

Félix Ravaisson lettore di Aristotele
Il concetto di abitudine
nell'Essai sur la «Métaphysique» d'Aristote (1837)

Denise Vincenti

Introduzione

Negli ultimi anni dell'Ottocento, ormai prossimo alla morte, in una serie di frammenti che andranno a comporre il suo testamento filosofico¹, Félix Ravaisson (1813-1900) richiama per l'ultima volta il nome di Aristotele, individuando nella sua dottrina «l'inizio della filosofia positiva» (Ravaisson 2008, p. 29)². All'aridità e insufficienza del ragionamento logico-razionale, Aristotele ha infatti saputo contrapporre la ricchezza feconda dell'esperienza (*idem*). E il sentimento vivo della realtà, che permea le opere dello Stagirita, è ciò che ha segnato l'entrata della filosofia nella sua fase matura, dove il concreto si sostituisce all'astratto, il naturale all'artificiale, l'individuale all'universale (*idem*, pp. 29-30). Padre della filosofia positiva, Aristotele è in realtà, e più in generale, padre dello spiritualismo filosofico, del quale Ravaisson è uno dei principali rappresentanti nella Francia ottocentesca³ e che sarà, non a caso, da lui rinominato «positivismo spiritualista» anche in onore del pensatore greco (Ravaisson 1867, p. 275). Già da queste prime osservazioni, è possibile capire quanto il pensiero aristotelico rivesta un ruolo fondamentale nell'opera di Ravaisson, incarnando il modello archetipico della dottrina spiritualista. Ma, ancora di più, si potrebbe dire che è con Aristotele che la filosofia ravaissoniana trova il suo inizio e la sua fine: il summenzionato *Testament philosophique*, con i suoi entusiastici richiami all'aristotelismo, chiude, infatti, una

¹ L'opera è pubblicata postuma da Charles Devivaise nel 1933, il quale raccoglie e organizza i molti frammenti composti da Ravaisson negli ultimi anni della sua vita.

² Laddove non specificata l'edizione italiana, la traduzione deve essere considerata ad opera di chi scrive.

³ Per un approfondimento della filosofia spiritualista di Ravaisson, si vedano, tra gli altri, Dopp 1933; Devivaise 1952; Bergson 1963b; Janicaud 1969.

parabola filosofica che ha come punto di partenza quel *mémoire* sulla *Metafisica* di Aristotele, premiato dall'Académie de Sciences Morales et Politiques nel 1834, dal quale Ravaisson trarrà tre anni dopo il suo primo scritto, l'*Essai sur la «Métaphysique» d'Aristote* (Ravaisson 2007).

Aristotele è, dunque, un pensatore che accompagna e connota l'intera produzione ravaissoniana. Certo, in questo gioco di riferimenti e debiti, non manca un buon grado di approssimazione e trasfigurazione, giacché, come vedremo, il richiamo a nozioni aristoteliche si traduce spesso in un'operazione formale, volta a dare sostanza e corpo a convinzioni filosofiche personali. E, tuttavia, se è indubbio che l'aristotelismo sia in varie occasioni più uno strumento filosofico che una dottrina da interpretare, non è meno vero che Ravaisson abbia dato prova di un'acribia filologica e di un rigore esegetico tali da renderlo «il primo autore francese che abbia lasciato un nome nella storia dell'aristotelismo» (Aubenque 2004, p. 159). In termini generali, non sarebbe allora ozioso cimentarsi in un'analisi del ruolo di Aristotele nella strutturazione del pensiero di Ravaisson, se anche non in relazione all'intera sua opera quantomeno limitatamente ad alcune nozioni chiave⁴. Tra i vari concetti che legano assieme dottrina aristotelica e filosofia ravaissoniana, ve n'è uno in particolare che pare farsi rappresentativo di tale accostamento: il concetto di *abitudine*. A distanza, infatti, di un anno dalla pubblicazione dell'*Essai*, Ravaisson discute e dà alle stampe una tesi sull'abitudine, che diverrà presto la sua opera più celebre e conosciuta⁵. Testo densissimo e, sotto certi aspetti, impenetrabile, il *De l'habitude* (1838) è stato da molti considerato un tributo, anche dal punto di vista stilistico, al pensatore antico. Ancora nel 1879, Ernest Bersot ricordava quest'opera di Ravaisson dicendo: «nutrito di buon'ora di Aristotele e dotato di un pensiero abbastanza forte da penetrare la concisione di questo grande genio, [Ravaisson] è stato tentato di imitare tale concisione e ha scritto una tesi di dottorato, il *De l'habitude*, alla maniera del maestro» (Bersot 1879). Ma, a ben vedere, la catena delle analogie non si esaurisce qui. Al di là dei possibili

⁴ Su Ravaisson e Aristotele, cf. soprattutto Aubenque 2004; Linden 2004; Contini 2004.

⁵ Sull'abitudine in Ravaisson, tra i molti: Bruaire 1984; Janicaud 1993 (si veda, più in generale, l'intero fascicolo de «Les Études philosophique» del 1993, dedicato a Ravaisson. *L'intelligence de l'habitude*); Le Lannou 1999; Piazza 2015, pp. 162-174; Sinclair 2019.

esercizi di stile, la scelta stessa del tema da discutere pare essere debitrice dell'aristotelismo. Non si deve, d'altronde, ad Aristotele l'idea che l'abitudine non sia altro che la tendenza a ripetere un atto già compiuto altre volte (*Eth. Nic.*, II, 1105b 15 – 1106a 13)⁶? E non è forse a lui che va ascritta la celebre affermazione – citata peraltro in esergo da Ravaisson – secondo cui «l'abitudine è come una natura» (*De mem.*, 452a 27-28)?

Sulla base di questi elementi, la questione che intendiamo affrontare è se e in quale misura la lettura ravaissoniana di Aristotele abbia contribuito alla messa a punto della sua nota teoria sull'abitudine. Una possibile linea di indagine potrebbe essere quella di prendere in considerazione i riferimenti al pensiero aristotelico presenti nel testo del 1838 e valutarne la centralità nella definizione del problema. Una simile impostazione metodologica presenta, senza dubbio, molti vantaggi interpretativi, ma mostra anche delle intrinseche debolezze, soprattutto alla luce del fatto che i rimandi ad Aristotele nell'opera del '38 spesso servono solo a integrare posizioni di altri autori – il che porterebbe a sottostimare l'influenza dello Stagirita sull'analisi dell'abitudine. Più interessante parrebbe, invece, un'altra soluzione, quella ovvero di confrontare il *De l'habitude* con lo scritto su Aristotele, e in particolare con quel capitolo, consacrato a *Potenza, Atto, Movimento, Natura*, in cui Ravaisson analizza, per la prima volta, il concetto di abitudine (Ravaisson 2007, *Troisième partie, Livre III, Chapitre II*, pp. 277-368).

Questa operazione richiede, in realtà, una certa prudenza. Parlare dell'*Essai* non è, infatti, la stessa cosa del parlare del *De l'habitude*. Pur riconoscendo i molti meriti del saggio sulla *Metafisica*, lo stesso Henri Bergson affermerà senza esitazione che è solo con lo scritto del '38 che si ha a che fare con la «prima applicazione del metodo» ravaissoniano, ossia con la prima vera opera filosofica dell'autore (Bergson 1963b, p. 1461; tr. it. p. 222). L'*Essai* nasce, d'altronde, come uno *studio* su Aristotele, dalle finalità dichiaratamente esegetiche, mentre il *De l'habitude* presenta tutti i tratti di una filosofia inedita e originale. Cionondimeno, l'Aristotele dell'*Essai* è già un Aristotele trasfigurato e riletto alla luce di un progetto filosofico in via di definizione. Non sorprende, allora, trovare, a fianco di rigorose e prudenti riflessioni, svariate forzature

⁶ Per le opere di Aristotele si farà riferimento all'edizione Bekker (1831-1870), fatta eccezione per la *Metafisica*, per la quale riporteremo le citazioni ravaissoniane all'edizione Brandis (1823) e, tra parentesi quadre, i riferimenti all'edizione Bekker.

interpretative che rivelano come l'*Essai* non possa essere definito *tout court* un'opera di filologia. L'idea di accostare i due saggi ravaissoniani degli anni '30 dell'Ottocento può, dunque, rivelarsi assai utile per mettere a fuoco la gestazione del concetto di abitudine e sorprenderne la genesi. Se da un lato, infatti, l'*Essai* può aiutare a comprendere il *De l'habitude*, chiarendone anzitutto la terminologia – spesso confusa e poco perspicua –, dall'altro è possibile leggere questi testi come due momenti di uno stesso processo filosofico, caratterizzato da elementi di continuità e da riflessioni discontinue.

