

Contributi/3

Bergson duplice

Spinoza nemico-amico della filosofia della durata

Saverio Mariani

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato lo 08/01/2018. Accettato il 09/03/2018.

This paper analyzes the peculiar relationship between Bergson and Spinoza by the means of three sources. The history of philosophy *excursus* in the *Creative Evolution*, and two lessons held by Bergson. In the first source Bergson criticizes Spinoza's philosophy by stating that it is an expression of traditional metaphysics; in the lessons, instead, one can notice an affinity with the philosophy of duration (intuition, possible-real, virtual, causality). The analysis of the relationship between Bergson and Spinoza represents one of the steps towards a radical reading and a more complete understanding of Bergsonism.

Nell'ultimo capitolo di *Evoluzione creatrice* Bergson svolge un lungo *excursus* di storia della filosofia con l'obiettivo di mostrare come, nei suoi passaggi essenziali, il pensiero occidentale sia costantemente incappato in un errore: quello di pensare la realtà (quindi il molteplice) come derivazione e caduta da uno stato di idealità (l'Uno), istituendo dunque una netta separazione fra Essere e Apparenza, Purezza e Impurezza. Si tratta certamente di una sintesi brutale ma che riassume il nocciolo essenziale del messaggio di Bergson. Ciò aveva anche un'intenzione chiaramente dialettica, poiché criticare così aspramente *tutta* la filosofia occidentale significava ricavarci una nuova verginità del pensiero. Si trattava inoltre di rivendicare una qualche distanza da alcune categorie e da certe nozioni classiche, come a voler stabilire un ripartire da zero del pensiero filosofico.

Eppure, se si tiene conto sia della produzione filosofica edita che dei corsi universitari tenuti negli anni da Bergson, quelle dichiarazioni 'pubbliche' appaiono parziali, monodirezionali. In altre parole, esse mostrano tutta la loro carica retorica. Nel nostro caso specifico, infatti, il rapporto che Bergson intrattiene con Spinoza – al di là di quello che è espresso nelle pagine conclusive di *Evoluzione creatrice* – è molto particolare. Come scrive Rose-Marie Mossé-Bastide

«non è mai freddamente che Bergson giudica Spinoza, ma con il calore che si riserva a un precursore o a un avversario»¹. Se nelle opere questo comportamento duale si palesa difficilmente, negli scritti privati o nei corsi² rintracciamo alcune assonanze e un atteggiamento debitorio nei confronti del filosofo olandese. È famosa, in tale prospettiva, la lettera che Bergson invia a Brunschvicg nella quale il francese scrive che ciascun filosofo torna ad essere spinozista ogni volta che rilegge l'*Etica*, poiché «si ha la netta impressione che quella sia l'esatta attitudine nella quale la filosofia deve posizionarsi, tale è l'atmosfera dove realmente la filosofia respira. In questo senso, si potrebbe dire che tutti i filosofi hanno due filosofie: la propria e quella di Spinoza»³. A Jankélévitch, in una lettera del 1928, Bergson confessa di provare una continua sorpresa, giacché «la maggior parte delle mie tesi potrebbero essere (e lo sono effettivamente, nel mio pensiero) all'opposto dello Spinozismo»⁴ eppure *ci si sente a casa*, quando si rilegge l'*Etica*.

Bergson, pertanto, si pone in una posizione originale rispetto alla filosofia spinoziana: ne è legittimamente debitore e, allo stesso tempo, critico illuminato. In breve potremmo dire che oggetto principale della sua critica rimane tutto quel versante del pensiero spinoziano che affonda le radici nella tradizione metafisica occidentale, espressione massima del pensiero cinematografico e fabbricatore. Al contempo intravede nell'olandese una delle poche parentesi nella filosofia occidentale che ha saputo pensare l'assoluto nella sua immediatezza, affrancando questa conoscenza dall'individualità che ne faceva esperienza.

La duplicità che rintracciamo in Bergson nei confronti di Spinoza⁵, fino a rendere quest'ultimo nemico e amico della filosofia della durata, credo possa essere intesa come una delle tracce portanti che ci consentono di rileggere il filosofo francese come un *eretico* della filosofia moderna, ostile all'approccio del criticismo (e di tutto quello che risiede alle sue spalle), padre di teorie che intendevano inglobare le ampie scoperte scientifiche di inizio Novecento e un nuovo modo di pensare la natura⁶. Questo non esclude il fatto evidente che in Bergson si

¹ R. M. Mossé-Bastide, *Bergson et Spinoza*, «Revue de métaphysique et de morale», 1949, p. 68 (trad. mia).

² Bergson ha dedicato a Spinoza vari corsi oltre a quelli riportati nei quattro volumi editi dalla PUF: ha svolto infatti corsi monografici sul TIE (*Trattato sull'emendazione dell'intelletto*) e alla prima parte dell'*Etica*, al Liceo Henri-IV e al Collège de France. A Clermont-Ferrand tiene anche una serie di lezioni che hanno per oggetto lo «studio approfondito dell'*Etica*». Dopo la pubblicazione di *Evoluzione Creatrice* – negli anni accademici 1911, 1912 e 1914 – dedica i suoi corsi monografici al Collège de France al *Breve trattato* e all'*Etica*, con particolare attenzione alla quinta parte (cfr. Mossé-Bastide, cit., p. 68.)

³ H. Bergson, *Mélanges*, Paris 1972, p. 1483.

⁴ Ivi, p. 1487.

