

L'altro della voce. Per una bio-linguistica della solidarietà

Donata Chiricò

Università Degli Studi della Calabria
donata.chiricò@unical.it

Abstract

In 1799, the German physician Samuel Sömmerring (1755-1830) published the *Icones embryomim humanomm* and showed that still in the 17th century it didn't be any real anatomical representation of the human foetus. He underlined that the anatomy's issues contained some human embryos illustrations, which were characterised by repellent images, even grisly. In the same period, the French philosopher Marie Francois Pierre Maine de Biran (1766-1824) believed that foetus has a psychic life characterised by listening and motility. He was interested in such matters because of his dissatisfaction with knowledge and language theories that were delineated by Condillac's *Traité des sensations* (1754). He individualized the difference of human nature in the articulated voice: it was a specific attitude of the human beings that interrupted the natural order without going out of the nature system. Maine de Biran's work represents a privileged point of view to deal with remarkable matters like the relationship between body and mind, nature and language, communication and meaning.

Keywords: Condillac, Foetus, Language, Maine de Biran, Solidarity

Giuseppe non è più lì e neppure all'ingresso della grotta.
È scappato via per non udire le urla,
ma le urla lo seguono, è come se urlasse la terra. [...]
Come tutti i figli degli uomini,
il figlio di Giuseppe e Maria
nacque sporco del sangue di sua madre,
vischioso delle sue mucosità e soffrendo in silenzio.
Pianse perché lo fecero piangere,
e avrebbe pianto per quest'unico e solo motivo.

José Saramago, *Il Vangelo secondo Gesù Cristo*

1. Nel 1799, Samuel Sömmerring (1755-1830), autorevole anatomista tedesco corrispondente di lunga data di Goethe su varie questioni di fisiologia ed antropologia, nonché di Kant e Humboldt, pubblica le *Icones embryonum humanorum*. Frutto di una ricerca accuratissima «ad oggi ineguagliata» (Duden, 2002, p. 72), l'opera rappresenta una raccolta di tavole contenenti illustrazioni di embrioni umani nella quale, tra l'altro, appare la prima rappresentazione di un feto femminile (ivi, p. 70). Il testo si apre con una Praefatio in cui Sömmerring passa in rassegna numerosissimi trattati anatomici della storia della medicina nei quali sono presenti illustrazioni ginecologiche e immagini di embrioni umani. Ne analizza specificamente trentasette, primo fra tutti il *De formato foetu* pubblicato nel 1600 da Girolamo Fabrici d'Acquapendente - uno dei successori di Vesalio sulla cattedra di Anatomia dell'Università di Padova - e giunge ad una conclusione a

abbastanza insospettata: egli è il primo a produrre «illustrazioni del corpo umano dalla terza settimana al sesto mese» (Sömmerring, 1799, s.p.).

Grazie alla sua attenta opera di documentazione sul passato, Sömmerring aveva, in effetti, avuto modo di rilevare che fino alla fine del XVIII secolo non esisteva una vera e propria rappresentazione anatomica dello stato fetale dell'essere umano e che, laddove questo era stato fatto, i disegni mostravano per lo più il nascituro, il bambino che si accingeva a venire al mondo e mai «ciò che è celato nel corpo femminile» (ibidem). Entrando più nello specifico, Sömmerring evidenzia che nella migliore delle ipotesi il feto veniva raffigurato come un neonato in miniatura e che il contenuto del corpo della donna incinta era rappresentato spesso in maniera simbolica e fantastica o addirittura macabra.

«Dio solo sa quale superstizione ha indotto non solo i profani, ma anche gli artisti a considerare la forma dell'embrione umano repellente, se non addirittura intollerabile alla vista o mostruosa».
(ibidem)

Insomma, quali che fossero i pregiudizi o le fantasie che hanno impedito agli anatomisti di riconoscere nell'embrione e nel feto il futuro bambino, vale a dire uno stadio dell'essere umano in divenire, sta di fatto che fino alla fine del XVIII secolo il feto non esiste. La vita delle idee è, tuttavia, strana ed imprevedibile ed è così che scopriamo che l'esistenza negata al feto dalla medicina, gli viene, invece, riconosciuta dalla filosofia. Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, c'è un filosofo, Marie-François-Pierre Maine de Biran (1766-1824) che non solo parla di feto, ma addirittura ritiene che esista una vita psichica precedente la nascita e che questa eserciti una specifica influenza su comportamenti superiori tra i quali il linguaggio e l'emergere della coscienza.

