

Livres de chevet de Montaigne à Mitterrand

Convegno internazionale di studi
Gargnano - Palazzo Feltrinelli 15-17 giugno 2017

A cura di Alessandra Preda e Eleonora Sparvoli

ISSN 2281-9290
ISBN 978-88-7916-856-4

Copyright 2018

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto
Via Cervignano 4 - 20137 Milano
Catalogo: www.lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione elettronica e pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org>>

La realizzazione e la pubblicazione di questo volume sono state finanziate dal Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Milano

In copertina:
Georg Pauli, *The Reading Light* (1884)

Videoimpaginazione: Paola Mignanego
Stampa: Digital Print Service

Sommario

Introduzione <i>Alessandra Preda</i>	9
---	---

I LIBRI PREDILETTI

TESTIMONIANZE

S'endormir en lisant. Variations littéraires et picturales sur le livre de chevet <i>Florence Dumora</i>	15
“O que c'est un mol et doux chevet, et sain, [...]”. Montaigne lecteur <i>Jean Balsamo</i>	27
La stufa e il comodino. Riflessioni sul <i>Discours</i> di Descartes <i>Elio Franzini</i>	43
Il libro e la voce. Tra François de Sales e Fénelon <i>Benedetta Papasogli</i>	53
Une affinité élective. Voltaire lecteur de l'Arioste <i>Vincenzo De Santis</i>	65
Les poésies d'Ossian, livre de chevet de Napoléon et de sa génération <i>Jean-Louis Haquette</i>	79
Livre de chevet? non, mais “coffret spirituel” du salon <i>Liana Nissim</i>	91
Un interminabile livre de chevet. Il Balzac-Frenhofer di Henry James <i>Susi Pietri</i>	103
Albert Camus, l'écrivain qui n'a pas eu de chevet <i>Pierre-Louis Rey</i>	115
Lire Rabelais en Acadie. “La vraie langue” d'après Antonine Maillet <i>Cristina Brancaglioni</i>	127
<i>Le rêve et son interprétation</i> : livre de chevet d'Henry Bauchau ou Freud au chevet de l'écrivain? <i>La sourde oreille ou le rêve de Freud</i> entre inconscient, psychanalyse et écriture <i>Michele Mastroianni</i>	139

Leggere Omero a New York in situazioni estreme. <i>De l'Iliade</i> di Rachel Bespaloff (1943) e <i>Why We Came to the City</i> di Kristopher Jansma (2016) <i>Silvia D'Amico</i>	161
---	-----

II

LIBRI PREDILETTI

RAPPRESENTAZIONI

De <i>Don Quichotte</i> au <i>Page disgracié</i> : la passion des lectures compulsives. Le lecteur-personnage, puis auteur, au XVII ^e siècle <i>Christian Biet</i>	177
<i>Paul et Virginie</i> , livre de chevet du XIX ^e siècle. Histoire d'une décadence <i>Guy Ducrey</i>	191
Un livre incomparable. Jean Floressas des Esseintes lecteur de Baudelaire <i>Marco Modenesi</i>	201
Livres de chevet dans l'apprentissage du Narrateur de la <i>Recherche</i> <i>Eleonora Sparvoli</i>	209
"Je vous envoie donc le mien". Le don du livre dans <i>Lettres à Anne</i> (1962-1995) et <i>Journal pour Anne</i> (1964-1970) de François Mitterrand <i>Florence Naugrette</i>	219
"Il trimbalaît toujours un imposant Littré". Secours et pièges d'un "livre-chevet" (ou deux) chez Raphaël Confiant <i>Francesca Paraboschi</i>	229

III

LIBRI PREDILETTI

POETI DI OGGI

L'immediatamente vicino <i>Stefano Raimondi</i>	249
Leggere, tradursi nell'altro, scrivere <i>Fabio Scotto</i>	253
Tavole / Tables	263
Indice delle opere letterarie, filosofiche, storiche e religiose <i>a cura di Giorgia Testa Vlahov</i>	271

