

Sogno e follia.
Il problema delle alterazioni
della personalità nel
Cours de psychologie di Jules Lachelier*
di Denise Vincenti**

Abstract

In his *Cours de psychologie*, held at the École Normale Supérieure of Paris in 1865-66, Jules Lachelier devotes a lesson to the problem of dreams and madness. The choice to include this topic in a psychology course might seem surprising. Although the problem of dreams had already fascinated several French philosophers of the first half of the nineteenth century (e.g. Maine de Biran, Théodore Jouffroy, Albert Lemoine), it was quite unusual, at the time, to feature such an analysis in a university course. This becomes quite clear by looking at the French syllabus, which was defined by Victor Cousin in the 1840s and followed by the majority of professors and philosophers. The aim of this paper is thus to investigate why Lachelier decided to address the problem of dreams and madness in his course, and to show the theoretical reasons underlying this study. Indeed, the main question addressed by Lachelier's inquiry is: does a purely sensitive life exist? And what relations does it entertain with the personality of individuals?

Keywords: Jules Lachelier, Psychology, French Spiritualism, Dreams, Madness.

È il 1865 quando Jules Lachelier, da poco nominato *maître de conférences* all'École Normale Supérieure di Parigi, viene incaricato di tenere un corso di psicologia presso la prestigiosa accademia francese. L'assegnazione di un insegnamento di psicologia per il corso di studi filosofici era, al tempo, prassi ben consolidata. A partire dalle riforme universitarie promosse dal filosofo spiritualista Victor Cousin negli anni Quaranta dell'Ottocento, la psicologia aveva rappresentato la principale chiave di accesso alle questio-

* Ringrazio i revisori anonimi del “Bollettino della Società Filosofica Italiana” per i preziosi consigli e i suggerimenti bibliografici.

** Università degli Studi di Firenze; denise.vincenti@gmail.com.

ni di ordine filosofico e metafisico, in virtù dell'idea – propria dello spiritualismo di Cousin – che lo studio dei fatti di coscienza potesse rivelare quei principi generali e universali che stanno non solo al fondo dell'anima ma anche della realtà esterna (Cousin, 1826, pp. 242-52). In qualità di Ministro dell'Istruzione pubblica¹, Cousin aveva, infatti, definito minuziosamente le varie sezioni in cui i corsi di filosofia, tenuti presso i Licei e le Università francesi, dovevano articolarsi: accanto alla Logica, alla Morale e Teodicea, e alla Storia della filosofia figurava, nel nuovo programma di studi, una parte dedicata alla Psicologia (Cousin, 1841, pp. 76-9; cfr. Brooks, 1998, pp. 41-55). E tale parte doveva costituire, negli intenti del Ministro, la prima e fondamentale sezione di ogni insegnamento filosofico, giacché il suo oggetto d'analisi (i fatti di coscienza) riusciva ad apportare quel grado di «certezza» nella conoscenza dell'anima e del mondo che è il fine di ogni incedere speculativo (Cousin, 1841, p. 76).

Baluardo della corrente spiritualista e fedele custode della tradizione cousiniana, l'École Normale di Parigi si faceva, ancora negli anni Sessanta del XIX secolo, promotrice di questa riforma universitaria, continuando a modellare i propri corsi secondo i dettami di Cousin. Sotto questo punto di vista, l'incarico didattico affidato a Lachelier nel 1865 s'inserisce perfettamente nell'idea di "filosofia" che la scuola spiritualista aveva maturato nel corso dell'Ottocento. Il *Cours de psychologie* (Lachelier, 1865-66)², in particolare, rappresenta per il giovane Lachelier una delle prime occasioni d'insegnamento in ambito universitario. Conseguita l'*agrégation* in filosofia, Lachelier aveva avuto occasione di lavorare presso vari Licei francesi: dopo un'iniziale permanenza a Tolosa e Caen, era stato nominato nel 1861 professore di Logica al Liceo Imperiale d'Anger e di Letteratura francese all'École préparatoire à l'enseignement supérieur della medesima città, per poi fare ritorno a Parigi l'anno successivo come professore di Logica al Liceo Bonaparte (Lachelier, 1933a, pp. 11-3; cfr. Séailles, 1920). In questo periodo di peregrinazioni – che caratterizzava, peraltro, la fase di apprendistato di ogni *agrégé* –, cruciale per la sua formazione filosofica era stato l'incontro con Félix Ravaïsson, al quale lo avrebbe legato una sincera amicizia, consolidata dalla passione per Platone e Aristotele, nonché una certa, comune insofferenza per il "credo" cousiniano (Lachelier, 1933a, pp. 8-10). Vale la pena ricordare che Ravaïsson, sebbene rimasto sempre al di fuori dell'ambito universitario, rappresentava al tempo una delle principali voci di dissidenza contro la dottrina di Cousin; suo sarà, infatti, il

¹ Sul ruolo politico e istituzionale di Cousin, cfr. Vermeren (1995).

² Il manoscritto del corso di psicologia di Lachelier, ad oggi ancora inedito, è conservato presso la Bibliothèque Ulm-Lettres et Sciences Humaines dell'École Normale Supérieure di Parigi.

progetto di creazione di una nuova corrente spiritualista (Ravaïsson, 1867, p. 275), alla quale aderiranno, in varia misura, pensatori come Émile Boutroux, Maurice Blondel, Henri Bergson e Lachelier stesso (Gouhier, 1942, p. 22)³. Non è allora un caso che, nel 1864, in qualità di commissario per l'abilitazione all'insegnamento di Lachelier, Ravaïsson affermasse: «Quando si ascolta M. Lachelier, ci si accorge ben presto di avere a che fare non soltanto con un professore di filosofia, ma con uno spirito filosofico di prim'ordine» (Lachelier, 1933a, p. 13, trad. mia).

