jérôme, 50  
 Thibaudet, A., 50, 236, 240-  
 247  
 Tocqueville, C.A.C. de, 180,  
 184  
 Tommaso d'Aquino, 225  
 Tönnies, F., 192  
 Torau-Bayle, X., 129, 130,  
 193  
 Vacherot, E., 136, 138, 139,  
 146  
 Vailati, G., 203  
 Valéry, P., 31, 244  
 Vallier, C. A., 238  
 Verlaine, P., 226  
 Vico, G., 13, 79  
 Virey, J.-J., 69  
 Vogüé, E.-M. de, 182  
 Volkmann Ritter von  
 Volkmar, 100, 101  
 Voltaire, F.-M. Arouet,  
*detto*, 250  
 Waddington, C., 100, 131,  
 145  
 Wagner, R., 192, 201

- Wahl, J., 245  
Waitz, T., 101  
Wallon, H., 176  
Ward, 103  
Weber, L., 20, 21, 43, 126,  
169, 198, 206, 229, 230,  
232  
Weber, W.E., 101, 105  
Weil, S., 251  
Weiss, P., 244  
Wilbois, J., 201
- Willm, J., 100  
Windelband, W., 136, 217  
Winter, M., 193, 199  
Wolff, C., 21  
Wundt, W.M., 98, 101, 103,  
104, 151, 192, 193
- Zeldin, T., 190  
Zeller, E., 95, 187, 194  
Zola, É., 157, 181

## INDICE GENERALE

<i>Avvertenza</i>	7
<i>Introduzione. Luoghi comuni storiografici e ambiguità dell'autobiografismo</i>	11
I. <i>La quête de la sagesse o il mestiere di filosofo</i>	
1. Itinerari a una emendazione dell'intelletto	27
2. Dell'utilità sociale delle passioni	38
3. 'Mechaniques victoires'	44
4. Le antinomie dell'agire	49
5. Dall'affaire al conflitto mondiale	60
II. <i>La biblioteca ideale di Émile Chartier</i>	
1. Dell'abitudine, o dell'educazione al percepire	65
2. Echi della fisiologia helmholtziana e della psicofisica: fra positivismo scienziato e realismo spiritualista	94
3. L'essere come 'azione spirituale': il tatto, la memoria	106
Appendice	127
III. <i>La parabola dell'ecllettismo</i>	
1. La permanenza del 'metodo ecllettico'	129
2. La ripulsa del <i>renanisme</i>	146
Appendice	160

IV.	<i>Frammenti di etica</i>	
	1. Dibattiti 'fine secolo'	163
	2. Sulla genesi della <i>Revue de Métaphysique</i>	184
	3. La <i>Revue de Métaphysique</i> e il mutamento dello spirito pubblico	198
	Appendice	209
V.	<i>La Revue de Métaphysique et de Morale e la prima recezione del bergsonismo</i>	213
	Appendice	230
VI.	<i>Da un secolo all'altro</i>	235
	<i>Indice dei nomi</i>	255