1. L'*Essai* sur la «Métaphysique» d'Aristote: *la rinascita dell'aristotelismo in Francia*

«La filosofia di Aristotele», scrive Ravaisson nell'*Avant-propos* del primo volume dell'*Essai*, è «caduta da circa due secoli nel discredito generale e pressoché nell'oblio» (Ravaisson 2007, p. 13). Questa frase, che potrebbe *prima facie* suonare come un ammonimento generico, rivolto a tutte quelle riflessioni filosofiche che avevano legato indissolubilmente l'aristotelismo alla scolastica (*idem*), sottostimando di conseguenza la vera portata teorica di tale pensiero, ha in realtà un bersaglio polemico assai preciso, ossia quella storia francese di fraintendimenti e mancati confronti con Aristotele che ancora dava i suoi frutti nefasti nella Francia del primo Ottocento. A partire, infatti, dalla neoscolastica dell'*âge classique* e poi dall'epoca illuministica, la filosofia francese aveva fatto di Aristotele il pensatore dell'astrattezza logica e del sillogismo. Abbandonato lo studio della *Metafisica*, della *Fisica*, dell'*Organon* e degli scritti scientifici, era soprattutto alla *Logica* e alla *Retorica* che i filosofi francesi avevano rivolto l'attenzione, di fatto rinunciando a qualsivoglia interesse verso una comprensione globale e completa dell'opera del pensatore greco (Thouard 2004b, p. 12). L'Ottocento, tuttavia, vede la rinascita dell'aristotelismo in Europa. In ambiente tedesco, soprattutto, la riscoperta di Aristotele coincide con la fioritura di numerosi e importanti lavori filologici sui testi aristotelici – come l'edizione della *Metafisica* di Brandis, e quelle di Bekker e Bonitz dell'opera completa –, condotti in seno all'Accademia delle scienze di Berlino e sotto l'impulso di Friedrich Schleiermacher (*idem*, pp. 10-11). Un'attenzione filologica, questa, che derivava anche da un cambiamento di paradigma sul piano della riflessione filosofica,

giacché, sebbene una certa fascinazione per l'aristotelismo fosse già rintracciabile in filosofi post-kantiani come Schelling, Hegel o Schopenhauer, è a partire dagli anni '30 dell'Ottocento che si assiste a una vera e propria rivalutazione del pensiero dello Stagirita, in relazione soprattutto alla domanda sulle sorti della filosofia post-idealista (*idem*, pp. 13-18).

Rispetto alle vicende tedesche, il panorama francese presenta una fisionomia meno articolata. L'oblio che aveva avvolto l'aristotelismo dal XVII secolo in poi pare essere dissolto *ex abrupto* dagli sforzi di singoli pensatori, tra i quali emerge il nome di Ravaisson – iniziatore, di fatto, di questo movimento di riscoperta –, intenti ad affermare una certa idea di filosofia, in contrasto con quella dominante. In una lettura retrospettiva delle vicende francesi degli anni '30 dell'Ottocento, Émile Boutroux non esiterà a definire la valorizzazione dell'aristotelismo come una presa di posizione contro Platone e dunque contro la filosofia di Victor Cousin (Boutroux 1900, pp. 699-700). Nella sua proposta spiritualista, Cousin aveva, infatti, concesso grande spazio a Platone e concepito, sulla base di tale dottrina, la nozione aristotelica di 'movimento' come una forma di degradazione dell'intelligibile (*idem*). Un Aristotele, insomma, "filosofo della sensibilità", non molto dissimile da quel sensismo settecentesco – di Condillac e dell'*Idéologie* di Destutt de Tracy o Cabanis – che lo spiritualismo cousiniano cercava strenuamente di combattere. Secondo Boutroux, sarebbe, allora, contro il dualismo di Cousin (materia vs spirito, sensibile vs intelligibile, corpo vs mente) che si sarebbero rivolte le letture di Aristotele dei primi decenni del secolo, e in particolare quella ravaissoniana – interessata, come vedremo, a mostrare la profonda connessione e continuità tra tutti i piani del reale.

In realtà, i contorni del dibattito francese appaiono assai più sfumati. Nel suo progetto di rivalutazione della storia della filosofia, Cousin aveva promosso numerosi studi e approfondimenti su Aristotele⁷. Se, infatti, la storia della filosofia non si riduce a mera archeologia, ma diviene strumento per capire la costituzione di una verità filosofica universale – che superi le incertezze e gli errori presenti nei singoli sistemi filosofici –, anche l'aristotelismo può assumere un ruolo positivo in un simile processo. In particolare,

⁷ Cf. Cousin 1838; Vacherot 1836; Martin 1836; Jacques 1837; Simon 1839; 1840; Bountoux 1840; Havet 1846. Per un approfondimento: Ragghianti 2014, pp. 42-63.

secondo Cousin, è proprio Aristotele ad aver compreso, per primo, la scientificità della storia della filosofia e la sua possibile applicazione al ragionamento filosofico. Parimenti, è possibile rintracciare nell'aristotelismo una forma prototipica di *eclettismo filosofico* – quello stesso eclettismo che Cousin aveva eretto a fondamento del suo programma teorico –, giacché Aristotele, commentando le riflessioni precedenti, «non pretende che un punto di vista sia falso o sbagliato; ma gli rimprovera di essere esclusivo [...] e di essersi in tal modo condannato a vedere solo un lato della verità» (Cousin ms. 88, ff. 33-36; cfr. Ragghianti 2014, pp. 45-46).

Senza dubbio, i richiami cousiniani ad Aristotele possono essere letti come altrettanti pretesti per delineare una ben precisa politica culturale e per corroborare un progetto filosofico, quello dello spiritualismo eclettico, che era da anni al centro dei suoi sforzi teorici – fatto che rende particolarmente arduo scindere l'uso storiografico del pensatore antico dal suo uso programmatico (Ragghianti 2014, p. 45). L'intento esegetico, detto altrimenti, pare passare in secondo piano, soprattutto se si considera la testimonianza del suo discepolo Jules Simon, il quale ammetteva che le lezioni cousiniane su Aristotele non erano altro che una sequela di considerazioni su un autore che il maestro conosceva poco e del quale aveva letto pochissimo (Simon 1887, pp. 64 e 72). Ciononostante, anche considerando i limiti delle letture di Cousin, è indubbio che sia proprio a lui che si deve l'organizzazione di varie iniziative culturali, soprattutto interne all'*Académie de Sciences Morales et Politiques*, le quali stanno all'origine di molti lavori storiografici e filologici della Francia del tempo, compreso quello, assai centrale, di Ravaisson (Cousin 1838).

Benché la filosofia fosse, al tempo, solo una delle molteplici vocazioni di Ravaisson, le questioni sulla *Metafisica* di Aristotele messe a concorso dall'*Académie* non tardarono ad attirare la sua attenzione. Probabilmente consigliato dal suo maestro di liceo Victor Poret, Ravaisson consegna, infatti, all'Accademia un *mémoire* sul pensiero di Aristotele, con il quale si aggiudicherà, *ex aequo* con l'hegeliano Karl Ludwig Michelet (1982), il primo premio e dal quale trarrà tre anni dopo, a seguito di una profonda e sostanziale rielaborazione, l'*Essai sur la «Métaphysique» d'Aristote* (Ravaisson

2007)⁸. Se, dunque, come afferma Bergson, «il giovane Ravaisson uscì dal collegio senza una particolare preferenza per la filosofia» e «senza aver chiaramente percepito quale era la sua via», sarà proprio l'Accademia a mostrargliela (Bergson 1863b, p. 1452; tr. it. p.). Il 22 giugno 1833, l'*Académie*, da poco ricostituita per ordinanza reale, mette a concorso, su proposta di Cousin, uno studio sulla *Metafisica* di Aristotele e sulla sua ricezione, chiedendo ai candidati di far conoscere quest'opera attraverso un'estesa e dettagliata analisi, volta a mostrarne l'influenza sui sistemi successivi, dall'Antichità ai tempi moderni; a ricercarne la parte di errore e di verità; e a individuare le idee capaci di apportare contributi alla filosofia contemporanea (Concours de l'Académie 1901, p. 1; Cousin 1838, pp. 1-2). Rispetto agli approfondimenti sino allora condotti in Francia, l'analisi ravaissoniana si distingue per un'accuratezza esegetica e un rigore analitico ragguardevoli. Attento conoscitore degli studi filologici condotti *outré-Rhin*, Ravaisson legge Aristotele nelle edizioni dell'Accademia berlinese, consultando l'edizione Brandis per l'analisi della *Metafisica* e quella di Bekker per gli altri scritti. Allo stesso modo, è sempre agli interpreti tedeschi che egli si rivolge per la consultazione degli studi critici sull'aristotelismo. Ecco allora che, ai già citati Bekker e Brandis, Ravaisson unisce la lettura delle opere di Ritter (1829), Stahr (1830-1832), Trendelenburg (1833), e dello stesso Hegel (1833-1836)⁹. Il risultato di questo complesso lavoro esegetico e interpretativo meriterà il plauso di Cousin, e consacrerà Ravaisson al rango di fine erudito e filosofo di prim'ordine.