Il feto, che senza dubbio prova qualche sorda sensazione, esegue nell'utero diversi movimenti spontanei; rinchiuso in uno spazio limitato, circondato da un liquido, non può muoversi senza incontrare un ostacolo o lottare contro una resistenza esterna. Il bambino poi, fin dal momento in cui viene al mondo, è limitato, è investito da ogni specie di choc e contatti ai quali egli oppone la propria azione. Tutto gli resiste, ogni cosa lo spinge a fare uno sforzo. La resistenza è dunque realmente il marchio originario e una delle prime im-pressioni che un individuo prova; essa si lega, si identifica, per così dire, con il sentire più specifico del suo essere e ne diventa inseparabile. È così che la natura crea il ponte di comunicazione tra l'io e il mondo esterno (Maine de Biran, 1800b, p. 40).

Molte esperienze, fra cui quelle fatte sotto la campana dei colombari, hanno provato che i suoni possono essere trasmessi attraverso i liquidi [...]. Così dunque il feto può aver ricevuto impressioni sonore, o può almeno aver sentito qualche confuso rumore. Sembra assai difficile che queste impressioni non si siano frequentemente rinnovate durante l'epoca della gestazione. Non ne concluderemo tuttavia che l'educazione dell'orecchio sia per questo molto progredita. Ma affermando che alla nascita del bambino i rumori esterni gli facciano provare stimoli completamente nuovi, ci si fonda su incomplete no-zioni di fisiologia e si corre il rischio di cominciare male la storia analitica delle sensazioni, delle idee e delle inclinazioni. Di questo è più o meno caratterizzata la condizione bio-cognitiva (idéologique) del feto nel momento in cui viene al mondo (Maine de Biran, 1802, p. 158).

C'è da chiedersi a questo punto perché proprio il filosofo del «sens intime», ovvero quel filosofo che era profondamente convinto che la filosofia avrebbe dovuto frequentare quel «sottterraneo» dell'anima che genericamente viene definito «interiorità», abbia gettato lo sguardo là dove, come abbiamo visto, nemmeno gli anatomisti erano andati a guardare. Il modo che a noi appare

metodologicamente più corretto è cercare di capire che cosa stesse cercando Maine de Biran quando comincia ad interessarsi ai feti, vale a dire a quale o a quali domande stesse cercando di rispondere.

2. La prima questione su cui concentrare la nostra attenzione è rappresentata dai problemi teorici derivanti da Condillac e dalla sua teoria dell'origine delle conoscenze e del linguaggio per come questa viene delineata nel Trattato sulle sensazioni (1754). In particolare, si tratta di ricordare che Maine de Biran cerca per tutta la vita di rispondere alle domande lasciate aperte dal modello dell'uomo statua e che, in un certo senso, Condillac aveva abilmente aggirato. È noto che in quest'ultimo il sensismo rappresenta un'ipotesi teorica funzionale prima di tutto alla polemica contro l'innatismo di origine cartesiana (Condillac, 1746, pp. 2-3) e che essa implica una posizione continuista in relazione ai temi del rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*, ovvero fra intelligenza umana e intelligenza animale (Idem, 1754, p. 20; 1755, p. 373). In effetti, a parte l'esistenza di un passo del Saggio sull'origine delle conoscenze umane in cui è possibile individuare una maggiore assonanza con la dottrina lockiana della duplice origine delle conoscenze e, quindi, una forma di sensismo più moderato (Idem, 1746, p. 12-14), Condillac attribuisce alle sensazioni il ruolo di spiegare e generare tutte le conoscenze e tutte le facoltà dell'uomo. L'articolazione sistematica di tale punto di vista è contenuta nel Trattato sulle sensazioni (1754) e nel Trattato sugli animali (1755) nei termini che egli stesso sintetizza nel modo seguente:

«Il giudizio, la riflessione, i desideri, le passioni, etc. non sono altro che la sensazione che si trasforma in vari modi [...]. La sensazione racchiude tutte le facoltà dell'anima» (Condillac, 1754, p. 11 e 58).

«La facoltà di sentire è la prima di tutte le facoltà dell'anima, essa è altresì l'unica origine delle altre e l'essere senziente non fa che trasformarsi» (Condillac, 1755, p. 419).

