

Lo Sguardo.*net*

rivista di filosofia

N. 26, 2018 (I)

Bergson dal vivo

a cura di Federica Buongiorno,
Rocco Ronchi, Caterina Zanfi

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) – PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane), – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) – NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid) – CHRISTOPH WULF (Freie Universität zu Berlin)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)

Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Giulia Rispoli, Igor Pelgreffi, Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✂ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti.

Sito web: www.losguardo.net

Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review*.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 26, 2018 (I)

Bergson dal vivo

a cura di Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi

Indice:

Bergson dal vivo,

Editoriale di Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi

..... pp. 5-10

¶ Sezione Prima - *I corsi e l'opera di Bergson*

Interviste/1: *Six questions à Arnaud François et Camille Riquier*

a cura di Rocco Ronchi pp. 13-22

Articoli/1: *L'automa. Tempo della natura cioè natura del tempo*

di Federico Leoni pp. 23-37

Articoli/2: *Note sur l'anormalité de la philosophie.*

A partir d'un cours de Bergson, di Élie During pp. 39-45

Articoli/3: *«Machine à contingence»: Bergson's Theory of Freedom*

in L'évolution du problème de la liberté, di Leonard Lawlor . . . pp. 47-64

Contributi/1: *Sentimus experimurque nos aureos esse: l'immagine*

mediatrice della filosofia bergsoniana, di Alessandra Campo . . . pp. 65-91

¶ Sezione Seconda - *I corsi e la storia della filosofia*

Contributi/2: *Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà*

nei corsi al Collège de France, di Salvatore Grandone pp. 95-115

Articoli/4: *Plotin et la liberté selon Bergson,* di Sylvain Roux . . . pp. 117-130

Articoli/5: *Bergson and Plotinus on Freedom*

di Paolo Di Leo pp. 131-148

Contributi/3: *Bergson duplice. Spinoza nemico-amico della filosofia*

della durata, di Saverio Mariani pp. 149-162

Contributi/4: *On Sorel and Bergson: the impact of the courses at the Collège on the Reflections on Violence*
di Tommaso Giordani pp. 163-181

¶ **Sezione Terza - *Durata, processo, realtà***

Interviste/2: *A partire da Bergson. Intervista a Frédéric Worms*
a cura di Caterina Zanfi pp. 185-192

Articoli/6: *Becoming and Continuity in Bergson, Whitehead and Zeno*, di Keith A. Robinson pp. 193-205

Articoli/7: *Le schématisation de Bergson, les possibles et le virtuel*
di Jean-Claude Dumoncel pp. 207-230

Articoli/8: *Bergson, Materialization, and the Peculiar Nature of Space*
di Pete A. Y. Gunter pp. 231-245

Articoli/9: *Il bergsonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell'essere nella filosofia del processo*
di Luca Vanzago pp. 247-264

Contributi/5: *L'immanence de l'ordre de la nature dans la philosophie de Whitehead*, di Ulysse Gadiou pp. 265-283

Contributi/6: *Cosmo-esthétiques: Bergson, Whitehead et la perception dans la nature*, di Giulio Piatti pp. 285-296

Articoli/10: *L'invention moderne de la nature. L'héritage bergsonien de Whitehead*, di Didier Debaise pp. 297-307

Recensioni, discussioni e note pp. 311-435

Editoriale

Bergson dal vivo

Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi

Si può a buon diritto sostenere che la cultura europea del XX secolo sia stata inaugurata da tre fondamentali svolte, che hanno rotto – e ricomposto in forme nuove – l’unità della tradizione scientifico-filosofica: la filosofia di Bergson, la psicoanalisi di Freud e la Relatività di Einstein hanno contribuito, con la loro critica dei modelli epistemologici trediti, alla radicalizzazione della “crisi dei fondamenti” d’inizio Novecento, veicolando un complesso ripensamento e, con esso, una problematizzazione della coscienza culturale europea. Poche altre teorie sono state ugualmente in grado di permeare gli aspetti più vari della cultura di un’epoca, impegnando generazioni di pensatori nell’arduo compito di raccogliere e proseguire un’eredità multiforme e mai esaurita. Non è un caso che le tre figure in questione – Bergson, Einstein e Freud – abbiano incrociato i loro percorsi, intellettuali e umani, in più occasioni e su temi tanto scientifici quanto al centro della discussione pubblica: la polemica tra Bergson e Einstein sulla natura del tempo, la discussione tra Freud e Einstein su “perché la guerra?”, la pubblicazione delle opere fondamentali concentrata in pochi anni tra fine Ottocento e inizio Novecento (*L’interpretazione dei sogni* è pubblicata nel 1899, il saggio bergsoniano *Il riso* nel 1900, mentre *Materia e memoria* era apparso nel 1896; i principali articoli einsteiniani sulla Relatività ristretta risalgono al 1905), la vincita del premio Nobel per la letteratura (conferito a Bergson nel 1927 per *L’evoluzione creatrice*, pubblicata nel 1907) e per la fisica (assegnato a Einstein nel 1921 per il suo studio sull’effetto fotoelettrico del 1905), rappresentano altrettanti capisaldi e punti di svolta decisivi per la cultura europea, i cui effetti non cessano di essere – ancora oggi – al centro di continue rielaborazioni e riletture.

Nel quadro appena delineato, la figura di Henri Bergson (1859-1941) è forse la più complessa e problematica, anche dal punto di vista storiografico: progressivamente sempre più popolare nel corso della sua vita e della sua produzione scientifica, fino a diventare “il” filosofo francese per eccellenza

(nei suoi ultimi anni di vita rinunciò all'esonazione dalle leggi antisemitiche che gli sarebbe stata accordata in nome, appunto, della sua popolarità), filosofo ed espertissimo conoscitore delle scienze (dalla psicologia, alla biologia, ai fondamenti della fisica), Bergson fu autore di opere che – dal *Saggio sui dati immediati della coscienza* del 1889 alle ultime grandi opere degli anni Trenta – influenzarono in maniera decisiva i più svariati ambiti della cultura francese ed europea del Novecento. Malgrado ciò, già nella seconda parte del XX secolo la popolarità del filosofo francese era andata declinando: fenomenologia, analitica esistenziale e hegel-marxismo avevano ormai messo in questione il bergsonismo, generalmente interpretato come una specie di sussulto spiritualista e antiscientista in reazione al positivismo. Al filosofo francese si imputava, infatti, una pericolosa inclinazione al vitalismo e all'irrazionalismo, l'incapacità di comprendere la storia e una sostanziale indifferenza al pensiero critico. Questo atteggiamento liquidatorio ha caratterizzato anche il pensiero filosofico maturatosi con il *linguistic turn* degli anni '60. Lo strutturalismo, prima, il decostruzionismo, poi, hanno semplicemente ignorato Bergson, lasciando ai soli storici il compito di ritornare sul suo pensiero. La dimensione di "classico" della storia della filosofia, che non poteva non essergli riconosciuta, è servita allora per lo più a sterilizzare la potenza speculativa del suo pensiero.

Negli ultimi decenni, la mediazione di autori come Merleau-Ponty o Deleuze ha però contribuito in modo fondamentale al risveglio dell'attenzione per la filosofia bergsoniana, che non solo è stata riletta in modo sempre più autonomo, superando definitivamente l'identificazione di Bergson con un episodio epigonale dello spiritualismo, ma è stata anche riconosciuta come gesto teorico innovatore e fondatore di una delle più importanti tendenze filosofiche contemporanee. Si pensi, ad esempio, alla linea della filosofia francese che è stata presentata da Alain Badiou¹ come filosofia della vita e del divenire, che da Bergson giunge a Deleuze passando per Canguilhem, Foucault e Simondon, opposta alla linea filosofica del concetto, riconducibile invece all'idealismo matematizzante di Brunschvicg, che raccoglie autori come Cavaillès, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan e Badiou stesso. Oppure, alla lettura che in Italia è stata fatta di Bergson come capostipite di una "linea minore" del pensiero moderno che, ricollegandosi a suggestioni della filosofia della natura rinascimentale e del neoplatonismo (Plotino in particolare), elabora una filosofia dell'immanenza assoluta in grado di offrire alla nuova scienza (microfisica e cosmologia) un rinnovato quadro categoriale. Se la liquidazione del bergsonismo, in Francia, era imputabile a quella che Jean-Luc Nancy ha chiamato la genealogia "tedesca" del pensiero francese (che da Heidegger conduce a Derrida, passando per un serrato confronto con la fenomenologia), la *Bergson renaissance* è stata in gran parte dovuta proprio all'esigenza di colmare quel divario tra filosofia e scienza della natura che ha caratterizzato il Novecento filosofico, soprattutto nella

¹ A. Badiou, *Le siècle*, Paris 2005; trad. it. *Il secolo*, Milano 2006.

sua declinazione fenomenologico-esistenziale e decostruzionista. Facendo del cambiamento l'assoluto, la filosofia bergsoniana promuove insomma un nuovo paradigma di intelligibilità dei fenomeni naturali, al quale non può rimanere insensibile chi si confronta con la complessità del reale, quale che sia il campo disciplinare di indagine (dalla biologia alla fisica, passando attraverso le cosiddette "scienze umane").

Il recente rinnovamento degli studi bergsoniani è stato sostenuto da un grande progetto di edizione critica diretto da Frédéric Worms, la cui fase più attiva si è conclusa nel 2011 con la riedizione delle otto opere principali e degli *Écrits philosophiques*, a cui dal 2016 si sono aggiunti tre testi inediti miliari: si tratta dei corsi *Histoire de l'idée de temps*, *Histoire des théories de la mémoire* e *L'évolution du problème de la liberté*, tenuti da Bergson al Collège de France rispettivamente nel 1902/1903, nel 1903/1904 e nel 1904/1905 – i primi due dalla cattedra di Storia della filosofia greca e latina (precedentemente ricoperta da Charles Levêque) e l'ultimo da quella di Storia della filosofia moderna (dove Bergson succedeva a Gabriel Tarde). Fatti trascrivere da Péguy a due stenografi professionisti inviati al Collège quando non poteva recarvi lui stesso, donati nel 1997 ai Fonds Doucet, i tre corsi sono stati finalmente editi da Camille Riquier e Arnaud François per le Presses Universitaires de France, che nei prossimi anni proseguiranno la pubblicazione di altri testi inediti del medesimo lascito. I corsi restituiscono la voce del filosofo nelle celebri lezioni che contribuirono alla sua "gloria" internazionale, e di cui nessun lettore del XXI secolo aveva prima d'ora potuto conoscere il contenuto, se non dalle brevi sintesi trascritte nei *Mélanges* o delle rare e parziali stenografie pubblicate nelle *Annales bergsoniennes*, in alcuni casi già tradotte in italiano². Il presente numero de "Lo Sguardo" intende accostarsi alla filosofia di Bergson proprio a partire dai testi dei suoi corsi al Collège, per leggerli in due principali direzioni, che scandiscono le prime due sezioni del numero.

I saggi presentati nelle prime due sezioni della raccolta mettono i corsi in relazione con le opere maggiori di Bergson, per problematizzare e chiarire alcune loro tesi e per arricchire di nuovi riferimenti pregnanti la comprensione del passaggio da *Materia e memoria* a *L'evoluzione creatrice*, sporgendosi fino a possibili anticipazioni delle *Due fonti*. Diversi contributi qui raccolti hanno considerato quindi i temi del tempo, della memoria e della libertà, che attraversano l'intera opera di Bergson: all'intervista a Arnaud François e Camille Riquier (a cura di Rocco Ronchi) è consegnato il compito di presentare e problematizzare i tre

² H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cours au Collège de France de 1902-1903, leçons des 5 et 12 décembre 1902, éd. Arnaud François, in Frédéric Worms, (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. I: *Bergson dans le siècle*, coll. «Épiméthée», Paris 2002, pp. 25-68; trad. it. *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, L'Aquila 2011; Id., *Histoire des théories de la mémoire*, éd. A. François, cours au Collège de France de 1903-1904, leçons des 15, 22, 29 avril, 6 et 13 mai 1904, in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. II: *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, coll. «Épiméthée», Paris 2004, pp. 41-149; trad. it. di F. Leoni, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi, Pisa 2007.

corsi di nuova edizione, mentre i vari contributi qui raccolti si concentrano su alcune figure specifiche del pensiero bergsoniano, quali emergono dai tre Corsi ma anche in riferimento al complesso della filosofia bergsoniana (l'“immagine mediatrice” nel saggio di Alessandra Campo; il nesso automa-macchina nel saggio di Federico Leoni; il nesso macchina-libertà nel contributo di Leonard Lawlor; la peculiarità dell'approccio filosofico nel corso sulla *Histoire des théories de la mémoire* nel saggio di Élie During).

I corsi al Collège ci presentano inoltre Bergson nelle vesti di storico della filosofia, in una posizione di libertà dai programmi didattici e con una maturità filosofica superiore rispetto ai corsi del liceo o all'École normale supérieure tenuti negli anni precedenti³. Nelle sue lezioni al Collège vengono trattati in prospettiva storico-filosofica i temi del tempo, della memoria e della libertà, ovvero i più centrali della sua stessa opera, che si dimostra profondamente nutrita dalle *relazioni* di Bergson con il pensiero di altri filosofi.

I saggi della seconda sezione considerano proprio queste relazioni con i classici della filosofia antica e moderna trattati nei corsi – in primo luogo con Plotino, al centro dei saggi di Sylvain Roux e di Paolo Di Leo, ma anche con Spinoza, oggetto del contributo di Saverio Mariani; e come d'altronde si evince anche dalla ricostruzione sistematica offerta da Salvatore Grandone. Infine, i corsi sono considerati anche per la loro eco nell'opera di uno dei loro più noti uditori abituali, ovvero Georges Sorel, i cui scritti di inizio secolo vengono riletti da Tommaso Giordani in relazione non solo all'*Evoluzione creatrice*, ma anche alle lezioni sul problema della libertà.

Sia nel caso degli autori classici che degli autori contemporanei, è evidente come i corsi al Collège aprano un nuovo, ricchissimo cantiere di studi che questo numero de «Lo Sguardo» può solo limitarsi ad inaugurare. Le ricostruzioni della storia della filosofia svolte da Bergson nelle varie lezioni offrono infatti nuovi materiali per porre il suo pensiero in relazione con classici come Platone

³ H. Bergson, *Cours*, t. I: *Leçons de psychologie et de métaphysique*, éd. H. Hude, coll. «Épiméthée», Paris 1990; Id., *Cours*, t. II: *Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, éd. Henri Hude, coll. «Épiméthée», Paris 1992, trad. it. parziale di S. Guidi, *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, con pref. di R. Ronchi, Milano 2018; Id., *Cours*, t. III: *Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, éd. H. Hude, coll. «Épiméthée», Paris 1995, trad. it. parziale di S. Guidi, *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, cit.; Id., *Cours*, t. IV: *Cours sur la philosophie grecque*, éd. H. Hude, coll. «Épiméthée», Paris 2000; Id., *Leçons Clermontoises*, t. I, éd. R. Ragghianti, Paris, L'Harmattan, 2003; Id., *Leçons Clermontoises*, t. II, éd. R. Ragghianti, Paris 2006; Id., *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, éd. Sylvain Matton, présenté par Alain Panéro, Paris 2008, trad. it. di S. Grandone, *Corso di psicologia. Liceo Henri IV 1892-1893*, pref. di D. Conte, Milano 2017. Si ricordano inoltre i corsi tenuti all'École normale supérieure nel 1898: H. Bergson, *Fichte, Die Bestimmung des Menschen. Cours d'Henri Bergson – ENS 1898. Notes de Desire Roustan*, éd. P. Soulez, in H. Bergson et O. Hamelin, *Deux cours sur Fichte*, Strasbourg 1989, pp. 145-203; trad. it. *La destinazione dell'uomo in Fichte*, a cura di F. C. Papparo, Milano 2003; Id., *Cours de Bergson sur le De rerum originatione radicali de Leibniz*, éd. M. Vollet, in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. III: *Bergson et la science*, coll. «Épiméthée», pp. 25-52, Paris 2008.

e Aristotele, Nicola Cusano, Descartes, Spinoza, fino a Berkeley, Leibnitz, Kant e Rousseau – aprendo nuove piste di ricerca non solo negli studi bergsoniani. Quanto al ruolo dei corsi al Collège nella cultura filosofica contemporanea, è sufficiente considerare che tra i loro frequentatori figuravano, oltre a Charles Péguy e a Georges Sorel, anche Edouard Berth, Thomas S. Elliott, Giovanni Papini, Alix Guillaïn; allievi di Rudolf Eucken come Isaak Benrubi e Albert Steenbergen, o l'allieva di Max Scheler Annette Kolb. Basti ciò per intravedere nuove piste lungo le quali sarà possibile misurare l'ampiezza dell'irradiazione internazionale del bergsonismo.

Una terza sezione del numero si concentra invece sull'aspetto più frainteso del bergsonismo, ovvero sul suo rapporto con la scienza. Si tratta non a caso del tema su cui più si è rinnovata la lettura di Bergson nel corso del secolo che ci separa da lui. Le riflessioni bergsoniane sul rapporto tra scienza e metafisica, a lungo semplificate come "reazione al positivismo" e come espressione della "bancarotta della scienza", stanno rivelando una fecondità teorica che va in realtà ben oltre il piano della critica pragmatista alla scienza. Bergson cerca, infatti, di ridefinire il rapporto tra scienza e metafisica facendo strada ad un modello scientifico più "duttile", come sembra essere quello a cui aspirano le nuove scienze emerse nel XIX secolo – ad esempio la psicologia, la biologia o la sociologia, per le quali i quadri matematici della meccanica si erano rivelati troppo limitati. Per non ridurre la ricchezza della realtà e dell'esperienza ai quadri riduttivi di una scienza meccanicista, Bergson mira ad arricchirne le possibilità, cercando una "nuova alleanza" con la filosofia: non dunque un irrazionalismo, ma la ricerca di una razionalità allargata; non un antiscentismo, ma l'esplorazione di una scienza più comprensiva. La complessità di questo capitolo del pensiero bergsoniano è ben restituita dai saggi contenuti in questa sezione: la fecondità attuale del pensiero bergsoniano viene messa in luce anzitutto da Frédéric Worms che, rispondendo alle domande di Caterina Zanfi, torna su Bergson quasi per distinguere "ciò che è vivo e ciò che è morto" della sua filosofia della vita, esplicitando nel contempo i tratti bergsoniani del proprio vitalismo critico. Protagonista di questa sezione è senz'altro Alfred North Whitehead e il suo multiforme e complesso rapporto con il pensiero di Bergson, che viene approfondito – da diverse prospettive e chiavi tematiche – nei saggi di Keith Robinson, Luca Vanzago, Ulysse Gadiou, Giulio Piatti e Didier Debaise. D'altro canto, Claude Dumoncel e Pete A.Y. Gunter si concentrano sui temi del virtuale e della spazialità nella filosofia bergsoniana, allargando lo spettro del confronto tra Bergson e la scienza a partire da concetti classici del bergsonismo.

Il numero è completato e arricchito da molte recensioni dei più rilevanti testi dedicati a Bergson negli ultimi anni, oltre che delle più recenti traduzioni in lingua italiana: si è così tentato di offrire un quadro il più ampio possibile dell'attuale rinascita degli studi bergsoniani, puntando sul plurilinguismo e l'internazionalità dei contributi proposti. Un doveroso ringraziamento è rivolto dai curatori agli autori che hanno accolto con generosità e originalità

l'invito a contribuire al presente fascicolo de *Lo Sguardo*; agli studiosi che hanno risposto alla *Call for Papers* proponendo contributi di altissimo spessore; ai collaboratori che hanno partecipato recensendo i volumi in oggetto, permettendoci così di completare al meglio la rassegna qui proposta.

Federica Buongiorno, TU Dresden
✉ federica.buongiorno@tu-dresden.de

Rocco Ronchi, Università degli Studi dell'Aquila
✉ rocco.ronchi@cc.univaq.it

Caterina Zanfi, Bergische Universität Wuppertal
Alexander von Humboldt Stiftung
✉ zanfi@uni-wuppertal.de

¶ Sezione Prima

I corsi e l'opera di Bergson

Interviste/1

Six questions à Arnaud François et Camille Riquier*

a cura di Rocco Ronchi

In this interview Rocco Ronchi draws the attention of Arnaud François and Camille Riquier on the major theoretical contributions of Bergson's courses *Histoire de l'idée de temps* and *L'évolution du problème de la liberté* at the Collège de France, which they recently edited. The answers provided offer new elements to define the method of a truly Bergsonian history of philosophy, considering it as an act "in the making"; to understand the relation between mysticism and rationality at the light of Bergson's deep reading of Plotinus' philosophy; to define the distinction between contingency and indetermination, and therefore the status of human freedom and the position of man in the evolution; and, finally, to consider the legitimacy of a "Spinozian Bergson". The editors also describe the challenges of their critical work on the courses at the Collège, which is still in progress today.

Intervista

La publication des Cours tenus par Henri Bergson au Collège de France a indubitablement une importance capitale. Dans sa Présentation du Cours de 1902-1903 (Histoire de l'idée du temps), Camille Riquier en explique les raisons. Les philosophies ne s'ajoutent pas l'une à l'autre, cumulativement. Une grande

* Arnaud François è Professore all'Università di Poitiers. Ha curato l'edizione de *L'évolution créatrice* (2007) e di alcuni saggi de *L'énergie spirituelle* (2009), de *La pensée et le mouvant* (2009) e degli *Écrits philosophiques* (2010), oltre all'edizione critica dei corsi di Bergson al Collège de France *L'évolution du problème de la liberté* (2017) e *Histoire des théories de la mémoire* (2018). Ha dedicato diversi studi a Bergson, in particolare al suo rapporto con le filosofie di Schopenhauer e Nietzsche (*Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, 2008), prima di approfondire la sua posizione nel dibattito biologico del suo tempo e infine di rivolgere le sue ricerche più recenti alla filosofia della salute e all'opera di Émile Zola. Camille Riquier è Maître de conférences all'Institut catholique di Parigi. Dopo aver curato l'edizione di *Matière et mémoire* (2008) e di alcuni saggi de *L'énergie spirituelle* (2009) e degli *Écrits philosophiques* (2010), si è occupato recentemente dell'edizione critica del corso di Bergson al Collège de France *Histoire de l'idée de temps* (2016). Tra i suoi numerosi contributi agli studi bergsoniani si distingue l'interpretazione della metafisica del tempo di Bergson offerta attraverso la lettura a ritroso della sua intera opera (*Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, 2009). I suoi interessi degli ultimi anni hanno inoltre incontrato la fenomenologia francese e la filosofia di Péguy.

philosophie oblige à repenser l'histoire de la philosophie entière sous une nouvelle lumière. A la limite, toute nouvelle philosophie redéfinit le «philosophique» et le distingue du «non-philosophique». Il n'y a donc pas de philosophie qui ne soit en même temps l'invention d'une nouvelle histoire de la philosophie. Cela nous était assez clair chez Hegel ou Heidegger – les deux ayant fondé un nouveau canon. Exception faite du quatrième chapitre de L'Évolution créatrice (dont le Cours de 1902-1903 représente une anticipation), cela ne nous était pourtant pas si évident chez Bergson. La première question que je voudrais soulever concerne donc l'idée d'histoire de la philosophie impliquée par une métaphysique de la durée créatrice. Si le changement est absolu, si la durée est une réalité qui suffit à elle-même et qui ne suppose pas de sujet-substrat, qu'en est-il de l'«histoire de la philosophie»? Comment faudra-t-il la raconter, si elle-même est une durée, un acte, un «se faisant»? En somme, comment Bergson fait-il l'histoire de la philosophie au Collège?

AF: Avec son livre sur la vie (*L'Évolution créatrice*, en 1907), mais déjà avec l'«Introduction à la métaphysique» en 1903, Bergson peut désormais situer la philosophie, comme processus ayant eu lieu et continuant d'avoir lieu, au sein de la réalité dans son ensemble. Il peut en déchiffrer la signification vitale. La philosophie constitue un mode d'exercice parmi d'autres, peut-être le plus éminent, de nos facultés de connaître et d'agir sur le monde, à savoir l'intelligence et l'intuition. Bergson a une thèse: il y a une pente naturelle de notre esprit, consistant à intellectualiser le réel dans sa totalité (l'inscrivant dans la tension entre une perfection immuable et un néant irrationnel, deux pseudo-idées selon Bergson), et cette tendance se donne carrière, contrecarrée de l'intérieur par la tendance intuitive à saisir le réel dans sa mobilité, à travers toute l'histoire de la philosophie. Il inaugure donc une histoire philosophique de la philosophie, comme l'avait fait un Hegel en montrant dans celle-ci les ultimes étapes de l'accession à soi de l'Esprit absolu, ou comme le fera Heidegger (suivi en une certaine direction par Michel Henry), en décrivant l'histoire de la métaphysique comme une histoire de l'oubli de l'Être. L'histoire bergsonienne de la philosophie se laisse donc raconter, au Collège de France puis dans le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice*, comme un lent effort de systématisation intellectuelle du monde (dont Plotin a, dès les premiers siècles de notre ère, livré le paradigme), admettant pour partage essentiel celui entre l'antiquité et la modernité (la découverte du temps mécanique comme constitué d'instantanés homogènes entraînant la substitution, aux Idées, des lois comme structure de la réalité), scandé toutefois de ces occasions manquées, véritables «poussées d'intuition», que furent les doctrines de Descartes, de Kant et de Spencer (mais aussi de Spinoza, de Leibniz, et même, à l'époque ancienne, d'Aristote, de Plotin lui-même, bref de tous les «grands» philosophes), auxquelles la philosophie aurait pu, selon Bergson, se faire «philosophie d'intuition». Ce n'est donc pas en rupture avec ces penseurs, mais plutôt avec ce qui les ralentissait, que Bergson entend, intégrant résolument les sciences à son propos, inscrire sa propre démarche philosophique.

CR: Oui, vous avez dit le mot exact: une certaine idée de l'histoire de la philosophie était *impliquée* dans le geste même qu'il avait amené à découvrir la durée pure comme *donnée immédiate de la conscience*. Autrement dit, Bergson a fait de la métaphysique sans d'abord s'apercevoir qu'il en faisait et qu'il en faisait en un temps où après Kant on déclarait la chose impossible. Il a marché avant même qu'on lui dise qu'il lui était impossible de marcher. Il fallait bien alors qu'il revienne sur ce geste même de transgression, qu'il l'*explique* et situe de façon rétrospective sa philosophie au sein même d'une histoire générale de la métaphysique qu'il entendait subvertir pour mieux lui donner une suite. C'est donc surtout dans ce cours sur *l'histoire de l'idée de temps* qu'il revisite tous les anciens systèmes de la philosophie depuis l'impensé autour duquel ceux-ci gravitent et se laissent en un certain sens déconstruire: la durée. En lisant ce cours, intégralement reproduit, on s'aperçoit que le « coup d'œil » qu'il avait jeté sur « l'histoire des systèmes » dans le 4^{ème} chapitre de *L'évolution créatrice*, est moins d'élégance altière et surplombante que véritablement pénétrant, témoignant d'une acribie exceptionnelle face aux grands textes de la tradition. Cela n'amène rien moins qu'à une réévaluation de l'histoire philosophique que Bergson nous contait, laquelle peut désormais être comparée sans rougir à celle de Heidegger. Comme celle-ci, comme celle de Hegel également, c'est dans les cours qu'elle trouve son assise et la confirmation, par ses amples développements, de ce qui dans l'œuvre, à cause de leur brièveté, pouvait encore apparaître au lecteur distrait comme des hypothèses ou de simples remarques suggestives.

Bergson n'a pas de doutes que la philosophie de Plotin et, plus généralement, la philosophie des néo-platoniciens (les «Alexandrins», aime-t-il à écrire), soit l'architrave qui soutient la voûte entière de la pensée philosophique occidentale. Non seulement Platon et Aristote, mais aussi Leibniz et Spinoza sont à reconduire à Plotin. Par rapport aux premiers, le «mystique» Plotin fait fonction de grand rationalisateur. Grâce à Plotin, la philosophie se déplace définitivement du plan du mythe, où elle était encore située par Platon, au plan scientifique (science signifie, pour Bergson, implication nécessaire de l'Un avec le multiple, de l'Idée ou de la Forme avec la série illimitée de ses répliques imparfaites, de l'Eternel avec le Temps, etc.). Grâce à Plotin on aurait résolu les contradictions encore latentes/cachées dans le premier rationalisateur de Platon, à savoir Aristote. Plotin serait au contraire, avant l'heure, la racine de ces deux derniers, auxquels il faudrait ajouter Nicolas de Cues et Bruno (Bergson leur consacre un peu d'attention). En tout cas, dans ces pages, Plotin – et non pas Platon – est l'alpha et l'oméga de la pensée occidentale. Le mot de Whitehead selon lequel «toute la philosophie est un ensemble de notes de bas de page à Platon» serait donc pour Bergson à référer plus correctement à Plotin. La question que je souhaite poser est la suivante: jusqu'à quel point la métaphysique de la durée créatrice échappe-t-elle au paradigme plotinien? En est-elle le renversement, comme Bergson ne cesse d'affirmer, ou bien un silencieux prolongement, une sorte de re-visitation critique, qui en garde au fond le squelette conceptuel? Un témoignage de cette ambivalence bergsonienne à l'égard de Plotin (et de Spinoza, qui souvent remplace Plotin en

qualité d'«échantillon» de la métaphysique éternelle de l'intelligence humaine) est la persistance de l'image de la pièce d'or dans la philosophie bergsonienne. Introduite pour démasquer le dispositif métaphysique qui réduit le temps à une privation d'éternité, dans l'«Introduction à la métaphysique» (qui est contemporaine de ces cours), elle est au contraire employée pour éclairer la nature de l'intuition. Elle donnerait l'accès à un absolu qui, tout comme la pièce d'or de l'exemple, est en même temps (simul) unité simple infinie et multiplicité inépuisable.

AF: Plotin avait en effet une importance tout à fait considérable pour Bergson historien de la philosophie, et pour Bergson philosophe. Bergson, contribuant à initier un nouveau courant de l'exégèse en matière de philosophie antique, n'hésitait pas à voir en Plotin la vérité de la philosophie antique (donc, en un certain sens, de toute l'intelligence humaine), et, par là même, une «loupe», comme il disait, pour lire Platon et Aristote. Mais Bergson voyait aussi en Plotin un profond psychologue (théoricien de l'«Âme»), animé au plus haut point de ces «poussées d'intuition» qui, toujours, sont une échappatoire à l'intellectualisme, en direction d'une métaphysique véritable. La grande idée que Plotin et Bergson aient en commun, c'est, à mes yeux, l'idée de simplicité: c'est-à-dire, d'une unité qui n'exclut pas toute multiplicité, mais au contraire la contient, quoique en puissance. Mais chez Bergson, seul le mouvement (et, plus ultimement, le temps) possède ce caractère de simplicité (il est un indivisible qui n'exclut pas toute multiplicité, mais seulement la multiplicité quantitative); tandis que chez Plotin (ainsi, du reste, que chez Spinoza), elle est rattachée à un éternel. Voilà aussi pourquoi, sans doute, l'Unité infinie plotinienne devient, chez Bergson, finie («l'élan est fini», l'univers est fini).

