

*Contributi/2*

## ***Bergson storico della filosofia***

### **Tempo e libertà nei corsi al *Collège de France***

Salvatore Grandone\*

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 18/12/2017. Accettato il 12/02/2018.

---

The article analyzes the Bergsonian historiographical approach in his courses at Collège de France (1902-1905). In these lessons Bergson shows a deep sensibility in explaining the questions of History of Philosophy. Compared to his famous works, as *L'évolution créatrice*, *L'Introduction à la métaphysique* or *L'intuition philosophique*, Bergson offers in his courses a deeper reading of Western thought, and he is more attentive to the different coexistences and gradations of 'intuition' and 'conception' within every philosophical theory. Therefore, these courses are an indispensable complement to rebuild the image of Bergson as a historian of Philosophy.

\*\*\*

#### **1. Un approccio storiografico più rigoroso**

La recente pubblicazione di due corsi di Bergson tenuti al Collège de France, *Histoire de l'Idée de temps* (1902-1903) e *L'évolution du problème de liberté* (1904-1905), offre la possibilità agli studiosi di approfondire l'approccio storiografico bergsoniano<sup>1</sup>. La loro lettura permette infatti di indagare in modo più accurato le tesi storiografiche che emergono ne *L'intuition philosophique* (1911), nell'*Introduction à la métaphysique* (1903) o nella breve ricostruzione della storia della filosofia avanzata ne *L'évolution créatrice* (1907). In queste scritti, come è noto, Bergson individua nel binomio intuizione-concetto la

---

\* Le traduzioni dal francese in italiano, qualora non indicato in nota, sono mie.

<sup>1</sup> Negli ultimi vent'anni la pubblicazione dei corsi liceali e universitari di Bergson ha posto nuovi problemi ermeneutici. Si tratta oggi di riflettere a partire da un'angolatura diversa sull'opera bergsoniana. Grazie alla loro lettura sembra infatti possibile seguire le molteplici diramazioni della riflessione di Bergson, le sue letture, i suoi gusti, il suo modo di riassumere e schematizzare il pensiero dei grandi filosofi del passato e dei contemporanei. Per approfondire il rapporto Bergson docente-Bergson filosofo Cfr. A. Panero *et alii* (a cura di), *Bergson professeur*, Leuven 2010 e S. Grandone, *Introduzione*, in H. Bergson, *Corso di psicologia. Liceo Henri IV 1892-1893*, trad. it. di S. Grandone, Milano 2017, pp. 11-77.

chiave ermeneutica per comprendere non solo l'opera di un filosofo – si pensi in tal senso agli esempi illustrativi di Berkeley e Spinoza ne *L'intuition philosophique* –, ma l'evoluzione stessa della filosofia<sup>2</sup>. Ne *L'évolution créatrice* Bergson vede nel cammino della filosofia la graduale affermazione del pensiero intelligente-concettuale a discapito di quello intuitivo, da cui deriverebbe la negazione del divenire e una rappresentazione della realtà *sub specie aeternitatis*. Bergson riassume in questi termini il movimento della metafisica dal pensiero antico a quello moderno:

*Per l'una [la metafisica antica] come per l'altra [la metafisica moderna] le realtà e la verità sarebbero date in modo integrale nell'eternità. L'una e l'altra rifuggono l'idea di una realtà che si crea di volta in volta, ossia, in fondo, l'idea di una durata assoluta*<sup>3</sup>.

Non è questa la sede per ripercorrere in modo dettagliato come Bergson giunga a questa conclusione. Ci basta ricordare che Bergson – il quale riprende e si appropria di alcune tesi del pragmatismo – scorge nell'intelligenza una facoltà pratica che risponde ai bisogni dell'azione<sup>4</sup>. Per potere agire, occorre fissare la realtà, immobilizzarla in una serie di prese istantanee, che costituiscono i punti d'appoggio essenziali per progettare ed espletare l'azione. I concetti partoriti dall'intelligenza prolungano quindi sul piano astratto quanto già abbozzato dalla percezione: attraverso i concetti il pensiero può universalizzare, generalizzare e dare al reale una stabilità che la percezione, da sola, non potrebbe mai conferirgli. Il pensiero concettuale non è allora in sé un male, ma una necessità che ha il suo fondamento nella dimensione vitale dell'uomo. I problemi iniziano – e nell'*Introduction à la métaphysique* Bergson illustra la questione a fondo – quando il pensiero concettuale abbandona l'ambito pratico e pretende di estendere la validità dei propri strumenti di riflessione sul versante teoretico. Tale passaggio genera un grave errore: la sostituzione della parola alla cosa e la conseguente impossibilità di comprendere tutti quei fenomeni connessi alla dimensione della durata, quali, ad esempio, la libertà, il movimento, le emozioni, la memoria, l'evoluzione della vita e il misticismo<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. H. Bergson, *L'intuition philosophique*, in *La pensée et le mouvant* (1934), a cura di A. Bouaniche et alii, Paris 2009, pp. 130-132. Per approfondire il rapporto intuizione-concetto in Bergson nella prospettiva della complementarità e non dell'opposizione Cfr. S. Grandone, *L'immagine mediatrice. Bergson storico della filosofia*, Roma 2014; A. Cherniavsky, *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*, Paris 2009; J. Theau, *La critique bergsonienne du concept*, Paris 1967; L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris 1947.

<sup>3</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), ed. a cura di A. Bouaniche, Paris 2013, p. 353. Il corsivo è di Bergson.

<sup>4</sup> Cfr. S. Madelrieux (a cura di), *Bergson et James, cent ans après*, Paris 2011.

<sup>5</sup> In un importante passaggio de *Le rire*, Bergson sintetizza in modo efficace i limiti del linguaggio: «Non vediamo le cose; ci limitiamo, nella maggioranza dei casi, a leggere delle etichette incollate su esse. Questa tendenza, indotta dal bisogno, si è ulteriormente accentuata sotto l'influenza del linguaggio. Poiché le parole (tranne i nomi propri) designano generi. La parola, che nota nella cosa solo la sua funzione più comune e il suo aspetto più banale, si insinua tra essa e noi, e ne nasconderebbe la forma ai nostri occhi, se questa forma non si dissimulasse già dietro

Ora, nei due Corsi al Collège de France, queste tesi non sono certo messe in discussione, e l'impostazione generale della storiografia bergsoniana non cambia. Tuttavia rispetto alle ricostruzioni fornite o abbozzate nei testi dati alle stampe, e soprattutto ne *L'évolution créatrice*, nelle lezioni emerge una sensibilità storica più acuta, al punto che – come cercheremo di dimostrare – il loro studio costituisce un complemento indispensabile per studiare il Bergson storico della filosofia. Anticipiamo che l'elemento principale di novità delle lezioni è la maggiore attenzione sia critica sia filologica con cui Bergson sviluppa la tesi della coesistenza di intuizione e concetto all'interno della storia della filosofia. Si tratta di una coesistenza dinamica, dove non mancano punti di rottura e di ripresa, e in cui l'elemento concettuale tende a prevalere su quello intuitivo. Il percorso non è però lineare, e diventa in tal senso sintomatico l'uso di Bergson di alcune *immagini mediatrici* per delucidare il proprio approccio storiografico<sup>6</sup>.

## 2. Forze eruttive e cause di sedimentazione

Nel corso del 1904-1905, *L'évolution du problème de la liberté*, Bergson presenta un'immagine per chiarire come si evolve il problema della libertà, che, alla luce dello stretto rapporto tempo-libertà, può fungere da filo conduttore per comprendere il movimento storico della filosofia. Partiremo da questa immagine per leggere in parallelo i temi e le questioni affrontate nei due corsi.