C'è da dire, tuttavia, che il Trattato sulle sensazioni non contiene e non prevede una filosofia linguistica deducibile univocamente dalle sue premesse sensiste. In effetti, da una parte Condillac affida alla reiterazione delle percezioni la capacità di favorire in un ipotetico uomo-statua la nascita e lo sviluppo delle facoltà cognitive, dall'altra parte tale esperimento è compiuto in assenza completa di linguaggio e nessuna delle esperienze sensibili, che via via egli va presentando, si rivela capace di generarlo. La finzione cognitiva elaborata da Condillac nel Trattato prevede una situazione di partenza in cui la condizione umana allo stadio presunto zero è rappresentata da una statua di marmo dotata di una fisiologia attivabile dall'esterno e di una mente priva di qualsiasi attività indipendente dagli stimoli dell'ambiente. La statua è immobile, accede al mondo per mezzo di un senso alla volta e solo in quanto eventi esterni stimolano questa o quella capacità percettiva. È così che il suo primo momento "attivo" coincide con la scoperta degli odori (Idem, 1754, p. 15), ripetendosi l'esperienza dei quali essa diventa capace di immaginare, comparare, riconoscere, astrarre, ricordare e, addirittura, acquisire una certa coscienza di sé (moi) in quanto «collezione delle sensazioni presenti e di quelle immagazzinate in memoria» (ivi, p. 42-44).

Bisogna evidenziare che già a questo stadio di immaginaria ricostruzione della genesi delle capacità umane, il modello condillaciano della statua si comporta come una palla che, una volta lasciata andare, comincia a rotolare senza che se ne possa veramente orientare la direzione e la destinazione. Così scopriamo che da un lato Condillac sottolinea che l'olfatto è il senso che «contribuisce meno allo sviluppo delle conoscenze umane» (ivi, p. 11), dall'altro lato conclude che la mente (*entendement*) possiede con «un solo senso» le stesse capacità che avrebbe con «i cinque sensi riuniti» e che ciò che normalmente viene considerato «speciale» (*particulière*) non rappresenta altro che un medesimo insieme di facoltà che «applicandosi ad un maggior numero di oggetti, finiscono per svilupparsi maggiormente» (ivi, p. 57). Il procedere dell'esperimento non fa che radicalizzare il punto di vista per cui l'accumulo successivo delle esperienze a cui la statua ha accesso crea

unicamente differenze quantitative. È esattamente ciò che accade a seguito dell'attivazione dell'udito il quale incrementerebbe il numero delle idee a disposizione della statua e, quindi, l'estensione della memoria, senza peraltro aggiungere nuove facoltà a quelle già acquisite grazie all'esercizio dell'olfatto (ivi, pp. 61-67). Analogo è il discorso che riguarda il senso del gusto e quello della vista la quale, appunto, non presiede all'esercizio di nessuna funzione cognitiva specifica, ma assicura un ulteriore accrescimento dell'insieme di oggetti su cui esercitare le facoltà di cui la statua dispone per altre vie e, quindi l'acquisizione di «un mezzo in più per ottenere ciò che si desidera» (ivi, p. 69 e 80).

Tuttavia arriva il momento in cui questo paradigma continuista accoglie qualcosa che ci obbliga ad una valutazione meno semplificata dal biologismo tanto caro a Condillac. Del resto, riteniamo che sia proprio a questo punto che vada rintracciato non solo il fascino di quest'ultimo, ma certamente uno dei motivi per cui la filosofia condillaciana è in grado di fornire un interessante contributo al dibattito contemporaneo relativo alle scienze cognitive. In effetti, quando il comportamento della statua è arricchito dall'emergere del tatto, la sua storia assume un significato tutto nuovo e si mostra in grado di propriamente generare una discontinuità, un vero e proprio scarto. Attraverso le percezioni che derivano da questo specialissimo senso, la statua compie, in effetti, due tipi di esperienze estremamente rilevanti: l'esperienza del movimento (ivi, p. 119) e quella, complementare e derivata, del mondo esterno in quanto diverso ed opposto al suo corpo proprio. Nella fattispecie, essa sperimenta la complessità intrinseca alle esperienze tattili in quanto queste ultime sono sempre composite. Esse riguardano, infatti, entità sensibili che sono contemporaneamente conoscibili in quanto forma, consistenza, temperatura, e così via. È in questo senso che esse alimentano la nascita della capacità di riflessione in quanto specifica forma di «attenzione» che «combina le sensazioni» e «le compara sotto differenti rapporti» (ivi, pp. 125-126). Descritta così a grandi linee l'ontogenesi della facoltà umane, appare legittimo chiedersi come mai il linguaggio - protagonista indiscusso di tutta la riflessione filosofica di Condillac - non abbia ancora trovato posto nella vita della statua. Non affiora in concomitanza dell'esercizio dell'udito, non emerge quando i sensi sono tutti in esercizio, non compare nemmeno con l'apparire della riflessione. Del resto, è abbastanza singolare che proprio quando la statua assurge all'uso di una facoltà così peculiare, Condillac senta il bisogno di sottolineare che solo il linguaggio potrebbe trasformare un «animale capace di occuparsi della sua sopravvivenza» in un animale adatto a sovrintendere ad attività simboliche (ivi, p. 11).