L'analisi sviluppata nel '34 presenta tuttavia delle differenze notevoli rispetto al libro che ne deriverà. «Tra quella tesi – afferma Bergson – e l'opera pubblicata vi è un tale scarto, una così profonda differenza di fondo e di forma, che a fatica le si crederebbe dello stesso autore» (Bergson 1963b, p. 1456; tr. it. p. 217). All'attenzione filologica del *mémoire* si affianca, infatti, nel '37 uno sguardo genuinamente filosofico, al punto che, lungi dal presentarsi come una semplice esposizione del pensiero aristotelico, l'*Essai* si configura piuttosto come una riflessione *su e a partire da* Aristotele, e come un'occasione propizia per gettare le basi di un progetto filosofico personale. Nell'opera del 1837, Aristotele cessa, detto altrimenti, di essere un oggetto di studio per diventare interlocutore privilegiato

⁸ Sulla biografia di Ravaisson, si vedano Léger 1900; Boutroux 1900; Lenoir 1919; Bergson 1963b.

⁹ In proposito, cf. Dopp 1933, pp. 78-80; Aubenque 2004, p. 158.

della filosofia di Ravaisson. La struttura stessa del testo riflette assai bene le finalità teoriche soggiacenti lo studio dell'aristotelismo: fatta eccezione per il secondo volume, nel quale l'autore affronta la ricezione della *Metafisica* da parte dei pirroniani, stoici, accademici e scettici (Ravaisson 2007, pp. 411-752), il primo tomo si cimenta in un'esposizione sistematica dell'opera, dalla quale emerge una visione unitaria e unificata del pensiero dello Stagirita. Tale volume, composto in tre parti (1. storia della *Metafisica* e questione della sua autenticità [*idem*, pp. 19-89]; 2. problemi affrontati nei vari libri [*idem*, pp. 93-162]; 3. filosofia prima di Aristotele [*idem*, pp. 167-406]), contiene a ben vedere le riflessioni più originali sul tema. Ed è proprio al suo interno che troviamo un capitolo dedicato al problema della potenza, dell'atto e del movimento naturale, nel quale sono contenute le prime riflessioni ravaissoniane sul tema dell'abitudine (*idem*, pp. 277-368).

2. Movimento, abitudine e azione. Un confronto con l'aristotelismo

Lo studio dell'abitudine compare, nell'*Essai*, in un capitolo in cui Ravaisson si confronta con le analisi aristoteliche sul movimento naturale e sul passaggio dalla potenza all'atto. L'attenzione posta alla nozione di movimento è già di per sé un chiaro segnale della presa di distanza ravaissoniana rispetto alle letture di Cousin, le quali, si ricorderà, concepivano il movimento di Aristotele come una degradazione dell'intelligibile e, conseguentemente, come un'inaccettabile ricaduta nel sensismo. Per Ravaisson, invece, è proprio in questo concetto che è possibile trovare il punto di avvio della filosofia autentica, giacché il movimento si configura come una dinamica capace di tenere assieme tutti i piani della realtà e di mostrarne l'intima *ratio*.

Contrariamente a quanto sostenuto da Platone, il quale ammetteva il movimento solo nella sua accezione assoluta e generale, Aristotele mostra come il vero movimento (κίνησις) si compia in relazione a generi specifici, i quali presuppongono tre elementi: l'essere in movimento (mobile), il tempo, e la categoria entro la quale il moto si realizza (Ravaisson 2007, p. 279; *Phys.*, III, 262a 2-4)¹⁰.

¹⁰ Faremo seguire alle pagine dell'*Essai* di Ravaisson i passaggi di Aristotele citati dall'autore (verificati nell'edizione Bekker e integrati laddove necessario).

Lungi, dunque, dal riguardare la transizione dal non essere all'essere (nascita) e dall'essere al non essere (morte), il movimento è ciò che si compie nel passaggio dall'essere all'essere, da uno stato a un altro del medesimo soggetto, laddove è presente una *contrarietà*, in termini di qualità, quantità e spazio (Ravaisson 2007, p. 279; *Metaph.* XI, p. 236, 1.12 [K, 1068a 1-5]). Questo tipo di riflessione consente, a ben vedere, di sottrarre il movimento dalla sfera del generico e dell'indistinto, alla quale la tradizione parmenidea e platonica lo aveva relegato, radicandolo nella dimensione concreta dell'esperienza e dell'individualità. Vi è, insomma, movimento ogni qual volta si compie il passaggio tra due termini contrari, che possiedono determinazioni specifiche spazio-temporali e qualitativo-quantitative.

Un esempio di movimento come passaggio tra contrari è dato dal bambino che diviene adulto. Ora, è ben vero che l'individuo esiste già quando è bambino, e che pertanto il passaggio all'adulto non può essere descritto come un passaggio dal non essere all'essere. Tuttavia, in questo movimento, l'essere diventa ciò che non era, ossia passa a uno stato prima non posseduto. Sebbene, come si diceva, questa transizione non sia assoluta, essa comporta nondimeno un cambiamento fondamentale: la realizzazione del possibile. L'adulto è, detto altrimenti, il possibile del bambino, la sua potenzialità. Ecco allora che il movimento è, nella sua essenza, la realizzazione della potenza, il passaggio da ciò che non si possedeva a ciò che si possiede (Ravaisson 2007, p. 280; *Metaph.* XI, pp. 229, 1.26 [K, 1065b 14-16]; p. 230, 1.4 [K, 1065b 20-22, 24-26, 32-33]). Ravaisson è consapevole, a questo livello dell'analisi, che il movimento aristotelico non indica ancora il passaggio dalla potenza all'atto. Si tratta qui, piuttosto, di un processo di realizzazione del possibile. I contrari tra i quali si realizza il movimento non possono, infatti, esistere simultaneamente nello stesso soggetto, in quanto negazione l'uno dell'altro (un individuo non può essere, allo stesso tempo, bambino e adulto). Eppure, benché reciprocamente escludentesi sul piano dell'esistenza, essi possono convivere nella virtualità della potenza (Ravaisson 2007, p. 281; *Metaph.* IV, p. 189, 1.12 [Θ, 1051a 10-12, 14]). Un simile ragionamento, continua Ravaisson, si comprende assai bene considerando gli esseri animati, il cui corpo è una materia dotata di forma. Essendo la materia un termine relativo – non esiste una materia in sé, se non connessa a una forma –, il corpo di un essere animato deve sempre possedere una certa configurazione (forma), ma il possesso di tale configurazione implica al contempo l'assenza della

forma contraria. Entrambe le forme esistono, dunque, nell'indistinzione della potenza, ma il movimento compie il passaggio dall'una all'altra, comportando la realizzazione di una sola di queste e l'esclusione dell'altra (Ravaisson 2007, pp. 281-282; *De gener. et corr.*, II, 329a 24-26, 32-35; *Metaph.* IX, p. 176, 1.17 [Θ, 1046a 29-31]; XI, p. 229, 1.21 [I, 1065b 10-11]; p. 238, 1.17 [K, 1068b 21-25]; XII, p. 243, 1.23 [Λ, 1070b 18-19]).