⁵ Un passaggio di Guido Ceronetti, contenuto in un breve saggio su Spinoza, sembra rendere chiaro e manifesto questo sentimento: «quel che nello spinozismo respinge non è meno forte di quel che attira [...]. Mi attira il mistico, non il geometra; e se il geometra non fosse che l'ombra e il servo del mistico?»; G. Ceronetti, *La lanterna del filosofo*, Milano 2005, pp. 28-29.

⁶ A tal proposito mi sia permesso di rinviare a S. Mariani, *Bergson oltre Bergson*, Pisa 2018, in particolare alla *Seconda Parte*. In questo testo la filosofia di Bergson viene analizzata alla luce del rapporto che emerge, da un lato con la filosofia greco-antica, e dall'altro nel rapporto con Spi-

danno le condizioni per lo sviluppo e la tematizzazione di un'epistemologia *altra* rispetto a quelle più comuni, anche a prescindere dal rapporto con Spinoza. In altre parole, non si intende affatto far discendere direttamente il bergsonismo – inteso come “sistema” bergsoniano – dalla riflessione di Spinoza; piuttosto è interessante notare il rapporto del primo con il secondo al fine di rileggere in maniera più complessa e organica la filosofia della durata.

In questa sede mi concentrerò su alcune lezioni che Bergson dedica a Spinoza cercando di evidenziare alcuni temi che ritornano nelle varie occasioni e che negli interventi editi – come l'exkursus di storia della filosofia in *Evoluzione creatrice* – non emergono, se non in controluce. Affronterò anche brevemente alcuni altri passaggi delle lezioni bergsoniane di rilievo. Ma, ora, occorre iniziare da una ricognizione intorno all'exkursus di storia della filosofia contenuto in *Evoluzione creatrice*.

1. Lo «sguardo sulla storia dei sistemi»

Il lungo titolo che Bergson dà al quarto capitolo di *Evoluzione creatrice* è indicativo di alcune peculiarità dell'argomentazione del filosofo francese. Il capitolo si intitola infatti: «Il meccanismo cinematografico del pensiero e l'illusione meccanicista. Uno sguardo sulla storia dei sistemi. Il divenire reale e il falso evoluzionismo»⁷. Dopo aver delineato i cardini della *nuova filosofia della natura*, Bergson è obbligato ad abbandonare e criticare tutta quella filosofia incapace «di vedere l'evoluzione vera, il divenire radicale»⁸; filosofia che ha soffocato ogni spirito evolutivo e ha descritto la realtà attraverso il *meccanismo cinematografico*, secondo il quale il divenire (e dunque la realtà) è il risultato di un'operazione: una giustapposizione di istanti separati, di *frame* che scorrono uno dietro l'altro.

Esaminate da vicino ciò che avete nello spirito quando parlate di un'azione che si sta compiendo. L'idea del cambiamento è qui, lo vedo bene, ma essa si nasconde nella penombra. In piena luce vi è il disegno immobile dell'atto supposto compiuto⁹.

Secondo il senso comune e buona parte della filosofia occidentale¹⁰ il cambiamento è quindi un'apparenza, alla quale sottostà uno «schema

noza. Il bergsonismo diventa così una filosofia che ha necessità di oltrepassare Bergson stesso per prendere coscienza della propria portata rivoluzionaria nel pensiero occidentale.

⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. M. Acerra, Milano 2012, p. 260.

⁸ *Ivi*, p. 261.

⁹ *Ivi*, p. 288.

¹⁰ Non è casuale questo accostamento. Quasi come tornando alla radice greca del pensiero filosofico, in Bergson è ben presente una contrapposizione *di natura* fra il pensiero filosofico e il senso comune. La filosofia che il francese prende di mira e critica si è adagiata sul senso comune, su una percezione distorta della realtà che ha come unico fine quello di garantire l'azione e la sopravvivenza. In questo senso è molto interessante l'attuale lavoro delle neuroscienze che

immobile»¹¹ che funge da appiglio al quale agganciare la nostra necessità di azione, la nostra esigenza di agire e modificare il reale.

Potremmo riassumere – scrive Bergson – [...] che *il meccanismo della nostra conoscenza abituale è di natura cinematografica*. Sul carattere tutto pratico di questa operazione non è possibile alcun dubbio. Ciascuno dei nostri atti mira a una certa inserzione della nostra volontà nella realtà¹².

Quando azione e conoscenza si intersecano così, dice il filosofo francese, l'unica descrizione della realtà che ne deriva è quella per cui il divenire – e quindi anche il molteplice – è un susseguirsi di 'eventi' separati e governati da una struttura intima, una *legge*, con la quale possiamo interagire o meno. È noto il fatto che la 'soluzione' bergsoniana si delinea come un rovesciamento di questo schema. Potremmo dire che se il Tempo è l'Eterno, ovvero la durata diviene l'unico piano di realtà, sparisce immediatamente il rapporto di subordinazione fra l'uno e l'altro. Installarsi nel corso del movimento attraverso un atto immediato definito *intuizione*, allora, è svoltare entro una «filosofia che vede nella durata la stoffa stessa della realtà»¹³ e che quindi non pensa a nessuno strato sotterraneo al divenire ma definisce quest'ultimo come l'unico piano: un'immanenza che «è un Uno che non trova fuori di sé i molti, ma che, in quanto Uno, è quella molteplicità»¹⁴.