«Quando mi riferisco alle idee che acquisisce la statua, non pretendo che essa abbia delle conoscenze di cui si possa rendere conto esattamente: essa non ha che conoscenze pratiche. Tutta la sua destrezza (*lumière*) è propriamente un istinto, ovvero un comportamento (*habitude de se conduire*), comportamento che, una volta acquisito, la guida con sicurezza senza che essa abbia bisogno di ricordarsi delle analisi (*jugements*) che le hanno permesso di conquistarlo. In una sola parola, essa ha assimilato degli schemi (*idées*). Ma, una volta che quegli schemi le hanno insegnato a comportarsi, essa non vi pensa più ed agisce. Per acquisire conoscenze astratte (*de théorie*) è necessario avere un linguaggio: bisogna infatti classificare e distinguere le idee, cosa che suppone l'esistenza di segni utilizzati sistematicamente» (Condillac, 1754, p. 136).

Da lì a qualche anno Condillac recupera la “materialità” e la “naturalità” del linguaggio attraverso una lettura filogenetica della sua origine per cui esso sarebbe una specializzazione del «*langage d'action*», primitiva forma di comunicazione originata dalla «conformazione dei nostri organi» e costituita da gesti, movimenti del corpo e suoni non articolati (Condillac, 1755, p. 366 e p. 354-357). Tuttavia resta il fatto che - come abbiamo avuto modo di vedere - all'interno del Trattato sulle sensazioni, sua opera manifesto, egli rinuncia ad una lettura coerentemente sensista della genesi del linguaggio senza peraltro riuscire a far rientrare la contraddizione nemmeno nel successivo Trattato

sugli animali. E qui, infatti, che il principio della continuità tra animali e uomo sembra venire contraddetto da quello della “specialità” delle dotazioni e prestazioni di quest’ultimo.

«Se [...] si considera in che modo la parola diventa l’interprete del sentire dell’anima, mi sembra facile comprendere perché gli animali, anche quelli che possono produrre suoni articolati, sono incapaci di apprendere a parlare una lingua [...] Non ci si deve stupire se l’uomo, che possiede un corpo e una mente speciale sia il solo a possedere il dono della parola» (Condillac, 1755, pp. 370-373).

3. Quando Maine de Biran mette mano ai suoi primi scritti lo fa in accordo con la sua formazione ideologista e, quindi, prende le mosse dai temi classici dell’analisi dei rapporti tra *physique* e *moral* e della “scomposizione” dell’intelligenza in componenti primitive. Profondamente attratto ed influenzato anche da ipotesi e suggestioni provenienti dall’antropologia vitalista, egli non manca di ribadire che il suo principale interesse consiste nel mostrare fino a quale punto la mente (*âme*) possa essere considerata un’attività capace di «modificare le impressioni esterne diminuendone o aumentandone la loro intensità» (Maine de Biran, s.d., p. 59), nonché nel «tracciare una esatta linea di demarcazione tra ciò che vi è di passivo e ciò che vi è di effettivamente attivo o libero nella nostra natura» (Idem, 1823, p. 204). Più specificamente, Maine de Biran aderisce al sensismo in quanto questo è stato già rivisitato alla luce della filosofia della biologia degli *idéologues* e perché ritiene che una teoria della mente ben costruita non possa prescindere dallo studio delle condizioni materiali che rendono possibile l’emergere e l’esercizio dell’intelligenza nel mondo (Cfr. Chiricò, 2000).

