

Estratto



30.dianoia

Rivista di filosofia



anno XXV, giugno 2020



Mucchi Editore

30.dianoia

Rivista di filosofia
del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna



Mucchi Editore

dianoia

Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna fondata da Antonio Santucci †



Direttrice Mariafranca Spallanzani

Vicedirettrice Marina Lalatta Costerbosa

Comitato di direzione Alberto Burgio, Francesco Cerrato, Vittorio d'Anna, Franco Farinelli, Riccardo Fedriga, Carlo Gentili, Gennaro Imbriano, Manlio Iofrida, Marina Lalatta Costerbosa, Mariafranca Spallanzani.

Comitato scientifico Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlos III de Madrid), Carlo Borghero (Università di Roma "La Sapienza"), Dino Buzzetti (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Claudio Cesa † (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciafardone (Università degli studi di Chieti e Pescara), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano La Statale), Lucian Hölscher (Ruhr-Universität Bochum), Giorgio Lanaro † (Università degli Studi di Milano La Statale), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Johannes Rohbeck (Technische Universität Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Falko Schmieider (Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università Ca' Foscari di Venezia), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano La Statale), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Luc Vincenti (Université Paul Valéry Montpellier 3), John P. Wright (Central Michigan University), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München).

Comitato di redazione Alessandro Chiessi, Diego Donna, Roberto Formisano, Gennaro Imbriano (coordinatore), Gabriele Scardovi, Piero Schiavo.

Direzione e redazione Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna
info@dianoia.it

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referee anonimi. Le norme tipografiche e le modalità d'invio dei contributi sono scaricabili dalla pagina web della rivista:
<http://www.dianoia.it/>

Abbonamento annuo (2 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00;
numero singolo € 30,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 22,00
versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00.

La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015
ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173

Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa Geca (MI). Finito di stampare nel mese di giugno 2020

© STEM Mucchi Editore - Via Emilia est, 1741 - 41122 Modena - Tel. 059374094

info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

facebook.com/mucchieditore twitter.com/mucchieditore instagram.com/mucchi_editore

La legge 22 aprile 1941 sulla protezione del diritto d'Autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali, e per uso didattico, con qualsiasi mezzo, del contenuto di quest'opera nella forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nel limite del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore o dagli aventi diritto.

30. dianoa

Saggi

- 7 Bruno Centrone, *Il piacere intellettuale in Platone: apprendimento o "contemplazione"?*
- 23 Riccardo Fedriga, *Il tempo e la misura dell'eternità. Tommaso d'Aquino tra uso e interpretazione del realismo*
- 45 Dimitri D'Andrea, *Curiosità, linguaggio e ansia. L'uomo del Leviatano tra differenza antropologica e forme di soggettività*
- 67 Francesco Cerrato, *Le paure della ragione. Gestione delle passioni e rapporto con il potere in Descartes*
- 81 Mariafranca Spallanzani, *Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento*
- 115 Charles T. Wolfe, *L'erreur vitale : antimathématisme et monstruosité chez Diderot*
- 127 Nicola Zambon, *Sull'esercizio della virtù. Un commento alla Tugendlehre di Immanuel Kant*
- 145 Francesco Cattaneo, *L'essere, il divino, la forma. Su alcuni motivi in Walter F. Otto e Martin Heidegger*
- 167 Alberto Destasio, *Agire e temporalità nello Schelling di Heidegger*
- 185 Luca Guidetti, *Il Platone di Enzo Melandri*
- 207 Donato Sperduto, *Verità, necessità e la sfida etica di Emanuele Severino*
- 225 Raffaella Campaner, *I meccanismi della malattia mentale: promesse e limiti*

Note

- 247 Mariafranca Spallanzani, *André Pessel tra gli scettici del Seicento. Note di lettura*
- 261 Laura Moretti, *LIBERTAS PHILOSOPHANDI. Freedom of Expression, Conscience and Thought in Modern Philosophy*
- 269 *Recensioni*
- 293 *Gli autori*



Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento

Mariafranca Spallanzani

The article aims to reconstruct a chapter of the reception of Descartes in France between the 18th and 19th centuries. In it, I examine the different interpretations of his figure and of the “Cartesian philosophy” that the philosophers of the Enlightenment and of the Restoration have offered. The article also proposes a historical study of the notion of “Cartesianism” introduced and discussed by Victor Cousin, Charles Renouvier, Jean-Baptiste Bordas Demoulin and François Bouillier in the first half of the 19th century.

Keywords: *Descartes, Cartesian philosophy, Cartesianism in France.*

*In ricordo di Didier Deleule,
maestro di filosofia e della sua storia. E amico carissimo*

Sugli studi cartesiani incombe fin dall'origine un problema storiografico non privo di un rilievo anche teorico e politico che si complica talora delle categorie della storia culturale e sociale e assume spesso il valore ermeneutico di una produzione simbolica o di una rappresentazione collettiva¹: Descartes è la via francese della filosofia? Anzi, Descartes è la Francia?²

¹ Una ricostruzione della «passione nazionale» della Francia per Descartes nel libro di François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002. Nello stesso anno anche Stéphane Van Damme tornava su questo argomento nel libro *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris, Presses de Sciences Po. Su Descartes e il cartesianismo si vedano i seguenti testi: P. Guenancia, *Généalogies cartésiennes*, in P.-F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS Éditions, 1996, pp. 137-144; F. Azouvi, *Descartes*, in P. Nora (éd.), *Les Lieux de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, T. III, pp. 735-783; P. Hoffman, *Essays on Descartes*, New York, Oxford University Press, 2009; C. Borghero, C. Buccolini (a cura di), *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, Firenze, Le Lettere, 2010; C. Borghero, A. Del Prete (a cura di), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Firenze, Le Lettere, 2011; R.M. Wilkin, *Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France*, New York-London, Routledge, 2016; C. Borghero, A.L. Schino (a cura di), *Lecture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, Firenze, Le Lettere, 2017; S. Gaukroger, C. Wilson (eds.), *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, Oxford, Oxford University Press, 2017; D. Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, ENS Éditions, 2018; C. Borghero, *Mitologie cartésiane*, Firenze, Le Lettere, 2019; J. Secada, C. Lim (eds.), *Cartesian Mind*, New York-London, Routledge, 2019; L. Bianchi, A. Del Prete, G. Paganini (a cura di), *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Firenze, Le Lettere, 2019. Mi permetto di rinviare inoltre ai miei studi *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, Bologna, il Mulino, 1990, *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Champion, 2009, *First Philosophy, Metaphysics and Physics, The implications of Order in Cartesian Philosophy and in Philosophy of Enlightenment*, in D. Antoine-Mahut, S. Roux (dir.), *Physics and Metaphysics in Descartes and his Reception*, New York-London, Routledge, 2019, pp. 13-32.

² È questo il titolo del libro di André Glucksmann, *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987. Discusso e discutibile, in esso l'autore poneva Descartes alle origini del nich-

Non che in Francia Descartes abbia raccolto nel passato o raccolga tuttora un'unanimità di consensi, ma l'aggettivo *cartésien*, oltre al corso normale di un aggettivo derivato dal nome proprio di un filosofo, ha poi vissuto fin dall'inizio e vive ancora una storia tutta sua estremamente interessante, coagulando significati derivati e molteplici talora anche indipendentemente da Descartes: oggetto di un ampliamento semantico per metonimia, per sinonimia, ricapitolazione o parallelismo, ma oggetto anche di riduzione concettuale per semplificazione, litote, opposizione o negazione³.

lismo moderno e di quello che chiamava «l'umanisme négatif»: l'inquietudine filosofica che inaugura la ricerca e genera «une sagesse nouvelle, sans langueurs et sans nostalgies». Da cui il teorema di Glucksman: se è vero che la specificità della cultura francese risiede proprio in questa esitazione originale tra Riforma e Controriforma e nel suo sforzo di sfuggire all'una come all'altra e si configura come quell'incitazione continua all'indipendenza che, da Montaigne a Voltaire, giunge fino a oggi, allora, concludeva sotto la forma della provocazione, «Descartes c'est la France».

³ Una lunga storia, lunga e complessa, quella dell'aggettivo *cartésien*, termine dal significato molto fluido tra filosofia e scienza, e dalla valenza non univoca tra critica e apprezzamento. E termine delicato se fin dal 1690 il Padre Gabriel Daniel ne segnalava le ambiguità: «ne donner à personne le nom de Cartésien qu'avec beaucoup de discernement, surtout, quand il s'agira de certains jeunes Abbez, Cavaliers, Avocats, Médecins, qui se disent Cartésiens dans les compagnies, pour avoir un titre de bel esprit, qu'ils obtiennent quelquefois par la seule hardiesse de parler à tort et à travers de matière subtile, de globules du second élément, de tourbillons, d'Automates, de phénomènes, sans sçavoir autre chose, que ces termes» (*Voyage du monde de Descartes*, Paris, Chez la Veuve de Simon Bénard, 1691, p. 14).

«Qu'est-ce qu'être cartésien?», ci si potrebbe chiedere, allora, con Delphine Kolesnik-Antoine. E fin dai primi così detti "cartesiani" le risposte non sarebbero state uniformi. Nell'*Histoire du Ciel*, Antoine-Noël Pluche definisce *cartésiens* e *petits cartésiens* i difensori della cosmogonia di Descartes, autori essi stessi di sistemi cartesiani di fisica, e *cartésiens modernes* gli eredi e, nel contempo, i critici della teoria cartesiana dell'uomo, a suo dire «éloignée du vrai presqu'en tout», «le cartésianisme moderne» essendo per l'abate teista seguace di Newton una teoria meccanicistica dell'universo non fondata sull'esperienza e passibile di una deriva verso l'ateismo e il materialismo (*Histoire du ciel considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse, où l'on fait voir: 1° l'origine du ciel poétique, 2° la méprise des philosophes sur la fabrique du ciel et de la terre, 3° la conformité de l'expérience avec la seule physique de Moïse*, Paris, Chez la Veuve Estienne, 1739, 1740 IIe éd., pp. 224, 248, 262). Fontenelle, molto cauto a usare il termine *cartésianisme*, troppo compromesso con l'idea di un sistema, promuove e diffonde invece l'uso del termine *cartésien*, che usa in senso aggettivale e sostantivato – «philosophie cartésienne», «les cartésiens» – prevalentemente nell'ambito della fisica, tanto da intitolare la sua opera del 1752 *Théorie des tourbillons Cartésiens: avec des réflexions sur l'attraction*.

Quanto ai dizionari, nessuna occorrenza dell'aggettivo *cartésien* nel *Dictionnaire néologique à l'usage des beaux esprits du siècle* (Amsterdam, chez Michel Charles le Cène, 1731) dell'abate Pierre-François Guyot Desfontaines che, invece, nel suo testo *Observations sur les écrits modernes*, userà il termine *Cartésianisme* per definire la cosmologia di Descartes e confutare l'idea di Pluche di una derivazione da essa del materialismo (Paris, Chaubert, 1739, p. 278). Nell'edizione 1738-1743 del *Dictionnaire Universel François et Latin* di Trévoux, l'articolo «Cartésianisme» riprende l'analogo articolo del *Dictionnaire* di Moréri con la presentazione classica dei principi di metafisica e fisica del sistema di Descartes e le critiche alla sua scarsa «solidità». L'articolo «Cartésien» lo completa idealmente citando la pericolosa convergenza tra i principi di Descartes e quelli di Calvino, mentre, nell'edizione del 1771 l'articolo stesso, pur

Un'attitudine alla chiarezza, un richiamo alle qualità dell'ordine che alcuni apprezzano nella cultura francese?, tanto che si parla di città progettate à la Descartes, tanto che Le Corbusier definisce *cartésien* i suoi grattacieli, e Paul Valéry convoca Descartes, *notre Richelieu intellectuel*, a governare il regno della misura e a dominare sull'impero dei numeri⁴.

Troppa razionalità, troppo semplicistica e troppo meccanica che taluni deprecano nella cultura francese?, tanto che Marcel Aymé descrive i Francesi «solidi, ponderati, cartesiani come dei buoi»⁵ e Bernanos definisce *cartésien* il suo buon curato di Luzarnes, assiduo, puntuale, piatto, una vita senza turbamenti, «funzionario nato e moralista»⁶; tanto che Saint-John Perse lamenta che la Francia *toute cartésienne* non ami la poesia⁷ e Robert Aron sente il dovere di scrivere ancora nel 1974 un *Discours contre la méthode*⁸.