Bergson paragona l'avvicinarsi nel pensiero occidentale di teorie della necessità e intuizioni della libertà al rapporto tra forze eruttive e cause di sedimentazione:

Le cause di sedimentazione sono quelle di cui si parla in generale quando si pensa all'evoluzione delle idee. Sono cause che lavorano in modo lento, continuo e impercettibile. Gli storici della filosofia conoscono e ammettono solo quelle. Ve ne sono però anche altre, forze che potrebbero essere dette eruttive: ci sono cause di eruzione,

---

i bisogni che hanno creato la parola stessa. E non solo gli oggetti esteriori, ma anche gli stati d'animo si sottraggono a noi in ciò che hanno di più intimo, di personale, di originariamente vissuto. Quando proviamo amore o odio, quando ci sentiamo gioiosi o tristi, è proprio il nostro sentimento che giunge alla coscienza con le mille fuggevoli sfumature e le mille risonanze che ne fanno qualcosa di assolutamente nostro? Saremmo in tal caso tutti romanzieri, poeti, musicisti. Ma, più spesso, non percepiamo del nostro stato d'animo che il suo dispiegamento esteriore. Non afferriamo dei nostri sentimenti che il loro aspetto impersonale, quello che il linguaggio ha potuto marcare una volta per tutte, poiché è grosso modo lo stesso, nelle medesime condizioni, per tutti gli uomini. Così [...] l'individualità ci sfugge» (H. Bergson, *Le rire* (1900), a cura di G. Sibertin-Blanc, Paris 2007, pp. 117-118). Sulla questione del linguaggio in Bergson Cfr. C. Stancati et alii (a cura di), *Henri Bergson. Esprit et langage*, Sprimont 2001; R. Cavalieri, *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson*, Roma 1998; M. Manganelli, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Milano 1981.

<sup>6</sup> Per il concetto di immagine mediatrice in Bergson Cfr. I. Podoroga, *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*, Lausanne 2014; S. Grandone, *L'immagine mediatrice. Bergson storico della filosofia*, cit.; P. A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris 2007; L. Adolphe, *La dialectique des images chez Bergson*, Paris 1951.

e, come in geologia, nell'ambito del pensiero sono queste eruzioni che forniscono alle forze di disgregazione i materiali su cui esse operano<sup>7</sup>.

Le cause di sedimentazione rinviano al pensiero concettuale, che analizza e disgrega le intuizioni in parti semplici. Le forze eruttive rappresentano invece il movimento unitario ed esplosivo dell'intuizione, che irrompe fornendo nuovo materiale alla riflessione concettuale. È interessante osservare che secondo Bergson gli storici della filosofia si soffermano soprattutto sulle 'cause di sedimentazione'. Si tratta di un dato significativo: Bergson sembra infatti prendere le distanze dagli storici della filosofia di professione, perché vuole tracciare il cammino del pensiero in chiave filosofica e non solo storica.

Nelle prime lezioni dell'*Histoire de l'idée de temps* Bergson si sofferma a lungo sulla differenza tra conoscenza relativa e conoscenza assoluta: «conoscere in modo assoluto qualcosa significa afferrarla come una cosa semplice; conoscere una cosa in modo relativo vuol dire comprenderla per composizione»<sup>8</sup>. Nello 1903 Bergson pubblica l'*Introduction à la métaphysique* dove ricorre quasi alle stesse parole per distinguere due modi di conoscere un oggetto:

Il primo implica che si giri intorno alla cosa; il secondo che si entri in essa. Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli attraverso i quali ci si esprime. Il secondo non assume alcun punto di vista e non si appoggia ad alcun simbolo. Del primo tipo di conoscenza si dirà che si ferma al relativo; del secondo, là dove è possibile, che toccherà l'assoluto<sup>9</sup>.

Le somiglianze tra i due testi sono evidenti: la conoscenza relativa è prospettica e ragiona per composizione, mentre la conoscenza assoluta è immediata e si colloca all'interno della cosa; la prima ricorre a simboli, la seconda fa a meno del linguaggio. Ma, se la tesi è la stessa, lo stile dell'argomentazione non è affatto identico. Nell'*Introduction à la métaphysique* Bergson utilizza un linguaggio in prevalenza assertivo, e in molti passaggi sembra quasi limitarsi a opporre le due forme di conoscenza senza mostrarne la complementarità. Nell'*Histoire de l'idée de temps* abbondano invece gli esempi, e conoscenza relativa e conoscenza assoluta appaiono come due tendenze inscindibili del pensiero. Gli esempi proposti da Bergson nel corso sono quattro, e la selezione non è casuale. L'apprendimento di una pronuncia straniera, la comprensione del movimento, la descrizione del personaggio di un romanzo e infine il funzionamento dell'attività vitale sono problemi che toccano i punti essenziali della filosofia bergsoniana. Il linguaggio, il movimento e la vita sono infatti tre snodi fondamentali del pensiero di Bergson: i primi due presenti fin dall'*Essai sur les données immédiates de la conscience* e il terzo affrontato in modo dettagliato ne *L'évolution créatrice*. Allo scopo di ricostruire la lettura bergsoniana della storia della filosofia sembra

---

<sup>7</sup> H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1904*, Paris 2017, p. 32.

<sup>8</sup> Id., *Histoire de l'idée de temps*, Paris 2016, pp. 24-25.

<sup>9</sup> Id., *Introduction à la métaphysique*, in Id., *La pensée et le mouvant*, cit., pp. 178-179.

utile soffermarsi soprattutto su come sia affrontata nei due corsi la questione del linguaggio. Per Bergson la consapevolezza delle risorse e dei limiti del linguaggio aiuta a chiarire anche le dinamiche interne alla filosofia.

### 3. Concetto e intuizione

Nell'*Histoire de l'idée de temps* tra i quattro esempi proposti da Bergson per descrivere il rapporto conoscenza relativa-conoscenza assoluta, due sono dedicati ad atti linguistici: parlare (la pronuncia di una lingua straniera) e leggere (la comprensione del personaggio di un romanzo).

Pronunciare una parola straniera affidandosi alla trascrizione fonetica di un dizionario significa avvicinarsi per approssimazione alla pronuncia esatta. La trascrizione fonetica prova a ricondurre l'ignoto (i suoni della lingua straniera) al noto (i suoi della lingua madre), a tra-durre i suoni nuovi in suoni conosciuti. Questa operazione, utile sul piano pratico, non sarà mai in grado di fornire una pronuncia corretta della parola, perché la sonorità di una lingua straniera non può essere scomposta e ridotta a un rapporto binario con la lingua madre. Bergson osserva come l'unico modo per assimilare in profondità la pronuncia di una lingua nuova sia immergersi nel mondo di chi la parla, vivere in esso e abbracciarne la cultura. Così la lingua straniera non sarà più vista come un oggetto esterno da dividere e frammentare, sarà piuttosto colta dall'interno, nel suo movimento vitale.

Anche il personaggio di un romanzo è un qualcosa di semplice, che solo in parte può essere racchiuso e identificato nelle sue vicende. Si prenda ad esempio Don Chisciotte, è evidente che

Cervantes ha accumulato – nota Bergson – le avventure del suo personaggio; ha aggiunto una prima parte alla seconda e così via; alla fine lo ha fatto morire, ma avrebbe potuto continuare ancora a lungo. Ecco quindi un'enumerazione inesauribile che sicuramente non arriva mai a dare l'idea adeguata che l'autore ha avuto del suo personaggio<sup>10</sup>.

Il personaggio del romanzo nasce da un'idea semplice, che non può essere esaurita nelle avventure narrate. Proprio come un personaggio reale, Don Chisciotte possiede in sé infinite virtualità. Il talento dello scrittore consiste allora nel rendere il senso o, meglio, l'unità del personaggio attraverso le sue storie. Sebbene la somma di tutte le avventure non potrà riassumere in modo esaustivo il protagonista, un buon narratore sarà in grado, con un'accurata manipolazione del linguaggio, di far immedesimare il lettore nella trama del romanzo e di fornire così un'impressione di unità. Del resto, già nell'*Essai* Bergson insiste su come un grande romanziere abbia il potere di restituire ai sentimenti e alle idee, «attraverso una molteplicità di dettagli giustapposti, la loro primitiva e vivente

---

<sup>10</sup> Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 31-32.

individualità»<sup>11</sup>. Si tratta però pur sempre di una 'impressione di unità' e non di un reale *continuum* temporale, perché solo «il romanziere – continua Bergson nel corso sul tempo – si pone all'interno del suo personaggio, e il suo personaggio è in fondo lui stesso, ciò che sarebbe potuto essere»<sup>12</sup>.

I due esempi non si limitano a chiarire il rapporto conoscenza relativa-conoscenza assoluta, sembrano anche rivelare i limiti del linguaggio. Quest'ultimo tende infatti a fissare il reale, a dividere il movimento in parti giustapposte, in ultima istanza a tra-durre il semplice nel complesso. Non è un caso allora che dopo aver esposto i quattro esempi sulla relazione conoscenza relativa-conoscenza assoluta, Bergson si soffermi sulla natura del segno, e ritorni di nuovo sugli esempi per dimostrare come sia l'intervento del linguaggio, cioè di una trascrizione simbolica, a 'relativizzare' la conoscenza.