Elio Franzini

La stufa e il comodino

Riflessioni sul *Discours* di Descartes

DOI: <http://dx.doi.org/10.7359/856-2018-fran>

Esistono comodini di varie dimensioni. Quelli di un tempo, prima dei supermercati del mobile, erano alti, massicci, costruiti per ospitare grandi sveglie e non orologi digitali, dove per leggere l'ora bisogna cercare l'angolo di visuale corretto. È su questo comodino che può, appunto, accomodarsi, come se fosse su un cuscino, il *Discours* cartesiano. Perché questo comodino appartiene a un tempo che è molto simile alla stufa (*poêle*) di Cartesio.

Questa stufa appare, come è noto, all'avvio della Parte seconda, quando Cartesio inizia la sua vera e propria argomentazione filosofica, disegnando l'ambiente all'interno del quale l'opera si pone. E questa stufa non va certo pensata come una caldaia, bensì come un apparato di maiolica, in uso nei paesi nordici, ma anche in tutti quei luoghi freddi che si trovano nelle località di montagna. Hanno una storia lunga, che ha sapore d'antico. Si dice infatti che derivino direttamente dai forni per il pane, che si ritrovano sin dal 2500 a.C. Questi erano costituiti da una struttura di rami flessibili intrecciati e ricoperti in argilla con una forma a cunicolo, con l'apertura chiusa da una lastra di pietra. Nel tempo questa tecnica costruttiva si è evoluta, ma ancora oggi si possono trovare dei modelli che, oltre ad essere usati per il riscaldamento, possono servire come forno o come scaldavivande. Si pensi alle "Stube" del Tirolo, che danno origine anche al nome del locale che le ospita. Tuttavia, proprio a partire dall'epoca in cui vive Cartesio, queste antiche stufe acquisiscono anche una sorta di raffinata tecnologia. Infatti, i primi pannelli radianti erano delle pignatte inserite nella struttura d'argilla. Con il tempo le forme delle pignatte cambiarono dal cilindrico verso forme più squadrate che permettevano di diminuire gli spazi in argilla e aumentare la parte radiante in maiolica. Persisteva sempre la forma concava molto pronunciata per aumentare la superficie. Già all'epoca di Cartesio esternamente le stufe erano completamente in maiolica e avevano anche una funzione estetica, che ben delinea la narrazione romanzesca che Cartesio inaugura, anche per meglio descrivere se stesso.

Siamo in un ambiente caldo, intimo (segno che l'io lavora con se stesso), personale, proteggente, interiore, agostiniano, ma anche dotato di una dimensione "tecnologica" ed estetica. Che il *Discorso* sia un testo di passaggio è ben noto: dalla retorica alla scienza, dal metodo all'ontologia, dall'oggettività al soggetto (e ritorno), dalla Natura a Dio: merita dunque di trovarsi in un luogo che segna il passaggio dalla veglia al sonno, tra cuscino e comodino. È anche un passaggio tra l'antico e il moderno, dove quest'ultimo non riesce mai a liberarsi del primo, come se ne avesse una inestinguibile nostalgia. Il mito di un Cartesio moderno è, in definitiva, un mito fondatore della modernità stessa. Ma, appunto, un mito. Si pensi all'*incipit* di *Timore e tremore* di Kierkegaard, in cui Cartesio viene presentato come l'alfiere di una filosofia "classica", che si oppone alle barbarie della modernità. Viene definito come "quel venerabile, umile e leale pensatore" che "non ha gridato al fuoco, né imposto a ognuno il dovere di dubitare: era un pensatore solitario e pacifico e non una guardia di notte incaricata a dare l'allarme", che ha confessato "che il suo metodo aveva importanza solo per lui e che vi era stato condotto dalla confusione delle sue conoscenze anteriori"¹. È certo una polemica, quella di Kierkegaard, contro la ragione hegeliana: ma senza dubbio è anche l'immagine di un pensatore, chiuso in una stanza calda, che si presenta come testimone di una fede interiore contro una filosofia mondana e aggressiva. Non è certo la rappresentazione di un Cartesio alfiere della modernità.