Un senso vivo della libertà, un gusto per il gesto eversivo che alcuni reclamano alla cultura francese?, tanto che Jean Girardoux nel 1939 invitava i Francesi in guerra a resistere alla Germania sotto la bandiera di Descartes. «La linea Descartes e la linea Wagner

definendo la dottrina di Descartes «suspecte à bien de gens», cita la dissertazione *De religione Cartesii* in cui si difende il filosofo dall'accusa di ateismo: evidentemente, era iniziata la canonizzazione di Descartes da parte dei Gesuiti. L'*Encyclopédie* riserva un ampio spazio alla filosofia di Descartes all'articolo «Cartésianisme» redatto dall'abate Jean Pestré in una clausola di d'Alembert sulla fortuna della filosofia cartesiana in ambito scientifico. Lo riprende d'Alembert stesso all'articolo «Cartésiens» in cui si definiscono tali «les partisans de la philosophie de Descartes. On appelle par cette raison cette philosophie, *philosophie Cartésienne*, ou *Cartésianisme*». Ma d'Alembert tiene anche ad aggiungere: «Il n'est presque plus aujourd'hui de Cartésiens rigides, c'est-à-dire qui suivent Descartes exactement en tout», segnalando in tal modo la varietà di significati che il termine *cartésien* aveva assunto nel tempo, qualificato sempre più nettamente dall'aggettivo che lo accompagna (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de Gens de Lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert [...], Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765, II, p. 726). Nel *Dictionnaire de l'Académie française* l'articolo «Cartésien» compare solo a partire dell'edizione del 1762 a indicare «un philosophe attaché aux principes de Descartes». Nell'edizione del 1832-1835 l'aggettivo *cartésien* assume un significato più ampio denotando tutto ciò «qui a rapport, qui appartient à la doctrine de Descartes. *La philosophie cartésienne. Les opinions cartésiennes. Les principes cartésiens*». Sostantivato, il termine *cartésien* «signifie aussi, qui a adopté cette doctrine. *Un philosophe cartésien*. Dans ce sens, on l'emploie plus ordinairement comme substantif. *Les newtoniens et les cartésiens*» (T. 1).

⁴ P. Valéry, *Une vue de Descartes*, in *Variété I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1957, T. I, p. 844.

⁵ M. Aymé, *Le Comfort intellectuel*, Paris, Livre de Poche, s.d., p. 103.

⁶ G. Bernanos, *Sous le Soleil de Satan*, in *Cœuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la La Pléiade, 1961, p. 241, p. 255.

⁷ Saint-John Perse, *Allocution pour l'acceptation du Grand Prix national des lettres*, 9 novembre 1959, in *Cœuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la La Pléiade, 1972, p. 572.

⁸ R. Aron, *Discours contre la méthode*, Paris, Plon, 1974.

terranno anche quando avranno ceduto la linea Maginot e la linea Siegfried»⁹. Tanto che l'11 marzo 1947 in Sorbona lo scrittore rumeno Samuel Rosenstock (in arte Tristan Tzara), comunista e resistente, organizzatore del Comité national des écrivains nel Sud-Ovest della Francia, dopo aver rotto con il surrealismo che accusava di passività nei confronti dei vari fascismi, rivendicava al *rationalisme cartésien* quella tradizione che aveva fatto la Resistenza, ma anche la Comune, ma anche il 1789: quel razionalismo che è talmente incarnato nel pensiero francese «che sembra difficile capire se sia una proprietà permanente dello spirito francese o una creazione particolare del genio di Descartes». Ma non bisogna dimenticare che André Bréton, in nome dell'insurrezione libera dello spirito, gli aveva gridato: «*Chien!* Ascoltate, Tzara parla di Descartes ancora nel 1947!»¹⁰.

1. «*On peut regarder [Descartes] comme un chef de conjurés*».
Descartes e i "Philosophes"

Singolare destino di un filosofo, che nulla, in fondo, predispondeva a diventare l'emblema di una nazione e a incarnarne «lo spirito», e che si sottrae anzi al mito d'identità nazionale: lui, Descartes che vive ritirato in Olanda nei suoi vari «deserti» à l'écart dalla moltitudine, secondo un'etimologia del suo nome incerta ma suggestiva e vigorosa, accreditata come era da una vita solitaria¹¹; lui, Descartes, sospetto in Francia durante la sua vita, censurato dopo la sua morte, le cui opere sono all'Indice dal 1663 *donec corregantur*, e l'insegnamento della cui filosofia è prosritto dal 1671, malgrado tutto¹². Anzi, se mai, la vergogna della nazione, come ammoniva Voltaire dalle *Lettres Philosophiques*. Descartes, il filosofo francese che «diede la vista ai ciechi», vive e muore in esilio, lontano dalla patria ostile

⁹ J. Girardoux, *Pleins Pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1939, p. 165.

¹⁰ Riprendo questi riferimenti da F. Azouvi, *Descartes et la France*, cit., p. 67.

¹¹ Scriveva Saumaise a Du Puy: «Descartes a toujours été en cette ville [a Leida] pendant l'impression de son livre [il *Discours* e gli *Essais*], mais il se cache et ne se montre que fort rarement. Il vit toujours en ce pays dans quelque petite ville à l'écart. Et quelques uns tiennent qu'il en a pris le nom d'Escartes. Car il s'est autrefois nommé autrement» (*Œuvres de Descartes* publiées par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, X, p. 555).

¹² Contro l'*Ordre verbal du roi* del 4 agosto 1671 a favore dell'insegnamento di Aristotele insorge infatti Boileau nel famoso *Arrêt burlesque donné en la grande-chambre du Parnasse en faveur des Maîtres ès arts, médecins et professeurs de l'Université de Stagyre au pays des chimères pour le maintien de la doctrine d'Aristote* (*Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1870-1873, T. III, pp. 245-251).

e ingiusta che ha perpetuato per molti anni, anche dopo la sua morte, la condanna della sua filosofia. Mentre Newton vive tra gli onori della terra madre riconoscente e fiera che, dopo la morte, ne ha giustamente celebrato l'apoteosi degna di un dio.

Figura contesa e composita, contro l'icona spiritualistica del Descartes dell'anima e di Dio difesa dai professori e dai teologi della Sorbona, i *Philosophes* del Settecento non esitavano a opporre un'immagine quasi dissimmetrica. Con le parole di Voltaire e Condillac non mancavano infatti di criticare implacabilmente le teorie cartesiane della mente e del mondo e «il sistema» delle idee innate di cui il tempo, la filosofia e la scienza avevano fatto giustizia. Ma, contro il ritratto rassicurante di Descartes dipinto dall'accademia, contro la sterilizzazione del suo pensiero operata dall'ortodossia religiosa e contro le immagini stereotipate difese dai «cartesiani» ancora nell'età dei Lumi, i *Philosophes* e gli enciclopedisti tenevano a distinguere la sua filosofia dalla sua figura e a esaltare in lui la figura stessa del *Philosophe*, pensatore geniale, audace e sprezzante che amavano descrivere ingiustamente perseguitato ed esule da una patria ostile e pensare misconosciuto dai suoi contemporanei. Secondo i processi tortuosi di una malcelata identificazione, i *Philosophes* lamentavano anzi l'ingiustizia della sua sorte di esule e compiangevano lo squallore della sua morte nel triste e freddo palazzo reale di Stoccolma, ignorato dai suoi compatrioti e misconosciuto dai suoi contemporanei, cui solo la posterità avrebbe reso gli onori dovuti. Lo ricordassero allora le autorità religiose e civili che tanto li criticavano e li osteggiavano nel «secolo della filosofia» proprio in nome di Descartes. La sua esistenza tra esilio e persecuzione finiva per assumere così il carattere simbolico della *lutte philosophique* di ogni età contro il pregiudizio e l'ignoranza e contro la violenza dell'autorità. Descartes era, in fondo, il filosofo di cui i *Philosophes* si sentivano gli eredi legittimi e i discepoli più consapevoli.

Del tutto diverso, anzi opposto al Descartes dei suoi ultimi difensori, ormai apologeti di un maestro e non più amici della verità¹³,

¹³ *Encyclopédie, Discours Préliminaire*, I, p. XXIX: «Respectons toujours Descartes; mais abandonnons sans peine des opinions qu'il eût combattues lui-même un siècle plus tard. Surtout ne confondons point sa cause avec celle de ses sectateurs. Le génie qu'il a montré en cherchant dans la nuit la plus sombre une route nouvelle quoique trompeuse, n'était qu'à lui: ceux qui l'ont osé suivre les premiers dans les ténèbres, ont au moins marqué du courage; mais il n'y a plus de gloire à s'égarer sur ces traces depuis que la lumière est venue. Parmi le peu de Savants qui défendent encore sa doctrine, il eût désavoué lui-même ceux qui n'y

diverso, anzi opposto al Descartes che il *Grand Siècle* consegnava all'età dei Lumi, legato ad Agostino nella prospettiva della definizione di una teologia razionale e di una filosofia cattolica, ma diverso anche dal Descartes dei libertini e dei materialisti che chiedevano alla sua autorità un appoggio alle loro teorie francamente naturalistiche, per i *Philosophes* raccolti attorno all'*Encyclopédie* Descartes è, piuttosto, il pensatore che aveva «rovesciato un'infinità di pregiudizi e distrutto le chimere assurde della filosofia del passato». È il martire, il *grand génie* che, per aver osato «filosofare in libertà» e aver insegnato agli uomini «a pensare con la propria testa» e ai filosofi «a diffidare dei loro lumi», era stato tanto osteggiato e «perseguitato con furore»¹⁴, mentre doveva essere indicato ad esempio per aver saputo percorrere «le strade dello spirito filosofico». Descartes, scrive d'Alembert nel *Discours Préliminaire*, è come un «capo di congiurati che per primo ebbe il coraggio di sollevarsi contro una potenza dispotica e arbitraria»¹⁵; è uno dei primi filosofi fieri e orgogliosi della propria libertà di pensiero, come lo presenta Diderot all'articolo *ÉCLECTISME*, eroe solitario della ragione e atleta incomparabile del dubbio¹⁶.

Ma anche il pensiero di Descartes occupa una posizione eminente nella filosofia dei *Philosophes*, che ritrova la filosofia cartesiana come momento fondamentale della «storia dello spirito umano» nelle varie rivoluzioni di cui esso è stato protagonista nel corso dei secoli. La rivoluzione della filosofia è lenta e graduale, ma sicura e definitiva, affermava d'Alembert nel *Discours Préliminaire*. E la rivoluzione della filosofia che si compiva nel Settecento, «il secolo della filosofia», fu la rivoluzione di Descartes¹⁷. D'Alembert la evocava

tiennent que par un attachement servile à ce qu'ils ont appris dans leur enfance, ou par je ne sais quel préjugé national, la honte de la Philosophie».

¹⁴ D'Alembert, *Essai sur les Éléments de Philosophie*, in *Œuvres complètes de d'Alembert*, Paris, A. Bliin, 1821-1822, T. I, P. I, p. 121.

¹⁵ *Encyclopédie, Discours Préliminaire*, I, p. XXVIII: «On peut le regarder comme un chef de conjurés, qui a eu le courage de s'élever le premier contre une puissance despotique et arbitraire, et qui en préparant une révolution éclatante, a jeté les fondements d'un gouvernement plus juste et plus heureux qu'il n'a pu voir établi. S'il a fini par croire tout expliquer, il a du moins commencé par douter de tout; et les armes dont nous nous servons pour le combattre ne lui en appartiennent pas moins, parce que nous les tournons contre lui. En donnant ainsi le change aux Philosophes ou à ceux qui croient l'être, on leur apprend du moins à se défier de leurs lumières, et cette disposition est le premier pas vers la vérité. Aussi Descartes a-t-il été persécuté de son vivant, comme s'il fût venu l'apporter aux hommes».

¹⁶ *Encyclopédie*, art. *ÉCLECTISME*, V, p. 271.

¹⁷ *Encyclopédie, Discours Préliminaire*, I, p. XXV. Secondo d'Alembert, è Descartes che doveva compiere la rivoluzione della filosofia. Spirito ardito, aveva tutto ciò che occorreva per cambiare la faccia alla filosofia: «une imagination forte, un esprit très-conséquent, des

sul modello della rivolta¹⁸, gesto di libertà e programma militante di libertà contro ogni forma di dispotismo intellettuale, la filosofia cartesiana essendo l'esercizio stesso della ragione *éclairée* e potendo ispirare l'azione *éclairée*¹⁹. La figura di Descartes diventava così figura filosofica. Gli avvenimenti della sua vita e i principi del suo pensiero non sono presentati nei termini classici delle biografie e della dossografia, ma sono organizzati attorno all'idea stessa di filosofia: la sua vita filosofica e la sua filosofia appartengono alla storia del progresso dello spirito umano nel «cammino tortuoso» della ricerca della verità e costituiscono un archetipo della *lutte philosophique* nella sua azione per la verità. È Descartes che ha scritto l'esergo della filosofia, malgrado «gli errori» che Newton e Locke non avevano mancato di correggere seguendo, tuttavia, la strada che Descartes

connoissances puisées dans lui-même plus que dans les livres, beaucoup de courage pour combattre les préjugés les plus généralement reçus, et aucune espece de dépendance qui le forçât à les ménager». Il Descartes geometra e filosofo, la cui fortuna era tanto cambiata in meno di un secolo, ma la cui filosofia, per quanto nuova fosse stata, non aveva saputo resistere agli attacchi della filosofia e della scienza d'Oltre Manica: quel Descartes che d'Alembert non esitava a definire come il padre della filosofia moderna, i cui errori stessi avevano contribuito al progresso della verità. Il Descartes *esprit créateur* «qui chercha la raison des choses», maestro e discepolo del lume naturale, dei suoi dubbi e delle sue evidenze. Il Descartes *ami de la solitude*, filosofo audace e sprezzante, padrone di se stesso e maestro di regine e principesse, che fu perseguitato e misconosciuto dai suoi contemporanei, e fu destinato a non essere riconosciuto e onorato che dalla posterità.