CR: La place éminente que Bergson accorde à Plotin est en effet la grande nouveauté de ces cours du Collège de France en même temps que la grande nouveauté de l'interprétation qu'il donne de l'histoire de la métaphysique. Une nouveauté révélée par les cours, car en effet, Arnaud l'a judicieusement rappelé, la philosophie de Plotin lui a servi de «loupe» afin de mieux lire tous les autres philosophes, grâce aux arêtes parfaites que son système offre au lecteur. Mais, après lui avoir permis de mieux voir, cette loupe est comme un instrument qu'il a laissé ensuite dans son tiroir et Plotin est finalement assez peu présent dans l'œuvre publiée. Alors qu'il est central dans ses cours. Avec eux, l'histoire que Bergson nous retrace n'est plus statique, résultat d'un coup d'œil, elle s'élabore, se fait sous nos yeux et nous donne en même temps les moyens de faire, comme lui, de l'histoire de la philosophie. Et pas seulement, elle est une nouveauté également tant Plotin était avant Bergson un philosophe non pas oublié, mais du moins mineur. Il faut toujours rappeler l'impulsion considérable que Bergson a donné aux études néoplatoniciennes en France. Toujours est-il que l'histoire de la métaphysique que Bergson entreprend philosophiquement de nous raconter n'est d'ailleurs pas tant une *autre* histoire que celle méditée par Heidegger qu'elle n'est une tout *autre* façon de la raconter – en ce qu'il l'éclaire par le néoplatonisme,

relativement absent dans les cours de Heidegger. Il y aurait bien sûr beaucoup à gagner à confronter ces deux grandes histoires de la métaphysique que sont celles de Bergson et de Heidegger. Pour autant, elles sont aussi très différentes, ne fût-ce que parce que l'Être se fait *oublier* dans l'étant et décide de ses époques, et que ce n'est pas le cas de la durée, qui n'est qu'*occultée* et autorise ici ou là des échappées intuitives, des «occasions manquées» comme le rappelle Arnaud François. Aussi, loin de conduire à la fin de la métaphysique, Bergson envisage certes les systèmes philosophiques depuis un impensé fondamental, mais il le fait au nom d'une *autre* métaphysique possible qu'il entend rendre effective – ce qui change tout. Et comme elle procède au renversement du plotinisme, qui ramasse en lui les présupposés fondamentaux de la pensée grecque, elle ne peut que garder l'empreinte de cela à quoi elle s'oppose pour s'élaborer. Ce qui n'est pas un mal ou une insuffisance. Bergson n'a jamais prétendu sortir de la métaphysique par un pas en retrait, comme le fait Heidegger. Sa métaphysique de la durée participe encore à sa manière de l'histoire de la métaphysique, puisqu'elle prétend aussi en explorer la part d'ombre, intuitive, jusqu'ici méconnue. Arnaud François a raison de dire qu'elle se retrouve partout, chez Platon comme Plotin. J'ajouterai néanmoins qu'elle est peut-être plus grande chez Platon encore que chez Plotin, en ce que des virtualités présentes dans la philosophie de Platon n'ont pas été développées à cause du chemin même que la pensée grecque devait prendre.

Le Cours au collège de 1904-1905 (L'évolution du problème de la liberté) est pour moi le plus problématique. D'une part il répète, avec des analyses nouvelles, les principes bien connus d'une métaphysique de la durée créatrice: tout n'est pas donné, tout est en acte, le temps «fait», ou mieux «est» quelque chose, le temps est mémoire, donc hésitation et choix. D'autre part dans le même cours se retrouvent les apories ou les questions irrésolues qui parcourent la métaphysique bergsonienne. La première question est donc la suivante. Elle concerne la «contingence». On dit que Bergson est un philosophe de la contingence. Lui-même le confirme fermement dans ces pages. La contingence est présentée comme ligne de fuite par rapport au mécanisme et comme fondement de la liberté. Mais ce que Bergson appelle contingence dans le Cours de 1904-1905, est à proprement parler l'indétermination comme caractère structurel de l'étant. Je me demande donc s'il est légitime de mettre sur le même plan l'indétermination et la contingence. La contingence n'est-elle pas plutôt l'interprétation de l'indétermination? Plus précisément, la contingence n'est-elle pas plutôt ce qu'est l'indétermination pour une intelligence fabricante, c'est-à-dire pour l'homme comme animal laborans? Y aurait-il de la contingence sans intelligence, sans la réflexion de la conscience sur elle-même, sans la position d'un «moi» maître de ses propres actes? Comment la persistance de la thèse de la contingence universelle se concilie-t-elle avec la critique bergsonienne du néant et avec l'expulsion de toute négativité du plan de l'être? Comment se concilie-t-elle avec la critique bergsonienne du possible? Lorsque Bergson congédie le néant et le possible, il raisonne en mégarique parfait. Sa critique du néant et du possible est le viatique vers une philosophie de la création, parce qu'il n'y a de création que si la réalité n'est pas l'actuation d'un possible

déjà donné. Il y a création où il y a invention, et ce qui est inventé est du réel qui, par sa réalisation, devient aussi rétrospectivement possible. Il me semble donc que la contingence soit propre à l'intelligence humaine, alors qu'indétermination, création et invention sont propres de la vie qui vit, une vie non nécessairement humaine ou seulement épisodiquement humaine.

AF: Bergson insiste effectivement pour que l'on donne, au mot «indétermination» dont il se sert parfois, un sens, non pas négatif, mais positif. L'in-détermination, ce n'est pas l'absence de détermination, de même, et pour les mêmes raisons, que l'im-prévisibilité, ce n'est pas l'absence de prévision possible; par «indétermination», il faut entendre un caractère intrinsèque à la réalité elle-même, que Bergson désigne ailleurs des termes de «nouveau», d'«invention» ou de «création». Voilà ce qui explique ses réticences, qu'il faut bien percevoir, à la notion aristotélicienne de «matière» : celle-ci étant pur principe d'indétermination, elle ne se définit, aux yeux de Bergson, que par des caractères négatifs, ce qui la rapproche de la notion platonicienne de «non-être», et des idées, plus générales, de néant ou de désordre. Elle ne saurait désigner la contingence véritable, qui, pour Bergson, renvoie à un accroissement constant de la réalité. On peut mesurer cet accroissement dans la productivité permanente de la vie, mais aussi dans les œuvres de l'art et, surtout, dans les actions des grands hommes de bien.

CR: Ce cours édité par Arnaud est un des plus beaux de Bergson que j'ai pu lire. Et il montre à quel point Bergson ne tient jamais pour acquises les thèses qu'il a défendues. Le problème de la liberté était celui sur lequel s'était arrêté son premier livre, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bergson était déjà modeste en se donnant un problème aussi circonscrit. Et pourtant il n'en a pas fini, et c'est un de ces problèmes qui continue à travailler en sous-main son œuvre et qui, loin d'avoir sa solution définitive, est chaque fois relancé de livre en livre, jusqu'à se retrouver effectivement transformé dans *L'Évolution créatrice*, où les questions que vous évoquez, à propos de la contingence et de l'indétermination, seront aussi soulevées. Et là encore, si l'ouvrage de 1907 permet l'hésitation entre plusieurs interprétations, le cours de 1905 est précieux sinon pour trancher, du moins pour affiner la compréhension que nous avons. Ce qu'on y lit aussi, d'ailleurs, c'est plutôt qu'il n'y aurait pas de nécessité sans intelligence, si celle-ci n'était pas là pour forcer le déterminisme des choses avec l'idée secrète de fournir pour le vivant un point d'appui pour sa liberté.

Cela me conduit à poser une deuxième question: par l'identification de l'hésitation dans la réponse motrice avec la liberté de choix, Bergson ne manifeste-t-il pas toute sa dette envers l'anthropocentrisme? Ma métaphysique, dit-il dans le Cours de 1904-1905, veut étendre l'indétermination à la nature, elle veut l'amener, donc, au cœur de l'être. C'est le grand programme anti-déterministe qui caractérise la pensée de Bergson dès ses débuts. Mais si indétermination = contingence, cela n'implique-

t-il pas le risque de conduire encore une fois l'homme, ou mieux, le « travailleur » au cœur de l'être? Le grand défi d'une philosophie de la nature, à savoir d'une philosophie qui assume le changement comme absolu, ne devrait-il pas être de penser l'indétermination créatrice sans la contingence? Et n'est-ce pas précisément ce que Bergson fait dans L'Évolution créatrice? L'évolutionnisme n'était-il pas la tentative la plus audacieuse de penser l'indétermination sans la contingence, la création sans la possibilité, la détermination sans la négation, et enfin l'expérience sans conscience (humaine) présupposée? Qu'est-ce que c'est, par exemple, que l'exaptation, si non le déclenchement d'une transformation du modèle ontologique puissance-acte et de l'alternative logique contingence-nécessité ?

AF: Il est très intéressant de voir que la critique de la catégorie de possible, menée explicitement par Bergson à partir de 1920 (dans la première version de *Le possible et le réel*, mais déjà engagée dans certaines pages de *L'évolution créatrice* et même dans certains textes antérieurs qu'il faut lire de près), peut conduire, en philosophie, à deux types de conséquences tout à fait opposées: ou bien à une affirmation de la nécessité universelle (si rien n'est possible, alors tout est ou bien nécessaire, ou bien impossible: c'est la version spinoziste de la critique du possible), ou bien à une affirmation de la créativité universelle (si rien n'est possible, alors la venue à l'être est toujours création, quoiqu'il ne s'agisse pas – pour les mêmes raisons – d'une création *ex nihilo*). Bergson se prononce pour cette seconde option. Pour la mettre en œuvre, un certain nombre de choix lexicaux sont indispensables: indétermination? Contingence? Bergson choisit toujours les termes qui pointent la positivité essentielle, sans néant interposé, du processus de création. Et de fait, c'est le rapport même à la conscientisation de l'expérience qui se trouve interrogé: car, si on définit, avec Leibniz, le possible comme la «représentation non-contradictoire», alors on s'aperçoit que c'est l'impératif d'une représentation exhaustive de l'acte avant son accomplissement, qui tombe avec Bergson, bien que, en un autre sens, un acte soit toujours d'étoffe consciente, puisque, selon sa nouvelle caractérisation principale, la «conscience» est temps.

CR: En tentant d'éviter le terme de contingence, ce vous proposez est déjà une lecture possible de Bergson, très stimulante, qui oriente sa philosophie plutôt vers celle de Spinoza. Toujours est-il que le cours peut refermer des interprétations mais elle peut aussi bien en ouvrir – comme vous le faites. Dans *l'Évolution créatrice*, Bergson dit bien que la vie a trouvé en l'homme le moyen d'introduire de la liberté dans la nécessité et de poursuivre l'exigence de création qu'elle porte en elle. Le cours de 1905 permet-il de décentrer le processus de création, de s'éloigner de l'homme et d'être plus attentif à l'indétermination générale des choses? Peut-être, et ce serait l'un de ses mérites que d'avoir esquissé d'autres pistes que celle qui sera retenue. Il reste néanmoins à préciser l'usage que nous faisons ou que nous ferons des cours de Bergson, qui est lui aussi à définir pour chacun d'entre nous.

Une autre question porte sur la relation Bergson-Spinoza. Elle se relie à la deuxième, celle qui concernait le rapport Bergson-Plotin et soupçonnait une continuité essentielle là où l'on voit généralement une opposition. Est-il possible, je me demande, de concevoir un Bergson spinoziste? Bergson nous présente parfois Spinoza comme le philosophe du «tout est donné». Sa métaphysique ferait du temps une illusion de l'imagination. Cela est vrai. Mais Spinoza, corrigé par Bergson, est le philosophe du «tout est en acte», du tout qui est «ici et maintenant» sans aucune sorte de résidu, de l'absolu comme cause immanente et non transitive. Qu'est-ce que nous enseigne la métaphysique de la durée créatrice (et Plotin), sauf que l'absolu est toujours chez nous, que nous vivons en lui et de lui, et que l'absolu est d'essence «psychologique»? Un tel absolu n'est-il pas le changement pensé comme substance? Deleuze lui-même ne nous a-t-il pas poussés dans cette direction, en construisant son interprétation très personnelle, quand il a posé l'axe Spinoza-Bergson comme clé de voûte d'une philosophie de l'immanence?

AF: Il y a bien sûr quelque chose d'essentiel, du point de vue de l'histoire de la philosophie, qui se joue entre Bergson et Spinoza. De célèbres – trop célèbres? – déclarations de Bergson à Jankélévitch et à Brunschvicg suffisent à l'attester. Des travaux récents (Lionel Astasiano) s'efforcent de faire le point sur ces questions. Ce qui est certain, c'est qu'il existe entre les deux pensées de troublantes affinités, voire une profonde camaraderie philosophique. Tous deux sont des philosophes de la processualité du réel, des critiques de la notion de possible et de la vérité comme correspondance, des penseurs de la distinction entre deux types d'étendue, et, surtout, des penseurs de la liberté (la liste des convergences pourrait être allongée). Mais ce qui les sépare définitivement, c'est ce que Bergson pointait lui-même: tandis que la processualité dont parle Spinoza est, paradoxalement, intemporelle (elle est un déploiement rationnel dont le mode d'existence ne saurait être la «durée», selon ses termes propres), celle dont parle Bergson est intrinsèquement, et de part en part, temporelle. Spinoza est un penseur de l'éternité, Bergson est un penseur du temps – de la «durée», mais en un sens tout différent et absolument neuf.

CR: Voilà en effet un point où se cristallise le débat actuel et qui est effectivement lourd d'enjeux, car il emporte derrière lui non pas seulement une certaine lecture de Bergson mais aussi son inscription dans l'histoire de la philosophie – comme nous y invite Deleuze en effet. Vous avez raison de le rapprocher de la figure de Plotin, et de souligner l'ambiguïté même de Bergson à son égard. D'un côté Spinoza, c'est le philosophe de l'intellect, celui qui pousse le plus loin possible la tendance inhérente à l'intelligence et son désir de systématisme. En cela il est au plus loin de Bergson, qui voulut en un sens faire du côté de l'intuition ce que Spinoza avait fait du côté de l'intelligence. En sorte que de l'autre côté, en revenant un aussi grand nombre de fois sur cet auteur, ne peut-on deviner une secrète complicité liant les deux philosophies par-delà leur opposition, qui fait qu'on ressemble toujours plus qu'on ne croit à l'adversaire

qu'on s'est choisi? Et Bergson ne prive aucunement Spinoza d'intuition dans le sens même qu'il lui a donné, s'emploie aussi bien à scruter cela même qu'il estime à la source de sa philosophie et qui, chaque fois, permet aux philosophes de s'accorder ensemble plus qu'ils ne le pensent eux-mêmes. Bergson semble convaincu que deux philosophies ne sont en désaccord que tant qu'ils manquent de se situer au bon niveau. Il y a toujours un certain niveau, un certain ton où deux philosophies cessent de s'opposer et s'accordent harmonieusement. Reste à savoir quel est ce ton et à savoir l'entendre ensuite.

Je voudrais conclure par une question plus technique, mais très importante, à propos du travail d'édition critique que vous avez conduit sur les dactylogrammes des cours. Il s'agit d'un travail qui a des enjeux spécifiques et différents par rapport à ceux que vous aviez déjà rencontrés dans l'édition des œuvres publiées par Bergson même (Matière et mémoire, L'évolution créatrice, L'énergie spirituelle, La pensée et le mouvant et les Écrits philosophiques). Dans le travail sur ces transcriptions inédites, quelles ont été les difficultés principales que vous avez rencontrées, et comment avez-vous procédé pour les surmonter? Dans quelle mesure avez-vous travaillé dans un «atelier» commun? Enfin, pourriez-vous nous donner quelques anticipations sur les cours de Bergson qui appartiennent à la même série de dactylogrammes et qui seront publiés dans les prochaines années?

AF: Pour ma part, j'ai eu en charge le cours de 1903-1904 *Histoire des théories de la mémoire*, qui, à paraître en janvier 2018 [l'interview a eu lieu à l'automne 2017, avant la parution du cours, N.d.R.], présente des caractères nettement différents de tous les autres. C'est le plus «théorique», le plus «dogmatique» (au sens de: celui qui contient le plus de thèses explicitement propres à Bergson), le moins historique, de tous les cours au Collège de France auxquels nous ayons accès. Le coup d'œil historique ne caractérise que les cinq dernières leçons, toutes les autres consistent dans une discussion, point par point, des grands problèmes de la psychologie expérimentale de l'époque (rapport entre mémoire et imagination, variétés de la reconnaissance, nature de l'intellection et de l'invention, critique de la psychologie associationniste...). On a, pour ainsi dire, le sentiment de relire *Matière et mémoire*, mais par les notes de bas de page, ce qui est extraordinairement éclairant. Quant aux autres cours (mais la remarque vaut aussi de celui-là), il me semble que le travail d'annotation a consisté, principalement, dans la mise en œuvre d'un principe de retenue (ne pas pré-déterminer l'interprétation du texte, tout en la rendant possible), et dans la distinction soignée entre les types d'objets philosophiques qui nous étaient livrés: reprise et développement de thèses antérieures du bergsonisme, élaboration de nouvelles thèses appelées à être développées dans les ouvrages postérieurs, et, le plus stimulant, développement de thèses absolument originales, inédites dans le bergsonisme, antérieur comme postérieur. Et puis, sur le plan de l'établissement du texte, nous nous sommes efforcés de respecter scrupuleusement le caractère oral, souvent improvisé (au meilleur sens: vivant),

de la présentation. Exigence impérieuse, pour un philosophe qui avait lui-même théorisé l'importance philosophique du *rythme* propre à la parole orale.

CR: Nous sommes d'accord sur les principes qui ont guidé l'établissement du texte comme celui de l'appareil critique – rester au plus près du dactylogramme et nous-mêmes rester au plus près de la parole vivante du maître qui en est à la source. Il faut le répéter, les cours publiés du Collège de France nous sont parvenus grâce aux bons soins de Charles Péguy qui, lorsqu'il en était empêché, envoyait les frères Corcos les suivre à sa place. Ceux-ci, sténographes assermentés, pouvaient ainsi lui restituer l'intégralité du cours qu'il avait alors manqué. Arnaud François a évoqué le cours consacré à la mémoire, qu'il s'est chargé d'éditer. Il faut aussi préciser que ce cours est le dernier qui bénéficiera intégralement d'une telle fidélité dans la retranscription. L'année suivante, j'aurai à charge avec Gabriel Meyer Bisch d'éditer le cours de 1901-1902 que Bergson avait intitulé *L'idée de temps* et qui constitue avec le cours de 1902-1903, déjà publié, un tout cohérent. Malheureusement, seules quelques séances ont été suivies et retranscrites par les frères Corcos. Une chance nous a néanmoins été donnée de le compléter par des notes de cours prises par Ernest Psichari et que Gabriel Meyer-Bisch a retrouvées récemment au Fonds Maritain. Un cours sur Berkeley, également lacunaire, complètera ce volume. Et à ma connaissance, ce sera le dernier que les PUF prévoient de publier.

Rocco Ronchi, Università degli Studi dell'Aquila
✉ rocco.ronchi@cc.univaq.it

Articoli/1

L'automa. Tempo della natura cioè natura del tempo

Federico Leoni

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/01/2018. Accettato il 02/02/2018.

This article explores some aspects of Bergson's organology, namely of his interpretation of the differences between what he assumes to be two great paradigms of the living: the insect and the human being. Bergson claims that both insects and humans are organized bodies, i.e. bodies which have organs; however, the insects use their organs "from inside", humans from "the outside". From this opposition, this article tries to draw that between the opposition between two kinds of movement as well as two kinds of moving bodies, which we propose to call the automate and the machine. The machine would be the explication of the automate, whereas the automate the implication of the machine.

1. Autos

Gli ultimi corsi pubblicati del lascito bergsoniano che via via stiamo iniziando a scandagliare sono incentrati sulla questione del tempo e sulla questione della libertà. Sono temi che attraversano tutta la produzione di Bergson, dal *Saggio* del 1889, all'*Evoluzione creatrice* del 1907, alle *Due fonti* a cui Bergson affida i suoi ultimi pensieri.

Mettere in fila queste tre opere non significa, però, dire che tempo e libertà non cessano di occupare il centro della scena, all'inizio, a metà, e alla fine di un certo percorso. Significa piuttosto dire che non cessano di occupare il centro della scena sia che il discorso bergsoniano si occupi della coscienza umana e costruisca quella che a grandi linee dovremmo chiamare una psicologia, sia che esso si occupi di un ambito che potremmo ascrivere alla biologia, sia che esso tenti uno sguardo complessivo sul cammino dell'umanità nel senso per esempio di un'antropologia, filosofica, culturale, economica, politica, e così via.

Sono del resto questi stessi steccati disciplinari a venire meno una volta costruita quella serie. Sebbene ciascuno di questi ambiti abbia una sua peculiarità, che impedisce di risolverlo semplicemente negli altri, è altrettanto vero che essi hanno un tratto comune, o almeno che il trattamento bergsoniano finisce per costituire questi ambiti come aventi un tratto in comune. Potremmo chiamare questo tratto auto-affezione o auto-organizzazione.

Il primo termine sembra rinviare più a un ambito psicologico-trascendentale, per attingere ancora ai tradizionali steccati disciplinari, mentre il secondo sembra appartenere più al territorio delle scienze della complessità, si tratti della complessità dell'uomo e dei gruppi umani oppure della natura o dei fenomeni cosiddetti naturali. Ma il nocciolo della questione non cambia, e riguarda in ogni caso l'enigma di quell'"autos", che troviamo tanto nell'autoaffezione dell'animo umano, come l'avrebbe chiamato Kant, quanto nell'autoorganizzazione del vivente, come lo chiamerebbe oggi Edgar Morin.

L'enigma di quell'"auto" è in fondo l'enigma dell'automa, che si muove da sé, che procede in un tempo tutto suo, che si produce in una spontaneità non determinata da altro che da se stessa, è in fondo l'oggetto ultimo della meditazione bergsoniana. È di questo essere misterioso che parlano nei loro diversi ambiti di appartenenza la terminologia dell'autoaffezione e la terminologia dell'autoorganizzazione. Essere misterioso, perché se l'automa non è altro che ciò che si muove da sé, che cos'è un movimento che è causa di se stesso e che non ha inizio se non in se stesso? Se l'automa si muove in un tempo tutto suo, il tempo non è però un rapporto, e che cos'è un rapporto che senza smettere di essere un rapporto non smette d'altra parte di muoversi al proprio interno anziché in uno spazio esterno o fatto di esteriorità reciproche? E che cos'è una spontaneità che senza cessare di essere spontanea, libera, anzi proprio perché spontanea, libera, resta vincolata alla propria spontaneità, resta segnata dalla necessità di produrre del nuovo, di prodursi come qualcosa di nuovo?

2. Una piccola massa di protoplasma

Prendiamo uno spunto, direi quasi uno spunto qualunque, dato che ritroveremmo le stesse piste sia che aprissimo il *Saggio* del 1889, sia che ci rivolgessimo all'*Evoluzione creatrice*, sia che leggessimo *Le due fonti*. Prendiamo spunto dall'*Evoluzione creatrice* e dalla questione che è più ovvio isolare come centrale in quest'opera. Come bisogna pensare il vivente, se stiamo al percorso bergsoniano? Bergson ci dice che bisogna immaginare il vivente, la prima forma vivente, la meno evoluta, la più indifferenziata, come «una piccola massa di protoplasma avviluppata in una sottile pellicola albuminoide che gli consente la libertà di deformarsi e di muoversi»¹.

Pensiamo all'ameba, che è uno degli esempi che Bergson ha in mente quando propone la figura di questa massa, di questo protoplasma quasi indifferenziato. Su questa prima forma, che più che una forma di vita o uno stadio evolutivo diventa nel discorso bergsoniano un paradigma, Bergson svolge tutta una serie di considerazioni che partono dalla constatazione che l'ameba si muove, si estende nel suo ambiente, si ritrae in base alle variazioni del gradiente

¹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano 2002, p. 93.

di acidità, si estroflette formando pseudopodi, avvolge e poi digerisce particelle di cui si ciberà, e così via.

L'ameba si muove. Ma forse dobbiamo correggerci. Non dovremmo dire "l'ameba si muove", come se prima ci fosse qualcosa che è l'organismo, e poi questo qualcosa si muovesse, il che significa che potrebbe anche non muoversi, che quell'organismo posto dal di qua del movimento potrebbe poi muoversi oppure non muoversi, dare corso alla sua potenza di muoversi o non dare corso alla sua potenza di muoversi. Muoversi non è una potenza dell'organismo, non è una facoltà dell'organismo, non è una possibilità dell'organismo.

Dovremmo piuttosto dire, per essere davvero fedeli a Bergson, che l'organismo è il suo muoversi, che l'organismo è il suo muoversi e nient'altro che il suo muoversi. Naturalmente ciò avviene nei modi singolari, peculiari, di ogni specie, anzi di ogni singolo organismo. Non bisogna immaginare un movimento qualsiasi, un movimento universale, un movimento in generale e vuoto. Dobbiamo dire che il vivente si muove, che un certo organismo si muova, e cioè, pensa Bergson, che, immediatamente, per il fatto stesso di muoversi, produca organi. Il movimento dell'organismo è tutt'uno con questo suo produrre di organi o strumenti, tutt'uno col suo prodursi in forma di organi o in forma di strumenti. La questione della tecnica, della strumentalità, che a quest'altezza si annuncia, è una questione chiave, e si colloca in un legame strettissimo con le due questioni da cui muovevamo, tempo e libertà. Ci torneremo.

L'ameba si muove, la sua superficie si deforma, la sua massa si estroflette, il suo corpo produce per esempio uno pseudopodo, come si chiama tecnicamente, cioè un piede momentaneo, un prolungamento; svolta la sua funzione si ritrae, si riassorbe nella massa dell'organismo. L'ameba si muove in funzione della maggiore o minore acidità o basicità dell'ambiente in cui è immersa, avvicinandosi o allontanandosi a seconda delle condizioni più favorevoli o meno favorevoli dei suoi immediati dintorni, e muoversi significa appunto prolungarsi, deformarsi fino a raggiungere un certo punto, e poi per così dire riprendersi a partire da lì, ritornare a sé a partire da quell'esteriorità, ricompattarsi in una nuova posizione.

Appunto, anche a quest'altezza non bisogna farsi ingannare dalle nostre descrizioni, o dalle descrizioni di Bergson. Non dobbiamo immaginare l'organismo in stato di quiete, come se questo stato di quiete fosse uno stato privilegiato, uno stato fondamentale, uno stato originario. Anche prima della nostra osservazione si erano prodotti dei piedi, delle bocche nel momento in cui l'ameba aveva incontrato del cibo, degli stomaci transitori nel momento in cui l'ameba aveva ingerito quella certa particella, e così via. Tutto è transitorio, si potrebbe dire, compresa quella massa complessiva che solo per comodità chiamiamo "l'organismo", come se non avesse già degli organi o non fosse già da sempre presa nel suo produrre organi, e che solo per comodità mettiamo all'inizio della descrizione, facendone derivare gli organi come se ne fossero un'avventura subordinata e accidentale.

Certo ogni organo è transitorio, ma anche l'organismo senza organi è transitorio, anche la massa che presupponiamo è una variazione degli organi

che l'hanno preceduta, anche l'indifferenziato è una differenziazione delle differenziazioni che l'hanno preceduta. Se consideriamo questa che sembra un'oscillazione, tra qualcosa che raffiguriamo come un organismo senza organi e qualcosa che immaginiamo come degli organi senza corpo, è facile concludere che l'oscillazione appartiene molto più alla descrizione e alle necessità della descrizione, che non alla cosa stessa. Quando descriviamo, poniamo qualcosa, e poi lo facciamo muovere, lo facciamo variare, lo facciamo passare dal lato degli organi. È la descrizione, è la forma della proposizione entro cui articoliamo la nostra descrizione, più esattamente, a porre l'organismo, di cui gli organi diventano a quel punto la variazione. Ma quando guardiamo vivere l'organismo, o quando l'organismo stesso vive, fuori da ogni nostra descrizione e per così dire fuori da ogni sua possibilità di auto-descrizione, ecco che non poniamo più qualcosa che sta prima delle variazioni, ma ci installiamo direttamente nelle variazioni, siamo da subito nell'ordine delle pure e semplici variazioni.

Dunque si potrebbe dire che questo organismo che produce organi, è, molto più che un corpo senza organi, un insieme di organi senza corpo, o meglio ancora un organo soltanto, un organo senza corpo, un organo sempre e soltanto in via di formazione, il cui corpo è integralmente ricapitolato e rilanciato in quella sua propaggine, in quella sua avventura momentanea, nel piede che ora ha proteso nell'ambiente, nella bocca che ora si sta disegnando intorno all'oggetto che dovrà introiettare, nello stomaco che ora sta digerendo il cibo appena ingerito, e così via. Ciò che c'è, in altri termini, è un regime di variazioni pure, non di variazioni di qualcosa come un tema.

Così, ogni organo ricapitola in sé stesso tutto l'organismo cioè tutti gli altri organi, dunque da un altro punto di vista non è del tutto vero che c'è sempre e soltanto un organo: c'è sempre un solo organo che ricapitola tutti gli altri essendone contemporaneamente ricapitolato, e questo esserne ricapitolato in infiniti altri punti e modi è ciò che evochiamo molto imprecisamente quando parliamo di organismo. Il problema non è neppure che non c'è organismo ma solo organi; è piuttosto che ci sono contemporaneamente infiniti organismi, uno per ogni organo che consideriamo in atto, infiniti organismi come stratificati l'uno sopra l'altro, simultanei l'uno all'altro, sovraimpressi l'uno all'altro, un unico organismo per estensione ma di infinita profondità o intensità².

3. Istinto e intelligenza

Dopo l'ameba, un altro vivente paradigmatico per Bergson, l'insetto. Anche l'insetto diventa per Bergson un paradigma molto più che un vivente singolare,

² Mi permetto di prolungare in questi termini quella che in Georges Canguilhem è una semplice notazione storiografica circa il riuso della monadologia di Leibniz nella biologia del Sette-Ottocento: cfr. G. Canguilhem, *Note sur les rapports de la théorie cellulaire et de la philosophie de Leibniz*, in *La connaissance de la vie*, Paris 2006, pp. 240-242.

banco di prova di una straordinaria creazione concettuale più che oggetto di studio naturalistico.

Secondo Bergson il vivente dispone di due grandi modi di organizzarsi, ha imboccato nel corso dell'evoluzione due grandi strategie per produrre organi e per organizzare gli organismi. Bergson enuncia e quasi scolpisce questi due modi attraverso definizioni straordinariamente nette, quasi temerarie. Il vivente produce organi secondo l'istinto oppure secondo l'intelligenza. L'istinto è «la facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici», mentre l'intelligenza è «la facoltà di fabbricare e usare strumenti inorganici»³.

È una strategia molto classica, nel discorso di Bergson, quella di isolare opposizioni di questo tipo. Una strategia analoga presiede, ad esempio, all'intero percorso di un testo programmatico come l'*Introduzione alla metafisica*⁴. Alla prima pagina dell'*Introduzione alla metafisica* Bergson enuncia questa stessa differenza colossale, attribuendola però ai nostri modi di conoscere. Ci sarebbe un conoscere “da fuori” e un conoscere “da dentro”. Il conoscere da dentro sarebbe un conoscere nella interiorità anziché nella esteriorità, un essere la cosa che si conosce, un prolungarsi in essa senza soluzione di continuità, anziché un conoscere in senso proprio, un conoscere che resta altro dalla cosa che si conosce, e che dunque a rigore attesta che la cosa che si conosce resta fondamentale e inaccessibile proprio nel momento in cui la conoscenza la avvicina, la approssima, la cattura.