Per Bergson tre sono i caratteri principali del segno: la generalità, l'orientamento all'azione e la fissità. La generalità deriva dalla tendenza naturale del segno a stare al posto di più cose, «un segno indica sempre qualcosa di comune tra diversi oggetti, altrimenti non servirebbe a nulla»<sup>13</sup>. Il segno «non può quindi significare qualcosa di individuale», e possiede «una forza interiore che lo spinge ad essere sempre più generale»<sup>14</sup>. L'orientamento all'azione consiste nella tendenza dei segni a comunicare movimenti allo scopo di rievocare l'idea corrispondente. Bergson cita in proposito il caso di un malato che non riesce a ripetere le parole che ascolta. Sebbene non abbia subito lesioni acustiche e sia in grado di esprimersi, il malato non può riprodurre e associare i concetti alle parole udite. Tale mancanza deriva dalla rottura della relazione parola-movimento: infatti per comprendere una parola è necessario pronunciarla nella mente, ripetere «a voce bassa» gli stessi movimenti di chi parla<sup>15</sup>. Senza questa imitazione interiore della parola ascoltata è impossibile richiamare l'idea che le corrisponde. Infine la fissità deriva in modo naturale dal carattere composto del segno: ogni parola è formata da lettere, «e ogni lettera è un suono indipendente che basta a se stesso»<sup>16</sup>. Per Bergson «l'essenza stessa del segno è di essere uno strumento di analisi, ossia di scomposizione, e scomposizione significa [...] discontinuità tra elementi»<sup>17</sup>. Si può dire allora che il segno tende per sua natura a scomporre il semplice e a tradurre il continuo in discontinuo; in altri termini il segno è per natura spazializzante.

I tre caratteri del segno sono legati da una comune esigenza pratica, poiché il segno non denota una cosa ma un'attitudine, cioè un'azione reale o virtuale<sup>18</sup>. Attraverso il segno si fissa nella cosa quanto può essere utile all'azione; ma questo

<sup>11</sup> Id., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), a cura di A. Bouaniche, Paris 2007, p. 46.

<sup>12</sup> Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 46.

<sup>13</sup> Ivi, p. 37.

<sup>14</sup> Ivi, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 41.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Ivi, p. 48.

è possibile generalizzando il segno e riempiendolo di un'azione, reale o virtuale, iterabile in potenza all'infinito. È evidente allora che i tre caratteri del segno sono interconnessi, perché trovano in uno scopo concreto e vitale il loro legame.

Se questa è la natura del segno, e più in generale del linguaggio, non sorprende che la generalità, l'orientamento all'azione e la fissità si trovino in tutti i concetti, compresi quelli filosofici. Anche quando si riferisce a un oggetto specifico – ad esempio il concetto di luna –, un concetto fornisce una visione generale, fissa e stabile su un qualcosa che è in sé mutevole. Ora, pur essendo inadatto a descrivere la realtà *sub specie durationis*, il pensiero concettuale non è per Bergson da rigettare. La sua utilità non può essere negata, perché senza concetti l'umanità non avrebbe fatto progressi e non si sarebbe sviluppata la tecnica<sup>19</sup>. L'errore sopraggiunge quando la riflessione comincia a maturare la tendenza a trattare i concetti e le operazioni mentali come prodotti di una speculazione disinteressata. Così si comincia a generare uno scarto, via via più marcato, tra pensiero e realtà: l'intelligenza opera sui concetti come fossero cose, dimenticando il loro carattere artificiale e la loro origine pratica.

Anche nella sua forma più elevata il concetto esprime qualcosa che appartiene ancora all'ambito dell'azione; anche sotto la sua forma più elevata implica sempre una domanda posta alla realtà, e a cui la realtà non può rispondere che con un 'sì' o con un 'no'. Questo è il tratto distintivo di un concetto. Un concetto è l'attributo possibile di un giudizio<sup>20</sup>.

Il pensiero speculativo, e in particolare la filosofia, tende così a perdersi in riflessioni astratte, a ragionare con simboli. Inoltre, dal momento che il concetto è «l'attributo possibile di un giudizio», per Bergson l'intelligenza e il linguaggio sono anche portati a riflettere per 'coppie', ossia a rappresentare le cose come soggetti dotati di attributi. Anche se già presente nell'*Histoire de l'idée de temps*, questa tesi è espressa con maggiore chiarezza ne *L'évolution du problème de la liberté*.

L'intelligenza [...] ha bisogno di due termini, non ragiona su unità ma su coppie; le occorre una coppia. Questo è visibile in tutte le operazioni intellettuali, ma, per evitare l'elenco delle differenti funzioni intellettuali, ci basta prendere l'espressione comune di tutti gli atti intellettuali: ogni atto dell'intelligenza può essere formulato in una proposizione, e una proposizione contiene due termini, ossia un soggetto e un attributo. Invano si dirà che un termine è qualcosa di intellettuale. No, un termine è solo la metà di ciò che considera l'intelligenza. Essa ha sempre bisogno di completare questo termine con un altro termine; le occorre una coppia<sup>21</sup>.

L'intelligenza ha bisogno di coppie; ogni termine della coppia non va quindi preso per sé, ma sempre in relazione all'altro. Sul versante filosofico,

---

<sup>19</sup> Cfr. C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra*, Bologna 2009.

<sup>20</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 73.

<sup>21</sup> Id., *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, cit., p. 19.

questo spiega perché nella riflessione speculativa si trovino ovunque coppie oppostive: unità/molteplicità, essere/divenire, ecc.

Alla luce di queste considerazioni, sembrerebbe allora che la filosofia sia condannata per definizione allo scacco e a non poter afferrare la complessità del reale. Ma, per Bergson, accanto alla *pente*, alla direzione naturale dell'intelligenza a dividere in parti e a produrre coppie, è presente sempre la possibilità di risalire il declivio. Si tratta, abbiamo detto, della conoscenza assoluta, che si basa sull'intuizione e sull'esperienza vissuta, e che si traduce in immagini in grado di smuovere e provocare la riflessione concettuale.

Proseguiamo nella lettura parallela dei due corsi per cogliere il funzionamento del pensiero intuitivo.

Nell'*Histoire dell'idée de temps* Bergson afferma:

È evidente che non possiamo eliminare i concetti dalla riflessione filosofica, ma bisognerà sempre ricordarsi che i concetti sono punti di vista presi da fuori e relativi all'azione, e che se vogliamo conoscere la realtà così come è in se stessa, è necessario tentare un altro procedimento, non dico del tutto differente dal pensiero concettuale, ma superiore al pensiero concettuale, così come l'abbiamo appena descritto. In cosa consiste questo procedimento? Lo abbiamo definito – ho già usato questa espressione – come una «simpatia intellettuale», un'intuizione; attraverso uno sforzo di intuizione, dobbiamo ricollocarci nella cosa che vogliamo pensare [...]. È necessario simpatizzare con essa<sup>22</sup>.

Bergson non propone affatto l'abbandono del pensiero concettuale, non invita i suoi uditori a ritirarsi in un'intuizione ineffabile; sarebbe una soluzione semplicistica e poco filosofica, che impedirebbe l'autentica comprensione della realtà. Per Bergson non si può fare a meno dei concetti, ma bisogna costruirli in modo diverso, dando spazio all'intuizione, vale a dire a quella «simpatia intellettuale» – l'espressione è ripresa nell'*Introduction à la métaphysique* – che ricolloca il soggetto conoscente all'interno della cosa. Per restare nell'immagine del pendio: non si deve subito 'scendere' verso i concetti, ma cercare prima di tutto di 'salire' verso le cose.

Il procedimento di cui parliamo – continua Bergson – esige uno sforzo molto faticoso, uno sforzo, così lo definirei, di dilatazione intellettuale. Occorre, pur restando in sé (non si può fare altro), diventare più di sé; bisogna uscire da sé, dilatarsi, arrivare a far entrare in sé altre cose, il che sarebbe impossibile se non si fosse uniti in qualche modo alla ragione delle cose. Allora, questo modo di pensare è l'inverso del precedente. Non si va dai concetti alle cose, ma dalle cose ai concetti; cerchiamo di porci subito nella cosa, e dopo, una volta che vi siamo, possiamo ridiscendere verso i differenti concetti. Così comprenderemo bene come e perché essi si applichino o meno alla cosa<sup>23</sup>.