Ciò che interessa particolarmente a Ravaisson non è tanto la relazione tra contrari, quanto piuttosto la natura di una simile transizione. Che cos'è, infatti, il movimento? Un rapporto meramente logico di esclusione degli opposti? No, il movimento è un *intermediario reale*, nel quale i contrari sono legati assieme come due momenti della stessa esistenza. Esso è, dunque, un *termine medio*, non nel senso della mera relazione logica, ma in quanto punto indivisibile in cui gli opposti coincidono. Il movimento ha una sua realtà sul piano naturale ed esistenziale, sebbene non coincida né con l'essere, né con il non essere, né con la materia, né con la forma. È il processo attraverso cui questi estremi transitano l'uno nell'altro. In particolare, essendo la potenza in sé indeterminata – al punto che, come abbiamo visto, essa può accogliere determinazioni contrarie –, il movimento è ciò che *determina* la potenza, ciò che le conferisce una forma e una finalità (Ravaisson 2007, pp. 286-287; *Metaph.* VII, p. 131, 1.11 [E, 1029a 20-23]; IX, p. 231, 1.20 [I, 1066a 24-26]).

Secondo Ravaisson, Aristotele ha il merito di aver compreso per primo che il movimento naturale non è una scissione dell'essere, ma una *mediazione* tra opposti. Mediazione, questa, che si realizza nel passaggio da uno stato all'altro e secondo una precisa finalità, che è la realizzazione della potenza contenuta nel mobile (Aubenque 2004, pp. 160-161). Il ruolo attribuito al movimento nell'analisi ravaissoniana è dunque centrale e contrasta con le letture francesi sino allora condotte sulla dottrina di Aristotele. Tuttavia, precisa poco dopo Ravaisson, la perfezione dell'essere e la sua unità non risiedono nel movimento in sé, quanto nel suo risultato. Ciò che il movimento produce è, infatti, la realizzazione di una *disposizione*, che riempie tutte le condizioni della forma. E tale disposizione altro non è che un'*abitudine*, intesa come διάθεσις ο ἕξις (Ravaisson 2007, p. 288; *Metaph.* V, p. 113, 1.3-6 [Δ, 1022b 1-14]). Troviamo qui la prima occorrenza del termine 'abitudine' in Ravaisson. E la descrizione che egli ne offre, in relazione all'opera aristotelica, pare particolarmente interessante. L'abitudine è, infatti, concepita come una disposizione e

un'acquisizione stabile. È uno stato, non un processo. Richiamandosi alle nozioni di διάθεσις ed ἔξις, Ravaisson tiene distinta l'abitudine dal processo che porta alla sua acquisizione. Una soluzione, a ben vedere, assai differente da quella offerta nel testo del 1838, nel quale dichiarerà, senza troppe reticenze, che «ciò che si intende con *abitudine*, e ciò che costituisce l'oggetto del presente lavoro, non è soltanto l'abitudine acquisita, bensì l'abitudine contratta in seguito ad un mutamento e considerata in rapporto a questo stesso cambiamento che le ha dato vita» (Ravaisson 1838, p. 3; tr. it., p. 37), ovvero l'abitudine come *abituazione* e non come stato.

Rimanendo, però, fedeli all'*Essai*, l'abitudine rappresenta una disposizione stabile, non un mutamento. Che questa nozione non abbia a che fare con il processo di abituazione è cosa da subito chiarita da Ravaisson: l'abitudine non è, al pari del movimento, un passaggio dall'essere all'essere, da uno stato a un altro stato, bensì un passaggio immediato da ciò che non si aveva ancora a ciò che si inizia ad avere (Ravaisson 2007, p. 288; *De anim.*, II, 416b 32 – 418a 6). L'abitudine è una *relazione*, nel senso che incarna quella realizzazione della potenza che il movimento prepara ma con la quale non può identificarsi (Ravaisson 2007, p. 289; *Phys.*, VII, 247b 10-14). A ben vedere, però, la disposizione abituale non è ancora una realizzazione vera e propria, poiché la sua natura è essenzialmente potenziale – riempiendo essa *tutte* le condizioni della forma. L'abitudine in quanto ἔξις è, infatti, la configurazione immobile e inerte che attende di essere messa in atto e di essere espressa attraverso l'azione. È un *habitus* (per utilizzare il suo corrispettivo latino) non ancora esercitato. Al di là del possesso, ricorda infatti Ravaisson, vi è l'uso; e, al di là dell'abitudine, vi è l'azione. Una cosa è possedere una certa disposizione, un'altra metterla in atto (Ravaisson 2007, p. 289; *De anim.*, II, 416b 32 – 418a 6; *Phys.*, VII, 247b 7-8).

In questa attualizzazione della potenza, nessun ruolo è giocato dal movimento e dall'abitudine. È necessario mettere in campo l'azione (ἐνέργεια). Si noti, tuttavia, che tra abitudine e azione non si dà un vero e proprio cambiamento, ma realizzazione completa di ciò era presente solo allo stato potenziale. Nell'azione, infatti, lo stesso si aggiunge allo stesso riempiendo l'essere della propria azione (ἐντελεχεία). Ecco allora che l'azione, la quale rappresenta l'ultima forma dell'essere e la sua perfezione, è ciò che rende finalmente possibile il passaggio dalla potenza all'atto (Ravaisson 2007, p. 289; *De anim.*, II, 417b 2-4, 6-7). Ma che cosa si intende per azione? Il

rapporto tra abitudine e azione è lo stesso che sussiste tra uno strumento e la sua funzione. Il corpo di un animale, generato e sviluppato dal movimento, non trova il suo scopo nella figura immobile e inerte (abitudine). Il cuore non è ancora cuore se non pompa il sangue; il braccio non è ancora braccio se non si muove per prendere un oggetto. Lo scopo del corpo, la sua vera forma, è solo la *funzione*, ossia l'uso di ciò che si possiede (Ravaisson 2007, pp. 289-290; *De part. anim.*, I, 644b 22 – 646a 4; *Metaph.* VII, p. 252, 1.13 [Λ, 1073b 28-30]; *Pol.*, I, 1252a 24 – 1253a 38; *De gener. anim.*, I, 718b 32-36). L'azione è, allora, l'inverarsi dell'abitudine, l'attualizzarsi della disposizione.

Ancora di più, si potrebbe dire che, nell'essere vivente, il movimento coincide con la *vita* e la sua forma ultima con l'*anima*. Proponendo un'interpretazione psicologizzante dell'aristotelismo, Ravaisson arriva a riconfigurare il rapporto potenza-atto in termini psichici. La natura, infatti, a differenza della materia inerte, non deve il suo movimento a una causa esterna ed estranea, bensì a una potenza inseparabile dal mobile (Ravaisson 2007, p. 299; *Metaph.* V, p. 92, 1.27 [Δ, 1015a 13-15]). Il fine di questo movimento, tuttavia, non è una deliberazione conscia – difficile sarebbe interpretare la natura, nei suoi livelli più elementari, come un soggetto che sceglie intenzionalmente la strada da seguire; il suo fine è piuttosto lo sviluppo *spontaneo* e perfetto delle potenze (Ravaisson 2007, p. 300; *Metaph.* VII, p. 140, 1.19 [Z, 1032b 23-26]; VIII, p. 172, 1.19 [H, 1044b 32-34]; *Phys.*, II, 199b 15-17). Tali potenze sono le abitudini in quanto disposizioni, che trovano nelle forme dei corpi viventi la loro realizzazione. Ma, così come il movimento e l'abitudine non sono sufficienti al compimento dell'atto, anche nella natura la vita da sé non basta. Deve unirsi all'anima. L'anima è, allora, la forma più alta del corpo, la quale rende possibile l'esprimersi delle sue funzioni. Considerata nella sua immobilità, essa non è però che una semplice abitudine o disposizione, nella quale la vita è ancora sonno e potenzialità. Per realizzarsi, essa deve agire (Ravaisson 2007, p. 302; *De anim.*, II, 412a 1 – 413a 10).