L'entrata all'École Normale avviene, dunque, sotto l'egida e i buoni auspici di Ravaïsson, il quale verosimilmente seppe influenzare, in questa fase, le riflessioni filosofiche di Lachelier⁴. Sebbene nei primi articoli e corsi del filosofo possano già essere lette, in filigrana, le principali teorizzazioni della sua dottrina matura – quella, ossia, che troverà compimento nella tesi di dottorato su *Le Fondement de l'induction* del 1871 (Lachelier, 1933b) –, evidente è il debito con il pensiero ravaïssoniano e la comunità di vedute tra i due pensatori. D'altronde, anche la riflessione successiva di Lachelier sarà caratterizzata da un continuo sforzo di sintesi tra l'idealistico kantiano – del quale riuscirà a dare una lettura più attenta e accurata rispetto alle semplificazioni dell'esegesi francese precedente⁵ – e lo spiritualismo di Maine de Biran e Ravaïsson (Ragghianti, 2009, p. 6). Se, come si è detto, questa prossimità allo spiritualismo anti-cousiniano e “dissidente” di Ravaïsson – che in altri autori, come Paul Janet, prenderà il nome di spiritualismo *liberale* (Parodi, 1920, pp. 28-9) – è individuabile in vari luoghi della produzione di Lachelier, pare non far difetto, sotto questo riguardo, anche il programma di studi del 1865-66. Il corso di psicologia di Lachelier presenta, infatti, una peculiarità: accanto alle tradizionali lezioni sulle facoltà dell'anima, sul pensiero, il giudizio, il ragionamento e la libertà, Lachelier decide di dedicare una lezione ai temi del sogno e della follia (Lachelier, 1865-66, ff. 38-41). La scelta di includere una simile sezione in un corso tenuto presso la celebre accademia parigina può, sotto vari punti di vista, destare un certo stupore. Sebbene, infatti, la questione del sogno – e, soprattutto, della parallela alterazione della personalità – avesse già catturato l'attenzione di molti filosofi spiritualisti della prima metà dell'Ottocento francese, assai poco diffusa era la pratica di dedicare parte di un insegnamento di psicologia a tale questione. Interessante pare

³ Riguardo all'influenza di Ravaïsson sulle generazioni successive si vedano anche Janet (1873); Léger (1901); Parodi (1920); Benrubi (1933).

⁴ Fatto che si può evincere dalla fitta corrispondenza tra i due filosofi in quegli anni, cfr. Lachelier (1933a).

⁵ Sulla ricezione di Kant in Francia, cfr. Azouvi, Bourel (1991); Fedi (2018, pp. 343-74 su Lachelier e Kant).

allora domandarsi che cosa abbia spinto un pensatore come Lachelier a prendere parzialmente le distanze dal *syllabus* accademico e presentare ai suoi studenti una tematica dalle implicazioni certamente filosofico-psicologiche, ma anche, e soprattutto, medico-psichiatriche.

1. Il sogno e la follia nella filosofia del primo Ottocento

Prima di prendere in esame la lezione di Lachelier sul sogno e la follia, è bene rivolgere l'attenzione a due questioni fondamentali: quali rapporti sussistono tra i fenomeni del sogno e della follia; e in che termini la filosofia francese precedente aveva inteso darne spiegazione. Sebbene, come si avrà modo di specificare, la riflessione filosofica, e specificamente spiritualista, del primo Ottocento non fosse stata insensibile a questa interrogazione, profondendosi al contrario in varie disquisizioni sul tema, una simile analisi non penetrerà che con grande difficoltà nei corsi universitari, e solo in una fase successiva riuscirà a trasformare l'idea stessa di insegnamento psicologico.

Per comprendere questa transizione, una prima questione da analizzare è in che misura il sogno e il sonno si colleghino al problema dei disordini mentali. Benché il sonno non rappresenti, di per sé, un fenomeno morbosso della mente o una complicazione dello stato di malattia, questo tema è stato in varie occasioni, e da più parti, utilizzato come principale chiave di lettura della follia. Le ragioni sono facili a determinarsi. Anzitutto, una delle sue varianti più caratteristiche, il *sonnambulismo*, era da molti medici considerata una nevrosi straordinaria, al pari della catalessia, dell'epilessia e dell'isteria, implicando che il sonno, per quanto dinamica naturale, fosse anche passibile di perversione morbosa (Cerise, 1843, pp. XXIII-XXV). Secondariamente, il sogno era spesso descritto come uno stato di assoluto dominio dell'*istintività*, la qual cosa lo rendeva assai simile al delirio allucinatorio della follia (Moreau de Tours, 1845, pp. 29-37, 146; Lélut, 1852; Maury, 1865). Già l'anatomista George Cuvier, a inizio Ottocento, sosteneva che, per farsi un'idea di che cosa fosse l'istinto, si dovesse dire che «gli animali hanno nel loro *sensorio* delle immagini e sensazioni innate e costanti che li determinano nell'azione, come le sensazioni ordinarie e accidentali li determinano comunemente. È una specie di sogno o di visione che li insegue sempre; e, per ciò che riguarda l'istinto, li si può considerare come delle specie di sonnambuli» (Cuvier, 1817, p. 54, trad. mia). Lo stretto rapporto tra sogni e istinto, promosso e avallato da più personalità del mondo medico e scientifico, faceva, dunque, sì che la fantasmagoria del sogno simulasse e rendesse accessibile alla coscienza di tutti quel fenomeno che stava alla base del delirio della follia: l'automatismo intellettuale. Così come il folle è incatenato a una sequenza d'immagini e idee automatiche dalle quali non può affrancarsi,

allo stesso modo l'uomo addormentato, e – ancor più – il sonnambulo, vive in sé l'ineffabilità della sua sfera istintiva. Il *rêve* diveniva, in altre parole, la principale via d'accesso all'interiorità del folle. E le considerazioni che potevano esser fatte su questa dinamica naturale dovevano valere, di riflesso, anche per gli stati di delirio allucinatorio.