Per Bergson occorre andare dalle cose – il filosofo francese non sembra qui molto lontano da Husserl – ai concetti e non viceversa: solo in questo modo

---

<sup>22</sup> Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 75.

<sup>23</sup> Ivi, 76.

sarà possibile riconoscere i concetti adeguati alla realtà e individuare quelli non applicabili<sup>24</sup>.

#### 4. Filosofi deduttivi e filosofi intuitivi

Se due sono le strade percorribili – una va dai concetti alle cose, e segue la direzione spontanea dell'intelligenza; l'altra va dalle cose ai concetti, e richiede un grande sforzo di concentrazione –, è naturale ipotizzare l'avvicinarsi nella storia della filosofia di due tipi di pensatori: i filosofi deduttivi, dominati dallo spirito di sistema, e quelli intuitivi, che attingono all'esperienza e cercano di ritagliare i loro concetti sulle cose. Tra i due modi di filosofare l'opposizione non è però inevitabile: lo spirito deduttivo può cogliere anch'esso la realtà, purché non rinunci all'esperienza<sup>25</sup>.

Nel 1904 Bergson sostituisce Gabriel Tarde (1843-1904) alla cattedra di filosofia moderna al Collège de France. Nella sua prima lezione sul problema della libertà Bergson richiama lo stile filosofico di Tarde, e lo colloca, in apparenza, agli antipodi di quello di Spencer:

Spencer [...] è un deduttivo, un grande deduttivo e prima di tutto un deduttivo, nonostante l'enorme massa di fatti di cui la sua opera è piena. Ma l'esame approfondito della sua produzione, come del resto della sua biografia, mostra come egli sia soprattutto un grande costruttore di sistemi [...].

Al contrario Tarde andava da una parte e dall'altra, percorrendo [...] le sue idee per proprio diletto, per il proprio e per l'altrui piacere<sup>26</sup>.

Sembra che i due filosofi non abbiano nulla in comune: Spencer è deduttivo e sistematico, mentre Tarde, con un temperamento poetico, segue diverse linee di pensiero più per diletto che per raggiungere un vero e proprio obiettivo. Tuttavia, subito dopo aver tracciato un apparente contrasto tra due modi diversi di filosofare, Bergson lo sfuma con alcune considerazioni, che generano, a primo impatto, un certo stupore:

Tarde e Spencer sono molto lontani l'uno dall'altro. Ma tra loro c'è una parentela, e questa somiglianza ha due cause: l'oggetto dei due filosofi è lo stesso.

---

<sup>24</sup> Per approfondire il rapporto tra Bergson e la fenomenologia M.R. Kelly, *Bergson and phenomenology*, Basingstoke 2010; F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim 2005; B. Prado, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, tr. fr. di Renaud Barbaras, Hildesheim 2002; R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Genova 1990; A. Fressin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris 1967.

<sup>25</sup> L'affermazione potrà sembrare in apparenza paradossale, ma lo spirito deduttivo – inteso qui da Bergson come sinonimo di pensiero che fa uso soprattutto dell'intelligenza – non si oppone di necessità al pensiero intuitivo. Solo nelle loro forme più estreme intelligenza e intuizione sono opposte; di fatto però le due facoltà coesistono sempre, e come l'intelligenza ha sempre bisogno dell'intuizione per non perdere il contatto con la realtà, così l'intuizione ha bisogno dell'intelligenza per non svanire nell'ineffabile.

<sup>26</sup> Id., *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 16.

Tarde, come Spencer, è partito dall'esame delle società; ha osservato certe condizioni fondamentali dell'esistenza delle società, e quanto osservato sulle società lo ha esteso, con una progressiva generalizzazione, costruendo un sistema del mondo, il cui punto di partenza è sociologico. Ecco cosa ha fatto Tarde ed ecco cosa ha fatto Spencer [...]. Questo è il primo punto. Inoltre, abbiamo anche un'altra somiglianza molto profonda: la somiglianza di metodo, a dispetto della divergenza nelle conclusioni, somiglianza che è tanto più evidente visto che le loro imprese non differiscono molto. Infine, per raggiungere tale risultato si sono serviti prima di tutto del ragionamento per analogia. Tarde e Spencer sono due filosofi che hanno fatto il più largo uso [...] del ragionamento per analogia. Si assomigliano sia rispetto all'oggetto di indagine sia rispetto al metodo<sup>27</sup>.

Sorprende l'accostamento Spencer-Tarde per almeno due ragioni. La prima è quanto Bergson afferma di Spencer in altri scritti: nonostante il suo giudizio non sia mai del tutto negativo, Bergson tende a vedere in Spencer un filosofo ancorato a un'immagine statica della realtà (il 'falso' evoluzionismo di Spencer)<sup>28</sup>. La seconda ragione è il giudizio ben più articolato che Bergson esprimerà su Tarde in occasione dell'inaugurazione del monumento commemorativo. Nel discorso, che risale al 1909, Bergson caratterizza con precisione l'approccio filosofico di Tarde:

La storia della filosofia ci insegna a distinguere due tipi di pensatori. Ve ne sono alcuni che scelgono la loro direzione e che avanzano in modo metodico verso l'obiettivo, elevandosi, passo dopo passo, a una sintesi voluta e premeditata. Ve ne sono altri che avanzano in apparenza senza metodo verso i luoghi in cui li conduce la loro fantasia, ma il cui spirito è così ben accordato all'unisono con le cose che tutte le loro idee si accordano tra loro in modo naturale. Partendo da un luogo qualsiasi e impegnandosi in una qualsiasi direzione, la loro riflessione si adopera per ricondurle sempre allo stesso punto. Le loro intuizioni, che non hanno nulla di sistematico, si organizzano da se stesse in sistema. Sono filosofi senza aver cercato di esserli, senza averci pensato. A quest'ultima tipologia appartiene Gabriel Tarde<sup>29</sup>.

Ritorna la distinzione tra due tipi di pensatori; ma nell'encomio c'è qualcosa in più e in meno rispetto alle lezioni sulla libertà. Lo stile filosofico di Tarde è descritto con più precisione. Il pensiero del sociologo francese non vaga «da una parte e dell'altra»; la sua fantasia è accordata infatti alle cose, e di conseguenza

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>28</sup> Ne *L'évolution créatrice* Bergson dirà: «Occorre che queste due ricerche, teoria della conoscenza e teoria della vita, si congiungano, e, attraverso un processo circolare, si spingano senza sosta l'un l'altra [...]. Esse scaveranno fino alla radice stessa della natura e dello spirito. Sostituiranno al falso evoluzionismo di Spencer, – che consiste nel frammentare la realtà attuale, già evoluta, in piccoli frammenti non meno evoluti, per poi ricomporla con questi frammenti, e a darsi così in anticipo ciò che si tratta di spiegare – un evoluzionismo vero, in cui la realtà sarà seguita nella sua generazione e nella sua crescita» (Id., *L'évolution créatrice*, cit., p. X). Nel capitolo *Mécanisme e conceptualisme*, Bergson dedica l'ultimo paragrafo all'evoluzionismo di Spencer. Qui ribadisce e amplia quanto espresso nell'introduzione: «Questa è l'illusione di Spencer. Prende la realtà nella sua forma attuale; la frantuma e ne disperde i frammenti che getta al vento; poi 'integra' questi frammenti e ne 'dissipa il movimento'. Avendo imitato il Tutto attraverso un lavoro da mosaicista, immagina così di averne tracciato il disegno e rappresentato la genesi» (ivi, p. 364.).

<sup>29</sup> Id., *Écrits philosophiques*, a cura di F. Worms et alii, Paris 2009, p. 374.

anche le idee si legano senza forzature. D'altra parte, nel corso, avvicinando Spencer a Tarde, Bergson mostra, tra le righe, come il pensiero sistematico-deduttivo non sia di per sé astratto e negatore dell'esperienza. Pur nei loro stili diversi, Tarde e Spencer dicono il reale attraverso i concetti, e Spencer come Tarde ricorre al ragionamento per analogia, cioè ad una forma di argomentazione che supera il binario deduzione-induzione. La predominanza in Spencer del pensiero concettuale non esclude quindi la presenza del pensiero intuitivo; allo stesso modo in Tarde l'intuizione è sempre accompagnata dal concetto. I due tipi di pensatori non vanno allora opposti in maniera schematica, perché le due forme di pensiero (intuitivo e concettuale) coesistono sempre, anche se in modalità diverse.