È in virtù di questa sua costitutiva e mai risolta ambiguità che lo si può tenere sul comodino, a segnalare l'ambiguità del sonno, e della sua strana tessitura ontologica, ma anche l'ambivalenza di un rito di passaggio verso una modernità che qui definisce alcuni suoi storici caratteri costitutivi. Il moderno è categoria "inglobante", ma è con evidenza guidata da un funzionalismo a base razionalista, che pur nella varietà, ha solide basi ideali e la tendenza a costruire "modelli". Modelli certo non molteplici, il cui valore iconico illustra uno spettro simbolico che fa pensare, senza che tuttavia una sola forma ne colmi e svuoti il senso. Lo dimostra Cartesio stesso, che qui si riferisce con frequenza a due autori che un sapere manualistico ama opporgli, e che invece sono fondamentali in questo testo, pur nella infinita distanza teorica, cioè Bacone e Montaigne. Quest'ultimo, senza dubbio, è una netta alternativa "fondativa" per la modernità, in cui viene alla luce una coscienza che è essenzialmente corporeità, e non riflessione astratta e lontana, che conosce le aporie dello scetticismo, facendo del "tentare" – delle prove del corpo – il proprio sigillo. D'altra parte, l'io di Cartesio, l'io del moderno, non è un'invenzione estemporanea, bensì un processo che lentamente si afferma e che qui trova un metodo, non la sua assolutizzazione. Cartesio avvolto nel calore della sua stufa non è soltanto l'alfiere della chiarezza e della distinzione, ma, come nel Teste, grande personaggio elaborato dal giovane Valéry negli ultimi anni dell'Ottocento, assume aspetti immaginari, e tuttavia costitutivi della sua stessa ambiguità, raccogliendo in un

¹ Søren Kierkegaard, *Timore e tremore* (Milano: SE, 1990), 7.

racconto, in una “favola”, questi tormenti dell’inizio, attribuendo alla modernità un metodo che ha reso possibile la sua “immagine” (o il suo stereotipo). Fa comprendere, per esempio, che la modernità è una faccenda strana che nasce su basi di incertezza, guardando allo scetticismo con atteggiamento duplice, esaltando Montaigne, ma consapevole che questa posizione di pensiero impedisce di cogliere il senso della filosofia, quello di costruire un “mondo”, cioè di creare una rappresentazione della verità elaborata dalla ragione, pur tra i molti timori derivanti dalla condanna di Galilei che attraversarono vari pensatori secenteschi.

Il mito del carattere fondativo del *Discorso* per la modernità è dunque qualcosa a sua volta molto moderno, insospettabile con Cartesio vivente. Senza dubbio è moderno – o meglio si coglie oggi come tale – il fatto che Cartesio elabori una narrazione sistematica, una “grande narrazione”, molto diversa dai “saggi”, cioè dai “tentativi” di un Montaigne: una narrazione che va dall’auto-biografia alla fondazione di una verità scientifica e metafisica, con un percorso che, di per sé, è “moderno”. Il soggetto si emancipa e si rende protagonista libero di una fondazione veritativa molto articolata, che si riferisce alla natura e allo spirito, alla fisica come alla metafisica e alla morale e che coordina il tutto alla “scoperta” dell’Io come paradigma vivente della fusione tra epistemologia e ontologia.