La filosofia delle forme (o filosofia delle idee, per rifarsi più specificatamente a Platone) divide il reale in una veduta stabile – l'Idea – e in una più evidente instabilità delle cose rappresentata dal divenire. Le idee immutabili, quindi, sono la base della mobilità che ci appare costantemente sotto gli occhi e nella quale siamo costretti a vivere; perciò «il fisico è una corruzione del logico. In questa proposizione si riassume tutta la filosofia delle idee»¹⁵. Eppure, malgrado la scienza moderna si occupi delle relazioni fra grandezze (le leggi della natura) mentre la scienza antica «riguardava dei *concetti*»¹⁶, anch'essa «procede secondo il metodo cinematografico», poiché – del resto – lo scopo essenziale della scienza è pur sempre «accrescere la nostra influenza sulle cose»¹⁷.

Secondo Bergson perfino la filosofia moderna si trascina dietro questo portato culturale e teoretico, e «non appena si tende a fare della metafisica una sistematica della scienza, si scivola nella direzione di Platone e Aristotele»¹⁸. Spinoza non sembra affatto immune da questo virus che ha contagiato l'intero

sembrano confermare questa intuizione bergsoniana. Si veda, ad esempio, il recente lavoro di B. Lotto, *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo*, Torino 2017.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, pp. 290-291.

¹³ *Ivi*, p. 260.

¹⁴ R. Ronchi, *Il canone minore*, Milano 2017, p. 16.

¹⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 303.

¹⁶ *Ivi*, p. 315.

¹⁷ *Ivi*, p. 311.

¹⁸ *Ivi*, p. 328.

pensiero occidentale; tuttavia il filosofo francese riconosce «i tesori di originalità»¹⁹ che si rintracciano nella filosofia della Sostanza e scrive che «vi sono, nell'uno e nell'altro [Spinoza e Leibniz], in Spinoza soprattutto, delle impennate di intuizione che fanno scricchiolare il sistema»²⁰. L'analisi che Bergson compie della filosofia di Spinoza è inequivocabile: nelle sue opere il meccanicismo universale non è soltanto formulato ma, di più, è stato fondato nella maniera più rigorosa. L'eternità della Sostanza e degli enti in essa contenuti sono la giustificazione teoretica di un meccanicismo gelido che destina la mobilità del reale alla fallacia dell'apparenza. Il tempo, così, si qualifica unicamente come un'appendice dell'eternità pura e la relazione fra i due estremi – per Bergson – somiglia a quella che Aristotele pose fra l'essenza e gli accidenti. Le conclusioni svolte sulla filosofia antica sono quindi le medesime che si possono trarre dall'analisi della filosofia di Spinoza.

Scriva Bergson:

Riassumendo, le somiglianze di questa nuova metafisica con quella degli antichi derivano dal fatto che l'una e l'altra suppongono già fatta, quella al di sotto del sensibile e questa in seno al sensibile stesso, una scienza unitaria e completa, con la quale coinciderebbe tutto ciò che il sensibile contiene di realtà. *Per l'una e per l'altra, la realtà, come la verità, sarebbe integralmente data nell'eternità*. L'una e l'altra respingono l'idea di una realtà che si creerebbe via via, cioè, in fondo, di una durata assoluta²¹.

Ma quali sono le premesse di questa analisi della filosofia di Spinoza? Cos'è che deliberatamente Bergson esclude dal suo campo di indagine per dare prova del fatto che la filosofia dell'olandese, così come quella di Leibniz, rappresentano «una sistematica della nuova fisica, sistematica costruita sul modello della metafisica antica»²²? Dopo averne riconosciuta la grandezza, infatti, Bergson scrive: «se eliminiamo dalle due dottrine ciò che dà loro *animazione e vita*, se conserviamo solo l'ossatura [...]»²³. L'analisi è dunque condotta soltanto *sull'ossatura* della filosofia spinoziana alla quale è stato sottratto tutto quanto riguarda *l'animazione e la vita*. Agli occhi di Bergson – e probabilmente del lettore de *L'Evoluzione creatrice* –, Spinoza è allora a ragione il *crystallo puro* del determinismo moderno nella sua struttura essenziale; ma nei gangli interni della sua filosofia rimane qualcosa che attrae Bergson e lo lascia, come abbiamo visto, costantemente interdetto di fronte alla lettura dei testi dell'olandese. Il geometra e il mistico.

Ancora un'ultima considerazione sulle omissioni bergsoniane. In una nota, all'inizio del quarto capitolo di *Evoluzione creatrice*, Bergson scrive:

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 334.

²² *Ivi*, p. 328.

²³ *Ibid.*, corsivo mio.

La parte di questo capitolo che tratta la storia dei sistemi, e in particolare la filosofia greca, è solo un riassunto molto succinto di vedute che abbiamo sviluppato ampiamente, dal 1900 al 1904, nelle nostre lezioni al Collège de France, in particolare in un corso sulla *Storia dell'idea di tempo* (1902-1903)²⁴.

Teniamo a mente questo riferimento e notiamo come nell'*excursus*, dopo aver parlato di Platone e Aristotele, Bergson passi direttamente alla critica della scienza moderna, di Descartes e poi di Spinoza e Leibniz. Eppure nel *Corso sull'idea di tempo* svolto nel 1902-1903 al Collège de France il professor Bergson ha dedicato molto spazio a quella fluttuante dimensione filosofica che va da Plotino alla nascita della scienza moderna e che sembrava porre, finalmente, attenzione all'idea di movimento. Léonard Constant scriverà, l'anno seguente, sulla *Revue de Philosophie*, una interessante sintesi di quel corso:

Imbevuti di Plotino più che di Platone, essi [i Neoplatonici rinascimentali] parlano ancora di idee, ma di idee vive, inseparabili dal reale e in attività. Si associa l'idea di durata a quella di vitalità (Giordano Bruno). Soprattutto, una concezione tutta nuova della scienza matematica si prepara. L'oggetto della scienza diviene ciò che cambia, il movimento [*mouvant*], non l'eterno. La matematica è costretta a seguire la genesi delle figure.