¹⁸ *Encyclopédie, Discours Préliminaire*, I, p. XXVI. «Descartes a osé montrer aux bons esprits à secouer le joug de la scolastique, de l'opinion, de l'autorité, en un mot des préjugés et de la barbarie; et par cette révolte dont nous recueillons aujourd'hui les fruits, il a rendu à la philosophie un service plus essentiel peut-être que tous ceux qu'elle doit à ses illustres successeurs».

¹⁹ Nell'*Avertissement* degli *Éléments de Philosophie* d'Alembert ricorre va proprio a Descartes per descrivere i caratteri del vero *philosophe*. Del resto, quando, nel cap. XII degli *Éléments*, esponeva «la morale du *philosophe*», ne enunciava i principi in termini che ricordano i tratti del carattere e le scelte di vita di Descartes (*Œuvres complètes*, cit., T. I, P. I, pp. 119, 231-234): quegli stessi, cioè, che aveva messo in evidenza nel *Discours Préliminaire*, e con cui lo presentava anche nei *Mémoires sur Christine*. Nei *Mémoires*, infatti, aveva descritto Descartes come il restauratore della filosofia, ignorato in Francia, la sua patria, per essersi occupato maggiormente delle scienze che della sua fortuna, messo all'Indice a Roma per aver dato più credito, sul movimento della terra, alle osservazioni astronomiche che alle bolle papali, e perseguitato in Olanda per aver sostituito al linguaggio corrotto degli Scolastici il vero metodo di filosofare (*Œuvres complètes*, cit., T. II, P. II, p. 126).

stesso aveva aperto. Secondo d'Alembert, Newton²⁰ e Locke²¹, creatori di una fisica più vera e di una metafisica più saggia, più giusta e ragionevole, potevano essere collocati infatti sulla scia della filosofia cartesiana della quale avevano completato la rivoluzione: i loro elogi prolungando quello di Descartes. Il progresso della ragione scopriva in tal modo continuità storiche segrete...

2. «*Il faut finir par où Descartes avait commencé. Je pense, donc j'existe. Voilà tout ce que nous savons*». *Descartes e Rousseau*

Rousseau è a parte, e la letteratura critica lo ha ampiamente sottolineato²². Come Henry Gouhier aveva mostrato²³, la sua relazione a Descartes è molto complessa, fatta di citazioni, riprese e assimila-

²⁰ *Encyclopédie, Discours Préliminaire*, I, pp. XXIX-XXX. Dopo Bacone e Descartes, Newton «parut enfin, et donna à la philosophie la forme qu'elle semble devoir conserver»: «la lumière finalement prévaut!». «En banissant les conjectures et les hypothèses vagues, et en ne la [la filosofia] soumettant qu'aux expériences et au calcul, il lui apprit à être sage, et à contenir dans de justes bornes cette espece d'audace que les circonstances avaient forcé Descartes à lui donner». Geniale nelle sue esperienze d'ottica, geniale nel suo sistema fisico, Newton aveva saputo trasformare le vaghe suggestioni degli Antichi in dimostrazioni, «i romanzi del mondo» di Descartes in teorie e sistemi. E aveva proposto un metodo che era diventato il vero metodo di tutta la filosofia: l'analisi e la sintesi.

²¹ *Encyclopédie, Discours Préliminaire*, I, pp. XXX-XXXI. Secondo d'Alembert, la rifondazione della metafisica è dovuta a Locke: «pour connaître notre ame, ses idées et ses affections, il n'étudia point les livres, [...] mais se contenta de descendre en lui-même» e la ridusse a ciò che doveva essere: una fisica sperimentale dell'anima organizzata dallo spirito sistematico secondo regole d'ordine.

²² Su questo tema al cuore della filosofia dell'Illuminismo, oltre ai classici G. Beaulavon, *La philosophie de Jean-Jacques Rousseau et l'esprit cartésien*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (1937), XLIV, pp. 325-352; J. Maritain, *Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris 1937 (2e éd. augmentée); R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, Puf, 1948; H. Gouhier, *Ce que le Vicaire doit à Descartes*, in «Annales Jean-Jacques Rousseau», XXXV (1959-1962), pp. 139-160, e Id., *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984; R. Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*, Cardiff, University of Wales Press, 1969, si vedano N. Wilson, *Discourse on Method and Profession of Faith: Rousseau's debt to Descartes*, in «French Studies», (1983), XXXVII, pp. 157-167; *Rousseau et les sciences*, sous la direction de B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, Paris, L'Harmattan, 2003; *Rousseau et la philosophie*, sous la direction d'A. Charrak et J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004; D. Gauthier, *Rousseau: Sentiments of Existence*, New York, Cambridge University Press, 2006; P. Westmoreland, *Rousseau's Descartes. The Rejection of Theoretical Philosophy as First Philosophy*, in «British Journal for the History of Philosophy», (2013), 21, pp. 529-548; L. Verhaeghe, *Rousseau interprète pascalien de Descartes: la troisième Lettre morale*, in «Les Études philosophiques», (2014), 1, 108, pp. 115-136; M. Rueff, *À coups redoublés. Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Mimésis, 2018; M. McCullum, *Nostalgic Enlightenment: Rousseau on Memory and Moral Freedom in «Émile» and «Lettres morales»*, in «The Journal of Politics», (2019), 81, 4, pp. 1254-1265.

²³ H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit.

zioni, riserve, critiche e rifiuti. Per Rousseau critico delle scienze e delle arti, Descartes è l'interprete per eccellenza delle tensioni costitutive della scienza che impone prudenza, modestia e circospezione nell'assenza di un criterio universale di verità – e Descartes appare invece come l'autore di una scienza stessa che si pretende universale mentre è fondata solo sull'ignoranza²⁴ –, ma esige comunque dai suoi cultori genio, coraggio, autonomia, vigore e speranza – e Descartes, insieme a Bacone e a Newton, appare proprio come la «gloria del genere umano»²⁵ nella sua ricerca libera e faticosa della conoscenza della natura. Ma per Rousseau filosofo, Descartes è anche qualcosa d'altro e qualcosa di più, oggetto di variazioni filosofiche alla prima persona in un gioco di rimandi, di nascondimenti e di superamenti tutto speciale. Fonte del suo progetto di una «riforma intellettuale e morale» nel conflitto con «l'orgogliosa filosofia» del secolo «avida di sapere» e con le «desolanti dottrine» dei moderni *Philosophistes*, come li chiamava lui, ispirazione del suo progetto di «esaminare una volta nella vita tutto ciò che si pensa, tutto ciò che si crede, tutto ciò che si sente»²⁶ come Rousseau scriveva della seconda delle *Lettres Morales*, già nella terza Descartes appare anche come il filosofo vittima dei sogni della filosofia che lo aveva condotto «di errore in errore [sprofondandolo] in sistemi assurdi»²⁷: lui, «il

²⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, II: «Moins on sait, plus on croit savoir. Les Péripatéticiens doutoient-ils de rien? Descartes n'a-t-il pas construit l'Univers avec des cubes et des tourbillons?» (*Œuvres complètes*, présentées et annotées par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1961-1969, III, p. 18n.).

²⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, II: «Il n'a point fallu de maîtres à ceux que la nature destinoit à faire des disciples. Les Verulams, les Descartes et les Newtons, ces Précepteurs du Genre-humain, n'en ont point eu eux-mêmes; et quels guides les eussent conduits jusqu'ou leur vaste génie les a portés? Des Maîtres ordinaires n'auroient pu que rétrécir leur entendement en le resserrant dans l'étroite capacité du leur. C'est par les premiers obstacles qu'ils ont appris à faire des efforts, et qu'ils se sont exercés à franchir l'espace immense qu'ils ont parcouru. S'il faut permettre à quelques hommes de se livrer à l'étude des Sciences et des Arts, ce n'est qu'à ceux qui se sentiront la force de marcher seuls sur leurs traces, et de les devancer: c'est à ce petit nombre qu'il appartient d'élever des monumens à la gloire de l'esprit humain» (cit., p. 29).

²⁶ J.-J. Rousseau, *Lettres Morales. Lettre 2*: «S'il est quelque moyen possible de se délivrer de ce doute affreux c'est de l'étendre pour un temps au-delà des ses bornes naturelles, de se défier de tous ses penchants, de s'étudier soi-même, de porter au fond de son âme le flambeau de la vérité, d'examiner une fois tout ce qu'on doit penser, sentir et croire pour être heureux autant que le permet la condition humaine. Voilà, ma charmante amie, l'examen que je vous propose aujourd'hui: d'examiner une fois tout ce qu'on doit penser, sentir et croire» (*Œuvres complètes*, cit., IV, p. 1087).

²⁷ J.-J. Rousseau, *Lettres Morales. Lettre 3*: «Avec quelle défiance devons-nous nous livrer à nos faibles lumières, quand nous voyons le plus méthodique des Philosophes, celui qui a le mieux établi ses principes et le plus conséquemment raisonné, s'égarer dès les premiers pas, et s'enfoncer d'erreurs en erreurs dans des systèmes absurdes» (cit., p. 1095).

più metodico dei filosofi», aveva dimenticato, come molti altri filosofi, « la mancanza di presa» che hanno i ragionamenti poveri di materiali sensibili. In questa lettera che redige il trattato del Settecento sulla debolezza dello spirito umano in un colloquio desolato e appassionato con Montaigne e Descartes, Rousseau esponeva una teoria sensista della conoscenza – «i nostri sensi sono lo strumento di tutte le nostre conoscenze» – che decretava la fine di ogni filosofia che, come quella di Descartes, pretendesse di conoscere «a fondo» l'essenza delle cose: le difficoltà di pensare l'anima e il corpo come sostanze indicano i limiti della filosofia di Descartes e, più in generale, i limiti stessi della filosofia. I fatti l'avevano smentito, scriveva Rousseau rileggendo nella storia della filosofia e della scienza l'abbandono dei principi di Descartes e descrivendo la decadenza dei sistemi dei suoi successori dopo l'affermazione della fisica di Newton, per il quale l'essenza della materia non consiste nell'estensione, e dopo la ricezione della filosofia di Locke, per il quale l'essenza dell'anima non consiste nel pensiero. «Addio tutta la filosofia del saggio e metodico Descartes»²⁸. Così, «dopo aver percorso lo stretto cerchio del vano sapere dei filosofi, bisogna finire là dove «Descartes aveva cominciato: *Je pense, donc j'existe*. Ecco qui tutto ciò che sappiamo»²⁹, concludeva Rousseau.

Nella *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, Rousseau procedeva tuttavia oltre. Seguendo il Vicario, pieno «d'incertezze e di dubbi» come Descartes³⁰, e come lui alla ricerca della verità dopo il fiero rifiuto delle opinioni «bizzarre» dei filosofi antichi e moderni, nella costruzione del suo sistema andava tuttavia oltre Descartes, giacché

²⁸ J.-J. Rousseau, *Lettres Morales. Lettre 3*: «Les deux définitions de Descartes qui semblaient incontestables furent détruites en moins d'une génération. Newton fit voir que l'essence de la matière ne consiste point dans l'étendue; Locke fit voir que l'essence de l'âme ne consiste point dans la pensée. Adieu toute la philosophie du sage et méthodique Descartes. Ses successeurs seront-ils plus heureux, leurs systèmes dureront-ils davantage? Non, Sophie, ils commencent à vaciller; ils tomberont de même, ils sont l'ouvrage des hommes» (cit., p. 1096).

²⁹ J.-J. Rousseau, *Lettres Morales. Lettre 3*: «Descartes voulant couper tout d'un coup la racine de tous les préjugés commença par tout révoquer en doute, tout soumettre à l'examen de la raison; partant de ce principe unique et incontestable: Je pense, donc j'existe, et marchant avec la plus grande précaution, il crut aller à la vérité et ne trouva que des mensonges. [...] Nous ne connaissons pas une seule substance dans l'univers, nous ne sommes pas même sûrs d'en voir la surface et nous voulons sonder l'abîme de la nature. Laissons un si puéril travail à ces enfants qu'on appelle des philosophes. Après avoir parcouru le cercle étroit de leur vain savoir, il faut finir par où Descartes avait commencé. Je pense, donc j'existe. Voilà tout ce que nous savons» (cit., p. 1099).