Sancito lo stretto rapporto di familiarità tra sogno e follia, svariate erano le implicazioni teoriche che la filosofia poteva trarre da questo raffronto. Una delle prime, fondamentali riflessioni a riguardo è rappresentata dalla dottrina di Maine de Biran e dalla sua indagine sulla permanenza o meno della ragione nel dormiente (e, di riflesso, nel folle). Nelle sue *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, Biran giunge a sancire quanto segue:

- 1° Che il sonno non può che consistere nella sospensione dello stato di sforzo, ovvero dell'azione presente d'una volontà o forza motrice sugli organi a lei sottomessi;
- 2° Che tutte le cause secondarie capaci di produrre il sonno, non sono altro che quelle che possono interrompere tale sforzo, impedendo o sospendendo l'azione della volontà, portando la loro influenza sia sullo strumento o organo immediato per il quale tale forza si esercita, sia sulle parti subordinate alla sua azione, interrompendo le comunicazioni che legano la forza motrice con gli organi mobili;
- 3° Che tutte le circostanze accessorie del sonno, tutti i fenomeni che esso presenta, non possono che essere dedotti da questa interruzione o da un principio comune di sospensione dello sforzo e delle facoltà volontarie;
- 4° Che la causa del [sonno] non potrà partire immediatamente dalla vita organica né portare la sua influenza diretta sugli organi di questa vita, i quali, trovandosi posti al di fuori di ogni dipendenza assoluta della volontà, non sono in alcun modo affetti in maniera diretta dalla sua sospensione, per quanto possano esserlo in maniera indiretta (Maine de Biran, 1841, pp. 221-2; 1984, p. 87, trad. mia)⁶.

Analizzando le diverse cause che possono condurre al sonno, Biran (1841, p. 222; 1984, p. 88) mostra come queste siano le medesime che interdicono l'azione della volontà o che, quantomeno, ne sospendono il libero esercizio. Tra le cause passive si annoverano, infatti, la lassitudine, l'ebbrezza, i veleni e le malattie del sistema nervoso, mentre è causa attiva del sonno lo sforzo che compiamo per prolungare lo stato di veglia, il quale si presenta come una vera e propria legge dell'abitudine (ivi, 1841, p. 224; 1984, p. 89). Quel che resta, ad ogni modo, dell'analisi biraniana è che, quali che ne siano le cause scatenanti, il sonno traduce uno stato di totale assenza di

⁶ Per i testi biraniani, si citerà sia dall'edizione Cousin – per motivi filologici relativi alle fonti effettivamente consultate da Lachelier –, sia dall'edizione critica Azouvi. Si segnala, inoltre, che una prima edizione delle *Considérations* era stata pubblicata da Cousin nel 1837 (cfr. Maine de Biran, 1837).

volontà e coscienza nel dormiente. L'immaginazione, la memoria, il ragionamento sono sospesi e annullati. Al contrario, i movimenti oscuri e profondi della vita organica, come la circolazione sanguigna, la respirazione, la digestione, le diverse secrezioni, ecc., aumentano la loro energia (1841, p. 219; 1984, p. 87), mettendo in azione la sfera passiva della sensibilità e dell'immaginazione involontaria.

Simili osservazioni non avevano, a ben vedere, altro scopo che avvalorare la teoria biraniana della follia come assenza di ragione e di volontà: «Si noti – scrive il filosofo – che nella gradazione di questi fenomeni, la stessa causa che, portata all'eccesso, conduce a un sonno completo, a un grado inferiore produce l'esaltazione e il delirio. Questi due tipi di fenomeno sono dunque affatto congeneri; essi paiono dipendere dalle medesime cause, e si manifestano o caratterizzano per la stessa circostanza essenziale» (ivi, 1841, p. 223; 1984, p. 88, trad. mia). Sia il sonno sia la follia nascono, infatti, dal predominio della vita sensibile e passiva sulla volontà e la chiara coscienza. In una parola, dall'istinto. E poiché il dormiente e il folle paiono aver smarrito ogni capacità di tornare su se stessi, dominandosi e conoscendosi, la loro interiorità si assorbe, annullandosi, nella dimensione animale. Colui che non ha più potere sulla sua volizione è *ipso facto*, per Biran, comparabile all'animale e, alla stregua di quest'ultimo, preda dell'istinto e del cieco fatalismo organico.

Sulla scia delle riflessioni biraniane, ma con l'intento di superarne le implicazioni più marcatamente riduzioniste, lo spiritualismo di Cousin e discepoli tornerà a riflettere sul fenomeno del sonno, attenuandone, questa volta, i rapporti con la follia e cercando di mostrare il ruolo della ragione e dell'intelligenza nel *sommeil*. Un chiaro esempio di questa “reazione” è offerto dalla descrizione del sonno ad opera di Théodore Jouffroy. Il sonno, afferma il principale allievo della scuola di Cousin, è un fenomeno dell'anima, non del corpo, ed è pertanto possibile trarre, a seguito di molte esperienze, le seguenti conclusioni:

- 1° Che i sensi soltanto sono intorpiditi nel sonno, mentre lo spirito resta sveglio;
- 2° Che alcuni dei nostri sensi continuano a trasmettere allo spirito le sensazioni imperfette che ricevono;
- 3° Che lo spirito giudica queste sensazioni, e che è in virtù dei giudizi formulati su queste che esso risveglia o non risveglia i sensi;
- 4° Che la ragione per cui lo spirito risveglia i sensi è che la sensazione lo inquieta, poiché inusuale o penosa, o lo avverte di risvegliare i sensi, perché è il segno noto del momento in cui lo si deve fare;
- 5° Che l'anima ha il potere di risvegliare i sensi, ma che essa non vi riesce fino a che non supera con la sua azione l'intorpidimento che li incatena; e che tale intorpidimento è un ostacolo da vincere, che resiste di più o di meno a seconda che sia più o meno profondo (Jouffroy, 1901, p. 234, trad. mia).