Bergson ha studiato da vicino il progresso di queste nuove idee: – il mondo è qualcosa di psicologico e allo stesso tempo di misurabile (Nicolò Cusano); – l'idea di forza, in Keplero, si approfondisce tra la prima e la seconda edizione del suo *Mysterium cosmographicum*; – Benedetti stabilisce la falsità delle opinioni di Aristotele riguardo all'impossibilità di un movimento continuo su una linea finita: l'idea di questo movimento non è più assurda se si restituisce al mobile una intenzione, un interno – il medesimo metodo psicologico sembra ispirare le scoperte di Galileo.

Alla fine del XVI secolo, sono possibili due orientamenti per il metodo scientifico. Il primo consiste nell'approfondire l'idea di durata e nel costituire, al di sopra o al di sotto dei matematici, dei piani di durata differenti, piani sui quali scienze differenti si sarebbero sviluppate parallelamente; ci si sarebbe sempre più allontanati dalla scienza antica, una logica.

L'altra via è quella che è stata seguita: costituire una scienza universale e integrale, più sistematica e più sciolta della scienza antica, un platonismo molto più vicino al reale e che permetta di ricostruirlo: ci si è allontanati sempre di più dall'intuizione²⁵.

Un'omissione non da poco che sembra confermare la voluta retoricità di alcuni passaggi dell'*excursus* e al contempo segnala la necessità di scorgere ciò che, silenziosamente, opera nella filosofia di Bergson. Quest'ultimo non poteva – com'è subito intuibile a chiunque – distaccarsi completamente da qualunque riflessione filosofica passata. Piuttosto egli tiene in considerazione tutta una serie di riferimenti filosofici che hanno avuto l'ardore di oltrepassare la limitazione imposta dal pensiero filosofico a se stesso. L'idea secondo la quale la realtà è la derivazione di una purezza intatta che non si muove e che non si corrompe è un

²⁴ Ivi, p. 260.

²⁵ H. Bergson, *Mélanges*, cit., pp. 573-578 (trad. mia).

basso continuo nella filosofia occidentale e, per Bergson, quasi un'ossessione²⁶. Separarsi da questo concetto è, per il filosofo francese, iniziare a filosofare, è liberarsi definitivamente dal senso comune, dalla *doxa*: unica vera nemica della filosofia. La conoscenza parziale del senso comune porta a pensare il divenire come *meno* dell'essere; per Bergson, ben più profondamente, l'essere è «l'apparire stesso o meglio l'essere è l'essere dell'apparire»²⁷.

2. Spinoza nella lezione del professor Bergson a Clermont-Ferrand

La lezione che ora ci apprestiamo ad analizzare è contenuta nella prima parte del volume *Cours III*²⁸: fa parte di un corso che il P^r Bergson tiene *en province*²⁹, ovvero a Clermont-Ferrand, tra il 1884 e il 1885. In quel periodo, nella cittadina che diede i natali a Blaise Pascal, Bergson «redige integralmente le sue due tesi, *Il saggio sui dati immediati della coscienza*, e *Quid Aristoteles de loco senserit*»³⁰ e insegna al liceo.

Bergson affronta Spinoza in maniera molto didattica: è evidente il tentativo di spiegare i passaggi essenziali del metodo e della dottrina spinoziana. Il metodo geometrico, e il riferimento alla geometria come parametro “regolatore” della natura della Sostanza, sono chiaramente l'oggetto polemico di Bergson – soprattutto, come abbiamo visto, nell'exkursus di *Evoluzione creatrice*. Il filosofo francese passa subito alla gnoseologia, sostiene che nella filosofia di Spinoza vi sono quattro modi di conoscenza e aggiunge che «l'ultima maniera di conoscere è la sola perfetta»³¹. Questa maniera di conoscere è l'intuizione, ovvero il trasportarsi immediatamente col pensiero all'interno della cosa, percependo così *par simple intuition* il concetto stesso. In Spinoza, sebbene la tripartizione dei generi di conoscenza sia inequivocabile, nell'esposizione scritta vi è sempre presente un'ambigua quadripartizione dei modi di conoscenza, che Bergson – per completezza – assume e rende esplicita³². La conoscenza perfetta

²⁶ Vale comunque la pena ricordare che «la metafisica bergsoniana della durata creatrice fondata sul metodo dell'intuizione non presuppone semplicemente ma coincide di fatto con la dissoluzione sistematica della metafisica tradizionale» (R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 80-81), ma anche di *ogni* assoluto che non sia la durata nella sua costante creazione di novità. Il disfacimento degli assoluti e una conseguente *parificazione* degli enti è il cuore (anche politico) della grande rivoluzione bergsoniana, in ciò molto prossimo a Spinoza.

²⁷ R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 111.

²⁸ H. Bergson, *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, Paris 1995. La lezione su Spinoza fa parte di «alcune lezioni complementari» a un insieme già completo, precedute da una menzione dattilografica: *Probablement de Bergson*. Una prudenza del detentore di quei testi che, però, non ci porta ad escludere in alcun modo la paternità bergsoniana delle lezioni.

²⁹ P. Soulez, F. Worms, *Bergson*, Paris 2002, pp. 49-72.

³⁰ Ivi, p. 58.

³¹ H. Bergson, *Cours III*, cit., p. 11.