³⁰ J.-J. Rousseau, *Émile*, IV: «J'étois dans ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité» (*Œuvres complètes*, cit., IV, p. 567).

le conoscenze cui aspirava con la guida della sola *lumière naturelle*³¹ non erano certo quelle della ragione, ma le conoscenze incarnate, quelle «che mi interessano». Oltre Descartes ma in dialogo con lui, il Vicario avanzava così, «nel silenzio dei pregiudizi», di verità in verità all'insegna dell'evidenza del cuore, ammettendo come «prima verità» una versione tutta speciale di un *Cogito* indeterminato come «sentimento dell'Io» – *J'existe*³² – distinto dalle sensazioni³³ ma tale da diventare cosciente solo attraverso di esse – *et j'ai des sens par lesquels je suis affecté*³⁴ –, da cui traeva immediatamente una nuova forma di dualismo senza sostanze, le sensazioni rivelando, insieme, la passività del soggetto e l'attività causale dell'oggetto altro dal soggetto. Scoperta della materia e dei corpi senza una teoria cartesiana della sostanza, ma come per Descartes possibile solo attraverso l'analisi preliminare di sé³⁵. Assolutamente necessaria, la conoscenza dell'io non si configura tuttavia come una metafisica – «la vérité que j'aime n'est pas tant métaphysique que morale», scriveva Rousseau a Dom Dechamps misurando la distanza con Descartes –, ma come una teoria fondata sulla natura, che si incarna in un

³¹ J.-J. Rousseau, *Émile*, IV: «Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne refuse mon consentement, pour vraies toutes celles qui me paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique» (cit., p. 570).

³² Nelle *Lettres morales*, Rousseau scriveva: «Exister pour nous c'est sentir» (*Lettre 1*, cit., p. 1109).

³³ Immaginando nell'*Émile* la nascita di un fanciullo che avesse la statura e la forza di un uomo adulto, Rousseau supponeva che «il n'aurait qu'une seule idée, savoir celle du moi, à laquelle il rapporteroit toutes ses sensations; et cette idée ou plutôt ce sentiment, seroit la seule chose qu'il auroit de plus qu'un enfant ordinaire» (cit., I, p. 280).

³⁴ J.-J. Rousseau, *Émile*, IV: «J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations? Voilà mon premier doute, qu'il m'est, quant à présent, impossible de résoudre. Car, étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du moi est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles? Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence; mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aye, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation qui est en moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose» (cit., p. 570).

³⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de Franquières*: «si vous eussiez commencé l'analyse de cet univers par celle de vous-même, vous eussiez trouvé dans la nature de votre être la clé de la constitution de ce même univers, que vous cherchez en vain sans cela» (*Œuvres complètes*, cit., IV, pp. 1135-1136).

soggetto vivo ed esistente secondo l'ordine della natura e nella sua verità. *Et cet homme ce sera moi*³⁶, scriveva Rousseau. Questa conoscenza che ha la pretesa della verità non si può riassumere dunque nell'enunciato *Ego sum*, verità performativa colta nell'istante stesso del pensiero e ripetibile solo al presente singolare. Come per Montaigne, per Rousseau l'io è tutto nel movimento continuo dei suoi pensieri e delle sue azioni: la conoscenza dell'io è dunque il racconto dell'io nelle variazioni imprevedibili della sua interiorità narrate dall'io che osserva i movimenti della propria anima, dei propri pensieri e delle proprie *rêveries*.

In questo senso, la storia vera di una coscienza autentica narrata in prima persona diventa conoscenza di sé e, insieme, modello e metodo della teoria dell'«uomo che chiamo vero», capace di verità e giustizia, autenticità e moralità³⁷. La ricerca cartesiana della verità nella teoria diventa così per Rousseau la ricerca della verità nella vita, animata non più dalla volontà di fondare una scienza certa come per Descartes, ma dal bisogno di trovare delle massime per la propria condotta e delle regole da seguire per realizzare il proprio destino sulla terra. Descartes all'inizio dell'impresa filosofica di Rousseau, dunque, ma Descartes lontano dai suoi esiti verso un'antropologia narrativa.

3. Immagini di Descartes in Francia tra Settecento e Ottocento

Descartes torna anche durante la Rivoluzione ed è segno di contraddizione, caricato di valori culturali anche diversi, se non opposti. Per Condorcet è il simbolo della ragione nell'esercizio della libertà e della ricerca della verità. Eroe eponimo dei Lumi, Condorcet lo cita addirittura nel titolo della nona epoca del progresso dello spirito umano che va «da Descartes fino a formazione della Repubblica francese»³⁸: l'epoca che ha spezzato le catene dell'autorità, e a cui il filosofo del lume naturale sa consegnare ancora nuove forze per accelerare il momento della liberazione. Nel 1793, davanti ai deputati della Convenzione, Marie-Joseph Chénier celebra Descartes come «uno di

³⁶ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, in *Ceuvres complètes*, cit., I, p. 5.

³⁷ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire. Quatrième promenade*, in *Ceuvres complètes*, cit., I, p. 1031.

³⁸ N. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Édition de A. Pons, Paris, Garnier-Flammarion, 1988, pp. 211-212.

quegli uomini prodigiosi che hanno ampliato i domini della ragione pubblica» ed esorta i repubblicani a vendicare l'oltraggio alle sue ceneri inumandole al Pantheon con tutti gli onori dei grandi uomini. Lo ripete tre anni più tardi, il 7 maggio 1796, in seno al Conseil des Cinq-Cents: esaltando Descartes come l'eroe della Francia rivoluzionaria e illuminista, Chénier insiste ancora sul dovere del corpo legislativo della nazione di onorare Descartes tra i grandi uomini che hanno meritato della patria celebrando solennemente l'apoteosi pubblica del padre della filosofia con la cerimonia di deposizione delle sue ceneri nella magnificenza del Pantheon. Ma subito dopo, in quella stessa seduta memorabile, prende la parola Louis-Sébastien Mercier – «Gardons-nous de panthéoniser à la légère», esclama –, lanciando una durissima requisitoria contro Descartes, filosofo visionario e presuntuoso, ideatore di una fisica pericolosamente materialistica, maestro di una scuola di pedanti e teorico di dottrine astratte che avevano ritardato il progresso delle scienze sperimentali³⁹. Secondo una lettura che, con argomenti vecchi e nuovi, ricostruiva una genealogia cartesiana inedita, paradossale, certo, nella storia della filosofia, ma non priva di sostanza concettuale, quella che da Descartes arriva a Locke e a Condillac, accomunati da Mercier contro-rivoluzionario nell'accusa di grossolanità filosofica. Con Descartes, tutta la filosofia dei Lumi, con la sola eccezione di Rousseau, viene condannata: una filosofia funesta, rude e barbara secondo Mercier che, alla luce del Terrore, opponeva alle astrazioni cartesiane di una geometria orgogliosa la vera filosofia spiritualistica di Platone, Socrate e Marco Aurelio e la scienza sperimentale di... Lazzaro Spallanzani. Vinse Mercier. Prima di essere definitivamente trasportate nella chiesa di Saint-Germain des Prés, che le conserva e le onora insieme a quelle di Monfaucon e di Mabillon, le ceneri di Descartes riposarono dal 1799 nel giardino dei Petits-Augustiniens, dove il direttore del Musée des Monuments français, Alexandre Lenoir, proteggeva il tumulo «del padre della filosofia, colui che per primo ci ha insegnato a pensare», sotto l'ombra di altissimi pioppi, di tassi e di fiori⁴⁰, come in un Eliso romantico.

Figura decisiva della modernità e incarnazione dello spirito di una nazione nascente che cerca i suoi padri, i primi anni dell'Impe-

³⁹ *Discours de L.-S. Mercier prononcé le 18 floréal, sur René Descartes*, sl., s.d., *passim*.

⁴⁰ A. Lenoir, *Description historique et chronologique des monuments de sculptures réunis au musée des Monuments français*, Paris, L. Guyot, 1803, p. 289. Così F. Azouvi, *Descartes et la France*, cit., p. 126.

ro consolidano la gloria di Descartes come profeta e instauratore del futuro: ispiratore dell'*Idéologie* e, insieme, fondatore del *Système positif*. Destutt de Tracy e Saint Simon ne forniscono nuove immagini, disegnano nuove genealogie e accreditano nuove discendenze. Con un confronto che in Cousin diventerà centrale, Tracy convoca Bacone e Descartes alle origini della modernità: Bacone che la profetizza con i suoi auspici di un «grande rinnovamento» della cultura, Descartes che la realizza con l'istituzione del metodo nella sua formulazione canonica delle quattro regole del *Discours* e con la scoperta della primalità dell'intelletto che nel *Je pense* si scopre nel suo primo atto originario e fondamentale come posizione e preminenza di esistenza⁴¹. È il 1805, e nel terzo volume degli *Éléments d'idéologie* Tracy, che nel 1796 si era collocato piuttosto nella linea anglofila Bacone-Locke-Condillac, si scopre l'erede di Descartes, *notre grand Descartes*.

Un percorso simile è quello di Saint-Simon, anche se verso un Descartes diverso. Se nel 1803 è dal monumento funebre di Newton che il profeta dei tempi moderni aveva lanciato il suo appello e la sua requisitoria per una trasformazione radicale della cultura⁴² – l'Inghilterra è la patria del genio, la Francia dell'accademia –, nell'*Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle* del 1807-1808 e nelle *Lettres au Bureau des longitudes* del 1808 Saint-Simon si mette ora «agli ordini» di Bonaparte e al servizio della Francia, ponendo sotto la bandiera di Descartes la propria battaglia per il rinnovamento della società a partire dal rinnovamento delle scienze. È Descartes infatti, scrive, il filosofo che «strappò lo scettro del mondo dalle mani dell'immaginazione e lo pose in quelle della ragione». Certo, Bacone è un grande innovatore e Newton il grande inventore del sistema della gravitazione universale, ma Descartes è un gigante che ha aperto le grandi contrade della modernità, quelle che sono state percorse poi dallo stesso Locke e dallo stesso Newton. Tutto si salva di Descartes: l'evidenza pugnace contro le superstizioni, ma anche il metodo *a priori*, ma anche i vortici, prolessi razionalistiche del sistema positivo. Così, Saint-Simon consegna Descartes alla gloria della nazione. «L'onore della scoperta del sistema positivo appartiene a Descartes come individuo e ai Fran-

⁴¹ Scriveva Destutt de Tracy: «*Je pense, donc je suis*, est le mot le plus profond qui ait jamais été dit, et le seul vrai début de toute philosophie» (*Éléments d'idéologie*, Paris, Veuve Croupier, 1817, rpt. Stuttgart, Fromann, 1977, p. 109).

⁴² C.-H. de Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, in *Œuvres*, Paris, Anthropos, 1966, T. I, p. 11.

cesi come nazione»⁴³. Era allora cosa insopportabile non poter trovare nelle biblioteche le sue opere, là dove abbondavano quelle di Newton e dei suoi epigoni: l'oblio della filosofia e delle opere di Descartes era «un crimine di lesa maestà scientifica e nazionale»⁴⁴.

Emblema conteso tra filosofia e potere, nel 1808 Dégérando, ristabilendo «l'onore nazionale» di una genealogia tutta francese della filosofia moderna – la dottrina di Locke, sì, ma Gassendi ne era il vero ispiratore; e soprattutto la filosofia di Descartes, depurata delle teorie più caduche –, giustifica davanti all'Institut de France l'insegnamento della filosofia di Descartes. Legislatore e autore del vero *côde de la réflexion*, Descartes è il filosofo universale che si è imposto a tutte le nazioni in virtù della sua filosofia universale. Ma Descartes è, insieme, anche il genio nazionale che aveva fondato l'identità culturale dei Francesi. «Il grandissimo valore che la Scuola francese riconosce al merito della chiarezza e la preferenza che accorda ai metodi dell'analisi»: sono questi i caratteri propri e distintivi della specificità nazionale francese. Ebbene, questi caratteri sono stati fissati da Descartes nella sua filosofia universale e, insieme, nel suo pensiero specificamente francese.

Il regolamento scolastico del 1809 recupera allora Descartes e ricostruisce la classe di filosofia il cui insegnamento viene istituito in tutti i licei a partire dal 1810. Il *Discours de la Méthode* diventa un libro di testo. Al capo dei congiurati amato da d'Alembert e dai *Philosophes* dei Lumi si sostituisce il fondatore dell'*École française* di filosofia; alla grandezza intellettuale ammirata da Voltaire e da Condorcet come espressione dell'universale si sostituisce un simbolo della nazione francese che si impone alle altre.

Ma sono i sedici anni della Restaurazione che portano a compimento questo processo d'iscrizione del filosofo nella coscienza della nazione già iniziato sotto la Rivoluzione e l'Impero, proprio quando la '*question Descartes*' comincia anche a complicarsi dei problemi di appartenenza politica che Cousin denunciava così nettamente, e a cui era convocato a rispondere così frequentemente. Le immagini di Descartes diventano allora testimonianze nette d'identità filosofica, ma anche rivelatrici indirette di posizioni politiche e di scelte

⁴³ C.-H. de Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, in *Œuvres*, cit., T. VI, pp. 13-18, *passim*.