Se ritraduciamo tutto questo nei termini della duplice organologia che Bergson propone nell'*Evoluzione creatrice*, che cosa otteniamo? Che cosa otteniamo circa questo strano “uso” degli organi, se appunto dobbiamo chiamarlo così, che avviene secondo la modalità dell'istinto, secondo un integrale e ininterrotto prolungarsi dell'organismo nell'organo utilizzato, e poi dell'organo nella sua funzione e nella sua efficacia specifica, e ancora della sua efficacia nell'oggetto a cui quell'uso si applica? Sono appunto le considerazioni che Bergson dedica agli insetti, agli artropodi in particolare, a consentirci un passo in più su questa strada. Considerazioni che chiamano in causa gli artropodi come grande alternativa all'uomo, all'umano come forma paradigmatica dell'altra grande direzione imboccata dal vivente, la direzione dei mammiferi.

«Si potrà dire, a piacimento – scrive Bergson – o che l'insetto organizza gli strumenti di cui dovrà servirsi, o che l'organizzazione si prolunga nell'istinto che dovrà utilizzare l'organo»⁵. Il ragno è le sue ghiandole capaci di secernere seta, e in questo senso è anche la seta che intreccia nella sua tela. È come se gli insetti detenessero il segreto dell'organo utilizzato istintivamente, per stare alle definizioni bergsoniane, come se il loro uso avvenisse in una dimensione di continuità e interiorità tale da mettere in questione l'idea stessa di uso, se appunto un qualsiasi uso presuppone la possibilità di tracciare qualche confine tra chi usa

³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 118.

⁴ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di D. Giordano, a cura di R. Ronchi, Salerno 2012, p. 29.

⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 118.

qualcosa e quel qualcosa che viene usato⁶. Dal punto di vista di Bergson, gli insetti sono lo spirito. Solo per loro si verifica la massima neoplatonica secondo cui tutto è in tutto, tutto comunica con tutto, tutto respira in tutto. Continuazione dell'organismo nei suoi organi, o meglio continuazione dell'organizzarsi di ogni organo nell'organizzarsi di ogni altro organo, questo organizzarsi reciproco e simultaneo essendo tutto ciò che resta a questo punto dell'organismo, integralmente dissolto nel suo movimento, nella natura propriamente intuitiva, intuizionistica, del movimento stesso.

Viceversa, dovremmo dire probabilmente che la rete del pescatore, che è l'equivalente umano della tela del ragno, è anch'essa un organo del pescatore, ma un organo esternalizzato, disposto nell'esteriorità, e in questo senso anche depositabile o in fondo già da sempre depositato in una sorta di banca degli organi, di repertorio organologico dal quale potrà essere ripreso, riutilizzato, prestato, scambiato, nuovamente riposto, secondo modalità che innescano da subito tutta un'economia che il regno dell'intuizione non conosce, se non perché, in un senso che andrà a suo tempo compreso, la racchiude e la alimenta, pur non sapendone nulla.

Sta di fatto che, se si adotta la prospettiva bergsoniana, non solo la rete da pesca, ma ogni organo del corpo umano è un simile organo esternalizzato, cioè uno strumento in senso proprio, si tratti pure della sua mano, degli occhi che egli può orientare o distogliere a piacere da un certo paesaggio. Al limite, sono strumenti, cioè organi considerati dall'esterno e potenzialmente trasferibili sul supporto di questo sguardo e di questo uso exteriorizzante, anche gli organi più interni e più lontani dall'intelligenza e dalla sua presa. Per l'uomo, tutto, di lui, è trasferibile potenzialmente, e dunque tutto è già sempre trasferito attualmente, su quel supporto esterno che è il supporto della sua stessa intelligenza, o meglio su quel supporto esterno che l'intelligenza disegna nel momento in cui esercita la sua prestazione specifica, che è quella di riscrivere e rileggere in esteriorità o in estensione ciò che accade sempre, quanto a sé, in interiorità o in intensità.

4. Automatismo

Proviamo a riassumere tutto questo dicendo che il corpo dell'insetto bergsoniano 'è' i suoi strumenti, il corpo dell'uomo invece 'ha' i suoi strumenti. Il ragno, la vespa è i suoi organi, è le sue zampe, è i suoi occhi, ma anche la sua tela, il suo nido, le sue prede, e le prede delle sue prede, e i nidi e i mondi delle sue prede, e così via. E così via all'infinito, per l'esattezza. Tutto è prolungamento del ragno, intanto che il ragno è il prolungamento di tutto, intanto che ogni altra

⁶ È istruttivo notare che la storia dell'anatomia è tutta permeata dalle metafore dell'uso, come a pensare che l'organismo usa i suoi organi come un artigiano i suoi strumenti. G. Canguilhem si è soffermato sulla questione in *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 2002, p. 323. È altrettanto interessante notare che Bergson non dismette questa metafora, ma anzi la prende alla lettera, non naturalizza la tecnica, ma tecnicizza la natura.

cosa si prolunga nel ragno. E così via, appunto all'infinito, sebbene, clausola leibniziana indispensabile, secondo prospettive volta a volta peculiari e secondo gradi di intensità crescenti o decrescenti.

Questo 'è', che consente di intendere la questione, rischia però anche di portarci a fraintenderla. La vespa, il ragno è i suoi organi, a differenza dell'uomo che ha i suoi strumenti. Quello che bisogna cercare di intendere, attraverso l'espedito di questa 'è', non è però un pensiero dell'identico, dell'identità, ma del continuum, della continuità. Bergson, intanto, da questo 'essere nella continuità', deduce dal fatto che il corpo dell'insetto è immediatamente lo strumento o i suoi strumenti, tutti i caratteri della strumentalità di cui sta parlando. «L'istinto trova a portata di mano lo strumento adeguato: questo strumento, che si fabbrica e si ripara da sé, che presenta, come tutte le opere della natura, un'infinita complessità di particolari e una meravigliosa semplicità di funzionamento, esegue immediatamente, al momento giusto, senza difficoltà, con una perfezione spesso ammirevole, quanto gli è richiesto»⁷. E ancora: lo strumento organico «chiude, come l'istinto, il cerchio dell'azione in cui l'animale si muoverà automaticamente»⁸.

Proprio questa dimensione di automatismo è la chiave concettuale di tutto il suo discorso. L'artropode è un automa, per Bergson. 'Automatismo' è il funzionamento proprio dell'organo in quanto il corpo 'è' quell'organo e quell'organo 'è' il corpo. Ma che cosa significa 'automaticamente'?

L'automatismo dell'artropode potrebbe, intanto, essere compreso per differenza. Lo strumento inorganico, discontinuo, fabbricato ed utilizzato dall'intelligenza, è la grande alternativa bergsoniana all'automatismo. E allora è chiaro che se lo strumento organico si fabbrica da sé, esegue immediatamente il suo compito, interviene immancabilmente al momento giusto, realizza alla perfezione quanto gli è richiesto, viceversa lo strumento inorganico non funziona automaticamente, non interviene mai al momento giusto, non si fabbrica mai da sé, non si ripara mai da sé, non esegue mai nulla alla perfezione. Tutti i caratteri della definizione di poco fa possono essere rovesciati, punto per punto, ed ecco la definizione bergsoniana più compiuta dell'intelligenza. Tutte queste imperfezioni, queste esitazioni, queste cadute, questi fallimenti, sono ciò che Bergson chiama intelligenza. Non sono i suoi accidenti, sono la sua essenza.

Prendiamo una di queste caratteristiche ed esaminiamola più da vicino. Che cosa significa che l'organo utilizzato dall'istinto interviene sempre 'al momento giusto'? Che cosa significa che viceversa il momento in cui l'intelligenza, la coscienza umana utilizzano i loro strumenti, è sempre tendenzialmente il momento sbagliato? Che nesso c'è tra il tempo e l'intelligenza, tra il tempo e la coscienza?

L'intelligenza e la coscienza stanno dallo stesso lato, nella strategia bergsoniana. Così, si potrebbe dire, stanno dallo stesso lato l'intelligenza e il

⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 118.

⁸ Ivi, p. 119.

tempo, se consideriamo che il tempo non è la durata, se riusciamo in qualche modo a sganciare il tempo che ha a che fare con l'intelligenza umana dalla durata che almeno in queste pagine ha il suo paradigma negli insetti, negli imenotteri, nell'ameba, cioè nell'intuizione, nell'istinto, nell'organologia della continuità. È per questo che, sempre in queste pagine, Bergson può costruire una definizione molto precisa della coscienza: «La coscienza è la differenza aritmetica tra l'attività virtuale e l'attività reale»⁹. Potremmo dire che 'attività virtuale' sta, qui, per 'attività automatica'. L'attività del virtuale è l'attività dell'automa, il modo d'essere dell'automa è il modo d'essere del virtuale. Quindi, la coscienza è la differenza aritmetica, è lo scarto tra un'attività automatica e un'altra attività, un'attività che potremmo chiamare meccanica, meccanizzata, macchinizzata. Questa differenza aritmetica, aggiunge Bergson, misura uno scarto, per l'esattezza lo scarto tra due dimensioni che Bergson chiama 'rappresentazione' e 'azione'. Potremmo così aggiungere che lo scarto della coscienza, la coscienza in quanto differenza aritmetica, è lo sfasamento tra l'automa e la macchina, tra l'azione automatica e l'azione che è divenuta azione di una macchina in quanto la macchina è un automa rappresentato, un automa trascritto sul supporto di una rappresentazione. La parola 'coscienza' nomina appunto questa differenza tra un'azione compiuta 'da dentro', compiuta nella coincidenza con l'azione stessa, coincidendo con ogni punto e ogni movimento dell'azione, e un'azione compiuta 'da fuori', compiuta nella non coincidenza con l'azione stessa, nella condizione di chi accede all'azione come a una possibilità depositata in un repertorio di schemi possibili di comportamento, in una mappa rappresentativa di quei possibili comportamenti.

Così, la macchina non è che un automa, rappresentato. Un automa, preso da una coscienza o preso in una coscienza. In questo senso, la coscienza, o l'intelligenza non sono tanto la misurazione di uno scarto tra l'azione virtuale e l'azione rappresentata, quanto piuttosto l'introduzione stessa di questo scarto, l'evento stesso di questo scarto nel cuore dell'automatismo, l'interposizione di una sorta di schermo o di diaframma che interrompe l'automatismo traducendolo istantaneamente in meccanismo. Per questo Bergson può anche dire in queste pagine: «coscienza è esitazione»¹⁰. Ecco che il tempo fa di nuovo la sua comparsa. Come ricomprendere il tempo sbagliato, il tempo goffo e impreciso della coscienza, che poco fa ricavavamo a rovescio dal perfetto tempismo dell'automa, dall'infallibile sensibilità dell'artropode al *kairòs*? Il tempo, si potrebbe dire, non è che il ritmo dell'automa, trascritto. Non è che la pulsazione intemporale dell'automatismo, ma sospeso o almeno rallentato, iscritto su un supporto la cui vischiosità ne trattiene lo scorrimento, ne filtra la velocità infinita o quasi infinita facendola condensare, al limite cristallizzare in una lentezza quasi assoluta, quasi immobile. La cronologia non è che l'intuizione del ritmo, resa goffa dal lavoro dell'intelligenza.

⁹ Ivi, p. 121.

¹⁰ *Ibid.*

5. Fenomenologia dell'esitazione

Coscienza è esitazione mentre organismo è automatismo, organismo è movimento continuo, movimento ininterrotto, movimento che si dispiega nella continuità. Coscienza è esitazione perché coscienza non è altro che l'accadere di una distanza che spezza l'azione automatica in due blocchi, o, meglio, che spezzando l'azione automatica produce quelli che appariranno, solo a quel punto, come due blocchi, i due blocchi dalla cui sintesi l'azione automatica sembrerà essere scaturita. Appariranno così da un lato la *dynamis*, dall'altro lato l'*entelecheia*. Da un lato la serie dei possibili, dall'altro quel singolo possibile che si realizza.

Entrambe le serie sono evidentemente rappresentazioni, azioni osservate da fuori, eventi divenuti spettacolo per una coscienza immobile e contemplante. Azioni perciò stesso e a loro volta immobilizzate, e proiettate simultaneamente in due direzioni speculari, rispettivamente in quella rappresentazione che proprio così inizierà a essere il passato, e in quell'altra rappresentazione che proprio così inizierà a essere il futuro. Azioni che verranno simultaneamente antedatate e postdatate rispetto a quel momento centrale che inizierà ad apparire, inevitabilmente, come il momento di una decisione, il momento che solo una sorta di libertà decisionista potrà giustificare in modo apparentemente adeguato. Anche la libertà è infatti un fantasma della macchina, un suo tutto interno riflesso.

È a quest'altezza che tutti i paradossi del dualismo iniziano. Come può la coscienza decidere, come può la potenza transitare nel suo compimento se non in virtù di qualcosa che è già in atto, come può ciò che è già in atto arrivare a toccare quell'elemento così eterogeneo che è la potenza per accompagnarla in quell'altra dimensione assolutamente eterogenea che è il compimento, l'*entelecheia*? Potremmo dire che qui iniziano tutti i paradossi del dualismo, e cioè che qui iniziano tutti i paradossi della teologia e insieme della psicopatologia. L'operazione della coscienza non è altro, in fondo, che una nevrotizzazione dell'insetto, una divisione e una sospensione dell'artropode che altrimenti saremmo felicemente e obliosamente. Nel momento in cui l'automa viene diviso, e coscienza non significa altro che divisione, quell'automa diventa nevrotico, cioè umano, cioè macchinico, cioè teologico. Esito sconcertante ma in fondo irrefutabile dell'analisi bergsoniana. L'uomo è una macchina, proprio perché è cosciente, non 'nonostante sia' cosciente. L'essere della coscienza e l'essere della macchina sono semplicemente sinonimi. Ma solo il miracolo di un dio, dall'alto di una libertà sovrumana, sembrerà poterli congiungere.

Che, viceversa, un'azione vada da sé, non richieda governo dall'alto, non richieda uno sforzo di amministrazione che le si impone 'da fuori', questa è una definizione molto precisa dell'automatismo. È una definizione che in fondo non fa che esplicitare la lettera del termine automatismo. Automa è ciò che va da sé, che si muove da sé, che sa da sé come muoversi, che non deve venirlo a sapere da altrove, che non ha bisogno di trovare altrove il proprio principio, la propria

spiegazione, il proprio senso, il proprio impulso. Così, a rovescio, troviamo qui la definizione più precisa di ciò che è una macchina: qualcosa che non si muove da sé, qualcosa che, si potrebbe dire più semplicemente, non si muove affatto, perché è fondamentalmente immobile. La macchina non si muove ma è sempre mossa, è sempre mossa da altro, ha sempre in altro il principio del suo movimento, il sapere che governa il suo movimento, il senso del movimento che essa si limita a eseguire. È un altro modo per ritrovare la grande partizione bergsoniana tra 'da dentro' e 'da fuori', tra un uso 'da dentro' dei propri strumenti, che dunque sono organi, e un uso 'da fuori' dei propri organi, che dunque sono strumenti.

Si comprende bene, a questo punto, la posizione che dobbiamo assegnare a un'osservazione straordinaria che Bergson aggiunge intorno alla coscienza, alla natura ultima di quella cosa che chiamiamo coscienza, e che in fondo non è altro che una certa posizione dalla quale abitare l'automa o nella quale trascrivere l'automa. Se la coscienza è interruzione, allora la nevrosi è la massima intensificazione della coscienza, la nevrosi è la coscienza portata alla massima intensità possibile. «Nei casi – scrive Bergson – in cui si profilano molte azioni possibili ma nessuna reale, come quando a una deliberazione non segue alcun effetto, la coscienza è massimamente intensa»¹¹. L'azione resa possibile solo in quanto impossibile, o in altri termini l'azione resa impossibile proprio perché risulti possibile o perché risulti rappresentabile come possibile, questa è la formula che ci restituisce la struttura della coscienza in uno con la condizione della nevrosi. Ma l'espressione che usa Bergson è più sottile e interessante. Che egli parli di coscienza massimamente intensa, questo implica forse che la coscienza non sia propriamente un'interruzione. Se la coscienza ha soglie di intensità differenti, se la coscienza varia tra una minore intensità e una maggiore intensità, allora dovremmo pensare che, più che un'interruzione, la coscienza sia un decremento di velocità, un maggiore o minore rallentamento dell'automa, che è tale proprio nella misura in cui vive nella coincidenza tra organismo e organo o tra organo e mondo, ovvero nella misura in cui riconnette l'organismo all'organo, l'organo al mondo a velocità infinita o tendente all'infinito¹².

6. Ontologie di linee, ontologie di schiuma

Il corpo dell'insetto è tutto nei suoi organi, è tutto in ogni singolo organo, e insieme è tutto in ogni altro singolo organo, compreso quel primo organo appena evocato. Se riuscissimo a pensare insieme questi diversi versanti della questione, avremmo la formula della continuità come alterità non negativa, come differenziazione in corso anziché come rapporto tra differenze già accadute o come dialettica tra negatività contrapposte. Ogni organo è tutto il corpo, tutta

¹¹ Ivi, p. 121.

¹² Alludo al trattamento deleuziano del tema della velocità infinita come chiave d'accesso alla questione della continuità: G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, Torino 1996, cap. 2, «Il piano di immanenza».

l'ameba è nel suo pseudopodo, ma contemporaneamente è anche tutta in tutti gli altri pseudopodi, tutta in tutti i suoi tanti organi momentanei, stomaco, bocca, e questo 'e insieme', questo 'e contemporaneamente' racchiudono la formula del movimento bergsoniano, la formula del movimento automatico.

Ci troviamo così davanti a una sorta di bivio. Da un lato abbiamo un'ontologia fatta di linee di divenire, fatta di linee di continuità. Dall'altro abbiamo un'ontologia fatta di bolle, un'ontologia di schiuma. Entrambe le vie del bivio vanno imboccate.

Da un lato ontologia di linee. Quello che noi chiamiamo corpo è una durata, è qualcosa che dura, è una durata che noi descriviamo come la durata di qualcosa, ma che quanto a sé non è nient'altro che un durare, un durare singolare, unitario, dotato di un'unità di stile, di un'unità che non è l'unità di una cosa ma di un'inflessione singolarissima. Da un lato quindi abbiamo questa ontologia, o se si preferisce, questa non-ontologia fatta di linee di durata, di durate che durano ciascuna nelle altre e che fanno durare ciascuna altra durata in sé. L'organismo si muove, si organizza, è in continuo divenire, si prolunga nei suoi organi, dura nei suoi organi, diviene i suoi organi.

Da un altro lato, un'ontologia che non è fatta in alcun modo di linee, perché è molto alla lettera che dobbiamo prendere il suggerimento che ogni linea è appunto "una" linea, che ogni divenire è "un" divenire singolare. Ciascuna di quelle linee di divenire è un tutto, una monade, una bolla. Abbiamo così un'ontologia fatta di schiuma. Non ci sono linee di divenire, ogni divenire è un punto, un tratto, un movimento brevissimo, infinitamente piccolo, una parte infinitesimale direbbe Leibniz, una parte che proprio tendendo a diventare infinitamente piccola si configura come una soglia vivente, come un automa spirituale e monadologico, che tutto prende in sé, che tutto tiene dentro di sé, che tutto inflette dentro di sé, che tutto prolunga attraverso di sé, in una continuità che non prevede la minima discontinuità e che quindi non prevede la minima esteriorità, la minima estensione, e che essendo continuità di inflessione non prevede neppure conservazione, immobilizzazione, oggettivazione, identificazione, ma al contrario declinazione, metamorfosi, riformulazione. Non ci sono linee ma solo bolle, solo bolle di infinite bolle, solo tratti di infiniti altri tratti e divisibili in infiniti altri tratti. Una schiuma che è sempre fatta di una sola bolla, per dire così, salvo che infinite altre bolle sono anch'esse simultaneamente la sola e unica bolla che ha tutta la schiuma dentro di sé, mai fuori.

Potremmo forse dire che le linee di divenire, le linee di durata alla cui immagine Bergson spesso si affida, sono appunto l'immagine del corpo intelligente, sono il modo attraverso cui l'intelligenza dà conto dei corpi spazializzandoli, iscrivendoli in una spazialità che è il piano specifico della leggibilità richiesta dall'intelligenza e costruita dall'intelligenza. Le linee sono il modo in cui il sapere può venire a sapere le bolle, la schiuma. Ciò che vive, invece, in quanto vive, nel tratto vivente in cui ricapitola tutto in interiorità e in continuità, è viceversa tutt'altro che intelligente, tutt'altro che disponibile a quella spazializzazione che è il divenire intelligibile per l'opera di un'intelligenza.

Il tratto vivente è stupido. La bolla del continuum in quanto evento vivente è segnata da una certa idiozia, e questa idiozia è la vita che vive, lo spirito allo stato puro, l'interiorità impassibile all'esteriorità e all'opera dell'esteriorizzazione. Lo spirito stesso è stupido, e solo diventando materia diviene intelligibile e insieme intelligente, cioè diviene esteso ed esteriore.

7. Il tempo delle vespe

Proprio quest'idea della bolla, della monade, dell'uno, consente di tornare un'ultima volta alla questione. Come funziona l'automa, come si muove l'insetto, come si produce l'organizzazione dell'organismo, come si producono differenze continue anziché discontinue, come si disegna una differenziazione prima che essa diventi una giustapposizione di cose differenti?

L'esempio della vespa può farci ancora da guida¹³. Bergson sembra affascinato da questa scena, che è anzitutto un'immagine di perfezione, un paradigma di perfetto tempismo, di sapienza letteralmente infinita e perciò infinitamente precisa. La vespa non sbaglia mai. Sa sempre qual è il momento giusto in cui pungere, sa sempre qual è il punto giusto in cui pungere. E che cosa significa esattamente che la vespa sa sempre qual è il momento giusto, qual è il punto giusto? Come dobbiamo tenere insieme questa indicazione che riguarda, per dire così, il tempo e lo spazio dell'azione della vespa, e insieme al tempo e allo spazio riguarda la perfezione di quell'azione, il suo automatismo massimamente assorto e dunque massimamente aperto, comunicante?

Potremmo dire anzitutto che quel sapere sempre qual è il momento giusto e qual è il luogo giusto comportano che tempo e spazio siano tutt'uno con l'azione della vespa. L'azione non si svolge propriamente nel tempo, per cui potrebbe cadere nell'istante sbagliato oppure nell'istante giusto, e neppure si svolge propriamente nello spazio, per cui potrebbe cadere nel punto sbagliato come nel punto giusto. Non c'è questa temporalità dei possibili, non c'è una potenza sospesa, inibita rispetto al suo transito verso il compimento, al suo passaggio sempre precario verso l'atto. Qui l'azione della vespa è un possibile che è già un reale, è un'azione che è già il tempo in cui accade, è un'azione che è già lo spazio in cui si dispiega. L'azione della vespa accade nel momento giusto perché fa accadere il suo tempo, che non è il tempo di nient'altro che di quell'azione. Accade nel punto giusto perché fa accadere il suo spazio, che non è lo spazio di nessun'altra azione che quella. Il tempo o lo spazio non sono dei contenitori dell'azione, sono piuttosto dei contenuti dell'azione, dei predicati dell'azione, dei predicati racchiusi analiticamente nell'azione.

Bergson sottolinea continuamente la stranezza di questo sapere degli insetti. La vespa procede «come se sapesse»¹⁴, ma che significa questo 'come se', che sapere è questo curioso sapere degli insetti? Bergson osserva che la vespa

¹³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 143.

¹⁴ Ivi, p. 123.

sa queste cose ma a livello di una conoscenza «solo implicita»¹⁵. Di nuovo, che significa che quella conoscenza è solo implicita? Un sapere, se è tale, non è forse sempre sapere esplicito, sapere 'comunicabile', come altrove dice Bergson¹⁶, sapere affidato a segni condivisibili? Forse proprio questo è il punto. Questo sapere non si affida a segni, non è mediato da segni, non è sospeso alla distanza dei segni. Certo Bergson a un certo punto osserva che anche il sapere dell'istinto è un sapere della distanza, dice anzi precisamente che è una sorta di sapere telepatico, «una conoscenza a distanza»¹⁷. Ma si direbbe che questa notazione vada di pari passo con tutta l'analisi della semiotica animale che sempre nel secondo capitolo dell'*Evoluzione creatrice* mette capo a quella strana nozione che è quella di «segno aderente»¹⁸. Che significa «segno aderente», in che misura un segno può aderire alla cosa ed essere ancora segno, o può aderire all'animale che lo usa ed essere ancora segno?

È chiaro in ogni caso che questo di cui parla Bergson è un altro sapere da quello umano, un sapere altro da quello che l'intelligenza costituisce nella dimensione della sua strutturale esteriorità a ciò che vuole sapere. Esteriorità e segno vanno insieme, così come vanno insieme esteriorità e astrazione, esteriorità e prelievo di un aspetto della cosa, esteriorità e isolamento di un aspetto che varrà al posto della cosa per colui il quale l'avrà prelevato, nei modi in cui l'avrà prelevato, secondo le leggi di quel suo prelievo, è già in sé segno, semiosi, distanza, ignoranza. Bergson ci porta insomma a questa strana situazione. Il sapere comunicabile perde la cosa nella distanza e nella fondamentale dimenticanza della cosa nei segni della cosa. Ma al fondo dei segni e al fondo di ogni segno c'è l'altro sapere, il sapere non umano, il sapere degli insetti, il sapere degli automi, che è un sapere che non ha luogo nell'esteriorità, un sapere che si muove in una alterità che non è negativa, in un rapporto che non è però un rapporto tra cose costituite, in una differenza che è però ancora un differenziarsi e non un essere differenziata. Questo sapere, da un certo punto di vista, che è il punto di vista del sapere umano, non ha proprio nulla da sapere, e non sa proprio nulla di ciò che sa. La vespa non sa nulla del bruco. Per questo la sua azione è perfetta. Non ha nulla da sapere perché ha tutto da fare.

Tutto sommato non c'è motivo di chiedersi come fa la vespa a scegliere il momento giusto in cui pungere, il punto giusto in cui pungere. È la domanda, che è sbagliata. Perché è la domanda dell'intelligenza applicata a un essere estraneo all'intelligenza, è la domanda dei segni applicata a qualcosa che sta prima dei segni e che è la possibilità stessa dei segni, l'evento dei segni che instaura i segni e che seguita a farli vivere anche se loro non lo sanno, anche se loro sono a loro volta degli automi che fanno alla perfezione ciò che fanno senza sapere come fanno o cosa fanno. La vespa è il bruco. La vespa è il bruco, o la vespa è nel

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, tr. it. di F. Leoni, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Pisa 2007; lezione del 19 aprile 1904, p. 93.

¹⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 140.

¹⁸ *Ivi*, p. 132.

bruco in quanto il bruco è il suo organo, è il suo ambiente, è il suo mondo. Il bruco è ciò che è la città per la monade di Leibniz. La monade è un punto di vista integrale sulla città, tutta la città è catturata e liberata in quel punto di vista, benché appunto secondo quella prospettiva singolare, secondo certi gradi e intensità variabili, secondo certi gradi prospettici che variano appunto in funzione della singolarità del punto di vista. La vespa è il punto di vista che ha il bruco dentro di sé, ma potremmo anche dire che la vespa è il punto di vista, è l'atto che tutto ricapitola nella propria prospettiva, è il punto di vista di cui il bruco è l'organo, il corpo che si estende, la materia che si distacca, l'alterità che si allontana senza diventare propriamente altro, l'alterità che è semplicemente il distendersi graduale di quell'intensità che è l'atto, che è la vita della vespa stessa. Il bruco è il divenire vespa della vespa¹⁹.

In questo senso, quando il bruco entra nel campo d'azione della vespa, è già materia morta, ma nel senso per cui la morte è un modo della vita, nel senso per cui la morte del bruco è un modo o un organo della vita della vespa, è una direzione della vita della vespa, è una tendenza della vita della vespa. La morte del bruco, il divenire materia del bruco, è una tendenza della vita della vespa, ma una tendenza che non si azzerà mai, una tendenza che si comporta come tutte le tendenze una volta che le pensiamo nel continuum. Una tendenza che si muove in un continuum, per quanto divisa, non produce mai un salto, non dà mai luogo a un passaggio ad altra dimensione, non apre mai a una caduta nel discontinuo. La morte del bruco, il bruco in quanto materia della vespa, è l'estremo della vita della vespa e del suo divenire vespa, l'estremo più lontano, più esteso dell'intensità della vespa, ma appunto è un'estremità, un allontanarsi, non un'alterità, un cadere fuori.

E così, naturalmente, per il bruco. Il bruco stesso è la monade che cattura la vespa nella sua bolla, e che la cattura proprio in quanto predatrice, in quanto attiva, in quanto lo sta catturando. In quanto la vespa è catturata dal bruco, la vespa è la materia morta di quell'azione che è il bruco, di quell'azione che è il farsi preda, il farsi divorare del bruco. Anche il bruco dispiega se stesso in forma di vespa, in modo tale che in ultima analisi non esiste nulla in quel luogo che noi chiamiamo vespa, se non un divenire del bruco, o uno degli infiniti modi di divenire bruco di quello che per pura semplicità, per pura stupidità dei segni, chiamiamo appunto bruco. Solo esiste questo puro movimento copernicano, per cui ogni punto inflette in sé ogni altro punto divenendolo, e cioè divenendo in essi e in essi lasciandosi inflettere. Ogni punto sa tutti gli altri e ne è saputo, cioè ogni punto disegna col suo ritmo il tempo e lo spazio di tutti gli altri intanto che tutti gli altri punti disegnano col loro ritmo tutti gli altri tempi e spazi in cui esso sta accadendo simultaneamente.

Un'ultima osservazione. Dire che la vespa diviene bruco non significa naturalmente che ci sia qualcosa come il bruco, a cui la vespa gradualmente si

¹⁹ Rinvio ancora al nesso fecondo che Georges Canguilhem ha isolato efficacemente tra la monadologia leibniziana e la biologia: cfr. la sua *Note sur les rapports de la théorie cellulaire et de la philosophie de Leibniz*, cit.

approssimerebbe, andando infine a coincidere col suo profilo o la sua consistenza. La vespa, nel suo divenire, inventa, letteralmente, il bruco, e così il bruco la vespa. Il divenire, quanto a lui, non è mai vespa né bruco. Piuttosto, è un tratto grigio tra i due. E così il divenire non diviene mai un certo possibile anziché un altro, ma inventa sempre quel possibile, che a cose fatte e solo a cose fatte sarà divenuto e sarà divenuto necessariamente. Dunque questo divenire non è, da un lato, contrassegnato in alcun modo da di libertà, dato che non si tratta mai per lui di decidere tra diversi possibili, che appunto non esistono ancora. Né dall'altro lato questo divenire è sottoposto a necessità, dato che se non ci sono i possibili non c'è neppure quel singolo possibile a cui ci si riconosce condannati quando ci si dice necessitati. Questo divenire, che è il regime stesso dell'automatismo, è il regime di quella che Bergson altrove chiamava virtualità. L'automa è essenzialmente virtuale, e in questo senso coincide con la genesi intemporale del tempo, con la soglia inestesa dell'estensione, con il ritmo inorganico degli organismi.