È a questo punto dell'analisi che subentra una seconda idea di abitudine, la quale apre la strada a nuovi scenari interpretativi. «L'anima», dice infatti Ravaisson, «si diletta nell'azione e non chiede altro che di agire. Tuttavia la materia, mutevole e corruttibile, resiste e non le permette di perseverare senza interruzione nello stesso atto» (Ravaisson 2007, p. 319). Ecco allora che l'anima rientra

continuamente nell'azione e supera la resistenza della materia, producendo, attraverso la ripetizione, il *costume* (*coutume*) (p. 319; *Eth. Nic.*, VII, 1154a 22 – 1154b 34; X, 1175a 6-7). Nella sua accezione moderna, il termine 'coutume' indica quel complesso di abitudini che sono prodotte dall'ambiente di appartenenza del soggetto e che sono, pertanto, radicate nella sfera del vivere sociale (cfr. Piazza 2015, pp. 15-52). Qui, però, Ravaissou utilizza il concetto in continuità con l'etica aristotelica: la *coutume* è piuttosto l'ἔθος, la *consuetudo*, l'abituazione, ossia il processo che porta all'acquisizione di abitudini. Scrive, infatti, Ravaissou: «non vi è che un modo per acquisire l'abitudine, è il costume; e il costume è la ripetizione dell'azione» (Ravaissou 2007, p. 319). L'abitudine è generata dalla *coutume*; non coincide con essa. E, a sua volta, questa nuova configurazione produce un bisogno che si traduce in azione, giacché l'abitudine acquisita attraverso la ripetizione è una disposizione che va esercitata (*idem*) – esattamente come la virtù è, nell'*Etica Nicomachea*, l'esercizio di abitudini virtuose e non il semplice possesso di disposizioni virtuose. Non sorprende allora che Ravaissou affermi, a conclusione di analisi, che «le abitudini per eccellenza sono le abitudini virtuose, sono i costumi (*mœurs*) propriamente detti, oggetto principale dell'educazione, e la teoria della virtù è la morale [ἠθικὴ]» (Ravaissou 2007, p. 320; *Eth. Nic.*, II, 1103a 17-18; X, 1179a 33 – 1180b 35). I costumi, nel senso moderno del termine, sono il prodotto, non ciò che precede l'ottenimento di una ἔξις virtuosa.

Nell'*Essai*, convivono dunque più sensi e sfaccettature dell'abitudine¹¹. Anzitutto, abbiamo l'abitudine come disposizione, prodotta dal movimento ma a questo non riducibile. La διάθεσις ο ἔξις (o *habitus*) è, infatti, ciò che non è più movimento e che non è ancora azione, poiché si pone all'incontro tra questi termini e rende possibile la loro relazione. Infine, si ha la *coutume*, la quale, lungi dall'associarsi al concetto moderno di 'costume' – qui presente nell'idea di *mœurs*, oggetto privilegiato della morale (ἠθικὴ) –, si associa piuttosto alla nozione di ἔθος, *consuetudo*, abituazione, incarnando quel processo che dà origine alle disposizioni abituali, nonché al carattere (ἦθος). L'*Essai* pare, allora, tracciare due schemi di questo tipo:

¹¹ Sulle varie sfaccettature del termine 'abitudine' nel pensiero aristotelico, si vedano Malikail 2003; Rodrigo 2004, pp. 11-25; Carnevali 2010; Piazza 2015, pp. 20-21. Sulle nozioni di κίνησις ed ἐνέργεια cf. Morel 2003; 2007; Chiaradonna 2008.

a)

Movimento (κίνησις) – Abitudine (διάθεσις, ἔξις) – [ἐντελεχεία] – Azione (ἐνέργεια)

b)

Abituazione (ἔθος, ἐθισμός) – Abitudine (διάθεσις, ἔξις) – Carattere (ἦθος)

Tra i due schemi sussiste, a ben vedere, un rapporto assai stretto. Il movimento naturale produce, infatti, una disposizione costante (abitudine), la quale, di per sé immobile e sterile, si trasforma in azione quando realizza la propria forma attraverso la funzione. Questa azione, di un livello superiore rispetto alla pura spontaneità della natura (vita), è l'azione di un'anima, che non desidera altro che poter continuare ad agire a dispetto delle resistenze della materia. E tale superamento di resistenze avviene per mezzo del costume, attraverso ovvero un processo di abituazione che produce nuove disposizioni (abitudini), dalle quali prendono forma la natura e il carattere dell'individuo.

Lo studio ravaissoniano dell'opera di Aristotele offre l'opportunità di riflettere sulla complessità, anche etimologica, della nozione di abitudine e sulla sua funzione nelle dinamiche naturali e spirituali. La questione che rimane, tuttavia, da chiarire è sino a che punto questa riflessione, maturata attraverso il confronto con Aristotele, giochi un ruolo nell'elaborazione del *De l'habitude*. Per fare questo, sarà necessario valutare che cosa resti immutato di questa analisi nel testo del '38 e che cosa, invece, subisca una sostanziale rielaborazione.

3. Dall'Essai al De l'habitude: l'ontologizzazione dell'abitudine

Analizzando il capitolo su movimento, potenza, atto e natura, alcuni aspetti peculiari dell'analisi ravaissoniana sull'aristotelismo si impongono immediatamente all'attenzione. Seppur non privo di accuratezza e precisione filologiche, questo studio è volto a mettere in risalto alcune implicazioni del pensiero aristotelico, funzionali allo sviluppo di un ben preciso progetto filosofico. Un primo elemento da rilevare è, senz'altro, la tendenza di Ravaisson a concepire l'opera

aristotelica come essenzialmente unitaria: in questa esposizione della *Metafisica*, Ravaisson non si limita a commentare i singoli passaggi del testo e a offrirne una spiegazione puntuale, ma arriva piuttosto a integrare, combinare e riorganizzare vari passaggi del *corpus* aristotelico, tracciando così l'evoluzione di un pensiero e mostrandone le sorti ultime (Bergson 1963b, p. 1453; tr. it. p. 213). Questa operazione, che potrebbe di per sé apparire come un tentativo quasi didascalico di restituzione dell'opera di Aristotele, risponde in realtà a una specifica esigenza teorica, quella ossia di rinvenire, nella pluralità di idee e teorizzazioni aristoteliche, un'organicità e unitarietà fondamentali. Al fondo della lettura di Ravaisson troviamo, infatti, l'urgenza di presentare Aristotele come un pensatore della *continuità*. Continuità, questa, che si mostra in prima battuta nell'articolazione dei vari scritti, ma che si proietta anche sul progetto teorico dello Stagirita, laddove i vari piani della realtà paiono non presentare cesure o punti di frattura (Aubenque 2004, p. 161).

Un esempio chiave è rappresentato dalla nozione di 'movimento naturale', alla quale Ravaisson dedica un'ampia e dettagliata trattazione. Il ruolo del movimento in questo capitolo è tutto fuorché marginale: trattandosi di un «intermediario reale» e di un «termine medio», questo concetto è in grado, quantomeno nelle intenzioni ravaissoniane, di operare una mediazione tra opposti, garantendo così, dal punto di vista ontologico, la continuità del reale. Ora, come è stato fatto notare, l'importanza accordata da Ravaisson al movimento va oltre le esplicite intenzioni di Aristotele, il quale, non solo concepiva la *Fisica* come una disciplina subordinata alla filosofia prima, ma non riconosceva neppure a questo concetto un valore di costante e continua mediazione (*idem*, pp. 161-162). Ciononostante, Ravaisson pone in più occasioni l'accento su tale implicazione dell'aristotelismo, mostrando come, attraverso il movimento, si dia il passaggio dalla potenza, ancora indeterminata, alla realizzazione del possibile, e poi, attraverso la costituzione di disposizioni stabili (abitudini), all'azione.

Il continuismo della dottrina del pensatore antico è, dunque, individuato nell'attività mediatrice del movimento naturale. Ciò spiega bene come mai Ravaisson torni su questa nozione varie volte nel capitolo, facendone il perno ideale dell'intera trattazione. Tuttavia, la continuità garantita dal movimento è una continuità solamente parziale. Per quanto Ravaisson si sforzi di individuare figure di mediazione tra la potenza e l'atto, egli è ben consapevole che questi due termini rimangono, nella dottrina di Aristotele, disgiunti (*idem*, p.

160). Una frammentazione essenziale continua a inficiare il pensiero aristotelico, il quale mette in campo una pluralità di nozioni e concetti che riescono, solo marginalmente, a colmare questa frattura. Influenzato dalle sue letture neoplatoniche, stoiche e leibniziane, Ravaissou cerca nell'*Essai* di colmare la discontinuità aristotelica, rinvenendo nella sua filosofia della natura un pensiero dell'immanenza e della continuità, senza tuttavia riuscirvi completamente. Sarà il *De l'habitude*, infatti, a compiere la mediazione tanto a lungo ricercata nell'opera del '37 e a farlo attraverso un interessante processo di *psicologizzazione del reale*.