⁴⁴ C.-H. de Saint-Simon, *Lettres au Bureau des longitudes*, in *Œuvres*, cit., T. VI, p. 258.

di politica culturale⁴⁵: i positivisti sono per il Descartes della scienza, gli *ultras* contro il Descartes della ragione naturale, il clero moderato per un cartesianismo mitigato che tiene in un equilibrio instabile un po' Descartes, un po' Malebranche e un po' Platone. I liberali, Cousin per tutti, sono per un Descartes «rivoluzionario» del pensiero e, insieme, «legislatore» della filosofia, naturalizzato alla nazione.

Comte è per Descartes, ma non per il Descartes dei *Philosophes* o di Condorcet, il Descartes rivoluzionario del pensiero e della libertà di coscienza, il teorico del metodo, l'inventore della ragione moderna, secondo l'immagine illuministica che un'«età critica» si era costruita di un filosofo vissuto in uno stadio ancora «metafisico» dello sviluppo storico. Ma Comte non è nemmeno per il Descartes di Cousin, il Descartes filosofo del *Cogito* e fondatore della psicologia che si pretende scienza ma che, secondo il profeta del positivismo, scienza non è, essendo invece più spesso declamazione oscura di spiriti persi dietro la «nuova metafisica tedesca». «La rivoluzione di Descartes», scrive Comte, è quella della sua geometria: essa consiste tutta nella costituzione della scienza che chiede al calcolo di formulare delle leggi naturali certe, in fondo, la scienza positiva. Lo scriveva nel 1830 nel *Cours de Philosophie Positive*, là dove accomunava Descartes a Newton, teorici di quella matematizzazione dell'universo materiale che è lo strumento di conoscenza più potente a disposizione del genere umano: essa costituisce la scoperta fondamentale della filosofia⁴⁶ che il XIX secolo era destinato ad ampliare a tutto il sapere. Descartes non appartiene quindi alla modernità «metafisica» della storia, quella della sovranità individuale, dell'uguaglianza dei diritti – l'età transitoria e *bâtarde* dei Lutero o dei Rousseau, non a caso «due protestanti» –, ma all'organicità del futuro stadio positivo. «La rivoluzione» cominciata con Bacone, Descartes e Newton è il primo atto della «grande operazione sociale del XIX secolo»⁴⁷.

Gli *ultras* della Restaurazione aborriscono invece Descartes, simbolo del mondo moderno, filosofo del dubbio, campione dell'evidenza, inventore dell'uguaglianza del *bon sens*, profeta del pensiero individuale e teorico della separazione tra ragione e fede. Da qui a collocarlo alle radici dell'albero della Rivoluzione il passo è breve.

⁴⁵ Per un'analisi dettagliata delle posizioni dei vari protagonisti di questo dibattito rinvio ai capitoli VII e VIII della terza parte del libro di François Azouvi citato *Descartes et la France*, pp. 145-176.

⁴⁶ A. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, Paris, Bachelard, 1830, Vol. I, p. 38 e *passim*.

⁴⁷ Ivi, p. 158.

Lo compie Lamennais nell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1828) e nella *Défense de l'Essai* del 1820, in cui stringe un'alleanza forte tra l'idea cattolica di teocrazia e il tema politico della contro-rivoluzione. L'opera ha un immenso successo: essa colpisce l'immaginario con la sua denuncia dell'indifferenza di una società che precipita ottusamente nell'abisso, stupidamente tranquilla nel suo culto dell'idolo spaventoso del nulla. Responsabile dell'apocalisse della modernità è la Riforma, che ha sostituito all'autorità il libero esame, alla ragione divina *générale*⁴⁸ la ragione umana individuale, alla sovranità dei re quella dei popoli. Follie: la filosofia ne ha offerto il sistema e Descartes si è offerto come il prototipo del folle affrettando la corsa verso l'abisso. Ma Descartes folle è anche padre di tutte le follie della modernità: dall'eresia al deismo, dallo scetticismo all'ateismo⁴⁹. La Rivoluzione francese ha fatto il resto: «il sangue dei re scorre sul patibolo».

Contro gli *ultras* della Restaurazione e i loro toni veementi insorgeva il clero moderato e si schierava a difesa del filosofo, professando «un cartesianismo mitigato» a base di dualismo, innatismo e occasionalismo alla Malebranche. I manuali della scolastica cartesiana, con il loro appello a una ragione paziente che sa chiarire anche «la certezza della rivelazione», si moltiplicano – la *Philosophie de Tours*, la *Philosophie du Mans*, o la celebre *Philosophie de Lyon*, ad esempio –, e si diffondono ampiamente e capillarmente nei seminari, dove si legge la filosofia di Descartes, esigente con la ragione, ma leale verso i diritti della teologia e vicina alla religione cristiana. Nel 1811 l'*abbé* Jacques-André Eméry, con l'edizione delle *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, aveva accreditato addirittura l'immagine devota di un Descartes genio religioso, immagine che si colloca all'origine di una lunga discendenza. L'aveva consacrato, tra l'altro, con l'edizione della famosa lettera sulla transustanziazione scritta da Descartes a Mesland nel 1645: quella che aveva attirato la censura dell'arcivescovo di Parigi nel 1671, ai tempi della sua circolazione manoscritta a opera di Clerselier, e che ora lo innalza agli altari.

⁴⁸ H.-F.-R. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in *Cœuvres complètes*, Paris, P. Daubrée et Cailleux, 1836-1837, T. II, p. LXXIII.

⁴⁹ H.-F.-R. de Lamennais, *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in *Cœuvres complètes*, cit., T. IV, p. IV.

4. «*Descartes n'est pas seulement un révolutionnaire, c'est un législateur*». Victor Cousin lettore, editore e interprete di Descartes

Infine venne Cousin, speranza della filosofia francese sotto la Restaurazione, «magistrato della filosofia» a partire dagli anni '30: professore di filosofia alla Sorbona, accademico di Francia e membro del Conseil d'Etat nel 1830, nel 1832 membro dell'Académie des sciences morales et politiques appena costituita e del Conseil de l'Instruction Publique, nello stesso anno Cousin è nominato direttore dell'École Normale, nel 1840 è ministro dell'Instruction publique sotto il governo Thiers, ed è presidente per 25 anni del Jury d'agrégation de philosophie. Descartes è al potere. Il 1848 segna la fine della monarchia universitaria di Cousin, ma la sua attività di storico della filosofia, letterato e filosofo non si arresta. Editore di Descartes, difensore e interprete della sua filosofia sotto la specie della psicologia, ministro plenipotenziario del suo insegnamento nelle scuole, è Cousin che ne costruisce l'immagine più stabile, più forte, e, insieme la più "eclettica": *Descartes n'est pas seulement un révolutionnaire, c'est un législateur de la philosophie*. Alla Francia appartiene la legislazione della filosofia: lo Stato francese sarà dunque l'istituzione sovrana del suo insegnamento laico.

In politica «apertamente per i principi della Rivoluzione francese» e sostenitore della monarchia costituzionale, vicino al «partito liberale in Francia, in Europa e nel mondo», in filosofia Cousin è il teorico, fin dagli anni '20, di un eclettismo *éclairé* capace di leggere la storia del pensiero in un processo che lega insieme «secondo un ordine naturale» i vari sistemi di sensismo, idealismo, scetticismo e misticismo come produzioni dello spirito umano connesse tra di loro dalla riflessione e derivanti dalla medesima radice della psicologia. Tutti questi sistemi rimandano, infatti, alla psicologia, «la luce della storia della filosofia», dottrina favorevole alla «causa santa della spiritualità e della libertà dell'anima»: e in ciò metafisica, filosofia e psicologia si identificano⁵⁰.

Così, «le nostre predilezioni – concludeva – vanno alla scuola cartesiana»: «ai nostri occhi, questa scuola è ben al di sopra di tutte le altre per il suo metodo che è quello vero – la riflessione –, per il

⁵⁰ V. Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*. T. III, *Avant-Propos* de l'édition de 1845, Réimpression de l'édition de Paris, Ladgrange, 1866, p. 4: «Si du moins par philosophie on entend la métaphysique». La prima edizione dei *Fragments philosophiques* è del 1826.

suo spirito indipendente e moderato che è lo spirito filosofico stesso, per il suo spiritualismo «maschio ed elevato», per la grandezza e la bellezza morale delle sue massime in tutti i campi. Infine, perché è tutta francese e diffonde sulla nazione una gloria immensa che sarebbe folle e colpevole ripudiare: perché, «dopo la verità, la gloria della patria non è forse anch'essa qualcosa di sacro per noi?». Lo scriveva nell'*Avant-Propos* dell'edizione del 1845 dei *Fragments philosophiques*, là dove, proponendo una ferma opzione teorica per Descartes e la sua filosofia e offrendo un'analisi storiografica esemplare della posterità di «un'era tutta cartesiana», riassume il suo programma di filosofia militante e, insieme, dichiarava il suo impegno di politica culturale.

L'itinerario di Cousin a Descartes era stato complesso e tortuoso. Nel 1815 il giovane discepolo dello spiritualismo di Royer Collard, alla scuola degli Scozzesi, di Reid in particolare, aveva debuttato con un'interpretazione scettica di Descartes, padre dello scetticismo che né Locke né Condillac avevano saputo, o avevano potuto, interrompere o completare, e che si inverava, piuttosto, nella filosofia di credenza di Reid: era stato Reid, infatti, e non Descartes che aveva inaugurato un'era nuova nella storia del pensiero. I viaggi in Germania dal 1817 accumulano certo tracce di filosofia tedesca, ma già nel 1818 la causa della «nuova filosofia francese» porta Cousin a rinunciare in parte alle ispirazioni kantiane, neo-kantiane ed hegeliane, e ad attingere alla grande tradizione nazionale del XVII secolo. Nel suo corso del 1818 dal titolo *Du Vrai, du Beau et du Bon*, ne stila il programma, ne consolida le strutture e ne pone i fondamenti in nome di Descartes in virtù della sua scoperta decisiva e fondatrice della primalità del pensiero, «condizione di ogni filosofia legittima». «Tutta la filosofia moderna – scrive Cousin – è opera di questo grand'uomo: essa deve a lui lo spirito che l'anima e il metodo che ne costituisce la potenza». Così, non era per patriottismo ma per il rispetto profondo della verità e della giustizia che la filosofia moderna si rivelava francese e, insieme, universale: francese nelle sue origini cartesiane, universale nella sua essenza di scienza fondata «sull'analisi del pensiero e del pensiero che ne è il soggetto»: cioè, sulla psicologia. Descartes appare come l'iniziatore dell'età moderna caratterizzata dall'*esprit de méthode*: «era cartesiana», la definisce Cousin, di cui fanno parte Malebranche, Spinoza e Leibniz, ma anche i *Philosophes* del XVIII secolo, se non nelle loro dottri-

ne, almeno «nel loro sforzo di ritornare sulla via salutare intrapresa da Descartes», quella dell'analisi.

Descartes vi figura come il fondatore della psicologia che ha scoperto la prima certezza nell'esistenza di un *moi humain*: scoperta fondamentale, ricca di una lunga dinastia filosofica nel Settecento e nel Ottocento. All'Ottocento essa offre, infatti, «i principi dell'avvenire», principi veri e principi cartesiani, che permettono di erigere l'edificio filosofico che la ragione non può non riconoscere che come suo. L'edificio della ragione è, infatti, quello dell'elettismo che Cousin definisce come un *esprit éclectique* capace di tenere insieme, giudicare e ordinare le filosofie delle diverse scuole nazionali nell'unica vera filosofia universale dello spirito. Filosofia universale ma, nel contempo, filosofia cartesiana, perché è grazie a Descartes che l'universale ha preso forma. E la sua forma è francese: Cousin non ha dubbi. È dunque dalla Francia che deve cominciare la rigenerazione della filosofia, perché la Francia è il paese dell'universale.

Alla sospensione del suo corso di filosofia in Sorbona nel 1822 Cousin risponde allora con la pubblicazione delle opere complete di Descartes in 11 volumi. Il primo compare nel 1824 a sanare la vergogna di un secolo di oblio che già Destutt de Tracy e Saint-Simon avevano tanto denunciato: lo apre il *Discours de la Méthode*, presentato dall'*Eloge* di Thomas e amputato degli *Essais* che iniziano, o consolidano, la loro lunga vita separata. Il *Discours de la Méthode* diventa il manifesto della filosofia moderna e consacra «la rivoluzione feconda e definitiva»⁵¹ dei tempi nuovi: una filosofia d'indipendenza, laica e metodica, come Cousin la caratterizzava nel *Cours d'histoire de la philosophie* del 1829⁵². Descartes, novello Socrate, ne è il «vero padre»:

⁵¹ V. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, p. 438.