Federico Leoni, Università degli Studi di Verona
✉ federico.leoni@univr.it

Articoli/2

Note sur l'anormalité de la philosophie (à partir d'un cours de Bergson)

Élie During

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 12/02/2018. Accettato il 21/03/2018.

The recently published transcripts of Bergson's 1903-1904 course on the history of memory theories, held at the Collège de France, shed new light on one of the philosopher's basic claims: philosophy requires an effort of a particular kind. What kind, exactly? The truth of the matter is that there are really two simultaneous efforts involved: that of science, and that of philosophy. Bergson often argues that the two run in opposite directions, philosophy's proper task being to reverse the natural direction set by intellectual habits. However, a closer reading of the image of contrary motions suggests a more complex and indeed twisted connection. This is confirmed by two passages in the opening chapter of the course. First, Bergson strongly reminds us that the job of philosophical intuition is by no means to provide insights into singular individual beings. Philosophy deals with generalities of a particular kind on its own terms, at a conceptual level. Second, the relation of intuition with analysis (and more generally, of philosophy with scientific knowledge) appears complex and nuanced. It brings us to re-evaluate the importance of 'facts', and finally to consider a more appropriate image whereby the mind is described as 'twisting about on itself'. Thus, what philosophical intuition achieves is the folding upon itself of intellectual thought.

Bergson n'a cessé de le répéter: philosophe réclame un effort spécial. «Nous répudions ainsi la facilité. Nous recommandons une certaine manière difficile de penser. Nous prions par-dessus tout l'effort»¹. Mais *quel effort*? La vérité est qu'il y en a deux, et simultanés: «deux efforts différents et de direction inverse», précise Bergson dans le cours du Collège de France du 11 décembre 1903 que nous découvrons dans un volume récemment paru². La caractérisation

¹ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris 2007, p. 95. Cet effort qu'il exige également de ses auditeurs et de ses lecteurs, Bergson n'hésite pas à le qualifier de «violent» (*ibid.*, pp. 157, 210, 213). On verra plus loin ce qui justifie cette précision quasi-physiologique.

² H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France, 1903-1904*, édité par A. François, Paris 2018, p. 19. La séance sur laquelle nous nous attardons ici constitue la première de l'année. Elle se présente comme une récapitulation méthodologique des recherches présentées au cours des trois années précédentes dans le cadre de la chaire d'«Histoire de la philosophie grecque et latine» du Collège de France (un intitulé qui n'aura pas empêché de nombreuses excursions dans la philosophie moderne).

différentielle de l'activité philosophique – car c'est de cela qu'il s'agit – se précise dans la suite à travers la distinction nette entre «deux méthodes», celle des sciences et celle de la philosophie. Pourtant, cette première image des efforts contraires, loin d'aboutir à une opposition statique entre deux idéaux de la connaissance, deux régimes de normativité disjoints, conserve un aspect relationnel et intensif. Elle suggère, mieux qu'une relation de complémentarité, quelque chose comme un *couplage de forces* au sens physique. Elle complique en tout cas l'image encore trop simple, trop unilatérale, d'une «inversion» de la direction habituelle de la pensée. Tâchons d'envisager l'affaire dynamiquement, au-delà des figures du mouvement relatif qui nourrissent d'ordinaire les méditations sur les rencontres réussies ou manquées de la science et de la philosophie.

«*Philosopher consiste à inverser la direction habituelle du travail de la pensée*»³: la formule célèbre de l'«Introduction à la métaphysique», publiée un peu plus tôt la même année, mettait en avant la nécessité de se défaire de l'emprise des habitudes intellectuelles qui nous font manquer la réalité du devenir. Pour y parvenir, il fallait «renverser» le sens de la marche, retourner l'opération qui consiste à n'aborder la réalité qu'à partir de «concepts aux contours bien arrêtés». Cependant, la cible était moins la pensée conceptuelle elle-même, ou l'exigence de détermination qu'elle comporte, que le mouvement qui nous porte à *commencer* par les concepts, à les faire fonctionner tantôt comme des catégories ultimes, tantôt comme des jauges ou des cribles qui font passer un mode d'accès à la réalité pour un critère de réalité, bref à figer les concepts dans des positions et des fonctions déterminées au lieu d'y voir l'enjeu d'une construction continuée. Impossible de comprendre autrement l'oxymore qui en appelait à des «concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses»⁴. Toute la difficulté est là: les concepts fluides sont toujours des *concepts*. Et le mouvement de pensée dans lequel ils viennent s'insérer ne bifurque pas brusquement pour prendre la tangente, mais s'applique à *remonter* la pente de l'intellectualisme⁵; ce qui signifie qu'il en inverse l'orientation, mais en travaillant au fond selon la même ligne, sans modification du coefficient directeur. C'est ce que les critiques de l'«anti-intellectualisme» n'ont pas su voir.

La situation méritait bien quelques éclaircissements. Dans le cours de 1903, Bergson précise donc les choses, en commençant par distinguer, dans des termes apparemment très proches de l'«Introduction à la métaphysique», «deux efforts différents et de direction inverse». Il s'agit d'une part de l'effort de la «connaissance habituelle», telle que la prolonge la connaissance scientifique, connaissance orientée vers le solide, l'immobile, les réalités aux contours fixes

³ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, cit., p. 214.

⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵ *Ibid.*, p. 206: «[S]i la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité».

et arrêtés, d'autre par de l'effort spécial que réclame la saisie de la mobilité du mouvement en tant que tel – ce qu'il arrive à Bergson d'appeler le «changement réel». Ce «procédé de connaissance absolument nouveau»⁶, explique-t-il, repose sur la possibilité, attestée par notre propre activité, de produire en nous-même à volonté un tel mouvement, mais aussi de le projeter hors de nous, ou plutôt de l'éprouver tel qu'il se produit au-dehors par «une opération de sympathie intellectuelle», à l'image de la courbe géométrique dont la forme déployée dans l'espace nous paraît encore tenir par un bout au mouvement qui l'a engendré, et donc à la durée, parce que nous nous donnons les moyens d'en (re)*parcourir* mentalement le tracé⁷. L'effort que réclame une telle opération tient à ce qu'elle «remonte la pente de la nature»⁸ pour remettre les choses à l'endroit; car les conditions dans lesquelles opère naturellement la pensée la conduisent à concevoir toute genèse à rebours, en recomposant ce qui se fait à partir de ce qui s'est fait.

Tout cela est bien connu. Une batterie d'oppositions familières viennent d'ailleurs en renfort de cette première distinction formulée en termes d'orientations contraires. La science privilégie l'analyse, parce qu'elle travaille justement à partir des résultats ou des traces laissées par le mouvement une fois réalisé. La méthode philosophique s'appuie au contraire sur l'intuition. Que faut-il entendre par là? Bergson précise le trait en recourant à deux exemples qui ont en commun d'attirer l'attention sur le caractère global et intégral de l'intuition. La mère connaît son enfant d'une manière intime, profonde et «comme intégrale». Mais la forme ou mieux l'allure d'une âme, «aucun mot ne serait assez simple pour l'exprimer»⁹. De même, le bon dessinateur saura tirer de son modèle une ligne «onduleuse», «serpentine», selon une expression fameuse de Léonard de Vinci, qui en exprime directement l'essence singulière. Cette «ligne génératrice»¹⁰, explique Bergson, est davantage un mouvement qu'une forme; elle traduit l'acte ou le mouvement, unique et simple, qui anime et rassemble la multiplicité des formes visibles d'un individu.

Là encore, la musique est connue, tout au moins pour nous, bergsoniens attardés en ce début de XXI^e siècle. Mais c'est en ce point précis du cours que le philosophe nous réserve une surprise. Ou plus exactement, un rappel – au sens où l'on parle d'une «piqûre de rappel». Entre la philosophie et l'art (on pourrait ajouter ici: «le sentiment», en songeant à l'exemple de l'amour maternel), il y a, affirme Bergson, une «différence capitale, fondamentale». C'est que l'intuition philosophique *ne vise justement pas l'individuel*. Sans quoi en effet, il n'y aurait même plus lieu de parler de «concept». L'intuition philosophique,

⁶ H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., p. 21.

⁷ Voir *Durée et Simultanéité*, Paris 2009, pp. 151-156.

⁸ H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., p. 22.

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ *Ibid.* L'exemple figure également dans la notice consacrée l'année suivante à Félix Ravaisson, et reproduite dans *La Pensée et le mouvant*, cit., p. 264. L'expression «axe générateur» est de Ravaisson.

ou métaphysique, «porte sur toute une catégorie de choses, sur des genres». «Le philosophe ne va pas se demander, à supposer que la question eût un sens, quelle est l'essence de telle ou telle physionomie et chercher à en donner l'intuition, mais sur les grands problèmes, les problèmes de la matière, de l'organisation de la conscience, sur ces grands problèmes généraux, ce sont des intuitions que le philosophe devra chercher avant tout, plutôt que des résultats d'analyse»¹¹.

Précieux rappel, que feraient bien de méditer tous ceux qui s'imaginent que le bergsonisme nous arrache aux abstractions pour nous reconduire tout droit sur le terrain du singulier, confondant par là l'individuation de la pensée avec la connaissance de l'individuel. La critique d'une conception traditionnelle de la philosophie comme science des idées générales, tout comme les fréquents passages où Bergson met en cause l'incapacité du langage à rejoindre la différence qualitative qui marque l'individualité véritable, ne doivent pas nous masquer le fait que le philosophe se meut, qu'il le veuille ou non, dans l'élément de la généralité, ou plus exactement du générique. L'intuition philosophique porte sur des genres de choses, des niveaux ou des domaines de réalité, des registres d'expérience; elle n'a jamais prétendu se substituer à l'expérience elle-même, ou au travail de l'art, pour nous faire saisir des réalités individuelles. C'est pourquoi l'intuition n'est pas ici une faculté occulte qui redoublerait la sensibilité sur le plan de l'activité intellectuelle, mais bien d'abord quelque chose comme une *méthode*, c'est-à-dire un art des concepts. Cette méthode est d'ailleurs double, et c'est ce que Bergson prend aussitôt la peine de préciser: «la méthode est double; elle comprend deux phases: d'abord, l'étude et la critique des analyses et ensuite un recours à l'histoire de la philosophie, une étude de l'évolution des doctrines»¹². Telle est «la contrepartie intellectuelle de l'illusion intellectualiste»¹³: le démontage des «faux problèmes», et d'abord l'étude et la critique des analyses; en somme, une analyse au second degré. Mais aussi, et simultanément, une histoire des systèmes, dont Bergson explique ailleurs qu'elle ne peut être au fond qu'une histoire des problèmes¹⁴.

¹¹ H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., p. 25.

¹² *Ibid.*

¹³ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, cit., p. 69.

¹⁴ Le projet original de Bergson pour une chaire de philosophie moderne au Collège de France, soutenu dès 1899 par Théodule Ribot, prévoyait de substituer à la traditionnelle «histoire des systèmes» une «*histoire des problèmes*» (voir R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, Paris 1955, p. 65). Qu'il s'agisse de l'idée de cause, de temps, de mémoire, de liberté ou de volonté, Bergson a consacré une part essentielle de son enseignement à suivre les transformations de problèmes particuliers, et à en dégager justement une formulation précise à partir de l'analyse historique et critique de la manière dont différentes doctrines avaient tenté de les poser avant lui. Bergson excelle à montrer que les thèses opposées au sujet de ces «grands problèmes» organisent souvent leur antagonisme sur la base de présupposés communs. Mais il met tout autant de soin à faire apparaître les changements de paradigme qui, sous l'apparence d'une continuité, ouvrent en réalité une nouvelle problématique (ainsi, la transformation de l'idée de nature qu'implique le passage de la pensée par «genres» à l'idée moderne de «loi»: cette question qui est au cœur des cours de 1902-1903 sur l'idée de temps refait surface dans le cours de 1903-1904 sur les théories de la mémoire; elle occupe encore une place centrale dans les chapitres III et IV de *L'Évolution créatrice*).

Cependant, cette dimension critique soulignée par Bergson ne doit pas faire perdre de vue le caractère pleinement *positif* qu'il reconnaît aux procédés analytiques dans le processus de production de connaissance dont se nourrit l'activité philosophique. Là encore, la critique du verbalisme, le refus des théories reposant sur une simple manipulation dialectique de concepts, risque de faire oublier que l'analyse ne porte pas nécessairement sur des idées, et qu'elle peut s'appliquer au contraire à dégager des *faits* par un travail d'observation et de description. C'est tout l'intérêt de la science positive pour la philosophie: avant de produire des théories, elle est une formidable pourvoyeuse de *données*. À côté des données immédiates de la conscience, il y a, et ils ne sont pas moins importants, les faits d'ordre physique ou physiologique concernant la dégradation de l'énergie ou les maladies de la mémoire. «Il n'y a pas de philosophie possible sans la science positive. C'est de là qu'il faut partir: le philosophe ne saura jamais assez de choses, s'il ne s'est pas suffisamment assimilé l'état actuel de la science sur certains points»¹⁵...

«C'est de là qu'il faut partir...»: lorsqu'il est question de méthode, il convient d'être particulièrement attentif aux commencements; le choix du point de départ est décisif, autant que la direction du mouvement. On évitera donc de *commencer* par les concepts. Mais on ne négligera pas pour autant les faits, même s'ils nous sont présentés dans le cadre de théories scientifiques qui les mettent en perspective en y ajoutant, déjà, des rationalisations qui peuvent en masquer le véritable intérêt philosophique. Et pour revenir au sens du mouvement, on comprend que l'intuition philosophique ne cessera de côtoyer l'analyse, et même de la pratiquer à ses heures, parce que c'est là en réalité le seul moyen qu'elle a de *se préciser*. L'intuition se détermine au contact des lignes de faits, et donc aussi le plus souvent en s'appliquant, fût-ce pour s'en dégager finalement, aux formats symboliques dans lesquels nous les présentent la science. L'analyse, et même la dialectique, sont «nécessaire[s] pour mettre l'intuition à l'épreuve»¹⁶. Ou comme le dit encore Bergson dans son cours de 1903: «[P]our philosopher, il faut partir nécessairement des analyses, des résultats de la science positive, mais à un moment donné lorsqu'on s'est assimilé ces résultats, il faut par un effort tout différent, par une espèce de *saltus*, un véritable saut, s'installer dans ce que nous appelons l'intuition et tâcher en partant de cette intuition, en la développant, de retrouver les données de l'analyse. Si on ne les retrouve pas, on est dans le faux. La philosophie qui se bornerait, comment dirais-je?, à énoncer des intuitions sans constamment les éprouver au contact de l'analyse, cette philosophie serait une pure fantaisie»¹⁷.

¹⁵ H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., p. 25.

¹⁶ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris 2007, p. 239. Sur ce sujet, je me permets de renvoyer au texte signé avec Paul-Antoine Miquel: *Nous, bergsoniens: manifeste de Kyoto*, publié dans «Dissertatio: Revista de Filosofia», volume suplementar IV, dossier Bergson, 2016 (<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/11010/7097>), traduction anglaise à paraître.

¹⁷ H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., pp. 25-26. L'adverbe «constamment» doit s'entendre très littéralement. Bergson le rappelle aux étudiants de Madrid, auxquels il s'adresse

Faux, fantaisie: rarement Bergson aura été aussi tranchant dans le choix de ses mots pour caractériser l'aberration que constituerait une philosophie «en roue libre», formulant ses problèmes indépendamment du contrôle expérimental dont les sciences fournissent les conditions pratiques. L'intuition débridée fait verser la philosophie tout entière dans une espèce de rêve éveillé, et c'est bien ce qui guette les reprises simplement verbales des grands thèmes du bergsonisme: durée, création, liberté, etc. C'est le risque du délire élégant – au sens propre du terme: dé-lirer, sortir du sillon. Le meilleur antidote est de veiller, encore une fois au commencement: ne pas partir des concepts, ni non plus de l'intuition seule, mais toujours commencer par les faits, tels qu'une analyse peut les mettre au jour. Même une fois «installé» dans l'intuition, veiller toujours à la développer au contact des faits, en retrouvant ainsi les données de l'analyse. C'est ce mouvement complexe, par laquelle l'intuition se replie en quelque sorte sur l'analyse pour la suivre tout le long de la «surface commune»¹⁸ où se rencontrent science et philosophie, qui nous paraît constituer la singularité du bergsonisme. Une image topologique s'impose alors naturellement, marquant un écart par rapport au registre habituel, vectoriel, des intuitions associées aux notions de cours ou de direction. Bergson y a plusieurs fois recours dans ses œuvres: il s'agit de la *torsion*. L'activité philosophique est le résultat d'une «espèce de torsion»¹⁹ de la pensée sur elle-même, écrit-il au mathématicien Émile Borel. L'expression intervient déjà dans *L'Évolution créatrice*. Penser la mobilité vraie, et donc l'aspect créateur du devenir, cela suppose pour l'intelligence, non seulement de «renverser sa direction naturelle», mais de «se tordre sur elle-même»²⁰.

L'image avait frappé Léon Brunschvicg: dans un beau texte d'hommage, il soulignait le paradoxe d'une pensée «en durée» dont l'opération caractéristique est celle d'une intuition si pénible en pratique qu'elle «ne saurait durer»²¹. Si l'effort que réclame l'intuition est si pénible, c'est qu'avec cette torsion *sur soi* de la pensée, il s'agit moins d'une simple marche en sens contraire, sur une voie parallèle à celle où s'accomplissent les démarches intellectuelles de la connaissance ordinaire et de la science, que d'un *mouvement contrarié*, véritablement contre-nature. Ce qui fait dire à Bergson, selon une formule curieuse qui résume assez bien toutes les considérations qui précèdent, qu'«il n'est pas absolument normal de philosopher»²². Et non pas, notons-le bien: «il n'est *absolument pas normal*...».

en 1916: «La philosophie telle que je l'entends, exige qu'on se maintienne toujours dans les dispositions d'esprit où vous êtes à l'université, qu'on ne recule jamais devant l'étude d'un objet nouveau, ou même d'une nouvelle science» (H. Bergson, *Écrits philosophiques*, Paris 2011, p. 483).

¹⁸ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, cit., p. 44.

¹⁹ H. Bergson, *Réponse à un article d'É. Borel*, janvier 1908 (dans *Écrits philosophiques*, cit., p. 357).

²⁰ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 162. Plus loin, en évoquant la possibilité de surmonter les obstacles interposés par l'entendement, Bergson évoquera dans le même sens la «torsion du vouloir sur lui-même» (p. 251).

²¹ *La vie intérieure de l'intuition*, texte reproduit en annexe de H. Bergson, *Écrits philosophiques*, cit., p. 987.

²² H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., p. 22.

Libre à chacun d'interpréter la nuance. Il s'y joue peut-être toute la différence entre une pensée valorisant systématiquement les «mouvements aberrants», comme celle de Deleuze, et une métaphysique positive, soucieuse de redresser ou de corriger, toujours sur certains points précis, le mouvement naturel d'une connaissance scientifique qui reste, malgré tout, une voie d'accès privilégiée au réel.

Élie During, Université Paris Nanterre
✉ eduring@parisnanterre.fr

Articoli/3

«Machine à contingence»: Bergson's Theory of Freedom in *L'évolution du problème de la liberté*

Leonard Lawlor

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 29/11/2017. Accettato il 21/12/2017.

L'évolution du problème de la liberté is a course in the history of philosophy. While the historical expositions are fascinating, what makes the course important is the fact that these lectures try to translate the feeling of freedom into a theory. In fact, by studying these lectures, one sees that Bergson defines freedom in four ways. Overall, the essay constructs the logic that organizes these four definitions. It reconstructs Bergson's theory of freedom in *L'évolution du problème de la liberté*. Bergson's theory of freedom is first of all subjective; freedom is the feeling that we are the author of our own actions. The feeling is validated by the fact that consciousness was not made extinct by evolution. Once validated, then certain arguments have to be defeated: the argument for the excluded middle; this is the Megarian School argument. Then, the argument, exemplified by Kant, that the entire universe is subject to mathematical, mechanical necessity has to be defeated. In conjunction with this belief, the belief that the sciences are unified must be defeated. Finally, we must assert freedom as creation. In addition to Kant's idea of universal, mathematical necessity, Kant saw something true in freedom: he saw that when we decide to act, we produce an action, which is unforeseeable.

In *L'évolution du problème de la liberté*, Bergson states that the problem of freedom consists in the relation of action to knowledge. Action is always based on individual and personal choice, which is creative, while knowledge always seeks mechanical necessity, which is mathematically determined¹. In other words, the problem of freedom is the problem of a contradiction between freedom and necessity, where freedom would seem to invalidate necessity and where necessity

¹ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, Paris 2017. Hereafter cited with the abbreviation EPL. I consulted the following books while composing this essay: C. Baka, Okpobé, *Élan vital et mystique dans la pensée d'Henri Bergson*, Strasbourg 2016; N. Yala Kisukidi, *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris 2013; M. Cariou, *L'atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrece*, Paris 1978; Ead., *Bergson et le fait mystique*, Paris 1976; K. Ansell Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*, London 2002; F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris 1997; C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris 2009.

would leave no room for freedom. As Bergson says, «il s'agit d'expliquer comment il est possible que par un certain côté l'homme obéisse aux lois de la nature et que par un autre côté il s'en distingue»². In other words, «La question est de savoir, si dans ce mécanisme [...] se placer la liberté. Toute la question est là»³. The answer, for Bergson, consists in finding a way to reconcile freedom with necessity; it consists in finding a place within mechanism for freedom. Bergson wants freedom and mechanism to coexist⁴. In order to reach this solution of reconciliation, compatibility, or coexistence, it is necessary to attenuate necessity, by showing that necessity is not absolute – there is contingency in nature or matter. At the same time, one must attenuate freedom, by showing that freedom is not absolute – freedom takes the contingency in nature as its support. Thus, in *L'évolution*, Bergson defines freedom as «la liberté telle qu'elle existe chez l'homme [...] est une contingence doublée de raison, de réflexion»⁵.

L'évolution du problème de la liberté is a course in the history of philosophy. While the historical expositions are fascinating – Bergson says repeatedly that such and such a philosopher did not actually write this, but the idea is in the background of what he wrote – what makes the course important is the fact that these lectures try to translate the feeling of freedom into a theory. The lectures attempt this translation, even though, as Bergson says in *Les données immédiates*, the feeling of freedom is «undefinable»⁶. In fact, by studying these lectures, one sees that Bergson defines freedom in four ways. First, «ma liberté [est] précisément le concours de ces éléments [l'inclination, la décision], tous nécessaires»⁷. Second, there is the definition we just saw: «la liberté telle qu'elle existe chez l'homme [...] est une contingence doublée de raison, de réflexion»⁸. Third, «on entend par 'liberté' la création de certaines actions absolument imprévisibles, d'action qui ajoutent quelque chose aux conditions où elles sont données»⁹. And, fourth, «l'essentiel de notre liberté [est ce qui] se traduit à un moment par un acte donné, et à tous les moments en somme par des actes données»¹⁰.

Overall, the essay which follows, constructs the logic that organizes these four definitions. It reconstructs Bergson's theory of freedom in *L'évolution du problème de la liberté*. Bergson's theory of freedom is first of all subjective; freedom is the feeling that we are the author of our own actions. This feeling or consciousness guides the rest of Bergson's theory¹¹. The feeling is validated by the

² EPL, p. 183.

³ Ivi, p. 303.

⁴ Ivi, p. 229.

⁵ Ivi, p. 118.

⁶ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in Id., *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris 1959, p. 144 (also p. 132-133).

⁷ EPL, p. 159.

⁸ Ivi, p. 118.

⁹ Ivi, p. 109.

¹⁰ Ivi, p. 337.

¹¹ For a complete description of this feeling, see H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, Paris 2016, p. 238.

fact that consciousness was not made extinct by evolution. Once validated, then certain arguments have to be defeated: the argument for the excluded middle; this is the Megarian School argument. Then, the argument, exemplified by Kant, that the entire universe is subject to mathematical, mechanical necessity has to be defeated. In conjunction with this belief, the belief that the sciences are unified must be defeated. Finally, we must assert freedom as creation. In addition to Kant's idea of universal, mathematical necessity, Kant saw something true in freedom: he saw that when we decide to act, we produce an action, which is unforeseeable.

In order to reconstruct this logic, the essay proceeds in three steps. First, we shall examine the theories of necessity that Bergson gathers from the history of philosophy. In particular, we shall examine, as we just mentioned, the Megarian School argument for absolute necessity. The Megarian argument, Bergson says, is the sole one against freedom. Second, we shall examine Bergson's presentation and criticism of Kant's theory of freedom. As Bergson says, we must start with Kant, since Kant extracts both the quintessence of knowledge and the quintessence of action. The third step will assemble all of Bergson's arguments for contingency in nature. Importantly, Bergson limits the law of the conservation of energy. To conclude, we shall examine Bergson's theory of freedom itself. Of course, life plays a large role in Bergson's theory of freedom. As we shall see, Bergson's theorizes that, because of life, freedom is "une machine à contingence" (a contingency machine), hence the title of this essay. Like the steam engine, the contingency machine works on force¹². It needs a trigger to open the force. The trigger for freedom in Bergson is an existential crisis. At the very end, we shall make one more point about *L'évolution du problème de la liberté*, which will underline the course's importance.

1. Mathematical, Mechanical Necessity

The belief in absolute, rigorous, and universal necessity starts with the ancients, in fact, with the Megarian School. Bergson says that «Il n'y a pas d'autre argument que celui-là [l'argument de l'École de Mégare] contre la liberté»¹³. This is the argument of the excluded middle. These philosophers argue that, given two contrary propositions relative to the future, one of them is necessary¹⁴. In other words, if we take two propositions about the future, where one asserts and the other denies the assertion, one of the two propositions is true. For instance, and this is Bergson's example, the propositions would be: I am going for a walk at 4 o'clock tomorrow and I am not going for a walk at 4 o'clock tomorrow. For

¹² Bergson speaks of the steam engine both in *L'évolution créatrice* and *Les deux sources*: H. Bergson, *L'évolution créatrice*, in Id., *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris 1959, pp. 651-652; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in Id., *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris 1959, p. 1235.

¹³ EPL, p. 104.

¹⁴ Ivi, p. 101.

the Megarians, one of the two propositions about taking a walk is necessarily true. I might not know right now which proposition is true, but one of the two propositions is true right now. If I go for a walk at 4 o'clock tomorrow, then this proposition is the true one. If I do not go for a walk tomorrow, then the other proposition is the true one. «De toute manière», as Bergson says, «l'une des deux propositions aura été vrai»¹⁵. The conclusion is that the future is determined from the moment of uttering the two propositions. The model for this argument clearly comes from mathematics. This sort of proposition – $2+2=4$ or $10 \times 100=1000$ – «est vrai de toute éternité»¹⁶. While Chrysippus will provide a «subtle response» to the Megarians' argument, he provides the definition of necessity we find in the Megarian School: «ce qui exclut en effet la croyance au libre arbitre, c'est ce qui est vrai de toute éternité, par exemple: $2+3=5$ [...]. Ce qui s'exprime par une proposition éternellement vrai est nécessaire»¹⁷. Its negation is necessarily false.

The primary modern example, for Bergson, of absolute, rigorous, and universal necessity – a necessity based on an eternally true proposition – is Spinoza¹⁸. In Spinoza, unlike in Descartes, thought and extension are expressions of God, since God is infinite and eternal¹⁹. Bergson compares the expressive relation to geometry²⁰. The idea of a circle can be expressed in two ways. First, it can be expressed by a figure, the drawing of a circle on the blackboard. But then also, this same circumference can be expressed by an algebraic equation. The drawn circle and the equation «disent exactement la même chose». Bergson concludes, «Posez l'idée du cercle et nécessairement vous posez le cercle-figure et le cercle-équation»²¹. Thus, as Bergson says in *L'évolution créatrice*, «tout est donné»²².

Spinoza writes of course within the development of modern science. In the modern period, this logical, mathematical necessity expands, according to Bergson, without restriction to include all of nature and life. Unlike the ancients, according to Bergson, who thought knowledge consists in knowledge of forms, the moderns believe that knowledge is knowledge of relations²³. In fact, that modern science is a science of relation is one of the «leitmotifs», as Bergson says, of the entire course on the evolution of freedom²⁴. Thus, instead of ancient science, which concerns genera and species, modern science concerns laws. A law, as Bergson defines it, is a stable relation between objects or phenomena

¹⁵ Ivi, p. 102.

¹⁶ Ivi, p. 107.

¹⁷ Ivi, p. 157.

¹⁸ Cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates*, cit., p. 136.

¹⁹ EPL, p. 252. Bergson's reading of Spinozistic expressionism is the exact opposite of Deleuze's reading. See G. Deleuze, *Spinoza and the le problème de l'expression*, Paris 1968, pp. 153-169.

²⁰ EPL, p. 253.

²¹ *Ibid.*

²² H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 526. See also EPL, p. 365.

²³ EPL, p. 329.

²⁴ *Ibid.*

within time and space or a constant relation among variables. Again, unlike the ancients who had to transport themselves to a supersensible region in order to elevate themselves to the eternal, the moderns discover in the sensible world stable and eternal relations, which are the very skeleton of phenomena²⁵. Being determined by laws, nature becomes an immense machine²⁶. Thus, we have mechanical necessity, which states that the material universe consists in a system of material points, which act and react on each other so that these reciprocal actions and reactions are the exclusive consequence of the respective positions of these points in relation to one another²⁷.

Here, Bergson has in mind the law of gravity. However, the primary law of nature that Bergson considers is the law of the conservation of energy, which results, for example, in thermodynamic laws²⁸. The law says that, when a change happens somewhere, it is necessary that another change happen somewhere else, which complements the first change²⁹. In other words, the law says that there is a fixed quantity of energy in the universe, which passes through a multitude of states while remaining the same quantity³⁰. (The limited quantity of natural energy explains why humans are not gods although Bergson thinks that we should strive to become gods. We shall return to this point at the very end). In any case, if we admit the law of the conservation of energy, then the entire universe becomes calculable. Therefore, here, as in *Les données immédiates*, Bergson says that a superhuman intelligence, having an infinite mathematical ability, and one which knows the situation, the speed and the direction of all the particles in the material universe, would be able to foresee and predict everything that would happen³¹. The law of the conservation of energy leaves no place for contingency. With universal, mathematical, mechanical necessity, there is no room for freedom.

2. The Quintessence of Knowledge and the Quintessence of Action: Kant

Through modern science, as we just saw, the necessary causal chains of nature becomes excessive and radical. Similarly, Bergson argues, the concept of freedom in the modern age becomes excessive and radical³². This modern, dual radicality brings us to the Kantian solution to the problem of freedom. In fact, Bergson says that «il n'est possible de ne pas partir» with the Kantian solution to the problem of freedom. If the problem of freedom is the relation of knowledge

²⁵ Ivi, p. 246.

²⁶ Ivi, p. 231.

²⁷ Ivi, p. 163.

²⁸ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 700-701.

²⁹ EPL, p. 153.

³⁰ Ivi, p. 232.

³¹ Cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates*, cit., p. 121.