Le conclusioni di Jouffroy paiono fare da contrappunto a quelle formulate da Biran nelle sue *Nouvelles considérations*. Abbandonato il fatalismo organico, lo spirito e l'anima restano attivi durante il sonno, accogliendo, organizzando e analizzando le sensazioni che alcuni sensi, non troppo intorpiditi, riescono a trasmettere loro. Ed è in virtù di questo infaticabile e continuo presidio dello spirito che il dormiente, secondo Jouffroy, può risvegliarsi all'ora prestabilita, sobbalzare di fronte a un rumore inaspettato e soprattutto fare, dormendo, dei ragionamenti assai giusti e pure delle piccole scoperte (Jouffroy, 1901, pp. 225-42).

Benché rifiutata dagli allievi della scuola di Cousin, interessati a rimarcare la natura *psicologica* di fenomeni “normali” come quello del sonno, la posizione biraniana, nella sua accentuazione del lato organico e sensibile, avrà invece grande impatto sull’ambiente medico e psichiatrico di metà Ottocento. Un convinto assertore dell’anti-spiritualismo in materia psichiatrica, Moreau de Tours, preferirà adottare – non senza scalpore – l’identità sogno-follia di Biran, anziché far ritorno alle vecchie concezioni anatomo-patologiche⁷. Se, infatti, il sonno traduce uno stato di completo predominio delle funzioni organiche e passive, il dormiente è preda dell’attività involontaria della mente, e il folle delle disposizioni organiche della materia cerebrale (Moreau de Tours, 1855, pp. 361-408). I meriti del biranismo, almeno dal punto di vista degli organicisti più radicali, erano, d’altronde, molti e vari. Anzitutto, il connubio sogno-follia, sigillato attraverso il ricorso alla dimensione organico-involontaria, consentiva di affermare che l’alienazione mentale, come il sonnambulismo, non fosse altro che una malattia del sistema nervoso, al pari dell’isteria e dell’epilessia (Dubois d’Amiens, 1875, p. 550). In tutte queste manifestazioni, infatti, si trattava di valutare l’influenza, più o meno nefasta, della sfera organica sul pensiero e sulla volontà, e rilevare il grado di alterazione morbosa. Secondariamente, il folle, in questa prospettiva, risultava privo di ragione: i sogni, contrariamente a quanto sostenuto dai discepoli di Cousin, non celano significati o messaggi rivelatori; il sonno non è un ragionamento alternativo della mente (Dowbiggin, 1991, p. 60)⁸. E il folle, preda delle allucinazioni, non è più razionale o più intelligente del dormiente.

Nonostante la graduale penetrazione delle idee biraniane in ambiente medico, lo spiritualismo continuava a mostrare una certa insensibilità a

⁷ Tali concezioni avevano descritto la follia come il frutto di un difetto congenito dell’organo encefalico (Bichat, 1825), il risultato di stati infiammatori degli organi addominali o sessuali (Cabani, 1956, pp. 89, 122) o una malattia apiretica del cervello (Broussais, 1828).

⁸ A credere invece nell’importanza della ragione nel sonno e nella follia era lo psichiatra François Leuret (1834, p. 85).

simili declinazioni. Lo stesso concorso emesso, su proposta di Cousin, dall'Académie des Sciences morales et politiques nel 1851 sulla psicologia del *sommeil* pareva non avere altro obiettivo che promuovere un'immagine diametralmente opposta a quella offerta da Biran. Se, infatti, uno psichiatra moderato come Laurent Cerise poteva insorgere contro il bando dell'Accademia, era proprio a causa del suo esclusivismo e della sua vocazione dichiaratamente anti-medica (Cerise, 1857, p. xx). Gli psichiatri, detto altrimenti, non dovevano aver nulla a che fare con le domande messe a concorso: il corpo e l'anima dormono nel sonno completo? Qual è l'influenza del corpo addormentato sull'anima e viceversa? Qual è la differenza tra il sonno e la veglia? Lo psicologo François Lélut proporrà, a riguardo, delle conclusioni assai vaghe e prudenti (Lélut, 1852, pp. 361-91). Il filosofo spiritualista Albert Lemoine ne uscirà, invece, vittorioso. E questo perché la sua idea che l'anima non fosse affatto colpita dal sonno e che continuasse a svolgere interamente la sua funzione, sia nel dormiente sia nel folle, pareva meglio adattarsi all'esigenza di restituire alla filosofia il suo diritto (esclusivo) di parola (Lemoine, 1855, p. 3).

2. Il *Cours de psychologie* di Lachelier e la lezione sul sogno e la follia

In un simile clima di progressivo rifiuto delle derive organiciste della dottrina di Biran, non sorprende notare come i corsi di psicologia tenuti presso le principali università parigine tendessero a evitare un confronto circostanziato con il problema del sogno e della follia. Vero è che già Jouffroy aveva incluso, nei suoi *Mélanges philosophiques*, e segnatamente nella sezione di Psicologia, un capitolo sul sogno (Jouffroy, 1901, pp. 225-42). Tuttavia, come abbiamo visto, il sogno doveva per lui essere inteso come «un fenomeno psicologico, non fisiologico» (ivi, p. 229, trad. mia); ed era, pertanto, superfluo cimentarsi in un qualsivoglia raffronto con un fenomeno organico come la follia. L'inclusione di una simile indagine non era, d'altra parte, prevista neppure dalla riforma di Cousin del 1840. Oltre alle varie branche di cui doveva comporsi la filosofia, Cousin aveva specificato, con dovizia di particolari, i temi che l'insegnante di psicologia avrebbe dovuto affrontare nelle sue lezioni: facoltà dell'anima, idee, sensibilità – purché distinta da tutte le altre facoltà superiori –, ragione, percezione, giudizio, astrazione, memoria, libertà, identità dell'Io e, infine, distinzione dell'anima dal corpo (Cousin, 1841, pp. 76-7).