## 5. Tempo e libertà nella storia della filosofia

Alla luce di quanto osservato, l'immagine mediatrice cause di sedimentazione/eruzioni si rivela utile fin dalle prime lezioni dei due corsi: la metafora fa riflettere sull'unità della storia della filosofia, che rispecchia sul piano diacronico l'unità del pensiero. Certo, più si analizza e si scompone l'immagine, più sembra che si dia una certa opposizione tra pensatori intuitivi e pensatori concettuali. Ma se la tendenza alla deriva 'concettualista' – cioè di un pensiero che ragiona solo su simboli senza il conforto dell'esperienza – è un tratto distintivo del pensiero occidentale, Bergson non ignora che, anche per via indiretta, ogni dottrina filosofica attinge sempre dall'intuizione il materiale su cui esercita il processo di 'sedimentazione'.

In proposito è indicativo come Bergson ricostruisca alla luce di questa immagine mediatrice l'evoluzione del problema della libertà nel suo rapporto con l'idea di necessità.

L'idea di necessità si è evoluta in modo regolare nel corso della storia della filosofia. Per la libertà non si può dire lo stesso [...]. Prima di tutto i progressi di questa idea non sono mai venuti dalla speculazione, né dalla scienza; questi progressi sono sempre venuti da fuori, con l'intrusione nella filosofia di elementi estranei, di elementi sociali o socio-politici, che nascondevano, in verità, altri elementi più profondi, legati all'intuizione. Ecco un primo punto. Il secondo è questo: [...] il progresso è avvenuto in modo discontinuo, per strappi, direi quasi per esplosioni, attraverso due o tre grandi esplosioni non di più. Per l'esattezza ne conteremo tre nella storia della filosofia. La prima data dell'epoca socratica. Fu il grande movimento di idee sociali di quell'epoca, l'attenzione ai problemi sociali, a suggerire a Socrate non una teoria della libertà [...] ma una filosofia da cui è derivata una certa concezione della libertà [...]. La seconda la ricondurremo al movimento di idee che derivò dal cristianesimo e dall'ebraismo [...]. Infine, c'è stata una terza esplosione [...], si tratta di un processo istantaneo come un'esplosione, che è legato ai movimenti di idee e sentimenti da cui ha origine la Rivoluzione del 1789. [...] Ecco quindi cosa ci colpirà in questa storia: il carattere

progressivo e continuo dell'evoluzione dell'idea di necessità e il carattere invece esplosivo dell'idea o, meglio, dell'intuizione della libertà<sup>30</sup>.

La teoria della necessità si è evoluta in modo graduale e progressivo, quella della libertà in modo esplosivo; sulla prima si è esercitato soprattutto il pensiero concettuale, sulla seconda il pensiero intuitivo. Nei termini dell'immagine mediatrice, alla teoria della necessità corrispondono le cause di sedimentazione, mentre alle intuizioni della libertà le eruzioni. È evidente che i due problemi sono solidali: si è detto che il pensiero concettuale ragiona per coppie, e quindi, nel caso in esame, la teoria della necessità è stata fin dall'inizio legata alla questione della libertà. Non è questa la sede per ripercorrere l'intera evoluzione di questo tema nelle lezioni. Ai fini della ricostruzione dell'approccio storiografico bergsoniano ci basta sottolineare che lo stretto legame tra libertà e tempo in Bergson fornisce all'analisi del problema della libertà una più ampia portata sotto l'aspetto filosofico. La storia del concetto di libertà diventa infatti indicativa di come si sia sviluppata la filosofia e della coesistenza nel pensiero occidentale di concetto e intuizione in proporzioni non lineari e spesso anche imprevedibili. Socrate, il cristianesimo e le «idee e sentimenti» alla base della Rivoluzione francese – Bergson si riferisce in particolare a Rousseau – rappresentano infatti tre *imprévisibles nouveautés*, tre momenti di imprevedibile novità, che hanno dato slancio al pensiero filosofico e lo hanno spinto verso orizzonti inesplorati. È interessante osservare come ne *L'évolution créatrice* Bergson non parlerà di questi momenti di rottura – bisogna inoltre attendere *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) per un'esplicita rivalutazione dei pensieri di Socrate e di Rousseau<sup>31</sup>.

L'ipotesi di lettura, rintracciabile nel corso sulla libertà, è confermata dall'*Histoire de l'idée de temps* – corso tenuto l'anno precedente – in cui necessità e libertà si ricongiungono nel problema del tempo. È noto che per Bergson l'opposizione necessità-libertà ha la sua origine nel modo di rappresentare il tempo: se si spazializza il tempo, la questione della libertà si configura come un insieme di scelte che si diramano ad albero, in cui sembra naturale individuare un rapporto deterministico tra le azioni. Al contrario, se si riporta il problema della libertà all'intuizione della durata, allora le scelte vanno pensate come frutti maturi che scaturiscono dall'intera persona, cioè come atti liberi e creatori<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Id., *L'évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 29-30.

<sup>31</sup> Bergson parlerà qui di Rousseau e di Socrate, ma in una prospettiva, per certi versi, più limitata. I due filosofi saranno infatti inquadrati solo all'interno del problema del misticismo e non nell'orizzonte della storia della filosofia. Cfr. Id., *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), a cura di G. Waterlot et alii, Paris 2008, pp. 38, 59-60.

<sup>32</sup> Non bisogna però pensare che Bergson intenda la libertà come l'espressione di qualcosa di irrazionale. Se nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson può dare questa impressione, non si deve dimenticare che il problema della libertà subirà diverse evoluzioni e approfondimenti e raggiungerà la sua forma più compiuta ne *Les deux sources de la morale et de la religion*. Nell'opera del '32 Bergson dimostra come la vera libertà sia quella che riesce a rompere, almeno in modo parziale, le catene della morale dell'obbligazione per seguire una morale aperta, creatrice di nuovi valori, e dotata quindi di una forza assiologica insita nella

Il corso sul tempo non può quindi essere separato dalle lezioni sulla libertà, e tra i due deve essere reperibile un legame profondo sul versante storiografico, motivato anche dall'unità metodologica delle prime lezioni di entrambi i corsi.

Nel corso sul tempo Bergson si sofferma poco sui presocratici. Dopo una breve ma dovuta parentesi su Eraclito e Parmenide come fondatori dell'opposizione essere-divenire, Bergson passa subito a Platone e analizza il celebre passo del *Timeo* in cui il tempo è definito come immagine mobile dell'eternità. Con Platone comincia la svalutazione del divenire: l'eternità è posta come valore supremo e il cambiamento come una forma decaduta di eternità.

Ponendo le Idee, e l'Idea del Bene, e l'implicazione di tutte le cose in essa e nell'eternità, poniamo qualcosa che se ne avvicina quanto vogliamo, una sfera che gira su se stessa e in modo regolare, e secondo il numero. Questo movimento della sfera è il tempo, e, una volta posto, il movimento della sfera può essere comunicato poco a poco sempre più in basso. Avremo così tutti i cambiamenti, avremo il mondo del divenire che sarà dato insomma solo perché è dato il mondo dell'eternità<sup>33</sup>.

In Platone l'elemento intuitivo non è comunque assente: Bergson lo ritrova sia nel ricorso ai miti, sia nell'affermazione della realtà, anche se degradata, del divenire. Infatti Platone e gli altri filosofi antichi non negano l'esistenza del divenire, ma si limitano a svalutarne la realtà sul piano ontologico. Rispetto a *L'évolution créatrice* la prospettiva del corso sembra più sfumata. Nell'opera del 1907 Bergson riprenderà il *Timeo*, ma non si parla della presenza del mito, e Platone è subito inquadrato come filosofo del «metodo cinematografico»:

Alla base della filosofia antica si trova questo postulato: c'è più nell'immobile che nel movimento, e si passa, per via di diminuzione o di attenuazione, dall'immutabilità al divenire. È quindi il negativo [...] che occorre aggiungere alle Idee per ottenere il cambiamento [...]. Se si descrive il divenire con il metodo cinematografico, le Forme non sono più delle istantanee prese sul cambiamento, costituiscono piuttosto gli elementi costitutivi del divenire, rappresentano tutto ciò che vi è di positivo nel divenire. L'eternità non plana più al di sopra del tempo come un'astrazione, ma lo fonda come una realtà<sup>34</sup>.