³² EPL, p. 311.

and action, Bergson states that Kant has extracted both the «quintessence» of knowledge and the «quintessence» of action³³. Bergson first turns to knowledge or science in Kant. As Bergson says, «Kant a formulé l'hypothèse de la nécessité impliquée dans son mécanisme universel avec la plus grande rigueur, avec le plus haute précision»³⁴.

The starting point of *The Critique of Pure Reason*, according to Bergson, is the failure of other modern philosophers (for example, Spinoza and Leibniz) to explain the success of modern science, to explain why mechanism works. Where earlier modern philosophers had appealed to something outside of nature, God, to explain why mechanism works, Kant places the principle of nature within nature. Kant's «grande invention» – and this makes his solution to the problem of why modern science is successful «très neuve, très profonde»³⁵ – is that there is a «trait d'union» between physics and mathematics³⁶. Physics is a domain carved out of mathematics. Kant shows that mathematical judgments are synthetic a priori judgments just as judgments of nature are synthetic a priori judgments. Reasoning about numbers, magnitudes, and figures results in conclusions about objects because mathematics for Kant are determinations in space and time³⁷. Then, as is well known, Kant makes the forms of space and time determinations of our sensibility: «l'espace et le temps n'existent qu'en nous et pour nous, certains conceptions nécessaires de notre faculté de percevoir»³⁸. Everything that is knowable for us must pass through «ce prisme», «un filtre», or «un verre coloré», of space and time. Consequently, our mathematical knowledge is applicable to things perceived. Turning from the transcendental aesthetic to the transcendental logic, Bergson states that the categories of the understanding unify and systematize the material determined by the forms of space and time in our sensibility³⁹. By means of the category of causality, the understanding links phenomena to phenomena, objects to objects, resulting in «une unité absolument cohérente et systématique de la nature»⁴⁰. Through this unity, science is able to have an unshakeable confidence in itself⁴¹. This unity is the quintessence of knowledge.

When Bergson turns to the question of action in Kant, he seems to have in mind the third antinomy of *The Critique of Pure Reason*. Bergson's descriptions, however, seem to be more appropriate to Fichte⁴². In any case, Bergson claims that Kant does not assert human freedom, but he allows for its possibility.

³³ Ivi, p. 329.

³⁴ Ivi, p. 323.

³⁵ Ivi, p. 321.

³⁶ Ivi, p. 317.

³⁷ In a parenthesis, Bergson contests Kant's equation of space with time (*ibid.*).

³⁸ Ivi, p. 318.

³⁹ Ivi, p. 319.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 320.

⁴² At this point in his career, Bergson seems to be concerned only with *The Critique of Pure Reason*. However, by the time of *Les deux sources*, he seems more concerned with *The Critique of Practical Reason* (Id., *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 1048). However, in the

Freedom is possible because of the difference between the phenomenal world and the noumenal thing-in-itself. Freedom would be possible, according to Bergson, because freedom could lie behind the phenomena of nature. Given Kant's explanation of science, all of what appears to us is determined necessarily or mathematically. If I consider one of my actions, it takes place in space and time. Therefore, my action is explained by the event that preceded it, and that event was determined by the one that preceded it, and so on. However, as Bergson presents Kant's conception, if I consider all of my actions, from the beginning to the end, it is possible that my actions were sent out into the phenomenal world «en bloc»⁴³. While the phenomenal world is causally determined, this freedom would be a different kind of causality. Freedom would be a causality *sui generis*, which «consiste à créer purement et simplement [...] tel qu'on est»⁴⁴. Since it precedes the forms of time and space, this act of *self-creation* would be an in-temporal act⁴⁵. While, as we shall see in a moment, Bergson objects to Kant's theory of freedom, he also says that «la conscience nous dit qu'il y a quelque chose de vrai dans cette conception de la liberté»⁴⁶. Kant's conception of freedom has some truth to it because it corresponds to the feeling of freedom. Truly, the quintessence of action is creation⁴⁷. In fact, Bergson defines freedom as «la création de certaines actions absolument imprévisibles, d'action qui ajoutent quelque chose aux conditions où elles sont données»⁴⁸.

Bergson has two principal objections to Kant's conception of freedom. «La grosse difficulté», «la difficulté interne, insurmountable» is: how can freedom so understood come to be inserted into the mechanism of nature without breaking nature's unity⁴⁹? As we just saw, for Bergson, Kant's concept of freedom is an in-temporal act by means of which the intelligible self (not the empirical self) posits itself or creates itself. This act then projects into time a series of actions or conducts, which are new facts introduced into the determinate and necessary connections of nature. These facts therefore have to find a place within the natural order. The act would have to find a gap in the connections or a place not occupied by necessary connections⁵⁰. However, since nature, for Kant, forms an absolute unified and consistent system, there is no empty place. Consequently, as Bergson says, «cette liberté est illusoire»⁵¹. In other words, individual or personal freedom, the freedom of a Peter or a Paul, of someone who exists in nature, is not possible in Kant. Only an impersonal or general freedom is possible, the

1893-1894 course on morality, Bergson already mentions the example of the deposit. See H. Bergson, *Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, Paris 1992, p. 109.

⁴³ EPL, p. 324.

⁴⁴ *Ibid.*; p. 334.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 325, 336. Bergson suggests that Kant's idea of freedom derives from that of Plato, in the myth of Ur, where souls choose the life they will live on earth (*ivi* pp. 324, 85-86).

⁴⁶ *Ivi*, p. 336.

⁴⁷ *Ivi*, p. 118.

⁴⁸ *Ivi*, p. 109.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 326, 334, 325.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 326, 334.

⁵¹ *Ivi*, p. 334.

freedom of human consciousness in general, or: «il n'y a plus des libertés, il y a une liberté, c'est la liberté de l'être»⁵². Bergson's objection means that there must be contingency *within* nature.

Bergson's second objection to Kant's conception of freedom is that Kant gives "trop beaucoup" to freedom and "trop peu" to freedom⁵³. Kant, according to Bergson, grants *too much* to freedom insofar as he thinks that we absolutely and entirely create ourselves. This claim is too much since we sense that there are obstacles to our actions and that the nature of our character does not come from ourselves. We must take account of psychological flaws and hereditary, moral flaws. In short, we are not the complete authors of our character, as Kant's conception of freedom implies. Kant grants *too little* to freedom insofar as he thinks that, once we chose our character in this in-temporal choice, once we have chosen, as it were, a formula for our lives, everything, every action seems to be given within this formula. However, as Bergson says, «si notre liberté est réelle, il faut qu'il y ait à certains moments au moins de notre existence des possibilités absolues de choisir, des points de bifurcation où nous avons le choix entre deux or plusieurs aiguillages différents et cela indépendamment de quoi ce soit donné»⁵⁴. In other words, to a large degree, we are subjected to our character, but there are certain moments when we can absolutely overturn our character. As Bergson concludes, «l'essentiel de notre liberté [est ce qui] se traduit à un moment par un acte donné, et à tous les moments en somme par des actes données»⁵⁵.

3. Contingency in Nature

Only if there is contingency in nature are we able to have these possibilities of choice, which translate themselves at a given moment into action. Bergson asks, how is contingency introduced into nature without suppressing natural or mechanical necessity? In order to answer this question, Bergson must defeat the one sole argument against freedom. As we saw, the Megarians argued that, if we take two propositions about the future, where one asserts and the other denies the assertion, one of the two propositions is necessarily true. The conclusion is that there is no contingency. The heart of the matter, for Bergson, is that the Megarians conceive truth on the basis of truths that seem to be eternal, like $2+3=5$. Yet the question is: how do we define truth? According to Bergson, a true assertion is one that conforms to what exists, to reality⁵⁶. Two propositions, one about the present, the other about the past are true because they correspond to

⁵² Ivi, p. 335.

⁵³ Ivi, pp. 336-337.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ivi, p. 337. In the 1902-1903 course on time, Bergson says that «le problème de la liberté [...] a toujours été, en somme, le problème du déroulement du temps» (H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 237).

⁵⁶ EPL, p. 105.

what is. In particular, reminiscent of *Matière et mémoire*, Bergson claims that the past is what most exists since it is irrevocable and indestructible⁵⁷. Thus when I ask whether an assertion I make about the future, like “tomorrow, I will take a walk,” is true or false, this question «n’a pas de sens, parce que c’est demander si cette proposition est conforme ou contraire à ce qui existe et que demain n’existe pas encore, n’existe maintenant»⁵⁸. Therefore, a proposition relative to the future is neither true nor false, since truth and falsehood mean conformity to what is, and the future does not yet exist. The proposition about the future, however, will become true or false when the future happens. This future conformity, for Bergson, is the source of the illusion of necessity concerning propositions about the future. I transport myself in thought forward to the moment when the proposition will be true or false, and then I conclude that the proposition is true or false today and from all eternity. Bergson calls the Megarians’ logic «sophism»⁵⁹.

As we anticipated, Chryssipus, for Bergson, responds to the Megarians’ argument in «une manière extrêmement subtile»⁶⁰. Bergson stresses that to believe in freedom is to believe that more than one action is possible. For Chryssipus, the possible is that which is produced when there is no impediment to it being produced⁶¹. Bergson interprets this definition by means of vision: the possible is what would have been able to be produced, if we *see* no impediment to it being produced. In other words, we see that other actions were able to be produced because nothing blocked them from being produced. Therefore, even if my action is absolutely determinate, I see that other actions were possible. My action is produced in such a way that another action was possible. This possibility of another action is precisely contingency. Now, it is possible that someone would say, as Bergson pursues Chryssipus’ argument, that this vision of other possible actions is only an appearance. You are only imagining or believing in contingency. From the moment, your action was produced, the challenge to contingency would go, another action was not able to be produced⁶². The other imagined action would be conceived as a contradiction of what you actually did. Bergson reconstructs Chryssipus’ response to the Megarian sophism in this way. We have already seen Chryssipus’ definition of necessity; there are absolute necessities, like $2+3=5$. However, when we speak of our actions, we do not undergo this sort of necessity. The contrary of the action we did does not result in a contradiction or an absurdity. As the Stoics would say, all of what I do today was determined by destiny, that is, by the “sympathy” of all the parts of the

⁵⁷ *Ibid.* Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, in Id., *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris 1959, p. 284.

⁵⁸ EPL, p. 105.

⁵⁹ *Ivi*, p. 106.

⁶⁰ *Ivi*, p. 157.

⁶¹ *Ibid.* Bergson discusses this idea of the possible in the first introduction to *La pensée et le mouvant*: H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, in Id., *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris 1959, p. 1264.

⁶² EPL, p. 157.

universe with themselves. Nevertheless, if what I do today were not done, then the entire world, from the beginning to the end, would be different – *but not negated or destroyed*. Other possible actions are not excluded necessarily.

Here, Bergson adds in Leibniz's doctrine of contingency, which, he says, is «tout à fait original»⁶³. In fact, Bergson thinks that Leibniz adopts the subtle reasoning of Chrysippus. Like the Megarians, and Chrysippus, Leibniz defines necessity as that of which the contrary implies a contradiction⁶⁴. Thus, the contrary of the sum of a triangle's three angles making two right angles is absurd; the contrary is an impossibility. However, if I say that Cesar crossed the Rubicon, the contrary proposition – Cesar did not cross the Rubicon – is not contradictory. The contrary is possible, or, as Leibniz would say, it is «compossible»⁶⁵. Consequently, «franchir le Rubicon, est une action contingente, une action qui n'est pas nécessaire, encore qu'elle soit déterminée et certaine»⁶⁶. This is indeed subtle reasoning. All it shows is that, even if I am determined (by destiny or fate) to behave in a certain way, other possible behaviors were possible since the other possible actions do not form a contradiction with the one I actually do. I can think or form a non-contradictory idea of possible actions. If contingency lies in the fact that other possible actions are conceivable, then the one I am destined to do is contingent.

Bergson presents one more argument from Chrysippus and Leibniz. It too is subtle. For Bergson, to believe in freedom is also to believe that we are the authors of our actions⁶⁷. To be the author of our actions «is to feel» (*c'est sentir*) that our actions emerge naturally from the sensible and intellectual states in which we find ourselves⁶⁸. In other words, to be the author of our actions is to sense that the actions emerge from the inclinations that we find ourselves with and from the decision that we make. Thus even though the inclination is determined and the decision is determined (by destiny or fate), and even though the action that emerges from them naturally is determined, I am still the author of my actions – in a word, I am free – because the action emerges from the elements that constitutes my will, that is, inclination and decision. We call actions voluntary, as Bergson says, when they «semblent conformes à nos volontés [...], émanant de nous, les actions conformes à notre assentiment»⁶⁹. Bergson presents the same argument making use of Stoic terminology. There are «things destined» and «other things destined with» them, «fatalia et confatalia». Let us suppose that an action has been entirely determined by destiny; here, I do not feel myself to be free. However, as Bergson stresses, the action is not the only

⁶³ Ivi, p. 290.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Bergson thinks that Chrysippus anticipates Leibniz's reasoning (see *ivi*, pp. 157-158). He also thinks that Chrysippus anticipates Leibniz criticism of "the lazy sophism" in the *Theodicy* (see *ivi*, pp. 159-160).

⁶⁶ Ivi, p. 291.

⁶⁷ Ivi, p. 159.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

thing determined; my inclination and my decision (my judgment or assent) are also determined. The inclination and the decision are connected to the fated action by *confatalia*. Then I feel free, since «ma liberté [est] précisément le concours de ces éléments, tous nécessaires»⁷⁰. Notice that Bergson here provides another definition of freedom: freedom is the «competition», «cooperation», or «participation» (*concours*) of all the elements, which are themselves determined by prior causes.

As we saw with Kant, the problem of freedom becomes more radical when science conceives nature or the universe as a unified and mathematical system. Modern science sees the entire universe in terms of a great mathematics, which turns the mechanism of nature into a machine in which everything works perfectly and in which there is no «play» (*jeu*) between the gears⁷¹. Deviating from Kant, and the entire modern tradition, Bergson questions whether the universal and unified conception of science is definitive⁷². In fact, for Bergson, the whole question of freedom lies in this question. He answers: «Je ne le crois pas par la raison très simple que depuis Kant ce n'est pas dans cette direction que la science paraît s'être orientée»⁷³. Instead of going in the direction of greater and greater unity, in the 19th century, science, according to Bergson, starts to fragment. With the 19th century, new sciences develop such as history, social science, psychology, and biology⁷⁴. All of these sciences are based on the practical hypothesis of freedom. And in fact, even if the scientists say that eventually we shall discover a mechanism for these areas, they proceed in these sciences as if biology, psychology, social science, and history are independent of the physico-chemical sciences and from this universal algebra.

Bergson's argument against the law of the conservation of energy also challenges this mathematical view of the universe⁷⁵. We recall that the law says that, when a change is produced somewhere, another change happens elsewhere which complements the first. Bergson's argument has two parts. First, he argues that what is in question in science is *never a thing* that conserves itself under the diversity of its manifestations⁷⁶. What is conserved is not a thing but a certain number which remains constant – a sum or total -- between the actual energy of the system and the different forms the energy takes. Like all numbers, this number is a measurement, which implies that we obtain it in large part by means of convention. Bergson concedes that this convention might be grounded

⁷⁰ *Ibid.*, my emphasis.

⁷¹ Ivi, p. 297.

⁷² Ivi, p. 343.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ These arguments are re-presented in a brief form in H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 700-701.

⁷⁶ EPL, pp. 232-233 (here p. 232). Bergson argues that there is not some «je ne sais quoi force fluide» under the manifestation. This comment seems to contradict what he says elsewhere in the course when he speaks of two kinds of force, natural and spiritual (ivi, pp. 205-206). I think the two kinds of forces or energies is important for explaining the finitude of the élan vital in *L'évolution créatrice*. See the Conclusion.

in nature. Nevertheless, he argues that it is still not a thing that is conserved; it is a number. Moreover, to assert the conservation of a thing is no longer to do science but to do metaphysics. Second, Bergson argues that scientists only ever apply the law of the conservation of energy to closed systems, like those studied in chemistry and physics⁷⁷. The data drawn from these systems implies that the law of the conservation of energy is restrained and limited. However, to pass from these closed systems to the entire universe – *and to life* – in other words, to generalize the law to the whole living universe is only a hypothesis. Just as the assertion of a constant thing undergoing changes is no longer physics but metaphysics, the generalization of the law of the conservation is no longer a scientific law but an *a priori* structuring the certain but very restricted results given in experiments⁷⁸.

There are historical precedents for Bergson's argument against the law of the conservation of energy. Both Epicurus and Descartes claim that there is contingency in nature, and yet, the contingency does not break with mechanical necessity⁷⁹. In order to see the novelty of the Epicureans, we must start with the Stoics. For the Stoics, according to Bergson, the universe is generated from «un seul sens, une seule signification», the *logos*. (The Stoics anticipate the idea of expressionism in Spinoza). The universe, then, is a discourse, which unfolds, and which arrives at an endpoint⁸⁰. For the Stoics, the one sole meaning of the whole («du tout») is absolutely determined and given in advance, and it therefore determines each part of the discourse: each sentence, each word, and in each word the syllables, the letters, and the accents⁸¹. For Bergson, necessity in the Epicureans is the reverse of that found in the Stoics. While for the Stoics necessity descends from the whole to the elements, for the Epicureans, necessity goes up from the elements to the whole. Here there is no one meaning or signification of the whole. Instead of a unified meaning descending down to the letters of the words, there are only letters of the alphabet. The letters are thrown throughout space and they encounter each other by means of chance or accidentally. While we might then read the meaning off the chance encounters, the meaning is not necessary; only the elements are necessary⁸². The letters of the alphabet are really atoms. And, the chance encounters are what Epicurus calls the «clinamen» (*paranklinein*, *déclinaison*). The atoms are able «to swerve» right or left, or up and down. For Epicurus, even if the movement of the atoms is determined by a law or destiny, «il peut [...] à un certain moment, oblique, executer un mouvement transversal [...] il peut dévier très légèrement de la ligne

⁷⁷ Ivi, p. 153.

⁷⁸ Ivi, p. 235. Bergson makes a similar argument in *Matière et mémoire*, cit., pp. 336-337.

⁷⁹ EPL, p. 169.

⁸⁰ Ivi, p. 151.

⁸¹ Ivi, p. 165.

⁸² *Ibid.*

qu'il a à suivre»⁸³. This deviation in the path of the atoms suggests that there is something like a caprice of the atoms⁸⁴.

According to Bergson, Descartes has a similar theory of necessity and contingency. Bergson notes that, in *The Principles of Philosophy* (paragraph 36, Part II), Descartes argues that nature always has the same quantity of movement. Here Descartes anticipates the law of the conservation of energy⁸⁵. Like the law of the conservation of energy, Descartes's law of the conservation of movement is that, if there is more movement in one point, there will be less in another point⁸⁶. If we maintain the law of the conservation of movement rigorously, then everything would be calculable. However, Bergson stresses that Descartes does not draw the conclusion of universal necessity. Later, in *The Principles of Philosophy* (paragraph 41, Part II), he argues that there is a difference between the movement of a thing and its determination toward one side rather than another. The direction of the movement is contingent. The direction is based on a choice; it is based on the will, on reason and reflection. Thus we have the definition of freedom with which we started in the Introduction: «la liberté telle qu'elle existe chez l'homme...est une contingence doublée de raison, de réflexion»⁸⁷.

4. Conclusion: "Machine à Contingence"

In this third section on contingency in nature, we have identified four definitions of freedom. Here they are. First, «ma liberté [est] précisément le concours de ces éléments, tous nécessaires»⁸⁸. Second, there is the definition we just saw: «la liberté telle qu'elle existe chez l'homme [...] est une contingence doublée de raison, de réflexion»⁸⁹. Third, «on entend par 'liberté' la création de certaines actions absolument imprévisibles, d'action qui ajoutent quelque chose aux conditions où elles sont données»⁹⁰. And, fourth, «l'essentiel de notre liberté [est ce qui] se traduit à un moment par un acte donné, et à tous les moments en somme par des actes donnés»⁹¹. There is, I think, a kind of logic to these definitions. Constructing the logic will provide us with Bergson's theory of freedom.

The first definition of freedom, «le concours», indicates that Bergson's theory of freedom is subjective. Perhaps, the definition must be subjective so that necessity and mechanism do not absorb freedom. For Bergson, freedom is a

⁸³ Ivi, p. 167.

⁸⁴ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 508. Here Bergson speaks of the «cprice» of the direction of tendencies in life.

⁸⁵ EPL, pp. 234-235.

⁸⁶ Ivi, p. 234.

⁸⁷ Ivi, p. 118.

⁸⁸ Ivi, p. 159.

⁸⁹ Ivi, p. 118.

⁹⁰ Ivi, p. 109.

⁹¹ Ivi, p. 337.

feeling. As he says, freedom is given «dans le *sentiment* que nous avons de notre action s'accomplissant, *sentiment* simple, indécomposé, indécomposable»⁹². As a given feeling, freedom, for Bergson, is equivalent to consciousness. Throughout *L'évolution du problème de la liberté*, Bergson appeals to «le témoignage de la conscience»⁹³. Bergson makes one powerful argument to support him taking seriously the testimony of consciousness. It is an evolutionary argument. If all the actions of living beings were automatic and determined by the conditions in which they happen, then a long time ago «conscience aurait disparu de ce monde comme tout ce qui est inutile»⁹⁴. Since consciousness among living beings has not disappeared, it must have some utility. Consciousness is useful since it is the seat of decision-making. It is the seat of the will⁹⁵.

The second definition is less subjective. The crucial, foundational truth, for Bergson, is that there is something intermediary between necessity and impossibility. In other words, there is contingency in nature. Bergson's argument in support of the claim that contingency exists in nature has two parts. On the one hand, there is Bergson's counter-argument against the sole argument against freedom, the argument of the Megarian School. This ancient argument – the excluded middle argument – is the sole argument because it presupposes that truth is defined on the basis of eternal truths, logical or mathematical truths, the denial of which truths results in a contradiction. As we saw, Bergson's argument against the Megarian School argument depends on conceiving truth temporally (not eternally) so that assertions about future action are neither true nor false. The assertions *become* true when the action happens. Freedom, as Bergson says, is «certainement non pas illogique, mais extralogique»⁹⁶. However, Bergson also relies on the arguments from Chrysippus and Leibniz. We can assume, as the Stoics did, that all of what I do today was determined by destiny, in other words, all of what I do today was pre-determined to happen. Nevertheless, if what I do today were not done, then the entire world, from the beginning to the end, would be different – *but not negated or destroyed*. Other possible actions are not excluded necessarily. Similarly, we have Leibniz' idea of compossibility. The conclusion based on Bergson's counter-argument to the Megarics logic, on Chrysippus' definition of the possible, and on Leibniz's idea of compossibility is clear: there is something *intermediary* between necessity and impossibility. As Bergson says, «Croire à liberté, croire au libre arbitre, croire à contingence, c'est imaginer qu'il y a quelque chose intermédiaire entre la nécessité et l'impossibilité»⁹⁷. Or as he says in the second definition of freedom: «la liberté telle qu'elle existe chez l'homme [...] est une contingence doublée de raison, de réflexion»⁹⁸.

⁹² Ivi, p. 68 (my emphasis); see also p. 116.

⁹³ Ivi, pp. 116, 337.

⁹⁴ Ivi, p. 116.

⁹⁵ This argument anticipates the essay, *La conscience et la vie*, in H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, cit., pp. 817-823.

⁹⁶ EPL, p. 101.

⁹⁷ Ivi, p. 255.

⁹⁸ Ivi, p. 118.

The second part of Bergson's argument in support of the claim that contingency exists in nature concerns modern science. As we saw in the discussion of Kant, the quintessence of knowledge is the hyphen between mathematics and knowledge. Modern science sees the entire universe in terms of a great mathematics which unifies and systematizes natural phenomena. As we saw, Bergson argues that the development of new sciences in the nineteenth century indicates a fracturing of the unity of the sciences. Unlike the physical sciences, these sciences, especially biology, are based on the practical hypothesis of freedom. We also saw that Bergson tries to limit one of the principal scientific laws, the law of the conservation of energy. Bergson argues that what is question in science is never a thing that conserves itself under the diversity of its manifestations. What is conserved is a not a thing but a certain number which remains constant. In fact, to assert the conservation of a thing is no longer to do science but to do metaphysics. Moreover, Bergson argues that scientists only ever apply the law of the conservation of energy to closed systems, like those studied in chemistry and physics. To pass from these closed systems to the entire universe posits an a priori, which experiments have not yet verified.

Here, Bergson takes up the historical arguments of Epicurus and Descartes. While the amount of energy or movement is a finite quantity, the swerves the atoms take and the directions the movements take are contingent. But, most importantly, Bergson provides an image for their arguments. This is the image of the bridge⁹⁹. If we count the number of people who travel everyday over the same bridge, we discover that everyday there is roughly the same number. Yet, as Bergson stresses, no one of these particular people was obliged to go over the bridge so that there is something accidental or contingent about the crossing. Each person has been able to go over the bridge «par simple caprice». In addition, all the whimsical trips – or «swerves», to use Epicurus' word – over the bridge compensate for the whims of all of those who did not travel over the bridge. We have here an average or a regularity. In other words, we have a statistical law, which express regularities under which there are irregularities. Bergson concludes, «Les lois de nature seraient quelque chose de ce genre»¹⁰⁰. This conclusion is more than an image. Bergson concludes that, resembling statistical laws, the laws of nature allow for irregularities. Our freedom, as Bergson says, takes advantage of the irregularities, and thereby passes through the meshes of necessity¹⁰¹.

For Bergson, the irregularities of nature occur wherever there is life. The "thesis" of *L'évolution du problème de la liberté* is that we do not find contingency in all of nature or in the entire universe; we find contingency only in living nature: «Là où commence la vie, là aussi, croyons-nous, commence le champ de la contingence»¹⁰². It is through life that Bergson avoids the internal difficulty with saw with Kant. Freedom is inserted into nature through living beings. Life is the

⁹⁹ Ivi, p. 169.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Ivi, p. 237.

¹⁰² Ivi, pp. 114, 109.

intermediary between necessity and impossibility. Bergson asks us to imagine a world in which there would be no living beings; imagine the material world as strictly material¹⁰³. In this world, there would be no contingency; everything would be subject to absolute necessity and ineluctable physical laws¹⁰⁴. Nothing new would happen in this world without life.

However, for Bergson, matter «suppose une force, une cause, une volonté, si vous voulez, une volonté qui s'introduise dans cette manière, un je ne sais quoi»¹⁰⁵. This is an obscure, but important, comment about the presupposition of matter. Perhaps echoing what we saw about Kant's conception of freedom, Bergson seems to mean that material events require a first cause. Unlike Kant's eternal freedom, Bergson's first cause is temporal; it is life, or as Bergson says in *L'évolution créatrice*, «l'élan vital»¹⁰⁶. Life introduces this “je ne sais quoi,” which wants to obtain, from matter, actions, which introduce into the world something absolutely new. Bergson of course refers to his usual example of the production of a work of art¹⁰⁷. But, he also speaks of the absolutely new as the production of a machine. This force wants to construct machines, «machines à contingence»¹⁰⁸. A living being is a «contingency machine». If we think of a living being, clearly processes like digestion are strictly determined by its conditions. However, according to Bergson, and here he follows what he showed in *Matière et mémoire*, in living beings with a nervous system and especially with a brain, there is self-consciousness, which allows for choice and therefore contingency¹⁰⁹. Within a living being therefore there is mechanism but also contingency. This idea of a contingency machine is, for Bergson, is the exact reverse of modern mechanism¹¹⁰. This machine creates the unforeseeable; it produces anti-mechanical or extra-mechanical actions.

Bergson seems to locate the contingency machine in the brain¹¹¹. While this discussion is not clear, his description seems to be based on the distinction between natural energy and moral or spiritual force, “l'énergie spirituelle” of Bergson's 1919 book¹¹². In cerebral phenomena, according to Bergson, there are points where energy accumulates; he seems to mean natural energy – or «une puissance matérielle»¹¹³ – like brain chemistry, whose reactions are necessary. These potential, natural energies form a system. These potential energies in the brain then, according to Bergson, wait for a signal or trigger to become actual. When the trigger is pressed, the release of the natural energy is like an explosion.

¹⁰³ Ivi, p. 114.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 109, 114.

¹⁰⁵ Ivi, p. 110.

¹⁰⁶ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 571-578.

¹⁰⁷ EPL, pp. 118-119; H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 1342.

¹⁰⁸ EPL, pp. 110, 115.

¹⁰⁹ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., pp. 315-316.

¹¹⁰ EPL, p. 68.

¹¹¹ Ivi, pp. 238-239, 205-206.

¹¹² H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, cit., p. 825.

¹¹³ EPL, p. 205.

The force of the pressure on the trigger can be very small in relation to the potential force of the explosion. For Bergson, freedom or the human will is something like a power for unleashing energy¹¹⁴. Like the difference between the small amount of force for the trigger and the large force of the explosion – Bergson says that him speaking of an explosion is only a metaphor¹¹⁵ – the spiritual energy of the will can start out small and then increase itself. This augmentation means that, while a natural force's quality and magnitude are given, the quality and magnitude of moral force are not given¹¹⁶. In other words, the natural energy on this planet or in this body is finite, while spiritual energy is infinite. But strictly, Bergson says, «il n'y a pas de peu, ni de beaucoup»¹¹⁷. The increase of spiritual energy lies in intensity. Its intensity is unlimited. In contrast to natural forces, whose intensity is not determined by the direction the force takes, the intensity of moral force comes from its direction. If the will adopts a direction by chance or by accident, its force is neutralized. In contrast, if the will decides for one definite direction, then the force of the will, for Bergson, «se multipliera indéfiniment»¹¹⁸. This multiplication of spiritual energy seems to be, for Bergson, the source of creativity.

But, keeping in mind the idea of a contingency machine, we see that the mechanical side is the natural energy stored up and released, while the contingency lies in the direction the spiritual energy takes (following Epicurus and Descartes). The fourth definition of freedom explains the contingency of the direction. The fourth definition of freedom states that «l'essentiel de notre liberté [est ce qui] se traduit à un moment par un acte donné, et à tous les moments en somme par des actes donnés»¹¹⁹. What is important in this definition is the phrase «à un moment». In *L'évolution du problème de la liberté*, freedom, for Bergson, is the choice among different paths. However, he qualifies this comment by saying that «je ne dis pas que ce choix soit continuellement, constamment propose à notre action»¹²⁰. Instead, «peut-être la liberté est-elle localisée surtout à certains moments de la durée et en certaines crises de notre existence»¹²¹. This crisis, for Bergson, is «le problème posé à l'action»¹²². This problem might be one that requires an invention¹²³. But more likely, Bergson has in mind the problem which causes one to change one's character, something like what Bergson calls, in *Les deux sources*, «résistance à résistance»¹²⁴. It is the experience of willfully resisting the closedness of one's own society that gives «spiritual energy» the

¹¹⁴ Ivi, p. 238.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Ivi, pp. 205-206.

¹¹⁷ Ivi, p. 206.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Ivi, p. 337 (my emphasis).

¹²⁰ Ivi, p. 335.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ On invention in Bergson, see my forthcoming, *Intelligence and Invention: The Three Aspects of Virtuality in Bergson*, in A. Lefebvre (ed. by), *Interpreting Bergson*, Cambridge 2018.

¹²⁴ H. Bergson, *Les deux sources*, cit., p. 991.

direction of the openness to all humanity. The problem is how to open a closed society, and no one can predict how that problem will be solved.