Egli dedica così i primi dieci anni della sua attività allo studio della natura dell’intelligenza e del linguaggio e inevitabilmente si imbatte nelle contraddizioni lasciate irrisolte dalla nozione di esperienza derivabile dalla «filosofia della sensazione pura» (Maine de Biran, 1815, p. 128) la quale presume di poter spiegare «il mondo delle idee» riabilitando la materia ma trascurando quel “moto” originario che, invece, la modifica prima ancora che diventi oggetto di pensiero (Idem, 1823, p. 206). Al confluire di una lunga tradizione centrata sulla natura immediatamente cognitiva della “*habitude*” quale «ripetersi delle stesse impressioni provenienti dall’esterno» (Idem, 1812, p. 280), Maine de Biran intende affinare tale punto di vista e attirare l’attenzione sul fatto che l’esperienza che crea conoscenza e consapevolezza è quella “naturalmente” emancipata dalla natura. Superando l’opposizione o l’omologazione tra sentire e sapere, esperienza ed intelligenza, ed introducendo, invece, la distinzione tra funzioni che “si imbattono” nella realtà (vista e udito) e funzioni che ne plasmano un’altra sulla base della prima (tatto e voce), egli instaura un interessante nesso tra facoltà simbolica del pensare e «desiderio di fare».

Pensare non significa solamente realizzare o afferrare una modificazione, ma agire o creare il movimento attraverso uno sforzo originario indipendente (Maine de Biran, 1820, p. 31)

La riflessione ha la sua origine in quell’appercezione interna dello sforzo o dei movimenti a cui dà vita la volontà; essa nasce con il primo desiderio di fare (*effort voulu*), ovvero con il primitivo fatto di coscienza (Maine de Biran, 1812, pp. 476-477).

Più specificamente, Maine de Biran intende sottolineare che il mutismo in cui è confinata la statua condillachiana derivi dal fatto che la simulazione di cui essa è protagonista non permette di fatto la possibilità di pensare l’umano in termini di alterità, vale a dire in termini di discontinuità rispetto alla naturalità biologica.

Se tutta la nostra esistenza fosse spiegata in termini di pura affezione o del susseguirsi di reazioni prodotte dall’azione degli oggetti materiali o dal funzionamento spontaneo di taluni organi, non

saprei nemmeno come immaginare il fatto che cominciamo ad esistere in quanto noi, vale a dire in quanto possibilità di quel ritorno su di sé che è l'attributo principale di una personalità distinta. (Maine de Biran, 1804, p. 70)

Dal suo punto di vista proprio l'ontogenesi del linguaggio può diventare il "fatto" a partire dal quale argomentare a favore di una teoria della "specialità" dell'intelligenza umana senza doverla per questo postulare — come in un certo senso era stato costretto a fare Condillac — e senza, allo stesso tempo, rinunciare al patrimonio metodologico e di contenuti accumulato dalla tradizione materialista rappresentata dagli idéologues. Profondamente convinto che il progresso della filosofia dipendesse anche da un fecondo rapporto con le scienze della vita (Idem, 1800a, pp. 22-23), Maine de Biran restava contestualmente assillato da una serie di domande che potremmo formulare nel modo seguente: "Esiste una concreta attività umana che, seppur non provi, almeno 'mostri' che è possibile interrompere il mero susseguirsi di cause ed effetti naturali?" O ancora: "È possibile individuare un fenomeno che possa contribuire a spiegare il costituirsi — all'interno delle regole della biologia — della soggettività, vale a dire a spiegare l'emergere del non biologicamente programmato dal biologicamente programmato, dell'alterità dalla continuità?"

Ebbene, secondo Maine de Biran questa attività esiste ed è la voce articolata in quanto serie di movimenti «eseguiti intenzionalmente e destinati ad un fine» (Idem, 1823, p. 330). Dato il suo carattere costituzionalmente "libero" (la nostra fisiologia non ci obbliga a produrre nessun suono articolato), l'apparizione della voce è costituzionalmente un "fatto". Essa interrompe un ordine naturale senza per questo uscire dalla natura. Essa trasforma una solitaria circostanza biologica (l'udire) in un fatto tutto sociale e relazionale (il linguaggio) e in questo senso incorpora la significazione nell'emozione, la semanticità nel sentimento, propriamente il verbo nella carne, l'io nell'altro. Materiale e tuttavia priva di corpo, protetta dal suo mutismo e dalla sua immobilità, la statua condillaciana, può al massimo generare un mondo «tutto logico in cui abitano forme vuote senza realtà» (ivi, p. 206). Da qui per Maine de Biran il bisogno di rivendicare - per la verità in maniera veramente pionieristica - un'esistenza per il feto fatta di ascolto e movimento e, quindi, di rapporto con il mondo e con il corpo proprio e altrui. Da qui l'insistenza sul fatto che non possiamo parlare di come cominciano a prendere forma le nostre conoscenze come se:

1. non fossimo un corpo;
2. non fossimo almeno figli di qualcuno o qualcosa.