⁵² Nello stesso anno Cousin aveva pubblicato la traduzione francese dalla *Geschichte der Philosophie* di Wilhelm Gottlieb Tennemann, in cui riportava le critiche d'ispirazione kantiana che Tennemann opponeva alla filosofia di Descartes. Di Descartes si criticava, infatti, l'assimilazione della conoscenza con il pensiero e si sottolineava la mancanza di solidità dei principi e di rigore nelle conseguenze che un'applicazione alla morale avrebbe mostrato con evidenza. E tuttavia se ne riconoscevano i grandi e salutari risultati: «Ses systèmes, tant par leur forme que par le fond des doctrines, par leur éclat et par leur hardiesse hypothétique, animèrent puissamment les esprits à penser par eux-mêmes; par lui on fut amené à rechercher la théorie de la pensée et de la connaissance et la différence qui les sépare; on songea enfin à vider le différent entre le supernaturalisme et le rationalisme, entre l'empirisme et la spéculation; c'est lui qui donna un coup de grâce à la scholastique, qui répandit dans le monde philosophique une vie nouvelle, et lui apprit à se méfier de ses erreurs» (*Manuel d'histoire de la philosophie* traduit de l'allemand de Tennemann par Victor Cousin, Paris, Pichon et Didier, 1829, T. II, pp. 95-96).

un francese che scrive in francese, «un gentiluomo bretone, un militare, che ha al massimo grado tutti i nostri difetti e i nostri vizi»⁵³. La Francia ne è la vera patria, non l'Inghilterra di Bacone, «cheché se ne dica in Inghilterra». Certo, Bacone è un grande pensatore e può essere considerato a buon diritto il padre del sensismo, ma nessuna scoperta è legata al suo nome. Descartes, in virtù del suo metodo «netto e preciso», ha rinnovato o addirittura creato i saperi di un'intera enciclopedia. Una controprova? Togliete Bacone e non si perderà molto; togliete Descartes e la scienza e tutta la filosofia del XVII secolo ne sarà lacerata⁵⁴.

Se mai, è Socrate l'altro inizio della filosofia, lui che aveva intravisto «la grande e feconda verità» della filosofia cartesiana e l'aveva offerta a Platone. Ma Descartes vi è giunto per un cammino che gli è proprio e l'ha fondata con ragioni nuove e definitive. Ben prima di Foucault, Cousin misura la distanza tra il *Conosci te stesso* dell'*Alcibiade primo* e il *Cogito* delle *Meditationes*. Con il suo principio famoso, *Je pense donc je suis*, intuizione prima e immediata che emerge dal dubbio e scopre con una perfetta evidenza e un'autorità sovrana l'esistenza del soggetto pensante nell'esistenza del pensiero, Descartes, fondatore dell'idealismo, consacra la nascita della filosofia moderna, che «data dal giorno in cui la riflessione è stata riconosciuta come il suo strumento, e la psicologia il suo fondamento»⁵⁵. Alle origini della modernità, attraverso il dubbio rivelatore del pensiero e attraverso il pensiero rivelatore dell'esistenza del soggetto pensante, Descartes ha reso esplicito il movimento naturale della riflessione. Così, Descartes «ha messo al mondo la psicologia» e, traendo da essa e da essa sola il primo principio della sua metafisica, l'ha riconosciuta e stabilita come il punto di partenza necessario di ogni sana filosofia⁵⁶.

Teorico e interprete dei diritti della ragione, rappresentante dello spirito nuovo, Descartes, secondo Cousin, non ne ha mai trascorso i limiti, rispettoso della giurisdizione distinta della fede, e attento a separare teologia e filosofia. Aveva capito con acutezza e aveva interpretato con moderazione il ruolo della vera filosofia: «dare la

⁵³ V. Cousin, *Cours d'histoire de la Philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828, p. 60.

⁵⁴ V. Cousin, *Fragments philosophiques*, cit., T. III, *Avant-Propos*, p. 6.

⁵⁵ V. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie*, (1829), cit., p. 385.

⁵⁶ V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1864 (nouvelle éd.), p. 384.

necessaria soddisfazione allo spirito nuovo, e, insieme, assicurare il potere legittimo». «In ciò Descartes non è solamente un rivoluzionario, ma è un legislatore. Dà la mano a due secoli che riconcilia tra loro. Senza tornare alla Scolastica, senza errare attraverso l'Antichità, mette fine agli esperimenti avventurosi del Rinascimento ed elimina per molto tempo lo scetticismo, il materialismo e l'ateismo, «figli perduti dei disordini dello spirito nuovo». E questo senza invocare i Parlamenti, senza appellarsi al braccio secolare o chiedere punizioni: con la sola scrittura della filosofia⁵⁷. Costruendo una nozione ermeneutica di cartesianismo fondata non solo sulla lettera dei testi di Descartes quanto sullo «spirito» che ne anima il pensiero al di là delle singole dottrine, Cousin faceva risalire alle diverse interpretazioni della filosofia di Descartes la tensione che caratterizza la storia della filosofia stessa, tutta riconducibile alle categorie di sensismo/razionalismo e scetticismo/misticismo. «La stessa rivoluzione del XVIII secolo», scriveva, poteva essere interpretata come una radicalizzazione del principio del cartesianismo, *avoir l'esprit d'indépendance*: una filosofia, quella del Settecento, che, come quella cartesiana, si scrive in lingua volgare e privilegia il metodo analitico, che esce dalle scuole per investire il mondo e che, oltre Descartes, è giunta a correggere le ipotesi arbitrarie che lo stesso Descartes aveva formulato a suo tempo. Il Settecento, insomma, erede della rivoluzione filosofica operata da Descartes, che la filosofia dei Lumi avrebbe sviluppato, esteso, concluso, corretto e consumato.

Riorganizzatore dell'insegnamento della filosofia, Cousin traduce questo suo cartesianismo che è insieme universale e francese nell'azione istituzionale, collocando Descartes in prima linea nella produzione scientifica e filosofica della tradizione nazionale e negli ordinamenti dell'istruzione pubblica. Dal 1832 modifica la struttura del magistero della filosofia difendendone lo statuto essenzialmente laico, imponendo il francese come lingua dell'insegnamento, introducendo perentoriamente la storia della filosofia, e definendo un *curriculum* che fa della psicologia, *l'étude du moi*, l'inizio obbligato di ogni scienza. Descartes diventa allora il pensatore centrale dell'insegnamento della filosofia e della sua storia: al suo inizio per il ruolo inaugurale e metodologico che assume una psicologia fondata sull'analisi dell'*moi*, scoperta tutta cartesiana giacché l'Antichità – scrive Cousin – non aveva conosciuto il ripiegamento riflessivo

⁵⁷ V. Cousin, *Fragments philosophiques*, cit., T. III, *Avant-Propos*, pp. 98-99.

del soggetto pensante, e ai suoi fondamenti per la funzione pedagogica della storia della filosofia che insegna ai giovani ad appropriarsi del passato della disciplina, in questo caso un passato tutto francese di una storia universale.

Il metodo, certo: ma, in risposta alle critiche di chi vedeva nell'istituzionalizzazione della filosofia di Descartes la vittoria del dubbio che corrode la società e temeva in esso i pericoli «dell'indipendenza anarchica della ragione che rovescia gli Stati se non la propaganda dell'ateismo», Cousin difende l'insegnamento laico ma non irreligioso della filosofia cartesiana, descrivendola come «la via reale per entrare nel tempio della fede», pur mantenendo salda la distinzione fondamentale e l'indipendenza reciproca della filosofia e della teologia. Accreditando un'interpretazione metodica del dubbio che apre alla posizione trionfante di un soggetto spirituale e «rompe definitivamente con lo scetticismo», Cousin non esita a dimostrare l'utilità del pensiero di Descartes per lo Stato stesso in virtù del suggello di eternità, spiritualità e indubitabilità delle sue dottrine. «Il suggello di eternità, spiritualità e indubitabilità da cui sono contrassegnati i dogmi filosofici mira naturalmente ad un'efficacia sociale e materiale: la conservazione e il rafforzamento del potere dominante».

Principi eccellenti quelli della filosofia cartesiana: i principi, scriveva, che erano quelli di Fénelon e di Bossuet e di un cartesianismo perenne che connota la vera filosofia. Li riassume in un discorso sull'insegnamento della filosofia pronunciato nel 1844: il dubbio al servizio della ricerca della certezza, l'esistenza di un *moi* pensante e spirituale come è spirituale il pensiero stesso; l'esistenza di Dio. E concludeva con un sillogismo: se eccellenti, tali principi sono insieme veri e utili. Dunque «è bene insegnarli».

5. *Cartesianismo/cartesianismi*

Del resto, il dibattito sul così detto "cartesianismo" era stato molto acceso in Francia negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. È in questo periodo, infatti, che, sotto l'influenza di Victor Cousin, questa nozione complica il significato storiografico originario che il Settecento le aveva assegnato per indicare i seguaci di Descartes, della sua filosofia e della sua scienza dei corpi, fino ad assumere una connotazione più ampiamente ermeneutica se non essenzia-

lista, e ad imporsi a statuto categoriale capace di tenere insieme, in una linea di continuità senza fratture, ricezioni testuali ma anche rielaborazioni libere, affinità ideali e interpretazioni originali, tensioni implicite e inclinazioni evidenti, ma anche torsioni audaci della filosofia di Descartes che vanno ben oltre la diffrazione delle sue immagini e la fedeltà ai suoi principi. Fino a fare del suo nome proprio il nome proprio di tutta la filosofia moderna le cui diverse teorie trovano nella filosofia di Descartes, al di là delle dottrine particolari, quell'affermazione radicale della potenza della ragione e quell'esperienza del suo esercizio metodico che operano come una sorta di trascendentale storico e filosofico⁵⁸ da cui e con cui cominciare a pensare filosoficamente, nella linea di Descartes ma anche contro di lui. Malebranche l'aveva affermato fin dall'inizio: «confesso – aveva scritto infatti – che devo a Descartes e al suo modo di filosofare le idee stesse che oppongo a lui e il coraggio di sostenerle»⁵⁹. Come se la filosofia moderna tornasse tutta a Descartes, figura quasi unica nella storia della filosofia investita di un'universalità tutta speciale e di un'esemplarità formale a partire da una situazione determinata e singolare.

Evento fondamentale in questa storia della nozione di cartesianismo è il concorso bandito dall'Académie de Sciences morales et politiques nel giugno 1838 *Examen critique du cartésianisme*, il cartesianismo essendo indicato espressamente dal titolo come una filosofia che aveva suscitato «una rivoluzione filosofica di cui Descartes era il vero autore». Nel tempo, continuava il titolo, essa aveva inaugurato una dinastia di cartesiani diretti – «des disciples avoués», come Régis, Rohault, de La Forge –, ma aveva ispirato anche vari «uomini di genio, per esempio Spinoza, Malebranche, Locke, Bay-

⁵⁸ Così Denis Kambouchner, *Préface* al volume curato da Delphine Kolesnik-Antoine, *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, cit., p. 25.

⁵⁹ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VI, II, IX, in *Œuvres complètes de Malebranche*, sous la direction d'A. Robinet, Paris, Vrin/CNRS, 1955-1965, T. II, p. 449. Così anche Fontenelle che, nella *Digression sur les Anciens et les Modernes*, faceva risalire a Descartes la nascita della stessa filosofia moderna. «Avant M. Descartes – scriveva – on raisonnait plus commodément [...]. C'est lui qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fautive ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises». Grazie alla sua lezione, infatti, «il règne maintenant non seulement dans les bons ouvrages de Physique et de Métaphysique, mais dans ceux de Religion, de Morale, de Critique, une précision et une justesse qui jusqu'à présent n'avaient été guère connues» [*Œuvres*, éd. Depping, Paris, Caille et Ranier, 1818 (rpt. Genève 1968), vol. II, p. 358].

le e Leibniz»⁶⁰, teorici di dottrine che, se pure lontane da quella di Descartes, trovavano in essa, al di là di certi elementi più contingenti e ormai superati, idee originali, principi fecondi, argomenti intelligenti, provocazioni e anche 'errori', ma errori tali da offrire nuovi spunti e nuove riflessioni. Ai concorrenti il compito di dimostrarlo.

Parteciparono vari studiosi. Giovanissimo, Charles Renouvier ottenne la menzione *honorable*, mentre si divisero la gloria del premio Jean-Baptiste Bordas Demoulin e Francisque Bouillier, agli inizi anch'egli della sua carriera filosofica⁶¹.