We can summarize the steps by which Bergson develops his theory of freedom in *L'évolution du problème de la liberté*. First, we must show that the feeling of freedom is valid so that it can serve as the orientation for the theory of freedom. Second, the Megarian reasoning must be defeated: actions that are compossible do not contradict one another. Third, the modern, scientific idea that nature is unified must be defeated. The law of the conservation of energy is limited to closed systems, while the universe is an open system. In addition, since the 19th century, sciences have restricted their domains, recognizing that there is no one, unified, mathematical nature. (Scientists would probably contest this claim today.) Fourth, we must recognize the role of life in the material world; life introduces contingency, and novelty, something unforeseeable, into nature. As Bergson's third definition of freedom says, «on entend par 'liberté' la création de certaines actions absolument imprévisibles, d'action qui ajoutent quelque chose aux conditions où elles sont données»¹²⁵.

We need to make one more point which will underline the importance of *L'évolution du problème de la liberté*. In *L'évolution créatrice*, Bergson says that «tout paraît que cette force [la force immanente à la vie] est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant»¹²⁶. Nowhere in *L'évolution créatrice* does Bergson explain this finitude of force or energy. However, in *L'évolution du problème de la liberté*, as we just saw, Bergson distinguishes between two kinds of force, natural and spiritual. Because life is introduced into nature or into the material world, it undergoes natural force. Natural force, for Bergson, is finite. Natural force or energy is subject to the law of the conservation of energy. However, within the universe, and recall that Bergson limits the law of the conservation of energy, there is also life and its spiritual energy. Spiritual energy is infinite. While the human will in Bergson might be divine, as in Descartes, we are not gods. We are not gods because we are determined by the limited natural energy found on our resistant planet. Because we are not gods, we humans have to make the decision, as Bergson commands us, whether we want «vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux»¹²⁷.

Leonard Lawlor, Penn State University (USA)

✉ lul19@psu.edu

¹²⁵ EPL, p. 109.

¹²⁶ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 616 (also p. 710).

¹²⁷ H. Bergson, *Les deux sources*, cit., p. 1245.

Contributi/1

Sentimus experimurque nos aureos esse

L'immagine mediatrice della filosofia bergsoniana

Alessandra Campo

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato lo 08/01/2018. Accettato il 12/02/2018.

Every time Bergson wants to describe the way by which traditional metaphysics has thought the relation between God and the world, eternity and time, he always chooses the same image. That of the alchemic and economic image of the “pièce d’or” and the “menue monnaie”. In his lessons as well as in his works Bergson employs this image ten times: five in his lessons dedicated to the *Histoire de l’idée du temps* (1902-19003), one in *Introduction to metaphysics* (1903), three in *Creative evolution* (1907) and once more in his course at Collège de France on Spinoza’s *Tractatus de intellectus emendatione* (1910-1911). In this article I wish to demonstrate that this image is the “intermediate image” of Bergson’s philosophy. And by this way, I will try to point out that the intermediate image of Bergson’s philosophy is the same of Spinoza’s one.

C’è un’immagine che Bergson non cessa di utilizzare ogni volta che si trova impegnato in un confronto con la metafisica tradizionale, antica e moderna. Un’immagine cui ricorre quando, in particolare, deve descrivere il modo con cui, quella metafisica, ha pensato il rapporto tra Dio e il mondo, l’eterno e il tempo, il principio e il principiato. È l’immagine alchemico-economica della *pièce d’or* e del suo rapporto con la *menue monnaie*. Nelle sue opere e nei suoi corsi, Bergson la impiega in tutto dieci volte: cinque nelle lezioni consacrate a l’*Histoire de l’idée du temps* (1902-03), una nel saggio-manifesto *Introduzione alla metafisica* (1903), tre nel quarto capitolo de *L’Évolution créatrice* e un’altra, infine, nel corso al Collège de France dedicato al *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza (1910-11). Che sia un’immagine alchemico-economica è abbastanza semplice da dimostrare. Più complesso è, invece, avvalorare la tesi che si tratti dell’immagine mediatrice della sua filosofia. Conformemente al *diktat* della conferenza bolognese sull’intuizione filosofica (1911), l’immagine mediatrice deve, infatti, soddisfare almeno tre requisiti: 1) caratterizzarsi come una potenza immanente e attiva di negazione, qualcosa di simile a una presenza evanescente e spettrale che ossessiona, come il *daimon* socratico, il pensiero e la scrittura di un filosofo; 2) collocarsi a metà strada tra la semplicità dell’intuizione concreta e la

complessità delle astrazioni concettuali con cui si cerca di tradurla in una dottrina o in un sistema; 3) «generare un'attitudine, anziché una rappresentazione»¹, in chi la *contempla* sforzandosi di intercettarla. L'obiettivo del presente articolo è mostrare in che modo l'immagine della *pièce d'or* soddisfi questi tre requisiti e come, per conseguenza, essa possa funzionare da immagine mediatrice della filosofia di Bergson. Tuttavia, a risultare intermediaria del pensiero della durata sarà l'immagine che, nella conferenza bolognese del 1911, Bergson riconosce come mediatrice della filosofia di Spinoza, perché pensare le cose *sub specie durationis* significa pensarle *sub specie aeternitatis*, un'eternità di vita e non di morte.

I.

La prima occorrenza dell'immagine della *pièce d'or* risale al 6 gennaio 1903. La troviamo alla fine della sesta lezione dedicata alla storia dell'idea di tempo. Commentando il celeberrimo passo del *Timeo* (37c - 38c) in cui Platone afferma che solo l'eterno è e che il tempo non è mai, Bergson afferma che il punto di partenza di Platone – il primo ad aver elaborato una teoria del tempo – è lo stesso degli Eleati: identico è il problema e, per certi versi, anche la soluzione che ne viene offerta. «Le problème est celui-ci: comment pouvons-nous admettre sans contradiction, sans absurdité qu'une chose devienne et, par conséquent, qu'une chose dure?»². L'assurdit  e la contraddizione derivano dalla tendenza, cos  caratteristica dello spirito greco, a sacrificare la realt  all'Idea, la cosa al Concetto, il divenire all'Essere. Per Bergson la metafisica nasce con un sacrificio e la sua storia   la storia di un oblio. Non dell'Essere (Heidegger), n  della Differenza (Derrida), ma della Durata. La storia della metafisica   la storia della rimozione della durata a vantaggio dell'eternit . Dunque la storia di una rimozione e di un'attrazione. "A vantaggio dell'eternit " significa, infatti, "attratti dall'eternit ", un'eternit  concettuale. La storia della metafisica, considerata dal punto di vista dell'analisi e del sistema e non da quello dell'intuizione e della verit ,   la storia di un'attrazione e di una repulsione, la storia di un'opposizione reale attiva nelle aporie, nelle contraddizioni logiche e nelle antinomie cui, da Platone sino a Kant, si   tentato di relegarla al fine di salvaguardare la coerenza e la completezza della dottrina. Il sistema vuole essere l'espressione esaustiva di una verit  universale e necessaria. Per questo motivo, nel IV capitolo de *L'evoluzione creatrice*, Bergson lo critica³.

¹ L. Astesiano, *Joie et libert  chez Bergson e Spinoza*, Paris 2016, p. 107.

² H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au collège de France (1902-1903)*, Paris 2016, p. 104.

³ Il quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice*   un colpo d'occhio sulla storia dei sistemi e non delle intuizioni.

II.

La metafisica nasce con Zenone d'Elea. Per Bergson il gesto inaugurale della metafisica è il gesto zenoniano e il gesto zenoniano è la misura del movimento. La metafisica nasce dal tentativo di misurare la durata, ma questo tentativo è, per sua natura, esposto al fallimento perché «là où on tient à la précision avant tout [...] tout ce qui est progrès, tout ce qui est devenir, tout ce qui implique génération, évolution, (que) tout cela échappe»⁴. La metafisica greca è colpevole, secondo Bergson, di aver negato l'esistenza del divenire per il solo fatto di non essere riuscita a pensarlo. La fedeltà accordata all'Idea e al *Logos* è stata, cioè, responsabile dell'infedeltà alle cose cui i Greci non hanno avuto timore di dar torto per dar ragione alla Ragione, una ragione astratta e fedifraga. I Greci hanno dato «torto alle cose»⁵, ma non al linguaggio perché «pour les Grecs, le discours, l'expression, l'exprimabilité, c'est le tout de la pensée, et ce qui n'est pas exprimable et parfaitement exprimable ne compte pas»⁶. Ciò che non è determinabile con precisione, ciò che non può essere oggetto di dimostrazione e misura, per i Greci, semplicemente, non esiste. Reale, esistente è solo ciò che è dicibile, pensabile, perché il *Logos*, da Parmenide in poi, è stato assunto come il criterio, certo, per distinguere il vero dal falso, l'essere dal non essere, la realtà dall'illusione. Per i Greci i limiti del linguaggio hanno coinciso con i limiti del mondo e, di conseguenza, a dispetto del naturalismo dei Presocratici, essi hanno fatto della filosofia una faccenda relativa all'uomo⁷.

III.

Oltre a non aver conosciuto diversi stati d'animo unicamente perché era difficile portarli all'espressione⁸, i Greci, procedendo in questo modo, sono dovuti ricorrere a spiegazioni *sui generis* per render conto di ciò che, non esprimibile, indicibile, era non di meno esistente: il passaggio, il cambiamento, la trasformazione continua di tutte le cose. Tuttavia, questa attitudine non è esclusivamente tipica dello spirito greco. Essa esprime, piuttosto, l'«infirmitté naturelle»⁹ dell'intelligenza, un'infermità che Bergson battezza “meccanismo cinematografico del pensiero”. Abituata a collocarsi nell'immobilità, dove trova un punto d'appoggio per la pratica, l'intelligenza, diversamente dall'intuizione, non è in grado di pensare il divenire: essa esprime il movimento con l'immobilità, il mobile con l'immobile e, così, ottiene «una contraffazione del movimento

⁴ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 91.

⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano 2016, p. 298.

⁶ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 93.

⁷ «Dall'oblio dell'intuizione deriva tutto ciò che i filosofi e gli stessi scienziati hanno affermato intorno alla “relatività” della conoscenza»; H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, in Id., *Pensiero e Movimento*, a cura di P. A. Rovatti, Milano 2000, p. 181.

⁸ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 91.

⁹ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris 1959, p. 21.

reale. Ma questa imitazione ci serve assai di più nella vita di quanto ci servirebbe l'intuizione»¹⁰.

Pensare cinematograficamente il divenire – sinonimo, qui, di durata – significa: 1) pensarlo come una giustapposizione di stati irrelati, anziché come una compenetrazione di durate, immanenti le une alle altre, distinte ma indivisibili, e 2) pensare questi stati come anteriori al movimento¹¹. L'indivisibilità della durata è ciò che la filosofia greca non ha saputo accostare senza, preventivamente, scomporla, analizzarla, dividerla. L'intelligenza pensa la continuità (la durata) mediante la discontinuità (lo spazio) e la discontinuità mediante una continuità algebrica, astratta e ideale; una continuità che sfuma nell'identità. Prodotto della sintesi di un intelletto, ancora greco ma già kantiano, il principio di causalità, in quanto espressione del bisogno di ristabilire il filo della continuità esperienziale arbitrariamente distrutto, lo testimonia. Per Bergson esso si applica unicamente alla discontinuità introdotta nella continuità originaria della materia e, in questo senso, è la prova della libertà¹². Resistendo all'assimilazione identitaria, ossia alla riduzione del principio di causalità al principio di identità, la materia rivela la sua appartenenza alla durata¹³ e, nello stesso tempo, ci dice qualcosa sulla natura di questa. In quanto «successione di stati ciascuno dei quali preannuncia quello che segue e contiene quello che lo precede»¹⁴, la durata «è lo svolgersi e l'arrotolarsi continuo»¹⁵, dunque né una sintesi di unità, né un'infinità astratta, numerica. La durata non è «più l'eternità concettuale, che è eternità di morte»¹⁶. D'altronde, se la si concepisce in questo modo, «non si comprende come mai non resti avvolta in se stessa e come lasci coesistere, con sé, le cose»¹⁷. «Immensa cascata gelata», la durata, così concepita, non comprende al suo interno la molteplicità se non come una «polvere di momenti che non durano», qualcosa di simile a un «mondo sospeso nell'aria», un'«infinità di laghi cristallizzati»¹⁸.

IV.

L'errore commesso dagli antichi è stato supporre che la variazione di tutte le cose fosse l'espressione, manifesta, di un'invarianza segreta. Per gli antichi non vi era una «continuità del divenire», ma solo un «divenire di continuità»¹⁹.

¹⁰ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 171.

¹¹ Ivi, p. 172.

¹² La causalità scientifica cerca di ridurre una eterogeneità discontinua a una omogeneità continua la cui continuità, tuttavia, non è che il segno di una discontinuità qualunque. Per Bergson la causalità fisica è lo specchio in cui la durata si riflette rovesciata.

¹³ Il principio di Carnot è espressione della durata della materia, l'immagine rovesciata della durata assoluta. Si veda su questo punto: S. Watanabe, *Le concept de temps en physique moderne et la durée pure de Bergson*, «Revue de métaphysique et de morale», 75, 1951, pp. 128-142.

¹⁴ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 153.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ivi, p. 176.

¹⁷ Ivi, p. 175.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, a cura di N. Bosco, Milano 1965, p. 99.

L'invarianza nascosta era, infatti, concepita come il substrato immobile del mutevole, l'«essenza intemporale del tempo»²⁰. Per Bergson questa inferenza è solamente il prodotto della maggiore attrazione che, da sempre, l'essenza, la forma e la stabilità hanno esercitato sul debole spirito umano, rispetto all'esistenza, la materia, l'imprevedibilità. In altre parole, il cambiamento è stato condannato perché sinonimo di imperfezione e incompletezza, fonte perenne di insicurezza e di angoscia. Incapace di agire all'interno del dionisiaco divenire, l'intelligenza, non solamente greca, si è voluta assicurare l'azione esorcizzando il cambiamento. Ed «esorcismo», per Bergson, significa spazializzazione, numerazione, *monnayage*. Superegoica, l'intelligenza piega il divenire alle esigenze apollinee dell'Essere, cui, bisognosa di stabilità e castigo, fa di tutto per tornare e assomigliare.

In *Introduzione alla Metafisica*, Bergson riflette sul fatto che l'intera filosofia greca sia stata lo sviluppo di un solo principio: «vi è più nell'immobile che nel mutevole e si passa dallo stato stabile allo stato instabile per via di una semplice diminuzione»²¹. Da questo principio deriva che l'azione non è nient'altro che una contemplazione indebolita, la durata un ingannevole doppio dell'eternità²², il tempo l'immagine mobile e inessenziale dell'immobile *Aion*, l'anima una caduta morale dell'idea, il divenire una corruzione disastrosa dell'essere e l'uomo il peccato inspiegabile di Dio. Esposto ai raggi dell'intelletto greco, il cambiamento si è arrestato, essiccato, snaturato. Filtrata dai raggi dell'intelletto greco la durata si è rappresa in un'immagine statica perché istantanea, illusoria perché anticipata troppo presto allo specchio-concetto. Quella che i Greci hanno offerto della durata è un'immagine decadente, peccaminosa, imperfetta. Un'immagine da eliminare o, e questa è la soluzione adottata da Parmenide sino a Kant, da fondare in altro, un Altro più fondamentale, sia esso Dio, il Noumeno o il Pensiero di Pensiero. Per Bergson questa soluzione è, però, il vero problema, il vizio di forma da criticare per poter attingere l'esperienza alla sua fonte. Davanti a idee correntemente accettate, tesi che sembravano evidenti, l'immagine mediatrice sussurra infatti alle sue orecchie la parola: *impossibile*. «Impossibile anche quando i fatti e le ragioni sembrano invitarti a credere che ciò è possibile. Impossibile perché una certa esperienza, confusa certo, ma decisiva, ti parla attraverso la mia voce»²³.

V.

La metafisica tradizionale, antica e moderna, si è sempre dovuta misurare con lo stesso problema. «Si nous résolvons les choses qui passent, le devenir, le changement en Idées éternelles, nous voilà dans l'éternel. Quelle raison y a-t-il d'en sortir, et pourquoi y a-t-il autre chose que des Idées ?»²⁴. Il problema non è,

²⁰ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 174.

²¹ Ivi, p. 181.

²² H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 122.

²³ H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, in Id., *Pensiero e movimento*, cit., pp. 101-102.

²⁴ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 115.

quindi: come mai ci sono le idee, ma come mai ci sono le cose, come mai esiste qualcos'altro oltre le idee dal momento che queste, perfette, dovrebbero bastare a loro stesse. Qualora fossero bisognose di altro, desiderose di altro, sarebbero, *ipso facto*, imperfette. E questo è assurdo. In altre parole, una volta stabilita la trascendenza del primo principio, la sua perfezione assieme alla sua eternità, il problema diviene quello di spiegare la sua relazione alle cose, il suo rapporto con il principiato e, parimenti, l'esistenza di questo. La soluzione proposta da Platone, e variamente ripresa anche da Aristotele e Plotino, richiede, innanzitutto, che venga stabilito questo:

qu'une fois l'éternité posée, par ce fait qu'on la pose, on pose *en même temps et comme nécessairement* quelque chose qui y est impliqué, qui y est contenu, comme la monnaie est contenue dans la pièce d'or, quelque chose qui en est la menue monnaie²⁵.

La soluzione ai paradossi di Zenone, alle aporie del *Parmenide* e alle contraddizioni di Aristotele è, per Bergson, fornita dal principio della moneta che qui, nel contesto dell'eliminazione di un'assurdità (le idee sono imperfette) e della scongiura di un terribile rischio (le idee non causano le cose), fa la sua prima apparizione. Chiamato a risolvere un paradosso, il principio della moneta, come principio di pienezza e continuità, è allora già da subito il principio di ragion sufficiente: esso deve fornire ragione a ciò che ragione non ha - le cose, l'esperienza - lo deve, letteralmente, giustificare. Le metafisiche razionalistiche di Leibniz e di Spinoza, seppur con qualche differenza, sono infatti considerate, da Bergson, come espressioni moderne, moderne perché cartesiane, di un'intuizione antica, antica perché platonica.

VI.

Platone ha inventato il tempo e la sua relazione al moto ma, a differenza di Aristotele e Plotino, lo ha fatto servendosi del mito. E tuttavia, seppur in una forma mitica, sia Dio che l'anima sono assunte da Platone come realtà vere e assolute. Aristotele, invece, ha rigettato il mito e salvato le Idee. Il prezzo pagato per la loro redenzione è stato, però, la loro trasformazione in qualcosa di incompleto e intrinsecamente mancante. Per Platone le Idee sono complete, piene e, perciò, trascendenti. Al contrario, in Aristotele le Idee sono mancanti, incomplete e, proprio per questo immanenti²⁶. Le Idee «ne sont pas réalisées complètement, il leur manque toujours quelque chose, [...] il y a toujours de la puissance à côté de l'acte, jamais l'Idée n'est donnée complètement en acte»²⁷. Se Platone ha inventato il tempo, Aristotele ha inventato la potenza e, grazie ad essa, ha spiegato il divenire. Bergson paragona le Idee aristoteliche a dei «ressort comprimées», a delle molle compresse, diminuite nella loro efficacia:

²⁵ *Ibid.* (Corsivi nostri).

²⁶ Ivi, pp. 144-145 e pp. 167-169.

²⁷ Ivi, pp. 125-126.

«cette diminution est précisément le devenir»²⁸. Il divenire è diminuzione, il cambiamento è diminuzione. Compresse, complicate, le Idee tendono a volersi espandere, a passare all'atto. Le idee desiderano decomprimersi, allargarsi, esplicitarsi, stendersi, ma questa espansione o distensione «n'est rien de positif: elle exprime simplement la diminution du ressort, ce qui lui manque»²⁹. Le Idee di Aristotele sono le Idee di Platone diminuite e questa, secondo Bergson, è la sola novità introdotta da Aristotele.

VII.

La Forma aristotelica è l'Idea platonica diminuita, l'Idea *più un meno*. Aristotele introduce un meno nella pienezza dell'Idea platonica e, grazie a questa operazione aritmetica, riesce a spiegare il cambiamento, il passaggio dall'eternità al tempo. Vi riesce, osserva Bergson, senza ricorrere al mito. Aristotele raggiunge il suo scopo semplicemente supponendo che le Idee esistano, ma che non esistano completamente: «elles existent presque, mais il leur manque toujours quelque chose : elles existent en droit, pas en fait. Entre le droit et le fait, il y a un écart et cet écart, c'est le mouvement, le changement; c'est quelque chose de négatif»³⁰. Senza bisogno di ricorrere ad alcun principio fisico per spiegare la realtà, senza domandare alla mente alcuna concessione e, soprattutto, senza aggiungere qualcos'altro rispetto alla perfezione delle Idee, ad esempio il Demiurgo, Aristotele riesce a spiegare il passaggio applicando uno strano principio di economia. «Nous n'avons rien à ajouter, nous n'avons qu'à retrancher quelque chose»³¹. Il divenire – questa è la tesi aristotelica – non è altro che una differenza aritmetica, lo scarto tra le Idee per come *sono* e le Idee per come *dovrebbero* essere. Per ottenere la realtà sensibile e cangiante è sufficiente, quindi, aggiungere del negativo all'Idea: «Dégradez les idées immutables et obtenez le flux perpétuel des choses!»³². Tuttavia, a uno sguardo attento, quella proposta da Aristotele è una soluzione che implica un paradosso: che significa, infatti, aggiungere un meno? Come si fa ad aggiungere una mancanza, ossia ciò che per definizione non è, a ciò che è? Che operazione è questa? È una transazione economica o una trasformazione alchemica? E poi, se le Idee sono perfette, in che senso mancano? In che senso sono prive di qualcosa? La privazione, soprattutto la privazione d'essere non è, per definizione, il male, l'imperfezione? Forse, allora, che le Idee non sono perfette?

²⁸ Ivi, p. 126.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, p. 127.

³¹ *Ibid.*

³² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 300.

VIII.

Il punto di partenza è il medesimo sia per Platone che per Aristotele: si tratta di spiegare il cambiamento, di rendere ragione del divenire senza cadere in contraddizione, vale a dire evitando le assurdità segnalate dagli Eleati, i primi idealisti. Il punto di partenza è il medesimo, ma le soluzioni che ne hanno dato differiscono. Aggiungere un meno, per Aristotele, significa, infatti, aggiungere un terzo. Platone lo aveva pensato, ma non lo aveva introdotto. Non almeno in forma rigorosa, dialettica. Nel XII libro della *Metafisica*, l'ipotesi della terza cosa (*triton ti einai*), terza perché neutra rispetto agli opposti, è invece avanzata da Aristotele per risolvere le aporie sollevate dal divenire al linguaggio. *La terza cosa è l'euporia del terzo uomo* e Aristotele non si limita a pensarla: la pensa, la pensa distintamente, e «le fait passer, sinon au premier plan, au moins au second»³³. Indeterminata e indeterminabile, sostrato in cui si succedono, e talvolta persino si giustappongono, i contrari, la terza cosa è la materia (*ylê*): ciò che non cambia e che permette ai contrari di cambiare; ciò di cui mancano, e cui, perciò, aspirano, le Idee. Motore della dilatazione di ciò che è concentrato nell'Uno, la materia è il resto, lo scarto tra il suo essere e il suo dover essere.

IX.

Quella di Aristotele è una teoria della causalità e non una narrazione mitologica. Essa spiega la derivazione del sensibile dall'intelligibile senza bisogno di aggiungere nulla, nemmeno un mito. Aristotele vede chiaramente ciò che Platone aveva percepito solo confusamente: se Dio è causa, il tempo e il movimento devono scaturire automaticamente, immediatamente, dall'eterno motore immobile, Pensiero di Pensiero. L'essenziale della teoria aristotelica della causalità è l'idea che l'effetto sia implicato nella causa, non essendo nient'altro che una causa diminuita, la causa *più la sua negazione*³⁴. Se Platone inventa il tempo, Aristotele inventa il divenire (la negazione) come passaggio dalla potenza all'atto, dal possibile al reale. Il divenire aristotelico, la *kinesis*, è infatti *steresis*, mancanza, ricerca della perfezione (*entelecheia*) a partire dall'imperfezione (*energeia*, *dynamis*): una ricerca infinita, infinita privativamente (l'infinito attuale è l'assurdo). A ben guardare, però, Aristotele aggiunge qualcosa: «il y a les Idées, les Formes, et il a *en outre, jointe* à l'Idée, à la forme, une négation»³⁵. Per rendere conto di quello che può sembrare un paradosso, Bergson invita i suoi studenti a rappresentarsi la cosa come farebbe un matematico: «une addition de deux quantités, l'(une) positive, l'autre négative; nous avons la Forme, nous y joignons la matière, ce n'est rien de positif»³⁶. La materia è questo "meno", questa

³³ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 120.

³⁴ «L'effet c'est une diminution de la cause: posez la cause, vous posez implicitement l'effet comme une diminution de la cause» (ivi, p. 116).

³⁵ Ivi, p. 128 (corsivi nostri).

³⁶ *Ibid.*

mancanza o diminuzione aggiunta alla Forma: «la Forme plus la diminution, voilà la réalité»³⁷, la «réalité concrète, changeante»³⁸. Ed è precisamente a questo meno che Aristotele assegna la funzione di causa³⁹.

Forma e materia sono, per Aristotele, entrambi principi ed entrambi eterni ed è con questi due termini, grazie alla posizione reciproca e simultanea di questi due termini, che si ha e che si spiega il cambiamento, la trasformazione. L'ordine della creazione e l'ordine della spiegazione coincidono: il meno è causa e ragione a un tempo. Per comprendere in che senso lo sia, Bergson invita a tenere ferma questa espressione "Forme-(moins)" e osserva che, così inteso, il movimento, e dunque la relazione di causalità, può essere considerata da due punti di vista differenti: se si guarda al movimento come originantesi dalla Forma, e dunque si procede dalla Forma verso il meno, ponendosi dal punto di vista della causa, si avrà la causalità efficiente; se, viceversa, lo si guarda convergere verso la Forma, e quindi si procede dal meno alla Forma collocandosi dal punto di vista dell'effetto, si avrà la causalità finale. Il primo sguardo è gettato sulla Forma nel suo diminuire o (di)venir meno, vale a dire sul lavoro della forma («car se diminuer ou descendre, c'est travailler»⁴⁰): la forma a lavoro è la forma efficiente. Al contrario, guardando in direzione opposta, l'occhio incontra la materia mentre aspira ad esser forma, il nulla mentre desidera esser qualcosa, la mancanza mentre cerca di completarsi, il peccato intento a redimersi, ma inoperosamente. La forma è qui, il fine della materia, ciò cui la materia aspira, ciò verso cui ascende. «Dans le premier cas, j'ai une procession, comme diraient les Alexandrins, dans le second cas, une conversion»⁴¹. Ma questi quattro punti di vista, formale e materiale, finale ed efficiente, sono quattro punti di vista presi su una sola cosa: la forma diminuita. E dal momento che la diminuzione non è che una negazione, le quattro cause aristoteliche non sono altro che quattro prospettive prese sulla Forma, «la seule, unique réalité pour Aristote»⁴². Unica ma non sola: alla Forma va sempre aggiunta la negazione in quanto essa è, «au fond, irréductible»⁴³.

X.

Per comprendere come Aristotele riesca a pensare questo duplice movimento di una sola e stessa cosa bisogna tenere a mente l'espressione chiave: "Forme-(moins)", la forma diminuita, la Forma «avec une manque»⁴⁴ dice Bergson. La mancanza è iniettata nell'essere dell'Idea come la traccia derridiana lo è nel

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 129.

³⁹ *Ivi*, pp. 128-189.

⁴⁰ *Ivi*, p. 129.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, pp. 129-130.

⁴³ *Ivi*, p. 130.

⁴⁴ *Ibid.*

semplice presente di Husserl, semplice perché vivente, vivente ma insufficiente⁴⁵. Difficile, perciò, credere che quel meno non attesti una privazione o un mancamento originari. Invero, Aristotele interpreta il meno come il segno di una mancanza e, quindi, come espressione di un desiderio, come un voler essere qualcosa che ancora non si è. In questo senso, la materia è il supplemento della forma, ciò che supplisce alla sua assenza. A-, la “Forme–(moins)”, è un’aspirazione ad essere A, è A incompleto. Ma A non può desiderare di essere A. Perciò occorre introdurre qualcosa di diverso da A che aspiri ad essere A. B è questo qualcosa di inferiore ad A, una nuova forma. E da B, discendendo lungo la serie delle imperfezioni troveremo C, D, E... fino ad arrivare a X, la negazione pura, la materia, il grado zero dell’essere. X è la necessaria imperfezione, la necessaria negazione, necessaria perché la materia è il motore del processo. Il meno è la causa del divenire: esso è ciò che manca alla forma affinché sia completa e, dunque, perfetta. Da un lato abbiamo quindi la forma pura, la *noesos noesis*, il puro atto (*entelecheia*), dall’altro, all’estremo opposto, la *prote ylè*, la pura *dynamis*, il limite ideale, semplice astrazione cui non si arriva mai completamente: “pura” significa “indeterminata” e “indeterminabile”. La materia prima è pura potenza e mai atto; è un limite del pensiero e mai una cosa completamente realizzata. La materia prima è il puro Niente.

Il processo inverso alla discesa o processione consiste nella rimonta progressiva per gradi, sempre maggiori, di perfezione che culminano nella Forma pura, senza materia, nell’idea completamente realizzata, completamente in atto (*entelecheia*) e assolutamente reale: il Dio di Aristotele. Se non lo fosse, se non fosse cioè atto in atto, niente esisterebbe, perché tutto ciò che esiste è una diminuzione della sua azione. Eppure, se si ammette, come fa Aristotele, che il puro Tutto e il puro Niente, la pura Forma e la pura Materia sono coeterni, come spiegare il cambiamento? Se la materia è eterna ed eternità significa assenza di cambiamento, immutabilità, come può divenire la materia? La risposta di Aristotele è che date queste due eternità, il mondo sensibile, mutevole, si offre *automaticamente* in quanto scarto, differenza aritmetica «entre cette perfection, ce tout et ce rien»⁴⁶. Il divenire non è altro che l’intervallo tra la materia prima, il Niente, e il Pensiero di Pensiero, Dio. Data la loro esistenza, si dà, automaticamente, la loro differenza. Il divenire è questa differenza all’opera. E dal momento che entrambe le estremità sono eterne, ne segue necessariamente che anche l’intervallo lo è. Il divenire è eterno.

XI.

Per Aristotele il primo motore è necessario non già perché il movimento ha un inizio, ma proprio perché non ha né cominciamento né fine. Il movimento è eterno, perpetuo, in quanto perpetua ed eterna è la misura della differenza

⁴⁵ Si veda J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmasso, Milano 2010.