³² Non è quindi corretto dire – come fa il curatore dei *Cours III* – che qui Bergson fa riferimento al *Breve trattato* (II, cap. 1) e non all'*Etica*, poiché tale ambiguità in Spinoza rimane pure in E2P40S2 a cui si accenna nel testo.

spinoziana, anche in questi brevissimi passi, ci richiama inevitabilmente la teoria dell'intuizione bergsoniana attraverso la quale – alla stregua del matematico che di una circonferenza può cogliere immediatamente «la definizione e ne percepisce tutte le conseguenze»³³, avendone quindi una conoscenza assoluta – il filosofo può *entrare nella cosa*, abbandonando la molteplicità dei concetti, i quali non potranno mai raggiungere l'unità e totalità dell'intuizione. Per riprendere le parole di Bergson stesso, in un testo fondamentale per lo sviluppo della sua filosofia, e che Spinoza avrebbe sottoscritto:

La filosofia così definita non consiste nello scegliere tra concetti e nel prendere partito per una scuola, bensì nell'andare a cercare un'intuizione singola, da cui è facile ridiscendere ai diversi concetti, perché ci si è messi al disopra delle divisioni di scuola³⁴.

Con in mente la matematizzazione della natura operata nella modernità, dice Bergson, Spinoza pensa ai fenomeni secondo le categorie della matematica, appunto. Questo, spiega ai suoi allievi, comporta uno slittamento dello sguardo del filosofo nei confronti della realtà. Quest'ultima, o meglio ciò che noi definiamo come realtà, altro non è che una serie di convinzioni esteriori. La conoscenza intuitiva della Sostanza e la sua 'struttura', invece, rivoluzionano due fondamenti del pensiero classico: in primo luogo la causalità viene a coincidere con l'identità e «l'effetto non è più posteriore alla sua causa»³⁵; in secondo luogo nella Sostanza non è possibile distinguere il possibile dal reale, non c'è differenza alcuna fra possibilità ed esistenza³⁶. Queste premesse si aggiungono a due postulati che reggono l'intero sistema spinoziano: «il numero delle cose è infinito; esse sono in connessione universale»³⁷.

Perché le lezioni su Spinoza siano di nostro interesse occorre anche metterle in relazione con quanto Bergson dice della filosofia che inaugura 'ufficialmente' la modernità. Se «Bacone è stato il primo ad evidenziare con precisione lo scarto, la sproporzione, tra lo spirito e le cose»³⁸ è con Descartes che si apre definitivamente una frattura fra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta. La spaccatura si approfondisce e diviene più profonda nel momento in cui lo stesso Descartes mantiene una duplicità incommensurabile fra i due piani, poiché «sovrappone, al determinismo dei fenomeni fisici, l'indeterminismo delle azioni umane»³⁹ (libero arbitrio e meccanicismo universale). L'eredità del cogito cartesiano – ramificata e stratificata – è infatti una questione con la quale, in tutta la sua produzione filosofica, Bergson deve confrontarsi. In essa egli vede la

³³ H. Bergson, *Cours III*, cit., p. 12.

³⁴ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, in: Id., *Pensiero e movimento*, trad. it. F. Sforza, Milano 2000, p. 165.

³⁵ H. Bergson, *Cours III*, cit., p. 12.

³⁶ Ivi, p. 13.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, p. 65 (*Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine au Lycée Henri-IV, 1893-1894*).

³⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 326.

crystallizzazione di una impostazione cinematografica del pensiero dove la realtà scorre e il soggetto che la percepisce ne è al di fuori. Questo problema non si riduce solamente a una questione metodologica o gnoseologica, bensì è decisivo in ambito metafisico-ontologico.

Con tutte le difficoltà del caso, dunque, la conoscenza perfetta spinoziana, o meglio *adeguata* – come si puntualizza nelle lezioni –, è quanto di più affascinante per un Bergson che tenta di superare la vettorialità del cogito cartesiano. Qualche anno dopo questa lezione, in *Introduzione alla metafisica*, Bergson dirà che la conoscenza perfetta è quella che si ha dell'assoluto, e siccome «l'assoluto è perfetto nel senso che è perfettamente ciò che è», per la medesima ragione «si sono spesso identificati *assoluto* e *infinito*»⁴⁰. Il piano gnoseologico e quello metafisico-ontologico vengono a coincidere, così come in Spinoza:

La potenza più grande è quella di un essere che si rappresenta adeguatamente le parti della realtà, quelle che si rapportano al suo corpo. Da allora in poi quello sarà lo stato dell'anima che, grazie alla speculazione filosofica, conoscerà essa stessa adeguatamente, si posizionerà col pensiero all'interno della deduzione attraverso la quale le cose sorgono dall'essenza divina, si posizionerà in Dio [...]»⁴¹.

La distanza fra l'uomo e la Sostanza si annulla e solo in questa ricongiunzione, operata dalla *spéculation philosophique*, l'uomo è libero: «c'est là la liberté absolue pour l'homme»⁴². L'uomo spinoziano conosce la necessità universale, si riposiziona col pensiero – *par un effort* – nell'essenza stessa considerata sotto l'aspetto dell'eternità ed entra in mutua connessione con tutti gli enti finiti. L'individuo non solo esperisce e vive la libertà e l'unione di sé con la totalità degli enti, in una geografia del pensiero che esclude la centralità dell'uomo, ma «è in questo che consiste l'eternità»⁴³ dice Bergson.