Honorable e vincitori, tutti, Renouvier, Bouillier e Bordas Demoulin, ritornarono sul tema del concorso negli anni successivi, difendendo forme diverse di cartesianismo più o meno vicine alla filosofia di Descartes, ma tutti sottolineandone lo statuto di universalità confermato nella storia sia dalle teorie più strettamente 'cartesiane' che da certi esiti apparentemente 'anti-cartesiani'. Nel 1842, nel suo *Manuel de philosophie moderne*, Renouvier ampliava notevolmente la sua memoria accademica, di cui Damiron aveva rilevato certe debolezze di analisi filosofica, pur lodandone la varietà di approcci⁶². E nel suo manuale ricominciava ancora da Descartes, «grande iniziatore della filosofia in Francia», a cui consacrava tutto il libro secondo sotto il titolo di *Descartes lui-même*, distinguendo l'uomo, il genio capace di «abbracciare insieme *dans une seule pensée* passato e futuro»⁶³, dagli sviluppi della filosofia cartesiana fino a Kant e all'idealismo tedesco, che in quella trovavano origine e valore: il fatto primitivo della coscienza e la scoperta della libertà; un metodo adatto a ogni tipo di ispezione; «il mondo del pensiero e quello dell'estensione e la loro armonia, le leggi della loro unione e il loro fine comune». Principi che erano stati approfonditi e rielaborati in modi anche diversi dai successori di Descartes, dai così detti «cartesiani puri» che ne avevano ripetuto le dottrine spesso in un *babyl* inutile, e dai «veri cartesiani» che ne avevano assorbito inve-

⁶⁰ *Journal des savants*, Juin 1838, p. 375; Mars 1839, p. 184.

⁶¹ Secondo Jean-Philibert Damiron, che leggeva il resoconto del concorso nella sezione di filosofia dell'Académie, Jean-Baptiste Bordas Demoulin e Francisque Bouillier erano entrambi autori di memorie d'interesse, ma nessuno dei due era stato completamente convincente nelle sue analisi, il primo più fedele agli sviluppi filosofici del pensiero cartesiano ma più limitato nelle analisi della scienza di Descartes a cui, invece, il secondo aveva dedicato più ampio spazio, talora sacrificandone, tuttavia, la metafisica e la filosofia (*Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au 17ème siècle*, Vol. 1, Paris, Hachette, 1846, p. 78).

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin, 1842, p. 1.

ce lo spirito di libertà «ottenendo nuovi frutti»⁶⁴ e producendo nel tempo i sistemi anche opposti di idealismo, spiritualismo e materialismo, scetticismo e misticismo, razionalismo, sensismo e meccanicismo⁶⁵. Compito dell'«eclettismo sintetico» dei tempi nuovi, figlio esso stesso di Descartes, delle sue tradizioni, delle sue interpretazioni, delle sue torsioni e delle sue stesse critiche, era allora quello di conciliare tutti i sistemi della filosofia moderna, perché tutti derivati da Descartes⁶⁶. Non era tempo, dunque, concludeva Renouvier con entusiasmo, che, dopo i fasti della filosofia tedesca, «la Francia ritornasse alla grande filosofia [...] ricordando che la filosofia moderna, madre di tutte le filosofie, quella che le contiene e può riunirle tutte, è la filosofia francese e che i grandi filosofi della dotta Germania sono in realtà dei discepoli di Descartes?»⁶⁷.

Anche Bordas Demoulin, che nel 1834 era entrato con vigore nell'«insopportabile polemica accademica» di quegli anni sul cartesianismo⁶⁸ difendendo Descartes contro i suoi critici, attaccando duramente l'eclettismo di Cousin in nome dell'unità dello spirito umano⁶⁹ e denunciando in nome dei suoi progressi «l'effetto funesto» dell'uso anche politico di tale teoria piegata a nuovo dottrinarismo⁷⁰, tornava dieci anni dopo su questo argomento, introdu-

⁶⁴ Ivi, p. 232.

⁶⁵ Ivi, p. 342: «À côté de l'école matérialiste, qui a son origine dans le sensualisme, il y en a une autre qui n'a jamais cessé d'exister depuis Descartes, et qui nous paraît tenir de lui tout ce que les principes qu'elle emploie ont de spécieux sous un certain aspect. C'est l'école mécanique». Olivier Bloch notava che proprio il *Manuel* di Renouvier, letto in modo impreciso – «une mauvaise lecture ou une transposition malencontreuse» –, era la fonte delle osservazioni sul materialismo francese che Marx e Engels avevano consegnato al loro testo *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik (Matière à histoire, Paris, Vrin, 1997, pp. 387-441)*.

⁶⁶ Ch. Renouvier, *Manuel*, cit., p. 415.

⁶⁷ Ivi, p. 442.

⁶⁸ Citando alcune frasi della prefazione di Cousin all'edizione francese di Tennemann in cui si criticavano «gli errori gravi» di Descartes a proposito dell'esistenza del mondo esterno («"Quelle est cette polémique accablante qui a passé sur le cartésianisme?"»), Bordas Demoulin difendeva il primato delle dimostrazioni cartesiane dell'esistenza dell'anima e di Dio «par le sens intime», e lo faceva in quanto «ami de Platon et Descartes» (*Lettres sur l'éclectisme et le doctrinarisme, où l'on montre la fausseté de ces deux systèmes, et l'effet funeste de leur application au gouvernement de la monarchie nouvelle, Paris, Migneret et Delaunay, 1834, pp. 19-24*).

⁶⁹ Ivi, p. 2: «Si nul système n'est absolument vrai ni absolument faux, il s'en suit que tout système présente un mélange de vérité et d'erreur. Mais alors que devient l'unité de l'esprit humain qui répousse ce mélange destructeur de sa nature?».

⁷⁰ Ivi, Avertissement, p. VIII: «L'éclectisme en philosophie et en politique, et le doctrinarisme ne sont que le même système appliqué à l'homme et à la société, et qui consiste toujours, d'abord à allier des principes insociables, ensuite à anéantir la raison naturelle dans l'individu, et la liberté naturelle dans l'état».

cendo la categoria di cartesianismo in forma nominale fin dal titolo della sua opera, *Le cartésianisme*, a indicare *la véritable rénovation des sciences* operata da Descartes nella cultura moderna. «Il cartesianismo, così come deve essere – si legge nell'introduzione redatta da François Huet che ne presentava l'essenziale –, è il risveglio trionfante del pensiero dopo il lungo sonno del Medioevo, è il genio della scienza che inaugura una nuova civiltà sulle rovine della barbarie finalmente vinta. Mai una rivoluzione filosofica fu così rapida nel suo svolgimento, più potente nei suoi effetti, così duratura nella sua azione»⁷¹. Come Platone e Agostino prima di lui, è Descartes che, secondo Bordas Demoulin, ha richiamato il pensiero a se stesso attraverso il dubbio metodico, andando tuttavia oltre Platone e Agostino fino a porre il pensiero come «sovranamente se stesso»; è lui che ha ritrovato Dio nel pensiero in una profonda, essenziale e immediata intimità con esso⁷²; è lui che attraverso la filosofia ha elaborato una scienza capace di dominare la natura. Era retorica spiritualistica, ma non solo: con ampie competenze di storia della filosofia e di storia della scienza Bordas Demoulin dimostrava le sue affermazioni attraverso una presentazione dettagliata dei testi di Descartes e un'analisi precisa del suo pensiero, che non riduceva mai a sistema ma esponeva, piuttosto, come la storia di uno spirito che giunge ai fondamenti metafisici della verità e su di essi costruisce conoscenze scientifiche vittoriose capaci di investire molteplici campi di sapere utili al perfezionamento morale e intellettuale dell'uomo. In virtù di una lettura così ampia della filosofia di Descartes che ne esaltava la grandezza scientifica, l'importanza metafisica e le aperture verso la religione⁷³, ma ne sottolineava anche certe indeterminatezze – «s'être borné à rappeler la pensée à elle-même et à Dieu et n'avoir point approfondi la nature des idées et des substances»⁷⁴ –, Bordas Demoulin, nemico delle derive dell'«esprit de système»⁷⁵ fin dai tempi dei suoi attacchi all'ecllettismo

⁷¹ J.-B. Bordas Demoulin, *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, Hetzel, 1843, Introduction, Vol. I, p. IV.

⁷² Ivi, Vol. I, p. 30.

⁷³ Parlando a nome dell'Académie des sciences morales et politique, Victor Cousin non mancherà di sottolineare e criticare il carattere teologico «trop marqué» che caratterizzava questa parte dell'opera di Bordas Demoulin, un carattere, scriveva, che «l'Académie n'a pas voulu autoriser» (*Le cartésianisme*, cit., Introduction, Vol. I, p. LXXII).

⁷⁴ Ivi., Vol. I, p. 48.

⁷⁵ J.-B. Bordas Demoulin, *Lettres sur l'écllectisme et le doctrinarisme*, cit., Avertissement, p. VII.

di Cousin, arrivava a ricostruire tutta la trama di argomenti e di teorie che la filosofia del Seicento aveva intessuto – da Bossuet a Malebranche a Spinoza, da Arnauld a Régis a Leibniz fino allo stesso Locke – derivandole dalle «tendenze»⁷⁶ implicite nel pensiero di Descartes: disposizioni, tensioni, suggestioni, orientamenti e indicazioni più che teorie, queste «tendenze» avevano suscitato infatti diverse interpretazioni e avevano ispirato diverse filosofie, distinte tra di loro e talora opposte, ma tutte derivate dalla lettura dei testi di Descartes e dalle suggestioni del suo pensiero. «Descartes, scriveva Bordas Demoulin, tende a tutti i sistemi e fornisce armi a tutte le scuole»⁷⁷, anche quelle necessarie per correggersi reciprocamente o combattersi tra di loro. Nella dialettica della storia della filosofia, nei suoi dibattiti e nelle sue controversie, scriveva François Huet nell'Introduzione, si realizza così sotto il segno di Descartes «un cartesianismo completo, grande e senza macchia che non appartiene a nessuno perché appartiene a tutti, ai discepoli come ai maestri, e che resterà la conquista immortale dello spirito umano»⁷⁸.

Vincitore con Bordas Demoulin del premio dell'Accademia, anche Francisque Bouillier riattivava nella sua monumentale *Histoire de la philosophie cartésienne* del 1854 una nozione filosofica ed ermeneutica

⁷⁶ J.-B. Bordas Demoulin. *Le cartésianisme*, cit., Vol. I, p. 48. La prima «tendenza», spiegava Huet, è quella implicita nella complessa e discussa relazione introdotta da Descartes tra l'infinito di Dio e la sua idea concepita da una mente finita: essa, «la seule qui conduisit à la vérité» (*Introduction*, Vol. I, p. LVI), era stata la fonte principale della filosofia di Bossuet e di Leibniz (I, pp. 48-51). La seconda «tendenza», «où s'égara trop souvent Leibniz», nasce dalla definizione cartesiana della passività della percezione da cui sarebbe derivata la dottrina della passività dell'intelletto stesso, aprendo in tal modo la strada ai sistemi di Spinoza e di Malebranche (Vol. I, pp. 51-115). La terza «tendenza» avrebbe orientato il pensiero di Arnauld e di Régis relativamente alla teoria delle idee e del loro diverso statuto nella mente umana e nella mente di Dio (Vol. I, pp. 115-126). Infine, la quarta «tendenza», suggerita da Descartes nella *Sesta Meditazione* a proposito del ruolo dei sensi nella conoscenza dei corpi, aveva portato al «tradimento» della filosofia sensista di Locke (Vol. I, pp. 126-145).

⁷⁷ Ivi, p. 50.

⁷⁸ Nell'introduzione al testo di Bordas Demoulin, François Huet stilava una sorta di bilancio dell'eredità della filosofia cartesiana. «Les philosophes qui s'égarerent dans les dernières tendances pourraient s'appeler cartésiens imparfaits ou faux; car ils compromettaient la révolution opérée par Descartes, en abandonnant cette tendance supérieure où résidait, en définitive, le secret de sa force et son influence. Mais où trouver un cartésien que l'on puisse dire parfait, au même sens que Platon parmi les socratiques, et qui suive complètement la pensée du fondateur en ce qu'elle avait de grand et de vrai? [...] Quoique chacun ait des erreurs graves, quand on les rapproche et qu'on les oppose l'un à l'autre, ils se redressent et se corrigent mutuellement. [...] De cette comparaison perpétuelle, instituée sur chaque point entre les différentes écoles cartésiennes, et vivifiée par une critique supérieure, on voit sortir un cartésianisme complet, grand, sans tâche, qui n'appartient à personne, parce qu'il appartient à tous, aux disciples comme aux maîtres, et qui restera l'immortelle conquête de l'esprit humain» (Ivi, *Introduction*, I, pp. LVII-LX).

di cartesianismo che gli consentiva di tenere in una continuità cartesiana ideale gran parte della filosofia del Seicento e del Settecento e di giungere vittoriosamente fino alla filosofia dell'Ottocento in cui il cartesianismo stesso, a suo dire, si inverava compiutamente. Del resto, quando scriveva quest'opera dedicandola a Cousin, Bouillier aveva chiaro il progetto di esporre in essa tutta la filosofia europea post-cartesiana sotto la specie dell'eredità della filosofia cartesiana come suo prolungamento diretto nelle sue interpretazioni originali, nelle sue traduzioni fedeli ma anche nelle sue varianti inedite, nei suoi esiti inattesi e nelle sue torsioni insospettate. Attraverso un'interpretazione tutta spiritualistica del 'sistema' di Descartes, Bouillier ripercorreva infatti circa un secolo e mezzo di filosofia a partire dall'orizzonte cartesiano, sullo sfondo del quale si erano venute definendo, per opposizione, per analogia o per derivazione, tutte le teorie sei-settecentesche dell'uomo e della natura, cartesiane o anti-cartesiane che fossero.