Questo aspetto razionale del *Discorso*, con la sua solida struttura argomentativa, non può tuttavia cancellare un altro lato che Cartesio stesso definisce favolistico, paradossalmente tuttavia finalizzato a mettere in discussione i presupposti stessi della *fabula*: gli elogi alla cultura classica e alla retorica si concludono, come si vedrà, in una loro programmatica messa in discussione, distruggendo un modello formativo ed educativo per costruirne uno radicalmente nuovo, fondato su un fermo richiamo all’esperienza e al viaggio, che sono altri riferimenti costanti della modernità da Montaigne all’Illuminismo. Il “basso bretone” permetterà discorsi più chiari rispetto al latino dei retori, consentendo di avvicinarci al vero e non al verosimile retorico, dal momento che, guardando se stesso da giovane, Cartesio afferma: “reputavo falso tutto ciò che era solo verosimile”². In questa confusione esperienziale, in questo necessario spirito scettico – elemento critico che vive perenne nella modernità – il ricorso al metodo, pur in un ambiente personale caldo e intimo, in cui il mondo è “espulso” (con una “pratica” antropologica e psicologica dell’*epoché* che molto farà discutere, e che farà scuola nel pensiero moderno e contemporaneo) avviene dunque con un’apparente forza gentile che però nasconde una precisa volontà “architettonica”. Pur presentando il metodo con molta “prudenza”, tendendo a soggettivizzare sia l’*epoché* sia le argomentazioni scettiche (ancora con allusioni a Montaigne), non esita a stabilire come modelli, pur difettosi, la logica, l’analisi geometrica e l’algebra, che la filosofia deve “controllare” po-

² René Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di Monica Barsi e Alessandra Preda, a cura di Giambattista Gori (Milano: Rizzoli, 2010), 25.

nendosi come modello razionale e organizzato. Va notato che la famosa formula – penso, dunque sono – punto archimedeo della modernità, si ritrova nel testo *dopo* la scoperta del metodo e l’elaborazione di una morale provvisoria: conseguenza, dunque, di un nuovo atteggiamento che porta a compimento una progressiva “ricerca della verità”³. Il metodo è ciò che unisce: chiarezza e distinzione nei confronti dell’ente sono il sigillo di una modernità che vuole giungere alla *rappresentazione* – e si sottolinea il termine – di un mondo nuovo: dal momento che il mondo non è un’idea eterna e innata, va appunto rappresentato, e va rappresentato all’interno di una dimensione genetica, che colga la catena di cause ed effetti, secondo un principio con evidenza meccanicistico, che la ragione deve indagare in quanto ente prodotto da Dio.

Il valore paradigmatico di Cartesio si pone dunque, ed è la prima conclusione, nel porre a livello metodologico e costruttivo il fatto che, con riferimento a Bacone, siamo “signori e padroni della natura”⁴, dove intende, pur ancora tra dubbi psicologici, affiancare alla dimensione metodico-razionale quella fabbrile, disegnando un quadro ove si offre in un’unica rappresentazione prospettica l’ordine e la progettualità, il dubbio e l’utopia. Il quadro del *Discorso* è dunque non pacificato, anche se unitario, presentando un orizzonte dialogico cui l’espedito retorico della stufa allude, presentando un pensiero nuovo dove, prima di agire, bisogna riflettere e dove il soggetto, in questa riflessione, proprio perché dotato di pensiero e di libero arbitrio, deve conquistare un “proprio” linguaggio, che segni uno stacco rispetto al passato. La solitudine riflessiva di Cartesio è il segno di un consapevole progetto, di un sistema di inclusioni ed esclusioni che si traduce in primo luogo su un piano linguistico e letterario, che rende questo libro, oltre che una svolta filosofica, una straordinaria svolta letteraria e retorica, segnata da un violento distacco dalla tradizione, che viene identificata non solo con il complessivo sistema educativo dei Gesuiti, ma con l’uso di una lingua specifica, il latino.