A questo dettagliato programma avevano aderito e continuavano ad aderire la maggior parte dei professori dei Licei e Università francesi. Nel suo *Cours de philosophie (section Psychologie)* del 1831, il cousiniano Jean-Philibert Damiron non accenna che in poche occasioni al sonno e alla fol-

lia (Damiron, 1831); similmente, lo psicologo spiritualista Adolphe Garnier, nel suo *Précis d'un cours de psychologie* dello stesso anno, non dedica spazio al rapporto sogno-follia (Garnier, 1831). Questa scelta, oltre a ricalcare il modello cousiniano, trova radicamento in uno dei principali assunti dello spiritualismo filosofico: la sostanziale separazione tra anima e corpo e, di riflesso, tra psicologia e fisiologia (Cousin, 1826; Jouffroy, 1872, pp. 165-207). Il dualismo di Cousin e discepoli porta a una progressiva espulsione dell'indagine fisiologica dal discorso filosofico – scelta che nasce, peraltro, come reazione al sensismo di Condillac e alla psicologia oggettiva degli *Idéologues* di fine Settecento. Solo i fatti di coscienza, considerati in purezza, ossia a prescindere dal loro legame con il corpo, possono cadere sotto la lente della filosofia e, più in particolare, della psicologia. Da ciò si comprende la scarsa attenzione dedicata al tema del sogno: lo studio del sogno nei suoi rapporti con la follia non può, infatti, che aprire a una sintesi tra il fisiologico e lo psicologico – sintesi che era già stata tentata, nel 1838, da Ravaissón nel suo studio sull'abitudine (Ravaissón, 1838)⁹ e che sarà poi avvertita come un'urgenza teorica nella sua *Philosophie en France au XIX^e siècle* (Ravaissón, 1867, pp. 176-7).

Alla luce di tali dinamiche, l'eccezionalità del *Cours de psychologie* di Lachelier non può che imporsi all'attenzione. Suddiviso in trentadue lezioni, il corso di psicologia passa dall'analisi della vita sensibile (*vie sensitives*) – e dei relativi limiti della coscienza – e dal problema del sogno-follia, ai temi della percezione, del giudizio, della libertà e dell'immortalità dell'anima, secondo uno schema ascensionale che molto ricorda il progetto filosofico dell'amico e mentore Ravaissón, più che il rigido dualismo “orizzontale” della dottrina di Cousin. In questo ampio programma, l'ottava lezione è consacrata interamente al tema *Du rêve et de la folie* (Lachelier, 1865-66, ff. 38-41). Lachelier informa da subito gli studenti che questa indagine deve essere concepita come una prosecuzione della precedente lezione sulla vita puramente sensibile (ivi, ff. 34-8). Se, infatti, in quell'occasione si era avuto modo di provare la possibilità di una simile vita, diviene ora necessario stabilirne l'esistenza in alcuni uomini o in tutti (ivi, f. 38). L'analisi del sogno e della follia è, dunque, intesa come un'esplorazione delle condizioni effettive e, diremmo, *empiriche* delle ipotesi teoriche di partenza.

Un primo passo verso la dimostrazione dell'esistenza di una *vie sensitive* nell'uomo consiste nell'individuazione ed elencazione degli stati puramente sensibili. Tali stati sono presentati da Lachelier in un rappor-

⁹ Sull'interesse di Ravaissón per i punti di contatto tra psicologia e fisiologia, si vedano Cazeneuve (1958); Contini (2012, pp. 111-34); Piazza (2015, pp. 162-74); mi permetto di rinviare anche al mio Vincenti (2019).

to di continuità, sul quale avremo modo di tornare a breve. Parlando di stati sensibili, afferma Lachelier, si deve anzitutto menzionare la *rêverie* dell'uomo sveglio; in seguito l'allucinazione ipnagogica, ossia quell'allucinazione «che precede il sonno, e in cui si percepiscono gli oggetti con grande chiarezza» (ivi, f. 38, trad. mia); segue il sogno vero e proprio, «nel quale il sentimento della realtà è interamente scomparso» (*ibid.*, trad. mia), e che si compone di vari gradi (sogni vaghi e sogni lucidi, cui vanno aggiunti i fenomeni di sonnambulismo); poi il delirio della febbre; e, infine, il delirio permanente della follia con allucinazione (*ibid.*). La disposizione di questi stati sensibili è, come si è detto, di tipo progressivo – o regressivo, in realtà, se si considera che essa delinea una graduale caduta nella patologia. Il che rivela già una precisa presa di posizione da parte di Lachelier. Contrariamente a quanto sostenuto dalla scuola di Cousin, non si dà qui una separazione netta tra fenomeni puramente psicologici e fenomeni puramente fisiologici, ma una loro continuità fondamentale.

Molti sono, infatti, i caratteri che rendono possibile l'analogia tra il sonno e la follia. *In primis*, la presenza di stati di anestesia o iperestesia. Il dormiente «non vuole, né sente», e tuttavia «il cervello si trova in uno stato di eccitazione assai notevole, poiché ridipinge gli oggetti con una vivacità ben più grande di quella della veglia» (*ibid.*, trad. mia). È così, allora, che alcune sensazioni – come la pesantezza allo stomaco – possono presentarsi con estrema intensità durante il sonno. Parimenti, molti sonnambuli possono dar prova di capacità sensoriali eccezionali, riuscendo a leggere in condizioni di scarsa luce o persuadendosi che il liquido bevuto sia alcolico, quando invece è semplice acqua (ivi, f. 39). Le stesse esperienze si riscontrano nel caso della follia, laddove il folle confonde l'immaginato con il reale: alcuni folli credono, ad esempio, di avere un corpo di ferro o immerso nell'acqua, altri di avere un'escrescenza sulla testa (*ibid.*). L'analogia tra sogno e follia ha, dunque, una sua prima ragion d'essere nella dimensione *fisiologica* e, segnatamente, nei fenomeni di anestesia e iperestesia. Ciò vale, tuttavia, anche dal punto di vista *psicologico*, giacché entrambe le esperienze comportano una sostituzione degli oggetti reali con oggetti immaginari, con la sola differenza che, se nella *rêverie* questa sostituzione avviene per poco tempo e nel sogno si percepiscono oggetti immaginari al posto di quelli reali, nella follia, pur percependo oggetti reali, li si trasforma in immaginari (*ibid.*). Sogno e follia si distinguono, allora, per intensità, ma non per natura. Lungi dall'appartenere a dimensioni opposte – psicologica l'una, fisiologica l'altra –, essi rappresentano gradi differenti di una medesima dinamica¹⁰.