Esemplare la storia della filosofia francese dalla morte di Descartes all'età dei Lumi, dalla diffusione lenta e faticosa del cartesianismo, cioè, al suo trionfo indiscusso fino alla sua sconfitta clamorosa nel Settecento, per Bouillier, tuttavia, solo apparente e contingente. Dopo i discepoli immediati di Descartes – Mersenne, Cerselier, Poisson, Rohault, Régis, Cordemoy, e tanti altri – «che riproducessero la dottrina del maestro»⁷⁹ più o meno alla lettera, limitandosi a un'esegesi filosofica dei suoi argomenti, egli individuava infatti un secondo periodo «caratterizzato dall'impronta del genio e delle dottrine di Malebranche, distinto dal primo per una sorta di idealismo agostiniano o platonico». Nicole, Bossuet, Fénelon, Poiret, Lamy, il gesuita Yves-Marie André, Leibniz stesso, Bayle, Fontenelle, Dortous de Mairan, il cardinale di Polignac, Terrasson ne sarebbero stati i più celebri rappresentanti. Essi che, pur nell'eterogeneità e nella varietà delle dottrine, possono tuttavia dirsi cartesiani – affermava Bouillier – perché avevano tenuto fede agli elementi fondamentali del «sistema di Descartes», e li avevano sostenuti e diffusi nei tempi del più duro materialismo: l'idea, cioè, di una verità eterna e di un lume naturale che illumina l'uomo nella scienza e nella morale, manifestandogli ciò che è vero e ciò che è bene. Idea cartesiana, che, tuttavia – continuava – non appartiene solo a Descartes, ma costitui-

⁷⁹ F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delgave, 1854, 1868 (IIIème éd., rpt. Hildesheim, G. Olms Verlag, 1972), T. I, p. 503.

sce piuttosto il principio di ogni vera filosofia, «il punto di partenza che contiene in sé il fondamento incrollabile della certezza su cui si fonda tutta la conoscenza umana». E che nessuna teoria può smentire se non cadendo nei sofismi di una pseudo-filosofia materialistica, come si era verificato nel XVIII secolo in Francia⁸⁰.

È a partire da Bayle – osservava poi – che «si arrestano i progressi, gli sviluppi originali, e le conquiste del cartesianismo francese», e si diffonde una filosofia sensista d'origine inglese, d'ispirazione newtoniana – «il sistema di Newton fu una delle principali cause dell'abbandono e del discredito del cartesianismo, e ciò non solo per la fisica, ma anche, per contraccolpo, per la metafisica» – o di matrice lockiana – «non si può assistere senza stupore al trionfo così facile sulla filosofia di Descartes di quella di Locke, pur così limitata e superficiale, e all'entusiasmo da essa generato sulle intelligenze vive e generose del XVIII secolo».

Per i *Philosophes*, infatti, «il grande Descartes non è che un sognatore, le idee innate e i vortici delle chimere non meno disprezzate della stessa Scolastica». Coinvolti come erano nel progetto di riforma dello Stato e della società, essi vedevano nel pensiero cartesiano, «teso unicamente alla riforma della filosofia e dell'individuo», «il tipico esempio dei tempi passati, indifferente, se non ostile, allo spirito dei tempi nuovi, allo spirito di riforma, ai progressi della libertà e della giustizia sociale», dimenticando quale grande esempio di libertà e di ricerca della verità fosse stato offerto da Descartes stesso. Filosofi mediocri, essi esigevano che il pensiero diventasse soprattutto «una macchina da guerra contro il vecchio edificio sociale», e non si limitasse alla pura teoria. Di qui, secondo Bouillier, la decadenza della filosofia cartesiana nel XVIII secolo, divenuta ormai la dottrina ufficiale delle università e l'alleata dell'ortodossia religiosa. Gli illuministi, che pure amavano chiamarsi *Philosophes*, sorretti ideologicamente da un'incerta teoria dell'esperienza sensibile, avevano mosso così guerra al pensiero di Descartes per distruggere piuttosto l'autorità culturale con cui si era venuto confondendo e a cui si era venuto assimilando, senza distinguere in tal modo quello che era stato l'esito dogmatico della sua scuola dalle verità eterne della sua filosofia, e, più in generale, della stessa filosofia.

«Tali furono le principali cause del discredito in cui cadde il cartesianismo, e tale fu lo spirito di reazione che spiega, pur senza giustifi-

⁸⁰ Ivi, T. II, pp. 559-560.

carli, certi errori della filosofia del XVIII secolo». «Perché quest'attrazione verso le dottrine del materialismo, dell'ateismo e dell'egoismo, questa febbre di negazione e di scetticismo, quest'accanimento contro le più nobili credenze, confuse in malafede con le superstizioni e i pregiudizi? [...] Ancora una volta non bisogna cercare altre cause se non la guerra veemente dello spirito nuovo contro lo spirito vecchio [...]. Se i liberi pensatori del XVIII secolo sembrano compiacersi tanto di tutte le negazioni dell'empirismo, è per minare l'ortodossia religiosa e politica, rischiando così di minare, insieme, tutti i fondamenti senza i quali non c'è più società né morale»⁸¹.

E tuttavia, pur in questo clima così profondamente anti-cartesiano, secondo lo storico della filosofia francese era possibile scorgere «delle tracce della felice influenza del cartesianismo al quale pure il pensiero dell'età dei Lumi faceva guerra così aspramente»: «il metodo psicologico» d'indagine adottato dallo stesso Locke e da Condillac, per esempio; l'idea di legge naturale e di ragione universale ripresa da Montesquieu, da Turgot e da Rousseau per interpretare l'universo morale e la vita politica, ancora; i motivi filosofici della *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, secondo Bouillier «un commento drammatico ed eloquente del *Discours de la Méthode*».

Elementi di un «cartesianismo perenne» che, a dire di Bouillier, solo la filosofia dell'Ottocento, quella di Victor Cousin in particolare, aveva ricomposto in un coerente sistema di metafisica «autenticamente cartesiana», «liberata, cioè, grazie a Leibniz, di quei germi di errori da cui era nato Spinoza»⁸². Ponendosi così, con il ritorno ai veri principi spiritualistici, «sulla strada dell'unica verità filosofica». «Il cartesianismo è l'anticamera della verità», concludeva Bouillier con il filosofo di Lipsia.

6. Storia della filosofia e storia filosofica delle idee. Il 'caso Descartes'

Principi «immortali», «tendenze implicite», «elementi nucleari»: questa la sorte della filosofia cartesiana in Francia nella prima metà dell'Ottocento, pensata con gli strumenti e i metodi di una storia della filosofia attenta alle fonti e alle critiche, ai testi e ai contesti, ma anche ripensata nella prospettiva della rifrazione della filosofia

⁸¹ Ivi, T. II, pp. 578-579.

⁸² Ivi, T. II, p. 645.

di Descartes in «cartesianismi»⁸³ anche lontani da Descartes stesso, con un'attitudine intellettuale meno sensibile alle istanze di fedeltà, alla lettera dei testi e all'esigenza di aderenza al pensiero dell'autore, ma ispirata da una teoria filosofica delle idee, dotate di una sorta di dinamica interna. Insomma, la «questione Descartes», investita come era stata di una valenza potentemente filosofica, aveva finito per sollevare, attorno a Descartes e alla nozione di «cartesianismo», la questione di fondo più generale e ancora tanto attuale della natura e dei metodi della storia della filosofia e della sua relazione con la filosofia stessa.

Questione cruciale. La storia della filosofia è davvero legata così essenzialmente a una concezione filosofica, anzi, a una concezione della filosofia come sistema coerente di teorie, principi e conseguenze legati tra di loro secondo un ordine sintattico, organizzati secondo strutture dinamiche di continuità? Insomma, la storia della filosofia è necessariamente una storia filosofica delle idee?

Nodi teorici fondamentali che caratterizzano la natura problematica della storia della filosofia stessa, fin dalle sue origini contrassegnata dalla tensione essenziale – o dalla sintesi? – tra la pretesa atemporalità e universalità delle idee filosofiche e la temporalità e l'identità concreta delle opere di filosofia, tra la generalità dei problemi filosofici e la singolarità delle soluzioni teoriche, tra la personalità del filosofo e l'intenzionalità realizzata nel suo testo, tra lo studio monografico dei diversi autori, la ricerca di genealogie storiche o ideali e la lettura «relazionale» di tematiche comuni⁸⁴, tra la considerazione della storia e l'esercizio critico per dirla con Ernst Cassirer⁸⁵, tra la l'istanza fortemente storica della storia della filosofia per dirla con Eugenio Garin, e «la circolarità di filosofia e storia della filosofia» per dirla con Mario Dal Pra, tra la «storia dei filo-

⁸³ D. Kolesnik-Antoine, *Descartes au miroir d'une histoire philosophique des idées*, in Ead. (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, cit., p. 7.

⁸⁴ Secondo la definizione di Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 14.

⁸⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin, 4 voll., 1906, 1907, 1920 e 1950, ora in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner Felix Verlag, 1988. La traduzione italiana porta il titolo di *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi, 1952. Qui p. 10.

sofi» per dirla con Henri Gouhier⁸⁶, la storia delle loro dispute⁸⁷ e la «storia delle questioni filosofiche» per dirla con Dan Garber⁸⁸, tra la «storia dei problemi» per dirla con Emile Bréhier⁸⁹, la «storia di sistemi filosofici» difesa da Jules Vuillemin⁹⁰ e rilanciata negli ultimi decenni da Jacques Bouveresse⁹¹, e quella «filosofia della storia della filosofia» che Martial Gueroult definiva come forma della *Dianoématique*⁹² in quanto teoria dei criteri e delle condizioni di possibilità della filosofia stessa.

E Descartes, personaggio quasi eponimo della filosofia moderna, è un caso interessante, molto interessante, per testare in concreto la complessità e la problematicità della storia della filosofia leggendo le diverse interpretazioni che la storiografia filosofica ha offerto del suo pensiero e le diverse immagini che ha restituito della sua figura: «singolare esperimento – scriveva Eugenio Garin⁹³ – dove, a volta a volta, un tema o un aspetto sono privilegiati, e altri lasciati nell'ombra». La storia della filosofia cartesiana diventa così interpretazione problematica ed esercizio intellettuale di posizioni e di scelte⁹⁴.

⁸⁶ Secondo la definizione di Henry Gouhier nel suo intervento alla discussione generale che concluse il celebre «Colloque philosophique de Royaumont» (19-24 novembre 1954) dedicato a Descartes (Paris, Les éditions de Minuit, 1957, p. 489).

⁸⁷ Si veda la Banque des données AGON della Sorbona «La dispute: cas, querelles, controverses & création à l'époque moderne» (<http://base-agon.paris-sorbonne.fr/>).

⁸⁸ Secondo la definizione di Dan Garber, *Does history have a future? Some reflections on Ben-net and Doing Philosophy Historically*, in S. Duncan, A. LoLordo (eds.), *Debates in Modern Philosophy*, New York-London, Routledge, 2012, pp. 347-362.

⁸⁹ Cfr. É. Bréhier, *La notion de problème en philosophie*, in Id., *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, pp. 10-16.

⁹⁰ Una difesa dei sistemi filosofici e un tentativo di una loro classificazione nel libro di Jules Vuillemin, *What are Philosophical Systems?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

⁹¹ Secondo la classificazione proposta da Jacques Bouveresse, *Qu'est-ce qu'un système philosophique?*, Cours 2007 & 2008, Nouvelle édition [en ligne], Paris, Collège de France, 2012.

⁹² M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

⁹³ E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 10.

⁹⁴ Ivi, p. 205.

30. dianoia

Saggi

BRUNO CENTRONE

Il piacere intellettuale in Platone: apprendimento o "contemplazione"?

RICCARDO FEDRIGA

Il tempo e la misura dell'eternità. Tommaso d'Aquino tra uso e interpretazione del realismo

DIMITRI D'ANDREA

Curiosità, linguaggio e ansia. L'uomo del Leviatano tra differenza antropologica e forme di soggettività

FRANCESCO CERRATO

Le paure della ragione. Gestione delle passioni e rapporto con il potere in Descartes

MARIAFRANCA SPALLANZANI

Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento

CHARLES T. WOLFE

L'erreur vitale : antimathématisme et monstruosité chez Diderot

NICOLA ZAMBON

Sull'esercizio della virtù. Un commento alla Tugendlehre di Immanuel Kant

FRANCESCO CATTANEO

L'essere, il divino, la forma. Su alcuni motivi in Walter F. Otto e Martin Heidegger

ALBERTO DESTASIO

Agire e temporalità nello Schelling di Heidegger

LUCA GUIDETTI

Il Platone di Enzo Melandri

DONATO SPERDUTO

Verità, necessità e la sfida etica di Emanuele Severino

RAFFAELLA CAMPANER

I meccanismi della malattia mentale: promesse e limiti

Note

Recensioni