Il latino diviene così quasi il simbolo di un’anima che la coscienza moderna vuole, se non negare, porre in conflitto con se stessa, quale traccia di un antico da rigettare o controllare: l’io parla con se stesso la sua propria lingua. Nelle varie anime della moderna coscienza europea che Cartesio sintetizza è facile trovare una contrapposizione che è divenuta luogo comune, trasformandosi in un modello formativo che attraversa le tradizioni, derivando in primo luogo dal pensiero secentesco. Una contrapposizione che ha una lunga storia, ma che ha al suo centro la funzione della retorica e il suo ruolo nei processi educativi ed espressivi della società e del sapere. Sospetto e denigrazione, come notano prima Momigliano e in seguito Fumaroli, spesso velano il ruolo della retorica e dell’antico nella formazione delle idee moderne, Vico ne diviene il contraltare, definendo Cartesio e i Lumi come barbarie della riflessione, con una metafora che verrà ripresa da Chateaubriand quando, in una direzione

³ *Ibid.*, 77.

⁴ *Ibid.*, 149.

vichiana, si erge contro una educazione illuminista che inaridisce il sentimento, l'immaginazione e la fede degli adolescenti costringendoli prematuramente all'uso della ragione analitica, privandoli di quello sviluppo naturale che ripeterebbe lo sviluppo delle tre epoche della società umana (barbara e poetica; religiosa ed eroica; umana e razionale).

Le cosiddette due culture, paradigma divenuto stantio, che pur qualche successo ebbe negli anni Sessanta del secolo scorso, nascono tuttavia qui, e il *Discorso* ne segna ancora una volta il mito di avvio perché, attraverso una polemica linguistica, mette in discussione un *metodo di pensiero*, ipotizzando un nuovo modo di avvicinarsi sia all'esperienza sia al sapere che da essa deriva. All'interno di un quadro non unitario, Descartes è infatti legato ad autori come Théophile de Viau o Jean Guez de Balzac, dove si sostiene con chiarezza l'inutilità delle lingue classiche e dei loro esiti, che conducono a forme di scetticismo, allontanando da una autentica "ricerca della verità"⁵. In particolare Theophile de Viau, nei suoi *Frammenti di una storia comica*, si scaglia violentemente contro l'imitazione degli antichi, affermando che dobbiamo liberarci non solo di un rispetto servile nei loro confronti, ma anche delle lingue classiche che supportano figure e situazioni letterarie che non rispecchiano più il sentire "moderno". Sostiene quindi che il discorso debba essere "fermo", che il senso in esso sia "naturale e facile", il linguaggio "adeguato e significativo"⁶. Insiste su questa linea Jean Guez de Balzac, che di Cartesio è amico, affermando che il greco e il latino sono inutili, orpelli di un passato che non tocca l'essenza della verità, posta in una ragione eterna e universale⁷. Da qui deriva una vera e propria battaglia culturale, che si dirige contro le scuole e le università, dove dominano filologi e umanisti. La svolta è epocale. Sul comodino non possono più esserci i classici antichi: uno sguardo sperimentale, una volta usciti dalla calda stanza, finito il tempo del sonno, o la contemplazione dell'interiorità, deve sostituire i giochi fabulistici.

Cartesio, vicino a queste posizioni, educato dai Gesuiti nel collegio di La Flèche (che non smise peraltro di elogiare per tutta la vita), vede in questa celebre scuola, come la chiama, un male retorico originario: anche se la poesia ha "delicatezze e dolcezze incantevoli", bisogna essere consapevoli che non bisogna più dedicare tempo "alle lingue e alla lettura dei libri antichi, alle loro storie e alle loro favole". Bisogna cambiare libro sul comodino, mutare il rapporto tra sonno e veglia, tra ambiente esteriore e interiore – tra spazio e tempo. Certo, conversare con gli antichi è come viaggiare: "ma quando si passa troppo tempo a viaggiare, si finisce con il diventare stranieri nel proprio paese; e quando si è troppo curiosi delle usanze praticate nel passato, si rima-

⁵ Si veda a questo proposito il punto di vista di Giulio Preti, *Retorica e logica* (Torino: Einaudi, 1968).