¹⁰ Lachelier pare qui aderire implicitamente al cosiddetto “princípio di Broussais”, per il quale la patologia non è che l’acutizzazione di un fenomeno normale (Broussais, 1828; cfr. Canguilhem, 2013).

Sino a questo punto dell'analisi la prospettiva tracciata da Lachelier pare ricalcare da vicino il continuismo filosofico di Félix Ravaïsson, il quale aveva inteso mostrare lo stretto rapporto tra vita sensibile, animale e intellettuale dell'uomo, sciogliendo così la distinzione tra fisiologico e psicologico (Ravaïsson, 1838). Il progetto di Ravaïsson non si era, tuttavia, fermato a questo. L'individuazione di una continuità essenziale tra sensibilità, animalità e intellettualità aveva comportato anche una parallela estensione dei limiti della *coscienza*: sebbene il termine “coscienza” debba essere applicato precipuamente alla dimensione dell’io e della personalità umana, secondo Ravaïsson vi sono ragioni per affermare che un certo grado di coscienza sia rintracciabile anche nelle piante e negli animali, sotto forma di principio direttivo e sintetico del movimento (ivi, trad. it. p. 70). Secondo questa prospettiva, anche il dormiente e il folle, seppur immersi nella vita sensibile e alla mercé della fatalità organica, possiedono ancora una coscienza e possono, in una certa misura, costituirsi come soggetti – contrariamente a quanto affermato da Biran che tendeva a considerarli alla stregua di meri automi (Maine de Biran, 1834, p. 59; 1990, pp. 32-3). Al fondo, allora, dell’indagine sul sogno e la follia dimora anzitutto una preoccupazione di tipo teorico: quali rapporti intrattiene la vita sensibile con la personalità umana?

Una simile domanda compare anche nella lezione di Lachelier sul sogno e la follia: «l'uomo che sogna, ossia che sostituisce percezioni immaginarie a percezioni reali, quest'uomo può essere cosciente della sua personalità?» (Lachelier, 1865-66, f. 39, trad. mia). Su questo interrogativo, le prospettive di Lachelier e Ravaïsson divergono profondamente. Secondo Lachelier, infatti, la risposta non può che essere negativa; e non può che esserlo perché la coscienza si esercita solo e soltanto attraverso le altre funzioni intellettuali e, in particolare, attraverso la percezione esteriore. Se, infatti, si è portati a credere che l’attività coscientiale possa darsi anche in assenza di tali condizioni è solo perché l’immaginazione, riducendo l'anima a un oggetto – al pari di quelli della realtà esteriore –, astrae la coscienza dal suo rapporto effettivo con il mondo (*ibid.*). Al contrario, afferma Lachelier, l'uomo sa di essere un io solo perché pensa determinate cose, e ciò che lo distingue dagli altri uomini è il fatto di avere tale o talaltra percezione. Ne deriva, allora, che la coscienza dell’io non è separata dalla percezione del non-io e che l’io è un elemento della conoscenza delle cose esterne (*ibid.*). D’altronde, come mostrato da Kant, le due autentiche condizioni della conoscenza sono la presenza dell’oggetto, nella sua collocazione spazio-temporale, e la nostra capacità di legare tra loro le percezioni e vedere negli eventi delle relazioni di causalità ed effetto (ivi, f. 40). «Così l'uomo che pensa sussume le cose che percepisce a delle leggi. Ecco ciò che costituisce il pensiero: sopprimete le leggi, niente

più pensieri; sopprimere i pensieri, niente più io» (*ibid.*, trad. mia). Colui che ha perso la capacità di distinguere il vero dal falso e di unire le percezioni in leggi costanti ha perso, secondo Lachelier, il sentimento della propria personalità. Tale è, infatti, il caso del dormiente e del folle, i quali, sganciati da ogni rapporto conoscitivo con la realtà, risultano, per questo stesso motivo, privati del loro io e della loro identità personale. Rifiutare una simile conclusione significa abbracciare lo scetticismo radicale. Vi è personalità solo quando si è in grado di distinguere il vero dal falso, il reale dall'immaginato, la veglia dal sonno (*ibid.*).

La soluzione profilata da Lachelier riprende i termini della dottrina ravaïssoniana, sovvertendone però le conclusioni – con un originale ritorno alla dottrina di Biran, attraverso la mediazione di Kant¹¹. La lezione sul sogno e la follia si conclude, infatti, con l'affermazione che non solo non vi è dubbio che «uno stato sensibile nella coscienza sia possibile, ma che esso esista realmente nel sogno, nella follia e negli stati che vi si rapportano» (ivi, f. 41, trad. mia). Similmente a quanto sostenuto da Biran, la vita dell'anima ha, per Lachelier, più piani e regioni: essa può abbassarsi al livello degli organi, trasformandosi in spontaneità immanente al meccanismo naturale – e così il pensiero si aliena da se stesso, diventando natura –, oppure innalzarsi sino alle più alte sfere spirituali. Nella vita sensibile, l'essere però non conosce lo stato che subisce, non lo rapporta a una causa esterna, né a un io. Sensazioni, immagini, tendenze, piaceri e pene si sviluppano senza che l'essere le leghi tra loro e opponga loro un'azione sintetica in grado di dominarle (cfr. Séailles, 1920, pp. 96-7). In una parola, la coscienza è qui annullata o reificata, al punto che l'uomo non può più, a rigore, dirsi tale. L'idea di coscienza proposta da Lachelier, grazie anche alla sua lettura di Kant, è, infatti, strettamente connessa al piano conoscitivo. Qui la coscienza più che spirito è *pensiero*. E, in quanto tale, per esercitarsi, richiede un costante rapporto con la realtà esterna. In Ravaïsson, invece, l'idea di coscienza presentava confini molto ampi, arrivando a identificarsi con una nozione, alquanto generica, di *razionalità*. Una razionalità, si noti bene, che non coincide con il semplice ragionamento, ma che indica un adattamento – anche istintivo, intuitivo o spontaneo – dei mezzi ai fini. Così concepita, allora, la coscienza ravaïssoniana poteva applicarsi alle piante, agli animali, ai dormienti e ai folli, poiché i loro pensieri e gesti, per quanto apparentemente incoerenti, presentano sempre degli scopi e delle finalità. Una simile conclusione non poteva certo trovare risonanza nell'idealismo di Lachelier. E non sorprende, infatti, che qualche anno dopo, pur nella sua indiscussa adesione allo spiritualismo di