⁴⁶ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 146.

aritmetica tra due termini eterni e immutabili. Il rapporto tra Dio e il mondo, in Aristotele come in Platone, è, allora, il rapporto tra l'immutabilità e il movimento. Aristotele, però, lo descrive nei termini di un'implicazione logica. Dio è causa eterna come un principio o una definizione da cui il mondo, l'effetto eterno, deriva come una conseguenza necessaria, un teorema. La coeternità di Dio e del mondo implica che tra i due non vi sia altro che una dimostrazione – il *Logos* – perché per eliminare il Dio del *Timeo* bisognava arrivare a una concezione della causalità che permettesse di far uscire automaticamente il divenire dall'immutabilità, il tempo dall'eternità. Il demiurgo platonico, in altri termini, doveva rientrare nella *noesos noesis* e questa, per parte sua, doveva "assumersi" l'onere di causare il mondo senza, tuttavia, uscire fuori di sé. E lo assume! Il Pensiero di Pensiero causa il mondo senza uscire fuori di sé perché Aristotele, anziché intercalare un'istanza mediatrice tra l'idea del Bene e le cose, il demiurgo, fa di questa stessa istanza una funzione della *noesos noesis*. In altre parole, se per Platone Dio era inferiore rispetto alle Idee, per Aristotele Dio è la Forma delle Forme. Il demiurgo platonico è sussunto nel Pensiero di Pensiero aristotelico perché questo, nonostante la sua immutabilità, causa il movimento. Ma come? Come può qualcosa di immobile, che non produce né agisce, muoversi, dunque agire e produrre? Come si passa da Dio, extra-temporale ed extra-spaziale, al primo cielo temporale e spaziale?

Per Bergson la spiegazione della causalità in termini di attrazione contenuta nel capitolo VII del XII libro della *Metafisica* non è la spiegazione definitiva. Qui Aristotele afferma che il mondo desidera Dio, è attratto da Dio e, per conseguenza, tende verso di lui. Dio sarebbe causa del mondo come un oggetto d'amore, come un ideale, e il mondo si muoverebbe attratto dalla sua perfezione, desideroso di raggiungerla. Per Bergson questa non è la spiegazione definitiva sia perché è una spiegazione che presuppone ciò che, invece, dovrebbe spiegare – l'azione divina –⁴⁷, sia perché, qualora fosse assunta come risolutiva, ignorerebbe tutti quei luoghi in cui Aristotele afferma che Dio, come primo motore, comunica il suo movimento con un contatto (*Fisica* III), un contatto che deve essere continuo (il moto è perpetuo) e che deve presupporre la contiguità del motore e del mosso, di ciò che tocca e di ciò che è toccato (*Fisica* VII). Bergson rileva che raramente gli studiosi si sono soffermati sulla definizione che Aristotele offre del contatto (*ama*) in termini di percezione (*aisthesis*), la sola che ci rivela come lo Stagirita pensi la causalità del primo principio. Per Aristotele il contatto è percezione, passaggio della forma dall'oggetto percepito al soggetto percipiente. Tuttavia, se il contatto è la trasmissione di una forma, «il faut se représenter Dieu et le ciel comme donnés de telle sorte que le ciel est la transmission [...] de la forme divine»⁴⁸. E posto che il cielo non trasmette nulla a Dio, né tantomeno lo tocca, bisogna parimenti ammettere, coerentemente con queste premesse, una bizzarra conclusione, la stessa cui arriva Aristotele nel *De generatione* (323, a 31): Dio

⁴⁷ Ivi, p. 176.

⁴⁸ Ivi, p. 179.

tocca senza toccare perché «se c'è un motore immobile, esso tocca il mobile, ma niente lo tocca».

XII.

La parola definitiva di Aristotele sul nesso di causalità è una parola unilaterale, unilaterale ma non univoca. La teoria della causalità introdotta da Aristotele è una teoria della causalità unilaterale che Bergson propone di interpretare come una singolare specie di trasmissione per via di diminuzione.

La causalité c'est avant tout cette descente progressive des Formes [...] c'est le monnayage de la pièce d'or [...]: si l'on se donne la pièce d'or, on ne peut pas ne pas se donner en même temps la monnaie qui y est comprise; si l'on se donne la pensée immobile, on se donne la pensée mobile discursive, qui est comme la menue monnaie du ciel, et si l'on se donne Dieu immuable, éternel, on se donne le mouvement régulier, périodique du ciel qui est le temps, développement indéfini de cette éternité. La causalité c'est cela, c'est la nécessité, pour l'inférieur d'être donné quand on se donne le supérieur, c'est la nécessité pour l'incomplet d'exister dès qu'on se donne le complet, c'est d'un autre côté la transmission par voie de diminution d'elle-même, de ce qu'il y a de contenu dans la Forme⁴⁹.

La causalità divina è una trasmissione per via di diminuzione e, sotto questo profilo, può dirsi libera, libera in senso spinoziano: Dio tocca senza essere toccato, causa senza essere causato. Dio causa diminuendosi, discendendo, trasmettendosi, e lo fa, almeno così sembra, per la sola necessità della sua natura. Tuttavia, in Aristotele, discesa, trasmissione e diminuzione sono sinonimi di equivocazione, analogia. Dio è causa in molti modi, molti quanti sono i gradi intermedi tra il puro Tutto e il puro Nulla. Per questo motivo, pur essendo unilaterale, la causalità per contatto riesce a render conto della duplicità dei punti di vista su unico processo: quello della causa efficiente e della causa finale. Ciò nonostante, secondo Bergson, la necessità, e dunque la libertà della causa, non sono, in realtà, garantite. La necessità del nesso causale è introdotta *ad hoc* sulla base di un postulato dogmatico taciuto, non formulato, ma nondimeno presente ovunque nel *Corpus* aristotelico. Esso afferma la necessità, per l'inferiore (l'incompleto), di darsi non appena si dà il superiore (il completo)⁵⁰. L'immagine alchemico-economica è allora l'espressione di un dogma di fede, quasi una *petitio principii*: «si on se donne l'immutabilité conceptuelle, tout le reste en sort, comme la menue monnaie sort d'une pièce d'or, que si on se donne cette immutabilité absolue, le mouvement régulier, le temps est donné nécessairement»⁵¹. Questa concezione aprioristica della causalità, definitiva soltanto perché indimostrata e indimostrabile, tradisce, per Bergson, un rifiuto e non una verità: il rifiuto di pensare la durata in sé stessa, vale a dire: il movimento con il movimento, l'oro

⁴⁹ Ivi, pp. 179-180.

⁵⁰ Ivi, p. 234. Qui si trova anche la quarta occorrenza dell'immagine della *pièce d'or*.

⁵¹ Ivi, p. 181.

con l'oro. Gli antichi si rifiutano di vedere l'essere direttamente⁵² e, perciò, ricorrono a simboli, forme e concetti come a sussidi che, sistematicamente, scambiano per la Cosa stessa, il movimento reale. Accade così che il moto, l'ignoto, è ogni volta ricostruito con l'immoto, il noto, e il nuovo, la creazione di novità, resta impensato. Fintanto che ci si pone e si comincia con l'immobilità, invece di «collocarsi nel mutevole e scorrere con lui le posizioni immobili»⁵³, il movimento non può che risultare da un'addizione: l'addizione della (sua) negazione.

XIII.

A Plotino Bergson dedica quattro lezioni nel suo corso sulla storia dell'idea di tempo ed è in queste lezioni che si trova la quinta occorrenza dell'immagine alchemico-economica dell'oro e delle monete. Plotino è il primo a studiare il movimento in sé e a interpretare il *Logos* come il principio di uno sviluppo o svolgimento necessario. «C'est un Logos qui fait que l'Un, la pure unité divine s'irradie en une intelligence, en une multiplicité d'intelligibles»⁵⁴. L'irradiazione dell'Uno, in Plotino, è descritto come un processo di penetrazione vicendevole e simultanea di tutti gli intelligibili, un processo di implicazione reciproca sullo sfondo della loro reciproca esteriorità. Bergson giudica la visione di Plotino, la visione di una ragione generatrice, una visione semplice, semplice ma molto potente: mettendo il problema della derivazione del tempo (la durata) dall'eternità (l'immobilità) in primo piano, Plotino permette infatti di cogliere, retrospettivamente, il fondo comune alla filosofia di Platone e di Aristotele, la *quintessence de l'esprit grec*: l'intellettualismo. Lente di ingrandimento con cui guardare alla filosofia antica, Plotino, però, è anche il primo, tra i filosofi Greci, ad aver elaborato una teoria della coscienza. La coscienza è una modalità dell'Idea inconscia, la sua rifrazione nel tempo e nello spazio, il suo raddoppiamento. La coscienza – questa è, in sintesi, la tesi di Plotino – è l'Idea che si è riflessa allo specchio, il Pensiero che torna indietro, *en rébroussant son chemin*. Per Bergson, comprendere come mai l'Idea si esteriorizzi nella riflessione o, che è lo stesso, come mai il Pensiero inverta la sua rotta, significa, *ipso facto*, comprendere in che modo «la totalité des Idées, concentrée dans l'intelligence, dans le Nous [...] se déploie dans le temps»⁵⁵. La genesi della coscienza dall'Idea ci dice, in altre parole, qualcosa sulla genesi del tempo dall'eterno perché il tempo, per Plotino, è di natura psicologica: «le temps, c'est l'âme même»⁵⁶.

Coscienza, in Plotino, si dice in quattro modi (*Parakolouthesis*, *Parakolouthema*, *Sunaisthesis*, *Antilepsis*) e, tuttavia, essa è soprattutto un accompagnamento (*Parakolouthema*, *Parakolouthesis*), ancorché negativo,

⁵² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 284.

⁵³ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 182.

⁵⁴ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 185.

⁵⁵ Ivi, p. 197.

⁵⁶ Ivi, p. 223.

dell'Idea, quasi il suo oscuramento, il contrario, insomma, di un'illuminazione. La coscienza è un ipofenomeno dell'Idea, la realtà vera. *Sunaisthesis* e *Antilepsis*, rispettivamente sintesi e analisi, convergenza e divergenza, accordo e disaccordo, unificazione e divisione, sono i due sensi in cui si dice quest'accompagnamento generale o stato interiore dell'Idea, questa quantità negativa che è la coscienza. La vita psichica è infatti descritta da Plotino come la simultaneità dei due movimenti opposti della *conversio* e della *processio*, ma è solo lo studio di quest'ultimo che permette a Bergson di inquadrare in che modo, per Plotino, il tempo si estragga dall'eterno: «si nous voulons comprendre comment se produit la rencontre entre les deux courants, [...] il faut savoir [...] comment l'Idée tombe, comment se produit la chute de l'âme virtuellement contenue dans l'Idée»⁵⁷. E poiché il tempo è dell'anima, nel duplice senso oggettivo e soggettivo del genitivo, la caduta di questa dall'Idea è, contemporaneamente, la generazione del tempo dall'eternità. Di tale caduta Plotino offre due spiegazioni: una spiegazione mitico-morale che interpreta la caduta come un inganno, un inganno dell'Idea da parte della materia. L'Idea è stregata: la materia le offre un'immagine di sé allo specchio che l'Idea interpreta, narcisisticamente, come l'immagine di una sua possibile maggiore perfezione; l'Idea è distratta, attratta e ingannata dalla materia come da una speranza: quella di avere un corpo e di diventare, per ciò stesso, più inclusiva, più universale, più perfetta. Plotino spiega la caduta dell'Idea nella materia nei termini di un gigantesco stadio dello specchio, uno stadio dello specchio cosmico in cui l'Idea è punita per la sua audacia e per il suo egoismo, ma dove, malgrado ciò, è viva e attiva l'attrazione reciproca fra due virtualità: quella dell'anima e quella del corpo. Il loro incontro «c'est la vie, c'est la vie dans le temps, la vie consciente de l'âme»⁵⁸. L'altra spiegazione è, invece, una spiegazione fisico-metafisica che fa appello alla molteplicità inerente all'unità, ovvero al fatto che l'anima «est, avant tout, une puissance divisante, une activité divisante [...] une force de division»⁵⁹. L'anima crea il suo corpo e lo crea perché lo è già. L'anima manifesta la sua unità dividendosi, la sua interiorità esteriorizzandosi o, che è lo stesso, la sua atemporalità temporalizzandosi. E questa manifestazione è necessaria. Alla caduta mitico-morale, Plotino sostituisce la necessità fisico-metafisica. Ed è a quest'altezza che Bergson ricorre nuovamente alla sua immagine.

XIV.

Nel III libro della quarta *Enneade*, Plotino presenta la discesa dell'anima nel corpo sia come «voyage magique» («l'âme est ensorcelée par son corps»⁶⁰), sia come un movimento necessario (al momento opportuno, opportuno perché determinato, ogni anima cade nel corpo come se dal corpo fosse chiamata) tale

⁵⁷ Ivi, p. 211.

⁵⁸ Ivi, p. 215.

⁵⁹ Ivi, p. 219.

⁶⁰ Ivi, p. 220.

per cui l'anima discende, si divide e lo fa automaticamente (*oion automatos*). L'anima procede verso ciò che meglio la riflette («ce qui lui est conforme»⁶¹), ma questo procedere verso il corpo è necessario (*prosphoron soma*).

Nous avons déjà employé une comparaison à laquelle il faut que nous revenions; c'est la comparaison du monnayage d'une pièce d'or. Une pièce d'or étant donnée, il faut que toute la monnaie en soit tirée et quand il s'agit de cette pièce infiniment précieuse qui est l'âme, infinie est la monnaie qui s'en tire. On irait, une fois entré dans cette voie, à l'infini⁶².

L'Idea diviene coscienza perché è *già* coscienza; l'intelligibile (l'eterno) si prolunga nell'anima (il tempo) perché è *già* anima e questa marcia o *generatio* è eterna e necessaria. La genesi dell'anima dall'Idea e del corpo dall'anima è descritta nei termini di una necessità intrinseca perché

C'est une nécessité interne de déroulement qui fait que l'Idée devient consciente, que l'intelligible se prolonge en âme, étant déjà âme, et disparaît en tant qu'on considère la partie supérieure de l'âme [...] ce qui fait que cette âme va en avant, marche toujours en avant dans le sens du multiple, ce qui fait par conséquent que l'âme se dédouble dans le corps et en quelque sorte se matérialise⁶³.

XV.

Una necessità interna governa anche la generazione del tempo dall'eternità. La teoria plotiniana del tempo è esposta nel VII libro dell'ottava *Enneade*, il cui titolo, significativo, è *Della contemplazione e della natura*. Significativo perché l'idea centrale di questo libro, essenziale, secondo Bergson, per l'intelligenza dell'intera filosofia di Plotino, è che la natura, la produzione degli esseri, la generazione materiale di tutte le cose, derivi dalla contemplazione, l'Idea pura, il puro intelligibile, come la sua distrazione. La natura è la diminuzione dell'intelligibile, «une distraction de la contemplation»⁶⁴ la quale, essendo chiusa in sé stessa, come l'aristotelico Pensiero di Pensiero, può uscire da sé solo dimenticandosi, dunque restando presso di sé, ma amnesica. La generazione della natura dall'Idea avviene, infatti, per distrazione: l'Idea si dimentica di sé, si distoglie da sé. Di conseguenza, l'aumento dell'azione e della produzione materiale, risulta correlativo alla diminuzione della contemplazione, contemporaneo a un affievolimento del concetto. Questo risultato, commenta Bergson, «est inévitable (...) la philosophie du concept aboutit nécessairement à cette conclusion que l'action est une moindre contemplation»⁶⁵.

Anche il movimento intrinseco all'intelligibile – l'eterno –, causa del moto sensibile – il tempo –, è pensato da Plotino sul doppio livello mitico e speculativo ma, a entrambi i livelli, è descritto come un movimento sul posto e non come

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 221.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 224.

⁶⁵ *Ivi*, p. 225.

una traslazione. Da un punto di vista mitico, il movimento si presenta come un'agitazione intrinseca all'Idea. L'anima virtualmente contenuta nell'Idea, la agita, mettendo in moto il tempo che, nell'intelligibile, l'eterno, riposa⁶⁶. Da un punto di vista speculativo, il movimento è, invece, quello di una parte dell'anima: la parte che si temporalizza imitando, con ciò, la sua parte eterna. Il tempo è la vita dell'anima, nello stesso modo in cui l'eternità è la vita dell'Idea. Il tempo è il divenire coscienza dell'Idea, la sua *animazione*, ma questo divenire è necessario perché, per Plotino, il tempo è presente nell'eternità alla stregua di uno slancio intrinseco. Il tempo è il *clinamen* dell'eternità, la sua deviazione interna. La seconda ipostasi, il *Nous*, ancorché atemporale, è infatti già uno sviluppo dell'Uno, uno sviluppo immanente, e questa intuizione, l'intuizione di un movimento consustanziale all'immobile, il primo principio, è, agli occhi di Bergson, la novità introdotta da Plotino, il suo «artifice»⁶⁷. L'Uno è attività, irradiazione, visione attiva e gli intelligibili sono delle visioni dell'Uno secondo il duplice senso del genitivo. Il *Nous*, spiega Bergson,

c'est comme un point sur l'Un, c'est un point sur l'Idée. Il faut se représenter des rayons de lumière qui sortiraient de l'Un et qui y rentreraient *immédiatement*, comme s'ils voulaient à peine sortis reprendre contact avec l'Un; c'est comme une *série d'allées et venues*⁶⁸.

Che il movimento sia sul posto (Bergson lo paragona a una gommapiuma) significa che l'Uno si scambia e si equivale con gli intelligibili⁶⁹. Non c'è soluzione di continuità tra l'Uno e il *Nous* e l'anima universale, la terza e più importante ipostasi, non è altro che il prolungamento all'infinito di tutti i raggi che l'Uno-*Nous* emana incessantemente. Cercando uno slancio interno all'Uno come principio infinitamente uno e infinitamente semplice, Plotino ha quindi dimostrato che il tempo, il processo di generazione e moltiplicazione, è «*déjà sur le chemin*»⁷⁰, come un momento necessario dell'eternità. *La materia è luce*, quindi, *mais une lumière affaiblie*.

XVI.

In *Introduzione alla metafisica* Bergson afferma che vi sono due modi di conoscere un'unica realtà: il primo consiste nel girargli attorno ed è un modo relativo: la Cosa vi è espressa in funzione di ciò che non è e, perciò, fugge, s'attarda. La sua traduzione in simboli è, per definizione, imperfetta e l'analisi, in quanto consta di una traduzione, dunque di uno sviluppo in simboli che rappresentano la Cosa secondo punti di vista successivi, non può che proseguire all'infinito in ragione della sua strutturale incompletezza. Il secondo modo di conoscere una

⁶⁶ Ivi, p. 226.

⁶⁷ Ivi, p. 230.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Ivi, p. 236.

cosa consiste nell'entrarvi dentro ed è un modo assoluto: la Cosa è espressa per come è, in quanto tale, nella sua perfezione, perché è colta nella sua semplicità e indivisibilità dall'intuizione, un atto semplice e indiviso⁷¹. «Visto dall'interno, un assoluto è dunque qualcosa di semplice; visto dall'esterno, cioè relativamente ad altro, diviene, *in rapporto a quei segni che lo esprimono*, la moneta d'oro di cui non si sarà mai finito di dare il resto»⁷². E per Bergson, «ciò che si presta nello stesso tempo a un'apprensione indivisibile e a un'enumerazione inesauribile è, per definizione, un infinito»⁷³.

Quello della metafisica tradizionale, antica e moderna, è stato un modo di conoscere relativo, incapace di cogliere l'assoluto: il suo procedimento era analitico anziché intuitivo e un assoluto, per Bergson, non può essere dato che per intuizione, anche se l'intuizione, in quanto tale, è inesprimibile. Invero, secondo Bergson non abbiamo che due mezzi di espressione: il concetto e l'immagine: «è in concetti che il sistema si sviluppa, è in un'immagine che si rinchiude quando lo si respinge verso l'intuizione da cui discende»⁷⁴. Tuttavia, rispetto alla potenza del concetto e del simbolo che lo riveste, la potenza dell'intuizione e dell'immagine che la traduce è assai superiore. All'impotenza del primo, corrisponde, infatti, la potenza della seconda. E sebbene non vi sia immagine che sostituisca l'intuizione della durata, nondimeno, «le immagini possono [...] dirigere l'attenzione verso un punto concreto in cui c'è un'intuizione da cogliere»⁷⁵. L'immagine alchemico-economica è un'immagine di questo tipo. Ombra del corpo di Bergson che, col suo sforzo di penetrare il *Mouvant*, la proietta ogni volta alle sue spalle, l'immagine della *pièce d'or* è mediatrice perché virtuosa ed è virtuosa perché è una forza, una potenza in atto in grado di provocare «un certo lavoro che, nella maggior parte degli uomini, le abitudini mentali più utili alla vita tendono a bloccare»⁷⁶. Critica nei riguardi della causalità *sui generis* elaborata dai filosofi delle Forme, essa rivela qualcosa dell'intuizione bergsoniana e, contemporaneamente, genera un'attitudine in chi la intercetta, un'attitudine biologica più che economica, chimica più che alchemica.

XVII.

Nel quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice*, il principio della moneta è presentato come il principio di un debito infinito⁷⁷: la temporalità mondana non eguaglierà mai l'eternità divina e, di conseguenza, la circolazione aurea è compromessa, impossibile. L'oro non può essere usato *direttamente* come moneta perché la sua trascendenza è di principio, la sua incorruttibilità è inviolabile e

⁷¹ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 151.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, cit., p. 111.

⁷⁵ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 155.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 301.

la sua eminenza è un diritto naturale impossibile da alienare. «Figlio di Zeus, che non tarpe né vermi mangiano, l'oro scorre dalla sua stessa forza»⁷⁸. L'oro è *causa sui*, ma non lo è nello stesso senso in cui è *causa omnium rerum*. In quanto principio di pienezza e continuità, il principio della moneta ha permesso alla metafisica tradizionale, antica e moderna, di scovare quest'altro senso – il *quantum* di vile moneta necessario a corrispondere l'oro – e di fissarlo una volta per tutte. In altre parole, il principio dell'oro è un principio di ragion sufficiente per l'insufficienza della moneta: nel migliore dei casi, migliore perché più generoso è il principio (è il caso di Plotino), essa sarà totalmente convertibile in oro; nel peggiore, invece, essa lo sarà solo parzialmente e il suo valore non sarà che un multiplo del valore dell'oro (è il caso di Aristotele), o solo derivatamente, tramite un'altra moneta, a sua volta convertibile in oro (è il caso di Platone). In ciascun caso, però, data l'arbitrarietà e il carattere convenzionale dell'atto con cui il valore è stabilito, la moneta non sarà mai altro che *moneta fiat*. Coperta e garantita nella sua circolazione dalla riserva aurea in linea di diritto, essa non lo è in linea di fatto. Fintanto che l'aseità dell'oro-causa è assunta come sinonimo di trascendenza ed eminenza, la moneta resta infatti priva di ogni valore intrinseco⁷⁹: essa è creata dal nulla, nel senso che il nulla ne è il fondamento. La sua esistenza è contingente perché la necessità che la lega all'oro non è reale, ma solamente logica, speculativa nel senso finanziario del termine⁸⁰. L'insufficienza quindi resta, e resta costitutiva: pur essendo l'oro da qualche parte, e anzi proprio perché è da qualche parte anziché nella moneta, questa avrà bisogno di un garante; la moneta avrà valore solo grazie a un principio eteronomo di autorità, sia esso il demiurgo, la materia o l'anima universale, che, intercalandosi tra l'oro e la moneta, assicuri in qualche modo la bontà e la legalità della loro corrispondenza. *Menue*, la moneta è minoritaria, minoritaria in senso kantiano: parteciperà dell'oro, ma per analogia, essendone soltanto un grado infinitamente inferiore e, perciò, infinitamente dipendente.

XVIII.

La filosofia delle Forme è una filosofia del peccato e della purificazione, della colpa e della redenzione: il divenire è la diminuzione dell'essere, la materia la deficienza della forma, l'esistenza la sciagura toccata in sorte all'essenza, il corpo l'errore dell'anima e il fisico «la corruzione del logico»⁸¹. Di conseguenza, affinché vi sia il movimento, deve esserci, *da qualche parte*, l'Immutabile, il Puro,

⁷⁸ Pindaro, *Le odi*.

⁷⁹ «Il principio trascendente è spodestato dalle stesse distinzioni di valore che impone. Mancando completamente il rapporto con gli enti, perde ogni reale presa su di essi. Le contorsioni del *Parmenide* illustrano bene l'agonia del principio, la fatua pretesa d'essere che rappresenta»; A. Pardi, *Prefazione* a G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona 2013, p. 15.

⁸⁰ «La metafisica naturale della mente specula sul divenire»; H. Bergson, *Durata e simultaneità*, a cura di F. Polidori, Milano 2004, p. 61.

⁸¹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 303.

il Santo, il Giudice. «Se il movimento esiste, la moneta è contata, l'oro è da qualche parte»⁸². Ma “da qualche parte” significa “da nessuna parte”.

La terza concezione della causalità, terza rispetto a quella efficiente per impulso e finale per attrazione, è una concezione “sui generis” il cui principio è formulato da Bergson in questi termini: la posizione di una realtà implica la posizione simultanea di tutti i gradi di realtà intermedi tra questi e il puro nulla, «sempre supponendo che gli spiccioli si offrano automaticamente»⁸³ e che l'oro, aggiungiamo noi, da qualche parte, sia. Le clausole sono importanti perché mostrano che il principio della moneta si nutre di una supposizione anziché di un dato immediato. La generazione automatica delle monete dall'oro e la (kantiana) posizione della sua esistenza sono una possibilità e non una realtà. Per i Greci, però, ad eccezione dei Megarici, il possibile precede il reale e, precedendolo, lo fonda. La vera relazione è infatti «quella che si trova tra i due membri di un'equazione: il primo termine, l'oro, è un termine unico; il secondo termine, la moneta, è la somma di un numero infinito di parti»⁸⁴. Ma quanta moneta, si domanda Bergson, sarà necessaria per eguagliare il pezzo d'oro? Quanto denaro servirà per sanare il debito? Una quantità infinita, infinita privatamente: «se la somma delle monete prosegue all'infinito senza mai essere cominciata, l'unico termine che le equivale è eterno»⁸⁵. La moneta si conta, la circolazione è eterna, eterna ma senza vita: «c'est la répétition et la succession pure»⁸⁶. Il mutamento ha l'immutabile a suo fondamento perché l'eternità di immobilità (il sistema di Idee o Intelligibili) è causa della perpetua mobilità (la *vanitas* o vicissitudine universale), ma una causa transitiva e remota. L'eternità di morte è una causa deficiente per un effetto che lo è altrettanto. «Il presentarsi reciproco di questo zero e di questo tutto equivale alla posizione di tutti i gradi di realtà che misurano l'intervallo [...] per spiegarli è sufficiente mostrare la *distanza* dal modello»⁸⁷. La causalità *sui generis* è una causalità transitiva perché, transitando, trasmettendosi, il principio diminuisce la propria potenza, si indebolisce, si distanzia da sé. La necessità si allenta di grado in grado come la luce di un sole che sta tramontando e che, tramontando, muore a poco a poco di una morte termica. Questo significa pensare il cambiamento come diminuzione d'essere, entropia: la vita è oscuramento, aumento di disordine, moneta spiccia, morte. Lontana dall'oro, la durata non è nient'altro che un'eternità diluita, annacquata. E la liquidità del contante, si sa, è ben poca cosa rispetto alla solidità del lingotto che, lasciato solo, in un'eternità fredda e crudele (quella del *caveau*, ad esempio), si lega indisturbato con l'oro in un matrimonio alchemico, ma combinato.

⁸² Ivi, p. 308.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 301.

⁸⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 310.

XIX.

Per Bergson l'eternità è una questione di vita e non di morte. E l'eternità di vita è la durata, la durata spinta al massimo, accelerata, contratta. Vitale, l'eternità è il vero tempo, il tempo compreso e sentito intensivamente, «la forme la plus qualitative de la durée»⁸⁸. Il vero tempo non è la degradazione dell'eternità, ma la sua affermazione più pura perché l'eternità di vita è la realtà sentita e sperimentata nella sua attualità e perfezione («l'assoluto è perfetto nel senso che è perfettamente ciò che è»⁸⁹; «per realtà e perfezione intendo la stessa cosa»⁹⁰), affermata e non denegata. Per Bergson, come per Spinoza, *aeternitas* significa *actuositas*. L'eternità è l'esistenza stessa, «l'esistenza infinita in atto»⁹¹. Ed è un'esistenza libera, *mouvante*, perché dissociando l'eternità dall'immutabilità e agganciandola alla necessità dell'esistenza, nulla ha impedito a Spinoza «de l'appliquer aux modes impliquant un changement, dès lors qu'ils suivent nécessairement de l'attribut qu'ils modifient»⁹². Dissociata dall'immutabilità ed estesa a tutti i modi (*Etica* I, definizione VII), l'eternità non è un'altra cosa, altra nel senso di separata, dalla durata e quest'ultima, non essendo più una proprietà esclusiva dei modi (*Etica* II, definizione II), «conquiert une positivité nouvelle, car elle cesse d'être le signe de la finitude»⁹³. *Ogni cosa è eterna*, quindi, perché *ogni cosa dura*. «Continuità indefinita di esistenza»⁹⁴, «transizione vissuta»⁹⁵, piena affermazione dell'esistenza nella sua positività, la durata è il marchio «de la puissance de l'existence qui s'affirme et persévère dans l'être»⁹⁶, l'espressione *indefinita* di quella potenza *infinita* e completamente attuata che è la Sostanza di Spinoza: ennesima potenza, il contrario di un'essenza eminente. Non è forse un caso, allora, che l'immagine della *pièce d'or* faccia la sua ultima apparizione nel corso tenuto al Collège de France e dedicato al *Trattato sulla riforma dell'intelletto*, un corso il cui obiettivo era, significativamente, quello di mostrare l'irriducibilità di Spinoza. Il confronto con Plotino è qui, come nel corso successivo consacrato all'*Etica*, funzionale a mostrare in cosa, Spinoza, lo superi. E dal momento che Plotino esprime la quintessenza dello spirito greco e che la metafisica moderna non è, al fondo, nient'altro che l'elaborazione dell'intuizione antica, mostrare in cosa Spinoza eccede Plotino significa, *ipso facto*, mostrare in cosa Spinoza ecceda l'intera tradizione metafisica. Ed è in un punto preciso e concreto, quello dell'intuizione, che si compie questo oltrepassamento.

⁸⁸ L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson e Spinoza*, p. 301.

⁸⁹ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 151.

⁹⁰ B. Spinoza, *Etica*, II, definizione VI, in Id., *Etica*, a cura di S. Giametta, Torino 2009, p. 46.

⁹¹ B. Spinoza, *Riflessioni metafisiche*, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano 2007, p. 366.

⁹² C. Jaquet, *Temps, durée et éternité chez Spinoza et dans la tradition scolastique*, in Id., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris 2005, p. 55.

⁹³ C. Jaquet, *La perfection de la durée*, in Id., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, cit., p. 68.

⁹⁴ B. Spinoza, *Etica*, II, definizione V, spiegazione, in Id., *Etica*, cit., p. 46.

⁹⁵ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 48.

⁹⁶ C. Jaquet, *La perfection de la durée*, cit., pp. 69-70.

XX.

Nelle prime lezioni Bergson individua e commenta quelli che, a suo avviso, sono i principi ispiratori dell'intera filosofia greca: il principio della dissociazione tra sensibile e intelligibile, grazie a cui la scissione pone il suo marchio dappertutto, e il principio della moneta, principio che fa di eminenza, analogia e gerarchia i tre vizi teologici dell'Uno. Bergson ritiene che questi principi siano solo parzialmente esplicativi della filosofia di Spinoza, vale a dire del rapporto che c'è tra la Sostanza e gli attributi, tra questi e i modi e tra i modi e la Sostanza. In Spinoza, infatti, c'è qualcos'altro, qualcosa che differisce profondamente dallo spinozismo; qualcosa presso cui Bergson, come confessa a Jankélévitch, si sente a casa⁹⁷.