I due passi presentano un'evidente somiglianza, ma non sono però sovrapponibili: nell'*Histoire de l'idée de temps* Bergson vuole mostrare soprattutto come Platone ponga il divenire a partire dall'eternità, mentre ne *L'évolution créatrice* insiste su come il filosofo greco pensi il cambiamento come diminuzione e in via negativa. La differenza si può cogliere meglio grazie alla presenza/assenza del riferimento alla filiazione socratica. Nel periodo in cui tiene il suo corso sul tempo, Bergson vede in Socrate un importante momento di slancio all'interno della filosofia antica – *L'évolution du problème de la liberté* è tenuto l'anno

---

stessa componente emotiva (sopra-intellettuale). Per approfondire la questione Cfr. A. Feneuil, *Bergson, mystique et philosophie*, Paris 2011; M. Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Paris 1976.

<sup>33</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 115-116.

<sup>34</sup> Id., *L'évolution créatrice*, cit., p. 317.

seguito, e, abbiamo visto, tra i due corsi c'è una forte continuità. Per Bergson Socrate ha rivolto «lo sguardo interiore della coscienza [...] alle cose umane», e ha reagito alla scienza con la «credenza nella libertà»<sup>35</sup>. Nonostante Platone abbia contribuito alla 'sedimentazione' del pensiero socratico, la teoria delle idee va allora legata all'intuizione socratica della libertà, e, di conseguenza, non può essere del tutto assente in Platone un'intuizione, per quanto incompleta, del divenire<sup>36</sup>.

Del resto, nell'*Histoire de l'idée de temps*, è ad Aristotele che Bergson attribuisce la piena subordinazione del divenire all'eternità: se in Platone il mondo del divenire è spiegato attraverso il mito del Demiurgo – quindi ricondotto a un parziale atto creatore –, in Aristotele esso è solo «una diminuzione delle Idee, una diminuzione di Forma»<sup>37</sup>. La vera differenza tra Platone e Aristotele non consiste così per Bergson nella presenza o meno delle forme nelle cose, quanto nell'abbandono di Aristotele del linguaggio del mito.

La filosofia di Aristotele – afferma Bergson – non è altro che uno sforzo per ricostruire il platonismo senza ricorrere ai miti, e questo sforzo riesce [...] semplicemente supponendo che tutte le idee [...] non esistono in modo pieno; esistono, ma manca sempre ad esse qualcosa; esistono di diritto, ma non di fatto. Tra il diritto e il fatto c'è uno scarto, e questo scarto è il movimento, il cambiamento, inteso come qualcosa di negativo<sup>38</sup>.

Tra Aristotele e Platone c'è continuità. In entrambi il divenire è svalutato, ma l'abbandono del linguaggio del mito costituisce un passo importante nella piena rappresentazione del cambiamento come diminuzione.

Lo stretto rapporto tra Platone e Aristotele trova un'ulteriore conferma in Plotino, che rappresenta per Bergson la summa del pensiero antico. Nelle *Enneadi* la formulazione platonico-aristotelica del binomio essere-divenire assume la sua espressione più compiuta:

L'idea che appare in Plotino è – prosegue Bergson nell'*Histoire de l'idée de temps* – quella del *logos* generatore, l'idea di una ragione generatrice. La necessità dello svolgimento è alla base e in cima al sistema. Essa spiega perché occorre un'unità assoluta in cima al sistema, che sia il più possibile avvolta su se stessa, e, alla base, una molteplicità la più indefinita possibile, uno sviluppo il più completo possibile. Mi sembra questa l'idea chiave del pensiero di Plotino. In altri termini, il problema del tempo occupa il primo posto nella riflessione di questo filosofo, perché è ricondotto

---

<sup>35</sup> Id., *L'évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 46, 47.

<sup>36</sup> Se si segue il ragionamento di Bergson sviluppato ne *L'évolution du problème de la liberté*, Platone avrebbe portato il concetto di libertà di Socrate su un piano trascendente e intemporale (ivi, p. 62). La filiazione Platone-Socrate, ammessa nei corsi, induce quindi Bergson a esprimersi in modo meno categorico rispetto a *L'évolution créatrice*, in cui non si menziona più il momento socratico.

<sup>37</sup> Ivi, p. 126.

<sup>38</sup> Ivi, p. 127.

allo svolgimento di ciò che non decorre, e il problema della durata allo svolgimento dell'eternità<sup>39</sup>.

Quanto in Platone e Aristotele era affrontato in modo parziale, in Plotino diventa il problema centrale. Plotino, come i suoi maestri, vede nella molteplicità e nel divenire il decadimento dell'eternità. Ma questa volta il problema del tempo non è più marginale, e, a partire da esso, Plotino ripensa anche il ruolo della coscienza. Per Bergson il modo in cui Plotino affronta la questione del tempo influenzerà la filosofia moderna.

Quando studieremo la filosofia moderna, il problema del tempo nei filosofi moderni [...], vedremo il ruolo considerevole che hanno giocato i neoplatonici del Rinascimento che erano tutti imbevuti della filosofia di Plotino<sup>40</sup>.

Non solo quindi il cristianesimo e l'ebraismo, ma anche il pensiero antico, attraverso Plotino e la mediazione dei filosofi del Rinascimento, rivestirà un ruolo importante nella costruzione dell'orizzonte filosofico dell'età moderna. Ancora una volta ne *L'évolution créatrice* la prospettiva è più semplificata, se non riduttiva. Di Plotino si parla poco, ed è assimilato al generico gruppo degli 'Alessandrini':

Gli Alessandrini hanno seguito, crediamo, questa doppia indicazione quando hanno parlato di processione e di conversione: tutto deriva dal primo principio e tutto aspira a rientrarvi. Ma queste due concezioni della causalità divina possono essere identificate solo se entrambe sono ricondotte a una terza, che riteniamo fondamentale e che ci permette di comprendere non solo perché le cose si muovono nello spazio e nel tempo, ma anche perché ci sono lo spazio, il tempo, il movimento e le cose. Questa concezione, che si intravede sempre di più nei filosofi greci man mano che si avanza da Platone a Plotino, la formuleremo così: *la posizione di una realtà implica la posizione simultanea di tutti i gradi di realtà intermedi tra essa e il puro nulla*<sup>41</sup>.

Dal confronto con il corso emergono diverse assenze significative: ne *L'évolution créatrice* non si parla «dello svolgimento di ciò che non decorre» e di «svolgimento dell'eternità» – espressioni che rinviano al problema fondamentale del tempo e della durata –, ma di «processione» e «conversione» – due termini ambigui, perché applicati in modo generico agli Alessandrini –; la centralità del tempo in Plotino è sostituita dalla rappresentazione del divenire come diminuzione di essere. Inoltre, il fatto stesso di assimilare Plotino agli Alessandrini denota una certa volontà da parte di Bergson di semplificare la propria posizione ermeneutica.

Da questa breve sintesi dell'interpretazione bergsoniana della filosofia antica avanzata nell'*Histoire de l'idée de temps*, è confermata l'impressione che, nel periodo dei corsi al Collège de France, il filosofo francese non escluda nei

---

<sup>39</sup> Ivi, pp. 185-186.

<sup>40</sup> Ivi, p. 193.

<sup>41</sup> Id., *L'évolution créatrice*, cit., pp. 322-323.

pensatori antichi la presenza di intuizioni né la consapevolezza di quei fenomeni irriducibili al ragionamento analitico. Un'ulteriore prova ci è fornita dalla lettura dello stesso segmento storico (il pensiero antico) ne *L'évolution du problème de la liberté*. In Socrate, si diceva, si ha una prima 'esplosione': pur essendo uno dei fondatori del pensiero concettuale, colui che ha posto il problema della definizione, Socrate intuisce l'essenza più profonda della libertà e «porta l'attenzione dell'uomo sulla sfera interiore»<sup>42</sup>. Inoltre «troviamo nella dottrina di Socrate quella punta di misticismo che si riscontra molto spesso nelle teorie della libertà»<sup>43</sup>. Nella filosofia di Socrate intuizione e concetto coesistono. Non sorprende allora che dalla profonda intuizione socratica della libertà scaturiscano filosofie che, nonostante prediligano un approccio concettuale, non se ne discostino molto. In Platone, Aristotele e Plotino la libertà è infatti ancora possibile, ma ricollocata all'interno del rapporto essere-divenire prima delineato. In altri termini, se per questi filosofi il divenire è l'imitazione imperfetta dell'essere – e il tempo l'immagine mobile dell'eternità –, l'uomo va concepito come un essere doppio: da una parte, a causa del suo corpo, è inserito all'interno del divenire, dall'altra, in quanto essere razionale, partecipa dell'intelligibile e dell'eterno. La sua libertà consiste allora nel decidere di elevarsi il più possibile alla sfera dell'intelligibile e dell'eterno, e di non essere schiavo delle passioni.