L'idea di concepire la realtà – e con essa tutti i suoi livelli, da quello biologico a quello spirituale – in termini psicologici è un'idea invero già presente nell'*Essai*, laddove il concetto di ἐντελεχεία è impiegato nel senso della dottrina leibniziana della monade¹². In continuità con Leibniz, Ravaissou legge, infatti, l'azione come un potere interno al mobile e da questi non distinto. La natura è, in senso positivo, un'attività immanente e spontanea, e l'essere naturale è ciò che ha in sé il principio del suo movimento. Da questa osservazione, Ravaissou deduce un'implicazione filosofica cruciale, ossia che la natura è, nella sua essenza, un'entità vivente, la cui forma è l'anima. Considerare l'anima come la forma della vita significa, di fatto, ammettere che la natura vivente può essere concepita, nella sua interezza, come un'individualità (simile alla monade leibniziana). Significa, altresì, soggettivizzare la natura, rendendola un'individualità che tende, nel suo movimento, a un fine. Una conclusione che diverge, a ben vedere, dalla lettera aristotelica, quantomeno per il fatto che l'anima può essere definita forma solo per analogia, rendendo impossibile una perfetta sovrapposizione di ilomorfismo e ilozoismo (Aubenque 2004, pp. 159-160).

L'assimilazione della natura alla vita animata arriva, nel '37, a ricomporre, almeno parzialmente, le fratture tra i piani della realtà – giacché, se concepita come un'individualità, la natura rappresenta un tutto organico, le cui parti sono elementi di una globalità non scissa –, ma in una forma ancora poco perspicua. Gli elementi mediatori (il movimento, *in primis*) non possono ancora garantire un'effettiva continuità. Si deve, piuttosto, ricorrere a un concetto di più ampia portata, che possa abbracciare, nella sua interezza, la natura e

¹² Lettura che ha le sue radici in Victor Cousin (ms. 89, ff. 19r-v; cf. Ragghianti 2014, p. 47).

spiegarne le intime trasformazioni: l'*abitudine* (Linden 2004, pp. 171-172). L'opera di psicologizzazione del reale, avviata nell'*Essai*, acquisisce nel '38 una valenza ancor più sostanziale. Aderente, in questo, al metodo dello spiritualismo francese, per il quale lo studio dei fenomeni psichici rappresenta la chiave di accesso alle verità ultime del mondo (passaggio dalla psicologia all'ontologia)¹³, Ravaisson interpreta la natura come un soggetto e cerca di individuare, attraverso gli strumenti dell'autoriflessione o appercezione, il principio che tiene assieme tutti gli aspetti della soggettività. Senza la testimonianza della coscienza, infatti,

“la natura è per noi uno spettacolo che non possiamo che ammirare dal di fuori: non vediamo delle cose altro che l'esteriorità dell'atto, non ne cogliamo la disposizione, né tantomeno la potenza. Nella coscienza, invece, è lo stesso essere che agisce e vede l'atto, o meglio, l'atto e la vista del medesimo si confondono tra loro: autore, dramma, attore e spettatore formano un tutt'uno. Solo qui si può dunque sperare di cogliere il principio dell'azione.

I caratteri dell'*abitudine* sono quindi riscontrabili nella sola coscienza.”
(Ravaisson 1838, p. 15; tr. it., p. 47)

Più che il movimento, il quale, nella sua semplicità, non può spiegare gli atti psichici più complessi, è l'*abitudine* a rendere possibile la transizione dai fenomeni più elementari a quelli più sofisticati della psiche. Ma in che modo lo sguardo introspettivo arriva a individuare nell'*abitudine* la legge universale del reale? La riflessione psicologica mostra che una certa dinamica della psiche umana è capace di collegare tra loro tutti i fenomeni dell'interiorità: l'*abitudine*. Essendo l'*abitudine* quel processo che porta al graduale affievolimento dell'impressionabilità, ricettività e volontarietà e al corrispondente aumento della spontaneità e dell'automatismo (*idem*, pp. 23-28; tr. it, pp. 54-59), essa si pone come un *termine medio* e un *intermediario reale* tra opposti (*idem*, p. 31; tr. it., p. 62). Nell'*abitudine*, sperimentiamo, infatti, la caduta delle nostre forze attive, coscienti e volontarie nel regno dell'automatismo. Non è infrequente, d'altronde, una volta acquisita un'*abitudine*, che si sia in grado di svolgere, con prontezza e abilità, una certa azione, senza tuttavia esserne consapevoli, e senza dovervi rivolgere costantemente l'attenzione. Eppure, siamo sempre noi a svolgere tale azione, e l'intenzionalità –

¹³ Cf. soprattutto Biran (1995) e Cousin (1826b).

frutto delle sfere più alte dell'intelletto e del raziocinio – può sempre fare il suo ritorno, a riprova del fatto che, anche nelle più oscure regioni dell'automatismo, il soggetto non viene mai del tutto annullato (*idem*, p. 28; tr. it., p. 60). Concependo la natura in analogia con la soggettività, non sarà difficile scorgere un movimento dello stesso tipo. Nelle sue manifestazioni più semplici, ossia nelle dinamiche biologiche, la natura è guidata da una *spontaneità irriflessa*, che molto condivide con l'automatismo psicologico (*idem*, p. 27; tr. it., p. 59). Il regno vegetale segue a questa prima determinazione della natura, aggiungendovi alcuni meccanismi di nutrizione, che fanno da specchio alle funzioni vegetative dell'anima (*idem*, pp. 9-10; tr. it., p. 42); il regno animale, poi, aggiunge il movimento (*idem*, pp. 12-13; tr. it., pp. 45-46) e porta, per gradi, alla formazione di quell'essere complesso, l'uomo, che, dotato di coscienza e intelligenza, rappresenta la finalità ultima della natura (*idem*, p. 15; tr. it., p. 47). La natura è, dunque, un riflesso dell'evoluzione delle facoltà umane: dalle funzioni organico-vegetative a quelle intellettuali.

Sulla base di tali osservazioni, è possibile scorgere svariati punti di cesura rispetto alle riflessioni dell'*Essai* sull'abitudine. Il più evidente è senz'altro quello che vede il passaggio dall'abitudine come *stato* all'abitudine come *processo*. Nel '37, l'idea di abitudine, essendo associata alle nozioni aristoteliche di *διάρθεσις* ed *ἔξις*, indicava una disposizione stabile, uno stato del soggetto, che, per quanto modificabile, non coincideva affatto con il processo che portava alla sua acquisizione. Come si è visto, infatti, era piuttosto al movimento e alla *coutume* che si doveva la generazione di nuove attitudini e configurazioni; solo queste nozioni, insomma, potevano rappresentare la dinamica attraverso la quale si compiva il cambiamento nell'essere. Il *De l'habitude* pare sovvertire questo modello e, all'abitudine come disposizione statica, sostituisce l'abitudine come disposizione dinamica. L'abitudine è nel '38 una disposizione intesa come tendenza, inclinazione, attività, nonché come potenzialità interna all'individuo (*idem*, p. 3; tr. it., p. 37). Dotata di queste caratteristiche, tale dinamica acquisisce un raggio di azione assai ampio, abbracciando sia il processo di abituazione sia il suo risultato, sia la ripetizione di un'azione sia la sua trasformazione in abitudine stabile. Ancora di più, la dilatazione del suo spettro semantico fa sì che ciò che, nello studio su Aristotele, era attribuito al movimento naturale sia ora di competenza dell'abitudine. L'abitudine

accoglie così la mediazione e rende possibile la continuità tra i vari piani del reale.

Benché fondamentale per il progetto ravaissoniano di rivalutazione dell'esperienza e del ruolo del naturale, il movimento presenta invero una criticità non trascurabile. In quanto essenzialmente connesso alla sfera della natura e non ancora a quella dell'attività spirituale, il movimento non può assurgere, nella dottrina di Ravaisson, a principio ontologico del reale. In linea con lo spiritualismo del tempo, Ravaisson ricerca nello spirito, e non nella natura, la *ratio* ultima delle cose. E, per quanto una certa psicologizzazione della realtà fosse già messa in atto nel '37, è solo con l'elaborazione di una proposta filosofica originale che il filosofo francese può approdare a tale conclusione. Ecco allora che, attraverso la mediazione della psicologia, l'abitudine, da semplice dinamica della psiche umana, si fa legge ontologica, luogo di armonizzazione dei contrari e mediazione attiva tra gli opposti.