4. Conclusioni

Quanto sin qui brevemente ricostruito ci permette almeno di attirare l'attenzione sul fatto che, come la vita del feto suggerisce, e l'apparire della voce articolata nella storia dell'umanità sembra mostrare, il corpo si fa veramente verbo solo in quanto propriamente ascolta, vale a dire solo in quanto non si "tappa gli orecchi" e non fugge da sé e dagli altri. L'esistenza della voce mostra che ogni individuo ha la possibilità di una seconda nascita e che è questa che dà all'uomo quel che è dell'uomo: la possibilità di essere un io che si guarda allo specchio e si riconosce, e che guarda gli altri e vi intravede almeno un pezzo del suo sé. Il tipo di relazione che anima ed alimenta questa nascita non è spiegabile in termini di "trasmissione" di un patrimonio genetico-evolutivo, ma di "costruzione" della natura umana. Come da alcuni anni l'antropologia molecolare ci insegna, ciò che la distingue non risiede in beni più o comodamente ereditati e noti a tutti noi con il nome di geni, ma nella fatica quotidiana di provare ad ascoltare prima di parlare e fare. Il feto lo sa bene e a guardarlo (a noi la tecnologia non concede la fuga e l'ostracismo praticato dai colleghi di Sömmerring) sembrerebbe che stia pensando alle parole dello Zarathustra di Nietzsche: "Ecco! Ne ho abbastanza della mia saggezza; come l'ape che ha raccolto troppo miele, ho bisogno di mani che si tendano" (1885, p. 1).

Bibliografia

- CABANIS, P.-J.G. (1802), *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres Philosophique de Cabanis* (C. Léhec, J. Cazeneuve édd.), Paris, PUF, 1956.
- DUDEN, B. (2002), *Die Gene im Kopf-der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Hannover, Offizin-Verlag, trad. it. *I geni in testa e il feto in grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- CHIRICÒ, D. (2000), *Parola, memoria e coscienza. La filosofia linguistica di Maine de Biran*, Rende (CS), Centro Editoriale e Librario Università della Calabria.
- CONDILLAC, E.-B. (de) (1746), *Essais sur l'origine des connaissances humaines*, in *Œuvres Complètes* (G. Le Roy éd.), I, Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- CONDILLAC, E.-B. (de) (1754), *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, pp. 311-429.
- CONDILLAC, E.-B. (de) (1755), *Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984, pp. 9-307.
- CONDILLAC, E.-B. (de) (1775), *La logique*, in *Œuvres Complètes* (G. Le Roy éd.), XV, pp. 319-463, Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (S. d.), *Autobiographie*, Paris, Alcan (P. Tisserand éd.), t. 1, pp. 49-82.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1800a), *Brouillon du premier mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Vrin (F. Azouvi éd.), t. II, pp. 13-28.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1800b), *I Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Vrin (F. Azouvi éd.), t. II, pp. 30-123.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1802), *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Alcan (P. Tisserand éd.), t. II.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1804), *Mémoire sur la Décomposition de la pensée*, Paris, Alcan (P. Tisserand éd.), t. Ili—IV
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1812), *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Paris, Alcan (P. Tisserand éd.), t. IX.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1815), *Notes sur les antinomies de Kant*, Paris, Vrin (F. Azouvi éd.), t. XI.2, pp. 127-129.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1820), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Alcan (P. Tisserand éd.), t. XIII.
- MAINE DE BIRAN, M.-F.-P. (1823), *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, Paris, Alcan (P. Tisserand éd.), t. XIV.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1885), *Così parlò Zarathustra*, trad. it. Roma, Newton Compton.
- SÓMMERRING, S. T. (1799), *Icones Embryonum humanomm*, Francofurti ad Moenum, Varrentrapp et Wenner.