⁶ I suoi testi si possono leggere in Gallica al seguente indirizzo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k173p>.

⁷ Si vedano *Œuvres diverses* [1644] (Paris: H. Champion, 1995).

ne quasi sempre ignoranti di quelle che si praticano nel nostro secolo”⁸. Pur apprezzando l’eloquenza ed essendo innamorato della poesia, Cartesio giunge a un’affermazione centrale, che significativamente riprende anche in chiusura del *Discorso*: “coloro che ragionano in modo solido e che dispongono bene i loro pensieri per renderli chiari e intellegibili sanno, meglio di tutti, essere sempre convincenti in ciò che propongono, anche se parlano solo il basso bretone e non hanno mai studiato la retorica”⁹. Questa affermazione, che può essere tra le prime paradigmatiche per la definizione della modernità, diventa in lui quasi un “luogo comune”. La ripete infatti nella *La ricerca della verità*, affermando con parole simili che un uomo dabbene non è obbligato a sapere il latino e il greco, più dello svizzero o del basso bretone, oppure a sapere la storia dell’Impero, più di quella del più piccolo Stato d’Europa. Eccedere con le lingue classiche e con l’educazione letteraria, continua Cartesio, significa perdere tempo, tempo che potrebbe essere meglio speso esercitando pienamente la ragione.

Come già si è sottolineato, tali affermazioni, nella loro radicalità, non sono estreme o isolate: paradossalmente portano a compimento posizioni che anche chi fu educato alla lingua latina, come Montaigne, prospettava, nella convinzione che il culto per i classici allontanasse dall’esperienza e portasse a forme non controllate di scetticismo, in cui le convinzioni indotte dalla tradizione classica risultassero più importanti di quel che insegnava la quotidianità della vita. Il *Discorso* cartesiano, nel momento in cui insiste sulla centralità conoscitiva del soggetto, riprende dunque posizioni già radicate, in virtù delle quali si riteneva che ragionare in latino, ponendo la retorica, e non l’esperienza, come centrale in una formazione “scolastica”, allontanasse da una corretta pedagogia, guardando solo al passato. Si tratta, è bene sottolinearlo, di una presa di posizione in primo luogo educativa e metodologica, in cui il latino incarna un modello negativo da respingere. La distruzione cartesiana della cultura classico-retorica, che la tradizione latina rappresenta, conduce a indicare una nuova strada, che si traduce nella elaborazione di un *metodo*, finalizzato a presentare rinnovati *modelli educativi*. Tutta la prima parte del cartesiano *Discorso sul metodo*, prima di addentrarsi nei meandri della metafisica, è infatti la critica feroce a una forma di *paideia*, cui si intende sostituirla una nuova. L’impianto “umanistico”, che privilegiava grammatica, storia, poesia e retorica, genera nel giovane Cartesio “tanti dubbi ed errori”. Questa impostazione pedagogica “antica”, ritenuta immutabile e rivolta solo al passato, non viene disprezzata in modo acritico, bensì ritenuta “inadeguata”, al punto che Cartesio notoriamente afferma che appena l’età gli permise di uscire dalla tela dei suoi precettori, abbandonò interamente lo studio, risolvendosi di non cercare altra scienza fuori di quella che si poteva trovare in se stessi o nel gran libro del mondo. Libri del mondo, non libri della tradizione classica: richia-

⁸ Descartes, *Discorso*, 21.

⁹ *Ibid.*, 23.

mo all'esperienza che Cartesio supporta citando Bacone, a segnalare con il suo nome l'inserzione di una cultura "nuova", del tutto estranea alla cultura "latina".