¹¹ Non pare, invece, esserci un richiamo, da parte di Lachelier, alla dottrina di Hegel, che pure aveva considerato il rapporto sogno-follia (Hegel, 1986).

Ravaissón, egli denunciasse a Sécrétan «gli aspetti e soprattutto le parvenze *naturaliste*» di questa dottrina (Millet, 1959, p. 173, trad. mia).

Conclusioni

La lezione di Lachelier sul sogno e la follia presenta tratti di indubbia originalità e offre un’occasione di rilettura dei principali dibattiti psicologici e filosofici della seconda metà dell’Ottocento. Recuperando un tema che era già stato caro a Maine de Biran e applicando a questa indagine una torsione teorica interessante – grazie anche alla mediazione kantiana –, Lachelier riporta all’interno dei corsi universitari una questione che aveva appassionato soprattutto il discorso filosofico extra-accademico.

In discontinuità rispetto ai programmi di studio fissati da Cousin, Lachelier indaga i complessi rapporti tra psicologia e fisiologia, tra coscienza e vita sensibile, cercando di mostrare come tra questi due estremi sussistano degli elementi di sutura, ma anche delle differenze qualitative che non devono rimanere sottotraccia. Sebbene risultati difficile attribuire a questo corso una portata rivoluzionaria, in termini di effettive conseguenze sul sistema universitario, resta innegabile la sua capacità di immortalare quel periodo di vivacità culturale e di rinnovamento che stava al tempo caratterizzando la filosofia spiritualista. Venuto gradualmente meno il potere politico di Cousin, vari autori iniziavano ad auspicare un rinnovamento di questa corrente di pensiero e una presa di distanza dalle vedute spesso troppo restrittive del suo iniziatore. Una di queste spinte riformatrici sarà quella che porterà, negli anni Settanta dell’Ottocento – e in risposta alla nascita di una concezione sperimentale della psicologia (Carroy, Plas, 1996; Nicolas, 2016) –, all’apertura della filosofia al sapere scientifico e medico. Nel 1879, infatti, Paul Janet, principale responsabile dei corsi di psicologia alla Sorbonne, deciderà di includere per la prima volta in un manuale di filosofia un capitolo dedicato agli studi fisiologici (Janet, 1879); e, nel 1896, di proporre la creazione di un corso di Psicologia sperimentale alla Sorbonne – sulla scia di quello tenuto da Théodule-Armand Ribot al Collège de France (Janet, 1888; cfr. Nicolas, 1999; 2000).

Lo studio di Lachelier si pone, dunque, all’intersezione tra due fasi dello spiritualismo francese: la fase della dottrina cousiniana, restia a ogni connubio con discipline che non fossero strettamente connesse alla dimensione filosofica, e quella dello spiritualismo del secondo Ottocento, animata da desideri di rinnovamento e posta di fronte alle sfide provenienti dal mondo scientifico e all’emersione di nuovi approcci sperimentali in materia psicologica. Se Lachelier sarà ricordato soprattutto per il suo recupero della dottrina kantiana e meno per il suo impegno nella riforma della psicologia accademica, non bisogna tuttavia dimenticare che sarà proprio a lui che

Henri Bergson dedicherà la sua tesi di dottorato su *Les données immédiates de la conscience* (Bergson, 1963, p. 2), sancendo così l'inizio di una nuova stagione della riflessione francese in cui fisiologia, psicologia e metafisica s'intrecciano per dare forma a originali e inattese soluzioni teoriche.

Nota bibliografica

- AZOUVI F., BOUREL D. (1991), *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, Paris.
- BENRUBI J. (1933), *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 voll., Alcan, Paris, vol. II.
- BERGSON H. (1963), *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], in Id., *Oeuvres*, éd. A. Robinet, PUF, Paris (2^a ed.), pp. 1-157 (nuova edizione: a cura di F. Worms, PUF, Paris 2013).
- BICHAT M. F. X. (1825), *Anatomie pathologique: dernier cours de Xavier Bichat*, éds. P.-A. Béclard, F.-G. Boisseau, Baillière, Paris, cap. xv, *Maladies du système nerveux*, art. III, *De la Folie*.
- BROOKS J. I. (1998), *The Eclectic Legacy. Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, University of Delaware Press, Newark.
- BROUSSAIS F.-J.-V. (1828), *De l'Irritation et de la Folie, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique*, Delaunay, Paris.
- CABANIS P. J. G. (1956), *Rapports du physique et du moral de l'homme* [1802], in Id., *Oeuvres philosophiques de Cabanis*, 2 voll., éds. C. Lehec, J. Cazeneuve, PUF, Paris, vol. I, pp. 105-631.
- CANGUILHEM G. (2013), *Le normal et le pathologique* [1966], PUF, Paris, cap. I, par. II, *Auguste Comte et le "principe de Broussais"*.
- CARROY J., PLAS, R. (1996), *The Origin of French Experimental Psychology, Experiment and Experimentation*, in "History of the Human Sciences", 9, pp. 73-84.
- CAZENEUVE J. (1958), *La philosophie médicale de Ravaïsson*, PUF, Paris.
- CERISE L. (1843), *Introduction*, in "Annales médico-psychologiques", 1, pp. I-V.
- ID. (1857), *Introduction*, in M. Macario, *Du Sommeil, des Rêves, et du Somnambulisme dans l'état de santé et de maladie*, Perisse frères, Paris, pp. VII-XXV.
- CONTINI A. (2012), *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Mimesis, Milano-Udine.
- COUSIN V. (1826), *Fragments philosophiques*, Ladrange, Paris.
- ID. (1841), *Recueil des principaux actes du Ministère de l'Instruction publique du 1^{er} mars au 28 octobre 1840*, Langlois et Leclercq, Paris.
- CUVIER G. (1817), *Le Règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et introduction à l'anatomie comparée*, 4 voll., vol. I: *Introduction, les mammifères, les oiseaux*, Deterville, Paris.
- DAMIRON J.-P. (1831), *Cours de philosophie*, 3 voll., vol. I: *Psychologie*, Hachette, Paris.
- DOWBIGGIN I. (1991), *Inheriting Madness: Professionalization and Psychiatric Knowledge in Nineteenth-Century France*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