Nell'ermeneutica bergsoniana di Spinoza la libertà e l'eternità sono cose da conquistare, quasi fossero delle dimensioni da scoprire⁴⁴. Vi è solamente una strada, un metodo, per raggiungerle: la scienza intuitiva. La sintesi è dunque l'unico metodo che la filosofia può acquisire come vero. Nella lezione che chiude questa prima porzione del volume *III* dei *Cours* Bergson scrive che «se tutta la scienza consiste in un'analisi precedente dell'oggetto per raggiungere poi a una sintesi, è dalla sintesi al contrario che la metafisica ha inizio»⁴⁵.

⁴⁰ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 151.

⁴¹ H. Bergson, *Cours III*, cit., p. 21.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, p. 21.

⁴⁴ «Non tutte le anime sono eterne, ma solamente quelle che si troveranno ad aver conosciuto chiaramente, perfettamente, il luogo che esse occupano in Dio, quelle che, in una parola, sono libere» (*Ibid.*), dice Bergson. Scrive Spinoza in E5P30: «La nostra mente, in quanto conosce sé e il corpo sotto l'aspetto dell'eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio, sa di essere in Dio e di essere concepita per mezzo di Dio» (Spinoza, *Etica*, in *Opere*, trad. it. F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007, p. 1075).

⁴⁵ H. Bergson, *Cours III*, cit., p. 47.

3. Spinoza nelle lezioni del professor Bergson al Liceo Henri-IV

Dopo circa dieci anni dalle lezioni al liceo di Clermont-Ferrand, Bergson si trova a insegnare a Parigi. Il filosofo è “tornato” al centro dell’attività intellettuale francese, abbandonando così la periferica provincia e il 14 ottobre 1890 è nominato professore al liceo Henri-IV⁴⁶.

La seconda parte del volume *Cours III* è dedicata alle lezioni di storia della filosofia moderna e contemporanea che Bergson tiene proprio all’Henri-IV e che comprendono l’esposizione di Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz, Hobbes e una digressione abbastanza generale sulla filosofia del XIX secolo. Il salto fra la prima sezione (quella analizzata in precedenza) e la seconda è evidente: vi è in Bergson un’evoluzione significativa. In quegli anni il filosofo francese sta lavorando, probabilmente, a ciò che poi lo porterà a pubblicare, nel 1896, *Materia e memoria*. Si tratta di un testo fondamentale nell’economia generale del “progetto filosofico” bergsoniano. È infatti in quelle pagine che viene, per la prima volta – e in maniera straordinariamente efficace – delineato un «campo trascendentale desoggettivato»⁴⁷ e il concetto di percezione pura. L’angolo di osservazione di *Materia e memoria* è evidentemente gnoseologico eppure esso si fa costantemente metafisico. Sebbene il testo del 1896 sia dichiaratamente *dualista*, è invece proprio lì che si concettualizza l’unione di spirito e materia – per mezzo dei concetti sopra citati. L’eredità cartesiana, passata attraverso Kant e i neo-kantiani, viene così superata e risolta: lo scarto presente fra la coscienza e il mondo è uno scarto inesistente, è pura allucinazione.

Nella lezione del 1893-1894 Bergson dice che la filosofia di Spinoza si pone all’interno di una certa continuità con la filosofia di Descartes⁴⁸, risolvendo però al contempo tre gravi difficoltà che il cartesianesimo presentava. In primo luogo il fulcro del pensiero ontologico cartesiano (ovvero la prova ontologica dell’esistenza di Dio) non è stabile, poiché «Descartes non identifica apertamente il reale con il possibile»⁴⁹ saltando ingiustificatamente da Dio alla realtà. In secondo luogo «Descartes ha distinto così profondamente l’estensione dal pensiero che queste due sostanze non hanno più nulla in comune»⁵⁰ e non riuscendo affatto a spiegare come le due sostanze possano comunicare fra loro. In terzo luogo Descartes ha amplificato l’oscurità intorno alla questione

⁴⁶ Cfr. P. Soulez, F. Worms, *Bergson*, cit., pp. 77 sgg. È interessante notare come numerosi allievi che Bergson ebbe nel suo periodo all’Henri-IV siano poi diventati personaggi importanti in vari settori della società francese. Essi, come riportano Soulez e Worms, si richiamarono esplicitamente a Bergson e formarono «una parte del suo auditorio al Collège de France» (p. 79). Fra loro ricordiamo: Henri Delacroix, Albert Thibaudet, Émile Lubac, Maurice Halbwachs.

⁴⁷ Si veda: R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011, pp. 91-123.

⁴⁸ Il cartesianesimo si compone di tre anime, dice Bergson: «In primo luogo un metodo scientifico, in secondo luogo una filosofia, in terzo luogo una matematica e una fisica». E aggiunge poco oltre: «La matematica cartesiana è una delle più meravigliose creazioni della mente» (H. Bergson, *Cours III*, cit., p. 85).

⁴⁹ Ivi, p. 87.

⁵⁰ *Ibid.*

divina poiché «ha inserito nel mondo creato la necessità assoluta e universale»⁵¹ attribuendo, però, a Dio una «libertà d'indifferenza»⁵² che mal si coniuga con il meccanicismo del mondo materiale. Spinoza deve affrontare questo lascito e, dice Bergson, elude «queste tre gravi difficoltà [...] per mezzo di una concezione nuova, una concezione originale, in primo luogo, del rapporto tra il reale e il possibile; in secondo luogo, del rapporto di causa-effetto; in terzo luogo, del rapporto dell'infinito col finito»⁵³. Tuttavia la concezione *nuova e originale* è «essenzialmente matematica, e lo spinozismo non è intelligibile per colui il quale non si rappresenta con precisione la natura vera delle proposizioni matematiche, e in particolare della matematica cartesiana»⁵⁴.