Bergson sintetizza in modo efficace il concetto di libertà degli antichi:

Il libero arbitrio non può essere in alto nell'ambito del puro pensiero, lì domina la necessità; non può essere in basso nell'ambito della passione, anche lì domina la necessità; ma può essere in mezzo, e consiste nell'oscillazione tra i due. È lì che si tende a porlo<sup>44</sup>.

Limitato l'ambito del libero arbitrio, diventa quasi impossibile rappresentarlo: la libertà è infatti subordinata alla necessità, stretta tra la necessità della materia e la necessità del pensiero; essa è priva di essenza o di un proprio spazio autonomia.

La lettura bergsoniana del pensiero antico conferma la nostra ipotesi di una profonda coerenza nel passaggio dal problema del tempo a quello della libertà. I filosofi antichi ammettono il divenire, il cambiamento e la libertà, ma ne ridimensionano la portata metafisica, perché privilegiano l'essere, inteso come qualcosa di fisso e di immobile. La prevalenza del discorso concettuale non oscura però quello intuitivo, che si fa strada tra i vari filosofi antichi e trova la sua linfa in pensatori come Socrate e, in parte, nello stesso Plotino.

Un approccio storiografico simile si ritrova nelle sezioni dei corsi dedicate alla filosofia moderna. Nel corso sul tempo, Bergson analizza il processo di matematizzazione delle realtà, cui vuole attribuire il giusto valore metafisico. Chi conosce il giudizio espresso nel *L'évolution créatrice* si attenderebbe di vedere nella

---

<sup>42</sup> Id., *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 50.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 79.

scienza moderna un nuovo passo verso la piena spazializzazione delle realtà<sup>45</sup>. D'altronde, già nell'*Essai* rappresentare la realtà in termini matematici sembra implicare la negazione del divenire, quasi la matematica sia la scienza destinata a completare quell'immagine delle realtà *sub specie aeternitatis* tracciata dai filosofi antichi. Tuttavia ne l'*Histoire de l'idée de temps*, la ricostruzione bergsoniana è più complessa sia sul piano scientifico sia su quello filosofico. Nel sintetizzare alcuni passaggi della rivoluzione scientifica e della nuova immagine della natura che ne deriva, Bergson si sofferma sulla teoria del movimento del matematico veneziano Benedetti (1530-1590). Bergson ritiene che in Benedetti

non si ha il diritto di isolare un punto matematico dal movimento che dura. Egli [Benedetti] stima che c'è in ogni punto matematico dello spazio non solo quanto accade in questo punto, ma anche un'anticipazione di ciò che seguirà. In altri termini considera il movimento come qualcosa che non si può del tutto rappresentare come esteso, perché dotato di una certa intensità, come se avesse un interno<sup>46</sup>.

La rappresentazione matematica del movimento non è indice di per sé della sua spazializzazione. Nel pieno della rivoluzione scientifica il movimento è infatti rappresentato in senso psichico, come qualcosa che ha un'«interiorità»<sup>47</sup> e perfino un'«intenzione»<sup>48</sup>. Attraverso un procedimento matematico, gli scienziati moderni hanno cercato di esprimere in simboli proprio questo elemento soggettivo. Galilei è il primo a riuscire nell'impresa:

Egli ha mostrato – osserva Bergson – che nel movimento [...] annotare la velocità e l'accelerazione non significa altro che rappresentare un'intenzione, e questo è possibile solo grazie a una matematica che ha del movimento una visione in qualche modo psicologica, e che considera il tempo come dotato di un'interiorità<sup>49</sup>.

Nell'immagine matematica della natura intuizione e concetto non si escludono affatto. I simboli matematici non forniscono una semplice rappresentazione spaziale del movimento e del tempo: molte scoperte della fisica galileiana e newtoniana si fondano infatti su una lettura psicologica dell'annotazione matematica. La distanza tra questa posizione, espressa nell'*Histoire de l'idée de temps*, e il giudizio sul tempo nella scienza moderna, avanzato ne *L'évolution créatrice*, è notevole. Nel testo maggiore, Bergson scrive:

---

<sup>45</sup> Ne *L'évolution créatrice* Bergson caratterizza in questo modo la rappresentazione del movimento nella scienza moderna: «A differenza della scienza antica, che si fermava a certi momenti considerati essenziali, essa [la scienza moderna] si occupa di un qualsiasi momento. Ma considera sempre i momenti come dei punti di sosta virtuali, insomma come immobilità. Questo significa che il tempo reale, pensato come un flusso o come la mobilità stessa dell'essere, sfugge qui alla presa della conoscenza scientifica» (Id., *L'évolution créatrice*, cit., p. 336).

<sup>46</sup> Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 271.

<sup>47</sup> Ivi, p. 273.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Ivi, p. 274.

Per un Keplero o un Galilei [...] il tempo [...] non ha articolazioni naturali. Possiamo, dobbiamo dividerlo a nostro piacimento. Tutti gli istanti sono uguali. Nessuno di essi ha il diritto di erigersi in istante più significativo o dominatore degli altri. Di conseguenza, conosciamo un mutamento solo quando sappiamo determinarlo in uno di questi istanti<sup>50</sup>.

Per il Bergson de *L'évolution créatrice* il tempo della scienza moderna è spazializzante e non ha interiorità. La fisica di Keplero e Galilei si ridurrebbe così a negare la realtà del divenire, portando a compimento il processo di svalutazione avviato dai filosofi antichi. Ne *L'évolution créatrice*, il cammino del pensiero filosofico appare quindi più lineare, mentre non si può dire lo stesso nei due corsi. Nelle lezioni al Collège de France, lo sviluppo del pensiero moderno, come del resto quello antico, è pieno di ambivalenze. Nell'età moderna non si ha infatti la progressione incontrastata della riflessione concettuale; e se nelle scienze esatte il concetto prevale ma non domina sull'intuizione, nella filosofia questa tensione è ancor più visibile. Da Cartesio a Kant, Bergson riporta, in entrambi i corsi al Collège de France, l'evolversi accidentato della storia della filosofia. Per Bergson tra i filosofi moderni Cartesio è forse colui che incarna meglio il conflitto tra «l'intuizione – si può anche dire l'intuizione della durata – e lo spirito di sistema, inteso nel senso in cui i filosofi antichi avrebbero afferrato questa espressione, vale a dire il bisogno di sintetizzare e di vedere il tutto sotto una forma semplice»<sup>51</sup>. Da una parte Cartesio ha inventato la geometria analitica, e quindi ha contribuito a leggere i fenomeni naturali in termini matematici, dall'altra è stato però anche il filosofo che ha indagato l'io e la persona attraverso lo strumento dell'intuizione. Allo stesso modo Cartesio non è solo il filosofo del dualismo, ma anche l'«uomo comune» che nelle lettere alla regina di Svezia sostiene l'unione mente-corpo come dato intuitivo cui ognuno può attingere attraverso l'esperienza interiore.

Bergson riassume con grande chiarezza le spinte interne alla filosofia cartesiana:

Se si tratta di pensare l'anima, occorre rivolgersi alla metafisica, mentre per il corpo alla geometria. Ma per l'unione dell'anima e del corpo, non bisogna studiare, basta semplicemente lasciarsi vivere. È nel sentimento immediato della nostra vita concreta che attingiamo per comprendere l'azione dell'anima sul corpo. Questo è molto istruttivo, e ci mostra il ruolo che gioca l'intuizione nella filosofia di Cartesio<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Id., *L'évolution créatrice*, cit., p. 331.