- DUBOIS D'AMIENS F. (1875), *Folie*, in *Dictionnaire des Sciences philosophiques, par une société de Professeurs et de Savants* [1844], éd. A. Franck, Hachette, Paris (2^a ed.).
- FEDI L. (2018), *Kant, une passion française 1795-1940*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.
- GARNIER A. (1831), *Précis d'un cours de psychologie*, Hachette, Paris.
- GOUHIER H. (1942), *Introduction*, in Maine de Biran, *Œuvres choisies*, Aubier, Paris, pp. 5-32.
- HEGEL G. W. F. (1986), *Werke*, 20 voll., vol. X: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], parte terza: *Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- JANET P. (1873), *Une nouvelle phase de la philosophie spiritualiste, d'après le Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle de F. Ravaïsson, Le Fondement de l'induction de J. Lachelier et La Liberté et le Déterminisme de A. Fouillée*, in "Revue des Deux Mondes", 108, pp. 363-88.
- ID. (1879), *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Delagrave, Paris.
- ID. (1888), *Une Chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France*, in "Revue des Deux Mondes", 86/58, pp. 518-49.
- JOUFFROY T. (1872), *De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, in Id., *Nouveaux mélanges philosophiques* [1842], Hachette, Paris (3^a ed.), pp. 165-205.
- ID. (1901), *Mélanges philosophiques* [1833], Hachette, Paris (7^a ed.).
- LACHELIER J. (1865-66), *Cours de Psychologie à l'École Normale Supérieure, en première année 1865-1866*, Manuscrit 193, DM de M. Gilbert Ouy, conservé à la Bibliothèque Ulm-Lettres et Sciences Humaines.
- ID. (1933a), *Lettres (1856-1918)*, Girard, Paris.
- ID. (1933b), *Du Fondement de l'induction* [1871], in Id., *Œuvres*, 2 voll., Alcan, Paris, vol. I, pp. 19-92 (trad. it. *Sul fondamento dell'induzione e altri scritti*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2009).
- LÉGER L. (1901), *La vie et les travaux de M. Ravaïsson-Mollien*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 3, pp. 347-72.
- LÉLUT L. F. (1852), *Mémoire sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, in "Annales médico-psychologiques", 4, pp. 331-63.
- LEMOINE A. (1855), *Du Sommeil au point de vue physiologique et psychologique*, Baillière, Paris.
- LEURET F. (1834), *Fragments psychologiques sur la folie*, Crochard, Paris.
- MAINE DE BIRAN (1834), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1820], éd. V. Cousin, Ladrangue, Paris.
- ID. (1837), *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* [1809], in *Mémoires de l'Académie des sciences morales*, t. I, Paris, pp. 7-77.
- ID. (1841), *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* [1809], in Id., *Œuvres philosophiques*, 4 voll., éd. V. Cousin, Ladrangue, Paris, vol. II, pp. 211-295.
- ID. (1984), *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* [1809], in Id., *Œuvres*, 19 voll., éd. F. Azouvi, Vrin, Paris, vol. v, pp. 82-123.
- ID. (1990), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1820], in Id., *Œuvres*, 19 voll., éd. F. Azouvi, Vrin, Paris, vol. ix.

- MAURY A. (1865), *Le Sommeil et les Rêves, études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies des recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec les phénomènes du sommeil* [1861], Didier, Paris (3^a ed.).
- MILLET L. (1959), *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, PUF, Paris.
- MOREAU DE TOURS J.-J. (1845), *Du Hachisch et de l'Aliénation mentale. Études psychologiques*, Masson, Paris.
- ID. (1855), *De l'Identité de l'état de rêve et de la folie*, in "Annales médico-psychologiques", 1, pp. 361-408.
- NICOLAS S. (1999), *L'Héritage psychologique d'après Théodule Ribot (1873): la première thèse française de "psychologie scientifique"*, in "L'Année psychologique", 99/2, pp. 295-348.
- ID. (2000), *L'Introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France: Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885)*, in "L'Année Psychologique", 100, pp. 285-331.
- ID. (2016), *Histoire de la psychologie*, Dunod, Paris.
- PARODI D. (1920), *La philosophie contemporaine en France: essai de classification des doctrines* [1919], Alcan, Paris (2^a ed.).
- PIAZZA M. (2015), *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine.
- RAGGHIANTI R. (2009), *Introduzione*, in J. Lachelier, *Sul fondamento dell'induzione e altri scritti*, Scuola Normale Superiore, Pisa, pp. 1-28.
- RAVAISSON F. (1838), *De l'habitude*, H. Fournier & Cie, Paris (trad. it. *L'abitudine*, Ananke, Torino 2009).
- ID. (1867), *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, Hachette, Paris.
- SÉAILLES G. (1920), *La philosophie de Jules Lachelier*, Alcan, Paris.
- VERMEREN P. (1995), *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris.
- VINCENTI D. (2019), *La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaïsson*, ETS, Pisa.