Sul tema possibile-reale occorre pure ricordare quanto Bergson sostiene sia in *Evoluzione creatrice* che nel saggio intitolato proprio *Il possibile e il reale*⁵⁵. La questione del possibile e del reale è per il filosofo francese un falso problema come quello del nulla: una volta posti nella giusta maniera si risolvono da sé. Se «il tempo è ciò che impedisce che tutto sia dato in un colpo solo»⁵⁶ – come avviene nello Spinoza “più determinista”, ad esempio –, il reale è una *creazione continua*. La durata non si caratterizza come l'esplicazione esteriore di qualcosa che *era già scritto* da qualche parte, altrimenti lo schema tradizionale della metafisica si ripeterebbe sotto mentite spoglie. Dice Bergson: il reale non è il risultato di una “lotta” fra i possibili. Tutt'altro, il possibile non è che «la realtà corrispondente con, in più, qualcosa che vi si aggiunge, poiché il possibile è l'effetto combinato della realtà una volta apparsa e di un dispositivo che la rigetta all'indietro»⁵⁷. Non c'è, in altre parole, così come in Spinoza, un possibile che si *realizza*: il possibile è un concetto distorto, nato da una nostra errata percezione⁵⁸. Ciononostante lo spinozismo è, ancora una volta, schiacciato fra due fronti: una nuova concezione che supera alcune difficoltà della modernità e una filosofia che rimane ancorata a quella matematizzazione della natura che espelle ogni mutevolezza e creazione.

La lezione prosegue in maniera molto analitica e Bergson affronta Spinoza principalmente facendo riferimento all'*Etica*; la lettura che il filosofo francese dà dell'ontologia spinoziana è fortemente monista e panteista. Certamente il continuo richiamo ad un mondo espresso e determinato sulla scorta di un codice matematico limita l'analisi bergsoniana, senza tuttavia privarci di qualche passaggio degno di nota.

È ancora una volta la gnoseologia spinoziana a destare un certo interesse nel Bergson professore. Nella terza parte dell'*Etica*, dice, Spinoza ha presentato

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, pp. 87-88.

⁵⁵ Questo saggio, contenuto in *Pensiero e movimento* (cit., pp. 83-97), è lo sviluppo di quanto Bergson aveva già parlato all'incontro filosofico di Oxford del 1920.

⁵⁶ H. Bergson, *Il possibile e il reale*, cit., p. 85.

⁵⁷ *Ivi*, p. 93.

⁵⁸ Per quanto riguarda Spinoza si veda, ad esempio: *Cogitata* (I, 3).

«una psicologia che è allo stesso tempo una metafisica»⁵⁹. Classificando le idee come adeguate o inadeguate Spinoza ha ricongiunto il piano della conoscenza con quello della Sostanza. Qui Bergson sembra prefigurare le righe iniziali di *Introduzione alla metafisica*:

Ci sono due modi principali di conoscere una cosa: si possono innanzitutto cercare i rapporti di questa cosa finita con le altre cose finite. Ma come quest'ultime dipendano a loro volta da altre cose finite, e che, in maniera generale, tutti i modi infiniti di uno stesso attributo sono in mutua connessione, mai sarà perfettamente conosciuto. L'idea resterà inadeguata. – C'è un altro modo di conoscere, è quello di riposizionarsi attraverso il pensiero nel Principio dove questa cosa è contenuta alla maniera di un modo nell'attributo. Allora noi percepiamo d'un colpo e in un'intuizione unica il rapporto di questa cosa finita col Principio infinito da cui ella proviene, e pertanto anche l'infinità delle cose finite che è l'equivalente del Principio⁶⁰.

Potremmo dire che il primo modo di conoscenza «si ferma al *relativo*»⁶¹ mentre il secondo «attinge, là dove sia possibile, l'*assoluto*»⁶². La questione però, per non fermarsi alla comune valutazione dell'intuizione come unico mezzo per calarsi nel Principio, è indicativa del rapporto che intercorre fra le cose e Dio, fra il finito e l'infinito. Infatti, il finito non è mai ontologicamente separato dall'infinito – sebbene sotto gli occhi di ciascuno di noi appaiano solamente enti finiti. L'apparire della finitezza non è, in Spinoza così come in Bergson, il limite oltre il quale ci è impossibile spingere la nostra coscienza, giacché in ultima analisi il finito si ricolloca e vive sempre “all'interno” dell'infinito. Sta nel metodo la possibilità o meno di accedere a quest'ultimo e, di conseguenza, alla mutua connessione di tutti gli enti finiti. La filosofia è, anche laddove sembra pura speculazione, *azione*.

È dunque entro questa prospettiva che occorre leggere la frase conclusiva della lezione. Dice Bergson che *diventiamo eterni* («sentiamo e sperimentiamo» avrebbe detto Spinoza) non perché l'eternità ci è donata. E nemmeno perché saremo capaci di godere di una esistenza indefinita. Piuttosto «siamo noi che entriamo nell'eternità, solamente affrancandoci dalle passioni noi acquistiamo qualcosa della libertà divina»⁶³. L'eternità, che è libertà, va conquistata e vissuta nelle relazioni costanti e infinite che intercorrono fra le cose, perché è soltanto così – dirà anni dopo lo stesso Bergson – che potremo sprofondare nella durata

⁵⁹ Ivi, p. 94.

⁶⁰ Ivi, p. 95.

⁶¹ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 149.