<sup>51</sup> Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 285-286. Il giudizio su Cartesio resta nel complesso invariato ne *L'évolution créatrice*: «Da un lato Cartesio afferma il meccanicismo universale: da questo punto di vista il movimento sarebbe relativo, e come il tempo ha tanta realtà quanto il movimento, così il passato, il presente e il futuro dovrebbero essere dati nell'eternità. Ma, dall'altro lato, – e per questo il filosofo non è arrivato fino a queste estreme conseguenze – Cartesio crede nel libero arbitrio dell'uomo. Sovrappone al determinismo dei fenomeni fisici l'indeterminismo delle azioni umane, e, di conseguenza, al tempo spazializzato una durata in cui vi è invenzione, creazione e vera successione» (Id., *L'évolution créatrice*, cit., pp. 344-345).

<sup>52</sup> Id., *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 240.

Così Cartesio diventa l'emblema della doppia anima della storia della filosofia, vale a dire del complesso rapporto tra intuizione (il momento esplosivo) e concetto (le cause di sedimentazione). Questa tensione, forte in Cartesio, si stempera in Spinoza e Leibniz, senza però mai svanire. In entrambi i razionalisti Bergson vede una sorta di plotinismo secolarizzato: Spinoza e Leibniz rappresentano infatti tutto in Dio, ma nell'*Etica* e nella *Monadologia*, a differenza dell'*Enneadi*, l'eternità è posta da subito nella Natura. Spinoza e Leibniz fanno propria la lezione della scienza moderna, che non interpreta il divenire come un'imperfetta imitazione dell'essere, ma come il luogo in cui risiedono le leggi eterne della natura. Se Cartesio parte dal *cogito*, dando così ampio spazio all'elemento intuitivo, Spinoza e Leibniz si ricollocano in Dio<sup>53</sup>. In questo modo, l'intuizione del tempo – che si ritrova qui a essere degradata a un errore dell'immaginazione o a un effetto dovuto al prospettivismo della monade – è svalutata, e il problema della libertà ricondotto all'interno della cornice deterministica.

Entrambi i corsi si chiudono con alcune lezioni dedicate a Kant. È noto quanto sia complesso e articolato il rapporto Bergson-Kant<sup>54</sup>. A partire dall'*Essai* Bergson mostra un atteggiamento ambiguo: da una parte vede nel filosofo tedesco colui che ha ricondotto lo spazio e il tempo all'interno della soggettività, dall'altra lo considera come l'ennesimo pensatore che propone un'immagine spazializzata del tempo. Nel periodo dei corsi sul tempo e sulla libertà, non si può dire che il giudizio sia certo mutato, ma, ancora una volta, l'analisi di Bergson è più profonda, e il filosofo non manca di sottolineare la compresenza dei due momenti, intuitivo e concettuale, nel pensiero kantiano.

Nell'*Histoire de l'idée de temps* Bergson argomenta la tesi che l'appercezione trascendentale kantiana sia in ultima istanza il Dio di Cartesio senza la sua dimensione teologica: Kant non farebbe altro che proporre una «scienza integrale del tutto» con il minor numero di postulati possibile<sup>55</sup>. In questa operazione, il tempo e lo spazio, che in Leibniz sono percezioni confuse, acquistano un significato positivo; essi si trasformano negli a priori della sensibilità, che sono a fondamento della matematica e della geometria – e, per estensione, di tutte le scienze naturali. La rivoluzione copernicana non muta però il senso ultimo della filosofia kantiana: come già per i filosofi del Rinascimento, l'obiettivo del criticismo è di codificare «un'unica teoria della scienza della natura, interamente concettuale e sistematica»<sup>56</sup>.

Che la filosofia di Kant sia da leggere in linea di continuità con il pensiero rinascimentale e moderno e non come un momento di rottura, non implica però l'assenza dell'elemento intuitivo. Se è vero che Kant vuole fondare una teoria della scienza concettuale e sistematica, la sua morale non cade affatto nel determinismo, e si riavvicina in modo quasi paradossale, visto il mutato contesto

---

<sup>53</sup> Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 246.

<sup>54</sup> Cfr. M. Barthélémy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, Paris 1966.

<sup>55</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 334.

<sup>56</sup> Ivi, p. 336.

storico-filosofico, ad alcune posizioni del pensiero antico. Ne *L'évolution du problème de la liberté* Bergson coglie un aspetto importante della concezione kantiana della libertà:

Ciò che Kant chiama la «libertà», la vera libertà, [...] è un atto unico che non implica un momento temporale, perché non è nel tempo; la libertà è un atto unico di cui percepiamo solo la dispersione e la rifrazione nel tempo; quest'atto unico determina il nostro valore morale, fissa il nostro livello morale, determina il nostro posto tra gli esseri morali<sup>57</sup>.

La libertà in Kant coincide con un atto unico e intemporale, di cui sono visibili solo le sue rifrazioni e dispersioni nel mondo fenomenico. In questo modo Kant riprende una tesi espressa da Platone: è facile infatti ritrovare nella definizione kantiana di libertà fornita da Bergson alcuni passaggi delle prime lezioni. In merito alla teoria della libertà di Platone Bergson aveva sostenuto che un suo elemento essenziale è

l'idea che l'insieme delle nostre azioni, così come si svolgono nel tempo – nonché l'insieme delle nostre vicende così come si succedono nella durata – possa essere stato scelto in blocco, d'un colpo, attraverso un atto unico. Non c'è bisogno che questo atto unico sia anteriore all'esistenza attuale, [...] potrebbe essere anche l'esistenza attuale, ma vista da un capo, [...] dalla cima, mentre l'insieme delle nostre azioni e delle nostre vicende sarebbe la base<sup>58</sup>.

Kant è così ricondotto da Bergson a Platone, e da lì all'esperienza della libertà descritta da Socrate: la rivoluzione copernicana kantiana affonderebbe allora le sue radici nel pensiero antico molto più di quanto si pensi. Questo importante aspetto della filosofia kantiana è messo da parte ne *L'évolution créatrice*, in cui Bergson dedicherà alcune dense pagine al filosofo tedesco, limitandosi però soprattutto a collocarlo all'interno del percorso già tracciato dalla scienza moderna.

La critica di Kant alla nostra conoscenza della natura si limita a distinguere ciò che riguarda il nostro spirito da ciò che riguarda la natura, *se* le pretese della nostra scienza sono legittime; ma queste stesse pretese, Kant non le ha criticate. Voglio dire che ha accettato senza discussione l'idea di una scienza unica, capace di afferrare con la stessa forza tutte le parti del dato e di coordinarle in un sistema che presenta ovunque un'eguale solidità. Nella *Critica della Ragion pura* non si è accorto che la scienza diventa sempre meno oggettiva e più simbolica man mano che si passa dal fisico al vitale e dal vitale allo psichico<sup>59</sup>.

Bergson legge Kant alla luce di uno dei grandi problemi analizzati ne *L'évolution créatrice*: il rapporto tra mondo inorganico e regno vivente. Da questo punto focale, il Kant de *L'évolution créatrice* non può coincidere con quello dei

---

<sup>57</sup> Id., *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 325.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>59</sup> Id., *L'évolution créatrice*, cit., p. 360. Il corsivo è di Bergson.

corsi: tra i due resta uno scarto, un residuo – forse anche intuizioni storiografiche che Bergson non approfondisce –, che conferma la necessità di dare il giusto valore al Bergson professore al Collège de France.

## 6. Conclusione

In tutte le lezioni Bergson individua all'interno della filosofia punti di continuità e di rottura; egli si discosta da quei luoghi comuni, che sono spesso ancora presenti in molti odierni manuali di storia della filosofia. L'originalità della riflessione bergsoniana è racchiusa nella sua impostazione storiografica, che riesce a leggere l'evoluzione del pensiero filosofico in una prospettiva unitaria senza cadere allo stesso tempo nella teleologia o in semplicistiche concettualizzazioni. In conclusione, lo studio attento dei due corsi, *Histoire de l'idée de temps* e *L'évolution du problème de la liberté*, assolve diverse funzioni. Rispetto alla comprensione del pensiero bergsoniano, le lezioni sono utili a chiarire la coappartenenza intuizione-concetto; sul piano storico sono invece fondamentali per mettere in luce la complessità di un approccio storiografico, che non si esaurisce affatto nei brevi *excursus* storici presenti nelle opere maggiori. Su questo secondo aspetto – quello su cui ha insistito in prevalenza il nostro contributo –, i due corsi si rivelano per lo studioso un complemento indispensabile e non una lettura accessoria.

Salvatore Grandone  
Università di Napoli Federico II/Université Stendhal Grenoble III  
✉ salvatore.grandone@gmail.com