Conclusioni

Considerato in questi termini, il confronto tra la teoria dell'abitudine dell'*Essai* e quella del *De l'habitude* pare suggerire che nel testo del '38 l'influenza di Aristotele sia in realtà assai debole. A dispetto della prosa concisa e, secondo alcuni interpreti, emula dello stile aristotelico, il *De l'habitude* sembra mutuare poco dalle riflessioni dello Stagirita. Non solo l'idea di abitudine subisce qui una torsione ontologica estranea all'*Essai*, ma, come si anticipava all'inizio di questo contributo, anche i riferimenti testuali ad Aristotele si riducono a poche occorrenze, spesso volte a chiarire aspetti marginali della trattazione. Certo, è ad Aristotele che Ravaisson si richiama, nell'esergo, per affermare che «l'abitudine è come una natura» (Ravaisson 1838, p. 1; tr. it., p. 37; *De mem.*, 452a 27-28); ed è all'etica del pensatore antico che egli fa ritorno, a conclusione dello scritto, per parlare delle abitudini virtuose (Ravaisson 1838, pp. 41-42; tr. it., p. 72; *Eth. Nic.*, X, 1179a 33 – 1181b 23). Tuttavia, il nome di Aristotele pare perdersi all'interno della ricchissima letteratura citata da Ravaisson. Nondimeno, non può passare inosservato che la data di pubblicazione dell'*Essai* coincide grossomodo con quella del *De l'habitude* – un solo anno li separa, il quale però si annulla se si pensa che lo studio sull'abitudine è discusso alla Sorbonne nel 1837. Il che

rende con ancor più stridente il contrasto tra i due scritti, poiché, pur considerando la loro differente natura – interpretativo, il primo; filosofico, il secondo –, non sarebbe errato attendersi una maggiore continuità.

In realtà, la questione dell'influenza aristotelica sul *De l'habitude* è assai più complessa di quanto possano suggerire queste osservazioni. Sebbene, infatti, le idee del pensatore antico non permeino *in toto* il testo del '38 – data la loro inadeguatezza a spiegare certi aspetti filosofici cari a Ravaissou –, l'aristotelismo rappresenta l'*arrière-plan* della riflessione ravaissoniana, e ne costituisce, per così dire, lo spirito e la coloritura. La centralità assegnata al tema della *mediazione* è, d'altronde, un'eredità che Ravaissou riceve dalle sue letture di Aristotele. Per quanto la mediazione aristotelica mostri delle intrinseche debolezze – alla luce dell'impossibilità del movimento naturale di realizzare il passaggio dalla potenza all'atto –, è proprio tale nozione, nella sua valenza filosofica più ampia, che dà corpo e sostanza alla teoria del '38. Non solo. In Aristotele, Ravaissou ritiene di individuare il primo teorico dell'analogia tra natura e vita, tra forma e anima. La psicologizzazione del reale, che costituisce il caposaldo della dottrina spiritualista, troverebbe, insomma, nel pensatore antico un suo primo esempio e caso di applicazione – al punto, come si diceva, che Aristotele sarà considerato dal filosofo francese l'iniziatore dello spiritualismo. Questa implicazione dell'aristotelismo non manca di esercitare una forte influenza sul *De l'habitude*, dove le nozioni di anima e vita sottendono l'analisi dell'abitudine e ne rappresentano la principale chiave di lettura. Non è casuale, infatti, che, all'interno della trattazione, svariati siano i riferimenti alla tradizione animista del XVIII secolo, la quale, soprattutto grazie ai lavori del medico tedesco Georg Ernst Stahl, aveva sviluppato la dottrina aristotelica in direzione medico-psicologica, attribuendo un ruolo fondamentale alla nozione di anima¹⁴.

Nonostante le differenze ostensibili tra i due testi di Ravaissou, una correlazione tra lo studio dell'aristotelismo e la strutturazione della teoria sull'abitudine è dunque ravvisabile. La lettura di Aristotele lascia profonde tracce nel progetto filosofico ravaissoniano, al punto da rimanere visibile, in filigrana, in tutte le opere successive dell'autore. L'*Essai* e il *De l'habitude* segnano l'inizio della filosofia

¹⁴ Sulla lettura ravaissoniana di Stahl in rapporto ad Aristotele, si vedano Thomson 1832; Contini 2004; de Ceglia 2009, pp. 187-207; su Stahl e Ravaissou, cf. Cazeneuve 1958. Mi permetto di rinviare, in proposito, anche al mio Vincenti 2019.

di Ravaisson e costituiscono l'atto di fondazione di un pensiero che grande impatto avrà sulle nuove generazioni di pensatori francesi. Un impatto, questo, che si tradurrà anche nella penetrazione dell'aristotelismo nel dibattito filosofico francese ottocentesco. Dopo Ravaisson, svariati saranno gli studi condotti sull'opera di Aristotele e centrali le riflessioni che ne deriveranno. Ecco perché, ancora alla fine dell'Ottocento, un pensatore come Henri Bergson poteva dedicare la sua tesi latina ad Aristotele (Bergson 1949) e cimentarsi poi, nelle sue opere della maturità, in un serrato confronto con la dottrina dello Stagirita¹⁵.

¹⁵ Su Bergson e Aristotele, cf., tra gli altri, Waszkinel, Hejno 1991; Ronchi 2012.

Title: *Félix Ravaisson reader of Aristotle. The notion of habit in the Essai sur la «Métaphysique» d'Aristote (1837)*

Keywords: Aristotle; disposition; Félix Ravaisson; habit; metaphysics

Abstract: This paper analyses Félix Ravaisson's conception of habit by relying not only on his renowned text *De l'habitude* (1838) – entirely devoted to this topic –, but also on his first work on Aristotle's *Metaphysics* (1837). The aim is to examine to what extent Ravaisson's reading of Aristotle had shaped his philosophical views and informed his text on habit.

Università degli Studi di
Firenze
Dipartimento di Lettere e
Filosofia (DILEF)
Via della Pergola, 60
50121 Firenze
denise.vincenti1@gmail.com

Denise Vincenti

Bibliografia

- Aubenque 2004: P. Aubenque, *Ravaisson interprète d'Aristote*, in Thouard 2004a, pp. 157-170.
- Bekker 1831-1870: I. Bekker, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica. Aristoteles Graece ex recognitione I. Bekker*, 5 voll., apud Georgium Reimerum, Berolini 1831-1870.
- Bergson 1949: H. Bergson, *L'idée de lieu chez Aristote*, tr. fr. par R. Mossé-Bastide, «Les Études bergsoniennes», 2 (1949), pp. 9-104. Prima edizione: *Quid Aristoteles de loco senserit*, Alcan, Paris 1889 (*L'idea di luogo in Aristotele*, tr. it. di F. Sossi, in Bergson 1986).
- Bergson 1963a: H. Bergson, *Œuvres*, éd. par A. Robinet, PUF, Paris 1963 (prima edizione: 1959).
- Bergson 1963b: H. Bergson, *Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien*, in Bergson 1963a, pp. 1450-1481. Prima edizione: in «Séances et travaux de l'Académie de Sciences morales et politiques. Comte rendu», t. 61, n. 1 (1904), pp. 673-708 (*La vita e l'opera di Ravaisson*, tr. it. di F. Sforza, in Bergson 2000, pp. 211-241).
- Bergson 1986: H. Bergson, *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986.
- Bergson 2000: H. Bergson, *Pensiero e movimento*, tr. it. di F. Sforza con premessa di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano 2000.
- Bersot 1879: E. Bersot, *Victor Cousin et la philosophie de notre temps*, «Journal des débats», 12 novembre (1879).
- Bountoux 1840: M. Bountoux, *Examen du traité d'Aristote sur l'âme. Thèse de philosophie*, Amédée Gratiot et comp., Paris 1840.
- Boutroux 1900: É. Boutroux, *La Philosophie de Félix Ravaisson*, «Revue de métaphysique et de morale», 8 (1900), pp. 699-711.
- Brandis 1823: C.A. Brandis, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa in usum scholarum edidit Christianus Augustus Brandis*, apud Georgium Reimerum, Berolini 1823.
- Bruaire 1984: C. Bruaire, *La médiation de l'habitude*, «Les Études philosophiques», 4 (1984), pp. 467-479.
- Carnevali 2010: B. Carnevali, *Mimésis littéraire et connaissance morale. La tradition de l'«éthopée»*, «Annales HSS», 64, n. 2 (2010), pp. 291-322.