In questo progetto, la cultura letteraria antica è ritenuta *soltanto* letteraria e quindi fondata su poetica e retorica, fundamentalmente inutili per la conoscenza. Il rifiuto di antichi e tradizionali modelli educativi e pedagogici è finalizzato a costruire un nuovo impianto formativo, teso alla conquista di un metodo che insegni l'esercizio della critica. La centralità critica del metodo si concretizza in un *dubbio* sistematico che viene rimosso dalla tradizione scettica in cui nasce e risemantizzato, proprio per cercare di sottrarlo alle sue radici "classiche" e "umanistiche". Radici che, a segnalare la dicotomia da cui nasce la modernità, comunque vivono, non limitandosi a sopravvivere, sin nel cuore del pensiero settecentesco: Vico, cui si accennava, nell'orazione del 1709, *De nostri temporis studiorum ratione*, pur ponendo alla sua ricerca un obbiettivo metafisico analogo a quello cartesiano, cioè la verità, descrive una strada diversa per raggiungerla, che passa tuttavia proprio per il recupero di ciò che Cartesio aveva epochizzato, cioè per la retorica e per la storia. In questo senso criticare Cartesio è, sarebbe, molto attuale come difesa di un cancellato valore sociale della cultura umanistica.

Il metodo cartesiano significa perdita di memoria e immaginazione, della loro forza e ricchezza, e origina un errore che rende impossibile costruire quelle variate metodologie di pensiero in base alle quali, a metà Ottocento, si istituzionalizzeranno le cosiddette "scienze dello spirito", al cui centro si pongono la poetica, la retorica e la giurisprudenza, la cui varietà metodologica è irriducibile all'univocità del metodo cartesiano. Cartesio dimentica la forza del *mito*, inteso come parola originaria, narrazione che disegna il significato fondativo della storia, il suo spessore di verità. In quanto sviluppo espressivo della parola mitica, in quanto spazio in cui si costituisce la storia degli uomini, la retorica è un'attività nel corso della quale la mente costruisce una certa conoscenza di se stessa, una conoscenza che non può essere "logica", che non può risolvere la narrazione in categorie dialettiche. La contrapposizione tra mito e ragione non basta a segnare la differenza: vi è piuttosto una risemantizzazione dell'istanza mitica, tendendo a nascondere il *mythos* nel *logos*.

Si può allora giungere alla conclusione. Nel calore di una stufa, in un ambiente intimo e privato, come quello che ricorda il comodino, il cuscino, il sonno, Cartesio, rigettando il mito e la sua funzione fondativa, inaugura miti nuovi, simboleggiati da un mutamento linguistico, dal sospetto per la cultura classica e per il latino, non solo meno utile del basso bretone, ma anche privo, nel suo specialismo retorico, di quel "buon senso comune" che è padre e madre della ragione, di cui si inizia a costruire la nuova mitologia della modernità, che deve servirsi anche di metodi diversi, come le allusioni a Montaigne e Bacone testimoniano. La filosofia non deve più essere parte delle scienze della cultura, di un sistema retorico, ma deve porsi tra le scienze, loro guida metodologica.