⁶² *Ibid.*

⁶³ H. Bergson, *Cours III*, cit., p. 96. L'affrancamento dalle passioni è chiaramente un'emancipazione dalle passioni tristi. Tanto in Spinoza quanto in Bergson, liberarsi dal peso delle passioni così dette tristi significa anche sganciarsi dalla tendenza naturale del pensiero fabbricatore (per usare il linguaggio bergsoniano), dalla coesistente esigenza umana di agire sulla realtà, di modificarla. Questa caratteristica invece – come abbiamo visto – mal si concilia con il pensiero filosofico indirizzandolo erroneamente verso una via fallace.

reale, in una *eternità di vita*⁶⁴. Per fare questo la filosofia non deve ragionare come la scienza («obbedire per comandare»⁶⁵) bensì deve «legare (*sympathiser*)»⁶⁶.

4. Conclusioni

Non è questa la sede per approfondire il tema dell'unità e dell'immanenza in Bergson che segue naturalmente queste riflessioni. Contro quella linea maggiore che Rocco Ronchi ha analizzato e posto in opposizione al *canone minore* del discorso filosofico moderno⁶⁷, il filosofo francese si è sempre mosso all'interno di una prospettiva monista che richiama – oltre a tematiche prettamente plotiniane – la filosofia cusana, bruniana e quindi quella spinoziana. Bergson si è sempre posto al di là di una visione idealista o realista del mondo, cercando di concettualizzare qualcosa che è per sua natura sfuggente e mutevole: «la realtà è mobilità. Non esistono cose fatte, ma solo cose che si fanno; non stati che si conservano, ma solo stati che mutano. La quiete è sempre apparente o, piuttosto, relativa»⁶⁸ scrive in uno dei passaggi più limpidi di *Introduzione alla metafisica*. La fluidità dell'assoluto, il suo essere veramente disciolto, implica una inadeguatezza formale del linguaggio che tenta di solidificarlo⁶⁹.

La lettura delle lezioni di storia del pensiero moderno tenute da Bergson portano non solo a riflettere sul rapporto fra lo stesso Bergson e Spinoza, ma anche sul ruolo di Descartes nel panorama filosofico occidentale. Esso infatti si è fatto testimone di una volontà di possesso e controllo della natura – già comunque impostata da Bacone e altri – che mal si concilia con una filosofia della natura dove questa è 'governata' da una tendenza creatrice e non da leggi stabili e necessarie. La meccanica del processo bergsoniano è quanto di più lontano da una natura che si riproduce o crea a partire da un modello e secondo codici prestabiliti. Su questo valga la grandiosa argomentazione – appena accennata – che Bergson compie sul rapporto possibile-reale e quindi sulla conseguente definizione del concetto di virtuale⁷⁰.

⁶⁴ Vedi, ad esempio, *La percezione del mutamento*, in H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 148.

⁶⁵ H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, in Id., *Pensiero e movimento*, cit., p. 117.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Si veda: R. Ronchi, *Il canone minore*, cit.; ma anche R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Torino 2008.

⁶⁸ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 177.

⁶⁹ È in questo senso che va intesa la famosa frase: «La metafisica è dunque la scienza che pretende di fare a meno dei simboli» (ivi, p. 152).

⁷⁰ Sul concetto di virtuale, tuttavia, Bergson si concentra molto poco, per questo non si può fare a meno delle analisi di Gilles Deleuze, contenute ne *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. it. D. Borca, Milano 2001. Si veda anche F. Leoni, *Genealogia*, R. Ronchi (a cura di), *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, Novara 2009, pp. 57-60. Leoni scrive che ponendoci dal punto di vista delle cose, mentre si stanno compiendo, il futuro è aperto. Quando lo sguardo viene rivolto verso il passato, l'inevitabilità dell'accaduto è manifesta. «La legge di questo processo non è più quella che recita che tutto è scritto da sempre nella mente di Dio, ma quella che afferma che tutto si

Tuttavia il dato più significativo dal quale ripartire, dopo questa parziale e preliminare analisi delle lezioni spinoziane di Bergson, è che le tre difficoltà che Spinoza ha ereditato da Descartes – e che il francese elenca nella lezione all'Henri-IV – sembrano le medesime che lo stesso Bergson deve affrontare. Come evitare il cortocircuito possibile-reale? Come ripensare in maniera efficace ed empirica il rapporto corpo-mente? Come garantire a Dio, all'assoluto, una libertà che non si trasformi in un capriccio della volontà; e come poter entrare in piena comunione con tale libertà? Inevitabilmente nelle contromisure messe in campo vi è qualche linea che sembra dirigersi verso la stessa mèta. I testi di Bergson, se liberati da una complessa serie di preconcetti, e letti nella loro naturale tendenza all'Aperto, testimoniano già questa *comunanza*: le lezioni possono aiutarci a ricostruire una parte importante di quello che il filosofo francese ha affrontato nei suoi studi attivandosi più o meno silenziosamente nella costruzione del suo sistema filosofico⁷¹.

Saverio Mariani

✉ saverio.mariani@libero.it

crea ad ogni passo [...]. Né possibile né necessario, il corso di questo cammino è, propriamente, "virtuale».

⁷¹ Appare comunque troppo estrema la tesi di Henri Hude che scrive: «La conoscenza globale e dettagliata dell'insieme del corpus bergsoniano: *Opere, Mélanges, Corsi* ha modificato profondamente la nostra concezione di Bergson e del bergsonismo» ed è impossibile dissociare il Bergson professore dal libero pensatore (H. Hude, *Bergson*, Paris 1989, vol. 1, p. 11).