- Cazeneuve 1958: J. Cazeneuve, *La philosophie médicale de Ravaisson*, Alcan, Paris 1958.
- Chiaradonna 2008: R. Chiaradonna, *Energeia et kinêsis chez Plotin et Aristote (Enn. VI, 1, [42], 16. 4-19)*, in Crubellier, Jaulin et al. 2008, pp. 471-491.
- Concours de l'Académie 1901: Concours de l'Académie, *Sujets proposés, prix et récompenses décernées, liste des livres couronnés ou récompensés (1834-1900)*, Imprimerie nationale, Paris 1901.
- Contini 2004: A. Contini, *Ravaisson lecteur d'Aristote: esthétique et connaissance du vivant*, in Thouard 2004a, pp. 191-208.
- Cousin 1826a: V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Ladrangé, Paris 1826.
- Cousin 1826b: V. Cousin, *Du fait de conscience*, in Cousin 1826a, pp. 242-252.
- Cousin 1838: V. Cousin, *De la Métaphysique d'Aristote. Rapport sur le concours ouvert par l'Académie de Sciences morales et politiques*, Ladrangé, Paris 1838 (prima edizione: 1835).
- Cousin ms. 88: V. Cousin, *Présenter une analyse détaillée du 1^{er} livre de la Métaphysique d'Aristote; en apprécier le caractère et la valeur*, in ms. 88, *Recueils de notes prises au cours de philosophie de Victor Cousin à l'École Normale, par plusieurs élèves*, ff. 33-36.
- Cousin ms. 89: V. Cousin, *Expliquer les formules et les termes de la Métaphysique qu'Aristote a introduits dans la langue de la science*.
- Crubellier, Jaulin et al. 2008: M. Crubellier, A. Jaulin, et al. (edd), *Dunamis: autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2008.
- de Ceglia 2009: F. de Ceglia, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Devivaise 1952: C. Devivaise, *La philosophie de Ravaisson*, thèse dactylographiée, Faculté des Lettres de Paris, Paris 1952.
- Dopp 1933: J. Dopp, *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1933.
- Havet 1846: E. Havet, *Étude sur la Rhétorique d'Aristote*, Delalain, Paris 1846.

- Hegel 1833-1836: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 voll., hrsg. von K.L. Michelet, Verlag von Dunckler und Humblot, Berlin 1833-1836 (*Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2015).
- Jacques 1837: A.F. Jacques, *Faculté de Lettres. Thèse de littérature. Aristote considéré comme historien de la philosophie*, A. Pihan de la Forest, Paris 1837.
- Janicaud 1969: D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Vrin, Paris 1969.
- Janicaud 1993: D. Janicaud, *Habiter l'habitude*, «Les Études philosophiques», numero speciale: *Ravaisson, L'intelligence de l'habitude*, n. 1 (1993), pp. 17-23.
- Le Lannou 1999: J.-M. Le Lannou (ed.), *Études sur F. Ravaisson. De l'habitude*, Kimé, Paris 1999.
- Léger 1900: L. Léger, *Notice sur la vie et le travaux de M. Ravaisson-Mollien*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et de Belles-Lettres», 45 (1900), pp. 327-372.
- Lénoir 1919: R. Lénoir, *La doctrine de Ravaisson et la pensée moderne*, «Revue de métaphysique et de morale», 26, n. 3 (1919), pp. 353-374.
- Linden 2004: J.I. Linden, *Fin, finitude et désir infini. Remarques sur l'aristotélisme de Ravaisson*, in Thouard 2004a, pp. 171-190.
- Maine de Biran 1984-2001: Maine de Biran, *Œuvres*, 19 voll., éd. par F. Azouvi, Vrin, Paris 1984-2001.
- Maine de Biran 1995: Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (1807), in Maine de Biran 1984-2001, vol. IV, éd. par I. Radrizzani (*Sull'appercezione immediata*, tr. it. di S. Cazzanelli, a cura di S. Cazzanelli e M. Piazza, Marcianum Press, Venezia 2013).
- Malikail 2003: J. Malikail, *Moral Character: Hexis, Habitus and 'Habit'*, «Minerva – An Internet Journal of Philosophy», 7 (2003), pp. 1-22.
- Martin 1836: H. Martin, *Faculté de Lettres. Thèse de littérature. Analyse critique de la poétique d'Aristote*, Imprimerie de Pagny, Caen 1836.
- Michelet 1982: K.L. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, avec un avant-propos de J.F. Courtine, Vrin, Paris 1982. Prima edizione: Paris 1836.
- Morel 2003: P.-M. Morel, *Aristote, une philosophie de l'activité*, Flammarion, Paris 2003.

- Morel 2007: P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Vrin, Paris 2007.
- Piazza 2015: M. Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- Ragghianti 2014: R. Ragghianti, *Filosofia, storiografia e vita civile. L'eclittismo francese tra Cosuin e Bergson*, Edizioni della Normale, Pisa 2014.
- Ravaisson 1838: F. Ravaisson, *L'habitude*, Fournier, Paris 1838. Seconda edizione: «Revue de métaphysique et de morale», 2 (1894), pp. 1-35 (*L'abitudine*, tr. it. di S. Capodivacca, Ananke, Torino 2009).
- Ravaisson 1867: F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Hachette, Paris 1867.
- Ravaisson 2007: F. Ravaisson, *Essai sur la «Métaphysique» d'Aristote*, Cerf, Paris 2007. Prima edizione: Imprimerie royale, Paris 1837, vol. I; De Joubert, Paris 1846, vol. II.
- Ravaisson 2008: F. Ravaisson, *Testament philosophique*, présenté par C. Marin, Allia, Paris 2008. Prima edizione: *Testament philosophique et Fragments*, texte revu et présenté par C. Devivaise, Boivin & Cie, Paris 1933.
- Ritter 1829: H. Ritter, *Geschichte der Philosophie Alter Zeit*, Friedrich Perthes, Hamburg 1829.
- Rodrigo 2004: P. Rodrigo, *La dynamique de l'hexis chez Aristote. L'état, la tenue et la limite*, «Alter», 12 (2004), pp. 11-25.
- Ronchi 2012: R. Ronchi, *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)*, «Noéma», 3 (2012), pp. 42-56.
- Simon 1839: J. Simon, *De Deo Aristotelis, diatribe philosophica*, Typis Moquet et Sociorum Parisiis, Paris 1839.
- Simon 1840: J. Simon, *Études sur la Théodicée de Platon et Aristote*, Joubert, Paris 1840.
- Simon 1887: J. Simon, *Victor Cousin*, Hachette, Paris 1887.
- Sinclair 2019: M. Sinclair, *Being Inclined: Félix Ravaisson's Philosophy of Habit*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Stahr 1830-1832: A.W.T. Stahr, *Aristotelia*, 2 voll., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1830-1832.
- Thomson 1832: J. Thomson, *An Account of the Life, Lecture and Writings of William Cullen*, 2 voll., Blackwood, Edinburgh 1832.

- Thouard 2004a: D. Thouard (ed.), *Aristote au XIX^e siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004.
- Thouard 2004b: D. Thouard, *Aristote au XIX^e siècle: la résurrection d'une philosophie*, in Thouard 2004a, pp. 37-62.
- Trendelenburg 1833: F.A. Trendelenburg, *De Aristotelis categoriis. Prolusionem Academicam*, Apud Guilelmum Logier, Berolini 1833.
- Vacherot 1836: É. Vacherot, *Faculté de Lettres. Thèse de philosophie. Théorie des premiers principes, selon Aristote*, Imprimerie de Pagny, Caen 1836.
- Vincenti 2019: D. Vincenti, *La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson*, ETS, Pisa 2019.
- Waszkinel, Hejno 1991: R. Waszkinel, E. Hejno, *L'inspiration aristotélicienne de la métaphysique de Bergson*, «Revue philosophique de Louvain», 89, n. 82 (1991), pp. 211-242.