Anche se è diventata poco più di un facile slogan, la definizione che Bauman ha offerto di una tarda modernità diventata “liquida”¹⁰, porta così in luce il senso originario del moderno, la sua ambiguità che nasce da una opposizione latente tra una modernità “scientista” che insegue i suoi feticci di ragione e la sua radice “mitica”, come se con essa si aprisse anche quell’era che Gehlen chiama della post-storia, in cui la ciclicità si presenta in forme non preventivabili. Tuttavia, se Cartesio sembra inaugurare una fase “solida” della modernità, in cui domina un istinto teleologico, è proprio la stufa, cioè l’ambiente in cui disegna tale nascita e inaugura simbolicamente il suo percorso, a lasciare vivo il dubbio che il metodo vorrebbe distruggere, ponendolo ancora in una liquidità che non ipotizza futuro alcuno, di cui si nutre la modernità e che si tratta sempre di nuovo di recuperare, ancora incerta tra retorica e ragione, tra senso del mito e forza del numero. La consapevolezza che stanno cambiando le regole della coabitazione umana e delle condizioni sociali della coabitazione umana, che il rapporto tra spazio e tempo è in via di veloce mutamento, come si modifica il rapporto tra l’intellettuale e il potere, pongono anche Cartesio in quella che Kundera ha chiamato la “denigrata eredità di Cervantes” da cui nasce la modernità: “mentre Dio andava lentamente abbandonando il posto da cui aveva diretto l’universo e il suo ordine di valori, separato il bene dal male e dato un senso a ogni cosa, Don Chisciotte uscì di casa e non fu più in grado di riconoscere il mondo”¹¹. Si ricostruisce dunque quella duplicità del moderno che non è contrapposizione, bensì segno della sua ambivalenza simbolica: da un lato la coscienza di un io pensante per potersi orientare in questo mondo nuovo – il mondo della prospettiva: in cui è il mio sguardo a determinare i piani e le illusioni dello spazio – e dall’altro intendere il mondo come ambiguità, doverlo affrontare non a partire da una sola verità assoluta, bensì in un quadro di verità relative che si contraddicono, possedendo “come sola certezza la *saggezza dell’incertezza*”¹². Presenta quindi un mondo moderno “come un labirinto dove l’uomo si smarrisce”¹³ e in cui, dunque, si ha bisogno di punti fermi, di spazi intimi e privati da cui ripartire, pur possedendo un linguaggio nuovo.

È questa saggezza ambigua che guida Cartesio: la sesta e ultima meditazione si chiude, non a caso con la netta distinzione tra la veglia e il sonno, dubitando della quale Cartesio aveva avviato l’esperimento del dubbio metodico. “Ed io” – scrive – “debbo rigettare tutti i dubbi dei giorni passati come iperbolici e ridicoli, e particolarmente quella incertezza così generale riguardante il sonno che non potevo distinguere dalla veglia: perché adesso vi trovo una notevole differenza, in quanto la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri e con tutto il seguito della nostra vita,

¹⁰ Si veda Zygmunt Bauman, *Modernità liquida* (Roma - Bari: Laterza, 2011).

¹¹ Milan Kundera, *L’arte del romanzo* (Milano: Adelphi, 2001), 19.

¹² *Ibid.*, 20.

¹³ *Ibid.*, 196.

come, invece, è solita congiungere le cose che ci accadono stando svegli”¹⁴. Sul comodino teniamo allora qualcosa che, come nella Parte quarta del *Discorso*, ricorda la differenza tra sonno e veglia: una differenza, e va sottolineato, basata sulla congiunzione e sulla disgiunzione, dove la vita non è più sogno, come era per Shakespeare e Calderon, bensì capacità di connettere, rappresentare e descrivere linguisticamente il mondo. Ma dove, al tempo stesso, non si elimina totalmente il dubbio che nasce dalla vita interiore e che si impossessa anche della filosofia e della sua tradizione. Sarà questa incertezza, che Cartesio ha prospettato, a dare avvio a quella polemica tra Locke e Leibniz su sonno e veglia da cui prenderà avvio l'estetica, quella discussione su chiaro, distinto e confuso che porterà a ipotizzare una strada analogica per la verità, in cui il sogno può divenire la forza organizzata dell'immaginazione come *analogon rationis*. È vero, questa è un'altra storia: ma se si tiene sul comodino il *Discorso* è perché tale storia inizia qui. Perché, come scrive Valéry, Cartesio continua a far ritrovare in noi “ciò che egli trovava in se stesso”¹⁵.

¹⁴ René Descartes, *Discorso sul metodo. Meditazioni filosofiche* (Roma - Bari: Laterza, 1978), 136-137.

¹⁵ Paul Valéry, *Il suono della voce umana. Variazioni su Cartesio*, a cura di Felice Ciro Papparo (Napoli: Filema, 2008), 33.