Quella tra Spinoza e Bergson è senza dubbio un'affinità elettiva, una «communauté d'intuition»⁹⁸. Deleuze ha celebrato le loro nozze, nozze chimiche e non economiche, e, dopo di lui, molti altri, tra cui spicca soprattutto Zourabichvili, hanno ripetuto lo stesso rito. Eppure, la loro è stata un'impregnazione reciproca assai graduale. Il rapporto di Bergson con Spinoza è complesso e, senza dubbio, ambivalente. Per un verso Spinoza rappresenta l'apoteosi della metafisica tradizionale in quanto la sistematicità, la coerenza logica, il privilegio accordato all'essenza e l'attrazione per l'eternità, raggiungono, soprattutto nel primo libro dell'*Etica*, il massimo livello. Per altro verso però, Bergson non fa che scontrarsi con l'inassimibilità di Spinoza alla "categoria" da lui stesso inventata. Spinoza non è un filosofo delle Forme. In lui non c'è traccia di caduta, degradazione, corruzione e peccato. Il tempo appare oscuro, è vero, ma solo nella misura in cui il fine, assieme al possibile, la contingenza e il negativo, sono eliminati. La determinazione ne fa le veci mettendo al bando, con un unico atto, ogni ricorso ai simboli e ogni credenza nell'occulto. Al loro posto, però, Spinoza non introduce nessuna garanzia, nemmeno quella di Dio. La necessità è l'unica modalità della Sostanza e l'eguaglianza infinita di tutti gli attributi non fa sconti. Differenze sì, ma nessun privilegio. E tuttavia, se non perdona, è solo nella misura in cui beatifica, nella misura in cui beatifica senza interposta persona. Non c'è pietra filosofale che salvi le anime bagnandole nell'"acqua remota" del "grembo d'oro". Nessun "solve et coagula" e nessuna pietra morale che possa contraffare la natura estorcendole il segreto della creazione. La pietra non c'è, il grembo non c'è, la morale non c'è, il segreto non c'è. C'è solo Dio e Dio è la natura.

Spinoza ha inventato l'immanenza, l'immanenza assoluta di Dio al mondo, della causa all'effetto, dell'eternità al tempo e, per questo motivo, la sua è l'unica ontologia riuscita secondo Deleuze, riuscita, perché è un'*etica*, un'etologia più che una morale. Al giudizio morale Spinoza sostituisce una prova fisica, chimica: la sperimentazione dell'eternità. Ed è una prova accessibile a tutti, sebbene a ognuno

⁹⁷ Lettera del 7 luglio 1928 di Bergson a Jankélévitch, in H. Bergson, *Melanges*, Paris 1972, p. 1487.

⁹⁸ Questa è l'espressione utilizzata da Lionel Astesiano nel suo lavoro dedicato a Bergson e Spinoza.

da sé. Invero, per Spinoza l'eternità dell'essenza non si raggiunge successivamente, al compimento o alla fine della propria esistenza. Immanenza significa, come dice Deleuze, che «essa è strettamente contemporanea, coesistente all'esistenza nella durata»⁹⁹. Per Spinoza noi siamo già eterni, «nous ne le devenons pas au cours du temps»¹⁰⁰ ed è per questo che l'accrescimento della propria potenza, così come la sua depressione¹⁰¹, si avvertono immediatamente. All'idea adeguata corrisponde *simul et aequalis* l'affetto di gioia, a quella inadeguata *simul et aequalis* l'affetto di tristezza. In luogo di ristabilire un ordine morale, la prova etica «ratifica *subito* l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati. In luogo di una sintesi che distribuisce ricompense e castighi, essa si limita ad analizzare la nostra composizione chimica»¹⁰². La prova etica è la prova dell'oro e della creta di cui Spinoza fa parola a Oldenburg nella lettera LXXVIII.

XXI.

Non c'è una sola occorrenza del termine “parallelismo” in tutta l'*Etica*. Ma questo a Bergson sfugge. Il termine lo ha inventato Leibniz ed è stato introdotto solo dopo, a cose fatte ed *Etica* scritta. Spinoza, per parte sua, scrive sempre e solo: “*simul et aequalis*” perché “parallelismo”, in Spinoza, significa esistenza di un solo e stesso ordine (*Etica* II, proposizione VII), un ordine diverso da quello che Bergson contrappone al disordine nel *L'Evoluzione creatrice*: l'*ordo*, in Spinoza, è la struttura relazionale del reale, l'espressione diretta della causalità immanente divina. L'*ordo* è, cioè, *connexio*, connessione, piano infinito e assoluto di eguaglianza nella differenza, piano di immanenza, continuità di eterogeneità, *coincidentia oppositorum*. *Ordo* significa $A=B$. Se vi è qualcosa come un parallelismo in Spinoza esso, infatti, si comprende «solo dal punto di vista di un Dio immanente e di una causalità immanente»¹⁰³. Che sia immanente significa che Dio è causa di sé *nello stesso senso* in cui è causa di tutte le cose. L'immanenza, perciò, è il pericolo pubblico numero uno¹⁰⁴.

Fino a Spinoza la filosofia ha funzionato essenzialmente per sequenze. In questo senso, le sfumature date alla causalità diventavano essenziali. La causa originaria venne definita in molti modi (prima, emanativa, immanente, creazionista), ma con Spinoza tutto cambiò. Spinoza ha liberato la causa immanente dalla subordinazione a tutti gli altri tipi di causalità. «La causa immanente era presente nelle sequenze filosofiche, ma relegata in un cantuccio,

⁹⁹ G. Deleuze, *Filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Napoli-Salerno 2013, p. 40.

¹⁰⁰ C. Jaquet, *La perfection de la durée*, cit., p. 70.

¹⁰¹ L'eternità di morte è definita da Bergson come «la traduzione, in termini di pensiero, di un certo indebolimento della nostra vitalità»; H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 175. In questo senso essa non ha altra realtà che concettuale.

¹⁰² G. Deleuze, *Filosofia pratica*, cit., p. 41.

¹⁰³ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999, p. 85.

¹⁰⁴ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 71.

priva di uno statuto preciso»¹⁰⁵. Spinoza l'ha strappata via dalle sequenze. Basta sequenze, basta *monnayage*! C'è solo una causa e questa causa è immanente. Tutta la filosofia di Spinoza si basa «su questo bizzarro tipo di causa che resta comunque presso di sé, in cui produzione e prodotto coincidono. Dio è nel mondo ed il mondo»¹⁰⁶. Ogni cosa, perciò, è ordinata, eterna, dorata. Ogni moneta è d'oro perché Spinoza pensa l'identità tra Dio e il mondo *sub specie implicationis*. Spinoza non riduce, come invece crede Bergson, il principio di causalità al principio di identità. Dio, l'oro, non ha altra esistenza che nel mondo, le monete, pur non risolvendosi mai in nessuna di queste. La materia va incontro a Spinoza, non gli resiste, perché implicato necessariamente con ciascuna, l'oro, da ciascuna, differisce per natura e non per grado (*Etica* I, proposizione XVII). Ogni moneta, quindi, ha tutto l'oro, ma non tutte le sfumature dell'oro. Ogni moneta è diversa, ma diversa modalmente, formalmente. Questo significa che la distinzione numerica non è una distinzione reale: ogni moneta è un modo dell'oro, ma un modo come un gradiente, un gradiente *finito* della sua potenza *infinita*. La materia è luce, quindi, *mais pas affablie*. *Ubique in omnibus, omne in omne*, l'oro è *praesentissimus* in ogni moneta con la stessa intensità. L'oro circola a velocità assoluta in ogni velocità relativa perché, considerato dal punto di vista dell'oro, l'oro è luce e ogni metallo è illuminato. Ogni moneta è *visio Dei*. La necessità non si allenta: nell'effetto vi è tanta realtà quanta ve ne è nella causa.

XXII.

Attratto dalla potenza più che dall'essenza, capace di viaggiare a una velocità maggiore di quella della luce, Spinoza, il Saggio supraluminale, ha attratto, a sua volta, tutti i suoi contemporanei e successori, compreso Bergson. Spinoza brilla come l'oro e irresistibile, in quanto esempio di una coerenza e di una potenza ineguagliabili, si mostra refrattario alle Forme nello stesso modo in cui lo è la materia. Spinoza è intrattabile fintanto che il trattamento è quello riservatogli dall'intelligenza strumentale. Bergson lo sapeva, e sapeva che questa resistenza era la prova della sua libertà e della sua differenza. Lo spinozismo non è Spinoza perché il sistema non è l'intuizione. Sulle tracce di questa intuizione Bergson si mette nel corso al Collège del 1911. Ma è solo nella conferenza bolognese dello stesso anno che, guadagnando quota, Bergson viaggia alla velocità di Spinoza. Invero, riconoscendone l'irriducibilità, «Bergson aperçoit, sans insister, à quel point elle se rapproche de la sienne»¹⁰⁷.

Nella conferenza dedicata a *L'intuizione filosofica* Spinoza compare assieme a Berkeley. Compare ma viene subito abbandonato. «Ci porterebbe troppo lontano»¹⁰⁸ dice Bergson. Eppure, anche se solo per qualche istante, Spinoza compare e compare come un lampo che squarcia la notte di ogni sistema. La

¹⁰⁵ Ivi, pp. 71-72.

¹⁰⁶ Ivi, p. 72.

¹⁰⁷ L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, cit., p. 116.

¹⁰⁸ H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, cit., p. 104.

conferenza è dedicata all'intuizione. Bergson la oppone all'"esposizione formale e sistematica di un pensiero, la quale, per quanto seducente e fonte, sovente, di «gioia estetica e soddisfazione»¹⁰⁹, non è l'anima di una filosofia, ma solo il suo corpo. Al cuore di ogni filosofia c'è «qualcosa di semplice, di infinitamente semplice»¹¹⁰. Qualcosa come un'intuizione. E qual è, si domanda Bergson, l'intuizione di Spinoza? I concetti della sua filosofia, aristotelici e scolastici, cartesiani e leibniziani, non sono infatti, l'essenziale. I concetti sono contingenti, storici perché relativi allo spazio e al tempo. L'intuizione, al contrario, è eterna e, proprio per questo, inesprimibile come tale. Serve un'immagine, un'immagine mediatrice perché, pur non essendo l'intuizione generatrice di una dottrina, essa, nondimeno, «ne deriva immediatamente, e vi si avvicina più di ognuna delle singole tesi, più anche della loro combinazione»¹¹¹. E qual è l'immagine mediatrice della filosofia spinoziana? Bergson è cauto ma deciso nel presentarla. Essa, ci dice, è qualcosa di simile

al sentimento di una *coincidenza* tra l'atto attraverso cui il nostro spirito conosce perfettamente la verità e l'operazione con la quale Dio lo genera. È l'idea secondo cui la conversione degli Alessandrini, quando diviene completa, fa *tutt'uno* con la processione; analogamente l'uomo, uscito dalla divinità, quando rientra in essa, percepisce un *movimento unico* là dove aveva percepito inizialmente due movimenti contrari di andata e ritorno. L'esperienza morale si incarica qui di risolvere una contraddizione logica e di far sì, attraverso una brusca soppressione del tempo, che il *ritorno sia un andare*¹¹².

XXIII.

L'immagine mediatrice di Spinoza è l'intuizione, l'intuizione della reciprocità di un movimento. Un doppio movimento unico. Questa è la vertigine della *causa sui*. L'immediatezza della derivazione razionale è sinonimo di velocità infinita: se la rallentiamo, abbiamo *l'Evoluzione creatrice*, se comprimiamo questa, abbiamo *l'Etica*. Spinoza e Bergson sono due velocità relative. Ma relativo significa reciproco. Coincidenza di pensare ed essere, conoscere e fare, agire e patire, causa ed effetto, l'intuizione è il punto preciso e concreto in cui Spinoza e Bergson superano Plotino. Anche per Spinoza, infatti, pensare non significa platonizzare, speculare. Pensare significa essere, fare, sperimentare. L'identificazione tra conversione e processione implica il rifiuto della distinzione tra soggetto pensante e oggetto pensato perché per Spinoza, come per Bergson, la conoscenza di un oggetto si acquisisce, in qualche modo, dall'interno, mediante l'identificazione all'oggetto stesso. *Immanenza significa intimità*. Se quindi Spinoza sembra proseguire lungo la direzione di Plotino, in realtà, lo supera, lo trasfigura. Per Plotino l'uomo si allontana da Dio e, in un secondo tempo, *secondo nel senso di successivo*, intraprende il cammino inverso per ritrovarlo.

¹⁰⁹ Ivi, p. 100.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Ivi, p. 111.

¹¹² Ivi, p. 105.

Ma non vi giungerà mai. Unilaterale, la causa emanativa è dissimmetrica, diseguale. Per Spinoza, al contrario, la presa di coscienza di questa distanza è *già* comunione con Dio e lo è perché, in realtà, non è di una presa di coscienza che si tratta. Quella *dell'eternità* (genitivo soggettivo e oggettivo) non è una riflessione ma un'intuizione e l'intuizione è un atto, un'esperienza integrale. Spinoza è molto chiaro su questo quando, nello scolio della proposizione XXIII del V libro dell'*Etica* scrive che «non può tuttavia avvenire che ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, poiché né si può dare nel corpo traccia alcuna di ciò, né l'eternità può essere definita dal tempo o avere relazione col tempo. Nondimeno, sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni»¹¹³.

Il tempo, il tempo cronologico, non è la durata. Ed è per questo che la durata, a sua volta, non è privazione d'eternità. L'eternità, quando è vivente, è in relazione alla durata che si definisce perché, sia per Spinoza che per Bergson, è nell'esperienza e con l'esperienza che l'eternità diviene reale. Eppure, si tratta di un'esperienza limite: l'eternità è «la concrezione di ogni durata»¹¹⁴, una «brusca soppressione del tempo», perché è solo nel tempo, nel tempo lineare che la caduta e l'allontanamento sono reali. Azzerando la cronologia e contrastando le superstizioni, la mente, quando pensa *sub specie aeternitatis*, si accorge che l'andare fa tutt'uno col tornare. In Plotino, queste due nozioni designano due movimenti inversi ma incommensurabili: il primo esprime il tentativo di conoscere Dio, il secondo il tentativo di realizzarne la volontà¹¹⁵. Al contrario, per Spinoza e Bergson questi due movimenti sono il medesimo. Essi si realizzano in un'unica esperienza morale: la prova etica che, abolendo il tempo, risolve la contraddizione logica e pensa il movimento, senza contraddizione, come *coincidentia oppositorum*, continuità d'eterogeneità, causalità circolare¹¹⁶.

XXIV.

«Le Dieu de Spinoza est lui-même volonté de connaissance, la conversion est déjà procession»¹¹⁷. Conoscere Dio, per Spinoza, significa immediatamente realizzarne la volontà. Ma dal momento che Dio, per Spinoza, non ha né volontà né intelletto, conoscere Dio, l'oro, la luce, significa, semplicemente, realizzarlo. In tanto conosco Dio, in quanto Dio è, e, in tanto Dio è, in quanto lo conosco, *per come lo conosco*. Pensare Dio significa esserlo. Immediatamente. Allo stesso modo, per Bergson, l'intuizione o processione dello slancio vitale si situa già nell'intuizione o conversione dell'*élan*: il conoscente è identico al conosciuto. L'intuizione è una conoscenza attiva, una visione creatrice: conoscere la creazione, per Bergson, equivale a creare. «L'intuition est donc à la fois la saisie

¹¹³ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 239.

¹¹⁴ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 176.

¹¹⁵ L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, cit., p. 113.

¹¹⁶ C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris 2009, pp. 398-405.

¹¹⁷ L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, cit., p. 113.

d'un absolu et sa création en même temps»¹¹⁸. La conoscenza è attività, attività dell'élan, nel duplice senso del genitivo. Ma, se questo è vero, la coincidenza tra "l'atto attraverso cui il nostro spirito conosce perfettamente la verità e l'operazione con la quale Dio lo genera", rimanda a qualcosa d'altro, qualcosa come l'assoluta intellegibilità del reale. Il razionalismo assoluto di Spinoza e l'empirismo superiore di Bergson riposano, infatti, sullo stesso postulato: la totale intelligibilità di Dio, la Sostanza, l'élan, attraverso la totale intelligibilità delle cose, i *conata*, gli *efforts*. Per Spinoza il puro intendimento è il medesimo in Dio e nell'uomo ed è immediatamente dato. Perciò possiamo intuirlo e percepirlo quando abbiamo idee adeguate. Ma la stessa cosa è vera in Bergson: «la saisie de la réalité est immanente à la réalité elle même»¹¹⁹. Verità e realtà sono il medesimo e l'intuizione, in quanto doppio movimento unico, è intuizione del medesimo. «L'intuition est vie et conscience de la vie dans le même mouvement [...] Elle suppose une fusion (en ce qu'elle relève de l'instinct) et en même temps une distance minimale avec son objet (par l'intelligence qu'elle en a)»¹²⁰. Lo spirito si conosce tramite la conoscenza del suo altro, la materia, perché la vita, per Bergson, è una realtà che si fa (è spirito) attraverso ciò che disfa (è materia). In questo senso, essa contiene in sé il principio del suo offuscamento. Ne *L'evoluzione creatrice*, Bergson la descrive come una coscienza lanciata verso la materia con un movimento infinito, rallentato e diviso dalla materia che le resiste. La vita non è nient'altro che questo doppio movimento unico ed è stato merito di Jankélévitch aver mostrato come tra l'intuizione spinoziana dell'identità di conversione e processione e l'idea bergsoniana «que la volonté de connaissance de l'origine ultime des choses réjoint dans le même mouvement la réalisation de la tendance que cette origine contenait et permet de la dévoiler»¹²¹ vi sia una profonda convergenza.

XXV.

Cosa può un pensiero? Pensare il movimento, il movimento con il movimento, l'oro con l'oro. Di cosa è capace un pensiero? Di oltrepassare la condizione umana misurandosi col paradosso di un immediato – la libertà – che si dà come ritrovato, come riconquistato contro le abitudini della nostra intelligenza. Come vi riesce? Collocandosi nell'intervallo, tra una moneta e l'altra, assumendo, contemporaneamente, il punto di vista della banchina e del treno. L'azione efficace nasce infatti all'intersezione dei due sensi dell'unico movimento, nel punto in cui la materia incontra la memoria e il pensiero si prolunga nell'estensione. Pensare significa sostare nell'istante in cui il futuro è prevedibile e il passato è dimenticato e, parimenti, in quello, non distinto, in cui il passato è conservato e il futuro è aperto. La prova etica di Spinoza è, allora,

¹¹⁸ Ivi, p. 216 (corsivi nostri).

¹¹⁹ Ivi, p. 233.

¹²⁰ Ivi, p. 217.

¹²¹ Ivi, p. 116.

la bergsoniana prova dell'intervallo: l'assunzione, contemporanea, del punto di vista della banchina e del treno. In polemica con Einstein, Bergson afferma che la simultaneità, sinonimo di eternità, è relativa soltanto fino a quando si assolutizza uno solo dei due punti di vista, una sola delle due estremità. In altre parole, la simultaneità è relativa solo fin quando si fa di un relativo un assoluto, ipostatizzandolo. Ma il filosofo, a differenza del fisico, «non è costretto a scegliere tra i due sistemi; [egli] metterà un osservatore cosciente sia nell'uno che nell'altro e cercherà di scoprire che cosa è, per ciascuno di loro, il tempo vissuto»¹²². La pluralità dei tempi (la circolazione delle monete) ammessa dalla relatività einsteiniana è possibile, secondo Bergson, unicamente ammettendo un tempo unico più fondamentale, un tempo reale che, nel 1922, chiama simultaneità «naturale»¹²³, «intuitiva»¹²⁴ e «assoluta»¹²⁵. Essa è assoluta perché fa del relativo nient'altro che un reciproco. Se è naturale e intuitiva, invece, è nella misura in cui è con uno sforzo di intuizione che «ci si ricollega realmente al percepito, al vissuto [...] scoprendo di avere a che fare con un unico e medesimo tempo: ciò che è simultaneità rispetto alla banchina è simultaneità in rapporto al treno»¹²⁶. Lo sforzo intellettuale è, allora, lo sforzo di rinunciare a ogni sistema, privilegiato, di riferimento per collocarsi, con un unico colpo d'occhio, sulla banchina e sul treno. La prova etica richiede che «ci si faccia violenza»¹²⁷ e che ci si installi nell'istante qualunque, quello che la scienza moderna, pur avendolo inventato, non ha saputo pensare. Solo da qui, infatti, ci si accorgerebbe «di una molteplicità di tempi che si troverebbero tutti al medesimo livello, e sarebbero, di conseguenza, tutti reali»¹²⁸. Solo qui *sentimus experimurque nos aureos esse*.

Alessandra Campo, Università degli Studi dell'Aquila
✉ alessandra.campo@hotmail.it

¹²² H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 93.

¹²³ Ivi, p. 89.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Ivi, p. 55 e p. 82.

¹²⁶ Ivi, p. 94.

¹²⁷ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 179.

¹²⁸ H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 94.

¶ Sezione Seconda

*I corsi e la storia
della filosofia*

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 bergsoniano¹. 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.

¹ 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 filosofia². 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*³.

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'azione⁴. 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 misticismo⁵.

² 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.

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

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

⁵ 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 storiografico⁶.

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.

⁶ 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 operano⁷.

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»⁸. 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'assoluto⁹.

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

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

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

⁹ 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 personaggio¹⁰.

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

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

individualità»¹¹. 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»¹².

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»¹³. Il segno «non può quindi significare qualcosa di individuale», e possiede «una forza interiore che lo spinge ad essere sempre più generale»¹⁴. 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 parla¹⁵. 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»¹⁶. Per Bergson «l'essenza stessa del segno è di essere uno strumento di analisi, ossia di scomposizione, e scomposizione significa [...] discontinuità tra elementi»¹⁷. 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 virtuale¹⁸. Attraverso il segno si fissa nella cosa quanto può essere utile all'azione; ma questo

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

¹² Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 46.

¹³ Ivi, p. 37.

¹⁴ Ivi, p. 38.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ivi, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ 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 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 tecnica¹⁹. 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 giudizio²⁰.

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 coppia²¹.

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,

¹⁹ Cfr. C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra*, Bologna 2009.

²⁰ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 73.

²¹ 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 oppositive: 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 essa²².

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 cosa²³.

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

²² Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 75.

²³ Ivi, 76.

sarà possibile riconoscere i concetti adeguati alla realtà e individuare quelli non applicabili²⁴.

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'esperienza²⁵.

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 piacere²⁶.

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.

²⁴ 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.

²⁵ 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.

²⁶ 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 metodo²⁷.

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)²⁸. 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 Tarde²⁹.

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

²⁷ Ivi, pp. 16-17.

²⁸ 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 et 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.).

²⁹ 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 libertà³⁰.

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 Rousseau³¹.

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 creatori³².

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

³¹ 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.

³² 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'eternità³³.

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 realtà³⁴.

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.

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

³⁴ Id., *L'évolution créatrice*, cit., p. 317.

seguinte, 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»³⁵. 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 divenire³⁶.

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»³⁷. 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 negativo³⁸.

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

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

³⁶ 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.

³⁷ Ivi, p. 126.

³⁸ Ivi, p. 127.

allo svolgimento di ciò che non decorre, e il problema della durata allo svolgimento dell'eternità³⁹.

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 Plotino⁴⁰.

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 gradi di realtà intermedi tra essa e il puro nulla*⁴¹.

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

³⁹ Ivi, pp. 185-186.

⁴⁰ Ivi, p. 193.

⁴¹ 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»⁴². Inoltre «troviamo nella dottrina di Socrate quella punta di misticismo che si riscontra molto spesso nelle teorie della libertà»⁴³. 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 porlo⁴⁴.

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

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

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ivi, p. 79.

scienza moderna un nuovo passo verso la piena spazializzazione delle realtà⁴⁵. 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 interno⁴⁶.

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»⁴⁷ e perfino un'«intenzione»⁴⁸. 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'interiorità⁴⁹.

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:

⁴⁵ 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).

⁴⁶ Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 271.

⁴⁷ Ivi, p. 273.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ 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 istanti⁵⁰.

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»⁵¹. 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 Cartesio⁵².

⁵⁰ Id., *L'évolution créatrice*, cit., p. 331.

⁵¹ 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).

⁵² 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 Dio⁵³. 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-Kant⁵⁴. 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 possibile⁵⁵. 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»⁵⁶.

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

⁵³ Id., *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 246.

⁵⁴ Cfr. M. Barthélémy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, Paris 1966.

⁵⁵ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 334.

⁵⁶ 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 morali⁵⁷.

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 base⁵⁸.

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 psichico⁵⁹.

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

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

⁵⁸ Ivi, pp. 85-86.

⁵⁹ 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

Articoli/4

Plotin et la liberté selon Bergson

Sylvain Roux

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/12/2017. Accettato il 02/01/2018.

In the course in the Collège de France of 1904-1905, Bergson analyzes the various theories of freedom which were since Antiquity proposed. There he finds the opportunity to present the main aspects of his conception of the history of Philosophy. It is in this context that he lingers particularly on the case of Plotinus, whose position appears to him to be a synthesis as well as a revelation of the whole ancient philosophy. Bergson uses an original method to propose his interpretation of Plotinus' thought. This method consists in following Plotinus' movement, while indicating his limits in order to reorient those movements. In this paper, I wish to expose this original method and to show that it makes possible to understand more exactly other texts of Bergson, in which he also proposed an analysis of Plotinus' theories.

Le rapport de Bergson à l'œuvre de Plotin a souvent été étudié¹. On a ainsi pu relever des similitudes profondes entre sa propre démarche et celle de Plotin. Mais on a aussi insisté sur les différences qui séparent ces deux démarches. Cependant, il reste peut-être à s'interroger sur la manière dont Bergson fait usage des textes de Plotin. Car, lorsqu'il se rapporte à ses prédécesseurs, Bergson ne fait pas œuvre d'historien. Il ne se contente pas non plus de les étudier pour mieux s'y opposer. Son rapport à la tradition philosophique (et Plotin s'inscrit naturellement dans celle-ci) repose sur une méthode singulière. Il s'agit, à partir des théories évoquées, de chercher à poser correctement un problème et d'éviter ainsi les faux problèmes qui jalonnent l'histoire de la philosophie. Comme l'indique un texte tiré de *La pensée et le mouvant*, la métaphysique tombe dans des difficultés insolubles lorsqu'elle prétend appliquer aux problèmes spéculatifs

¹ Citons notamment É. Bréhier, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, «Les Études bergsoniennes», 2, 1949, pp. 105-128 (repris dans *Études de philosophie antique*, Paris 1955); R. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris 1959; J. Trouillard, *Sagesse bergsonienne, sagesse plotinienne*, «Bulletin de la société française de philosophie», 53, 1959, pp. 307-310 (repris dans *Raison et mystique. Études néoplatoniciennes*, Paris 2014); M. de Gandillac, *Le Plotin de Bergson*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 2, 1973, pp. 173-183; C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris 2009, pp. 210-233 ; J. -M. Narbonne, *L'Un, modèle de la pensée religieuse de Bergson?*, «Archives de Philosophie», 75, 2012/1, pp. 77-86.

une faculté (l'entendement) qui n'y est pas destinée par la vie puisqu'elle a d'abord une visée pratique². Les difficultés liées à la question de la liberté en sont une illustration particulièrement évidente. En effet, lorsqu'il se penche sur cette question, Bergson cherche à montrer que l'opposition entre la nécessité et la liberté résulte d'un problème mal posé (c'est-à-dire d'un problème posé par l'application de l'entendement à des données de l'intuition). C'est ce que montre le cours donné au Collège de France en 1904 et 1905. Celui-ci insiste sur cet aspect mais en développant, notamment à propos de Plotin, une stratégie de lecture originale. Celle-ci n'est évidemment pas nouvelle, elle est présente dans d'autres textes, antérieurs ou postérieurs au Cours sur la liberté. Mais, comme nous le verrons, le Cours permet de la saisir de manière très précise, en particulier par le traitement très important qu'il réserve à Plotin.

1. Plotin et la méthode de Bergson

Il faut commencer par décrire les aspects principaux de cette méthode et de cette stratégie de lecture. Deux textes qui appartiennent à deux périodes assez éloignées l'une de l'autre permettent de les saisir de manière particulièrement claire. Et dans les deux cas, afin de préciser les conditions d'un problème ou les aspects importants d'un concept, c'est à un même texte de Plotin que Bergson se réfère. Dans le premier de ces textes, une conférence de 1911 intitulée « La perception du changement » (et reprise dans *La pensée et le mouvant*)³, Bergson dénonce une erreur ancienne de la philosophie : celle-ci a constamment privilégié la faculté de la conception sur celle de la perception, parce que cette dernière ne semblait pas lui fournir des données stables et suffisamment fiables. Elle a donc préféré s'en remettre aux opérations de l'entendement qui lui paraissaient aboutir à des connaissances universelles, vérifiables et identiques pour tous. Mais cette démarche n'a abouti qu'à un appauvrissement de la pensée en la privant de sa source principale (l'expérience). Il conviendrait donc d'en revenir à la perception, non pour l'opposer à la conception et au travail de l'entendement, mais pour nourrir ces derniers de ce qu'elle peut leur transmettre. Cette perception doit cependant être pensée d'une manière nouvelle. Il s'agit d'une perception élargie, qui ne doit plus être subordonnée à l'action mais qui doit se rapporter au réel de manière désintéressée, afin de pouvoir le saisir tel qu'il est. Or, dans la philosophie de Plotin, la nécessité de cette perception élargie est reconnue comme nécessaire mais n'est pas conçue comme elle devrait l'être. En effet, Plotin considère que le moi doit se dilater pour retrouver les différents niveaux du réel, et il a soutenu que la philosophie devait constituer cet effort pour se détacher de l'action et se

² Voir Bergson, *Œuvres*, Paris 1959, pp. 1303-1307 (65-69). Sauf indication contraire, nous donnerons toutes nos références aux textes de Bergson dans cette édition dite du Centenaire, et nous indiquerons entre parenthèses la pagination de l'édition antérieure (Paris 1939-1941) utilisée pour la publication séparée de chaque œuvre.

³ *La perception du changement*, pp. 1365-1392 (143-176).

tourner vers des niveaux supérieurs à ceux de la sensation. Car l'action, comme il l'indique dans le traité 30 (III 8), constitue nécessairement un affaiblissement de la contemplation⁴. Mais ce retournement, cette conversion, désignent ici une fuite par rapport au sensible et non une perception élargie ; ils prennent la forme d'une remontée vers un principe supérieur au lieu de constituer un changement de point de vue (l'adoption d'un point de vue non pratique) sur la même réalité. Pourtant, Plotin a vu qu'il convient de se détacher de l'action qui oriente notre perception vers ce qui est utile à la vie sensible, même s'il a conçu ce détachement comme un retrait. Ainsi se dessine la voie à suivre : *il conviendra de corriger Plotin, c'est-à-dire de faire du détachement entrevu une préparation à une perception renouvelée*.

Beaucoup plus tard, la référence à ce même texte de Plotin (dans lequel, comme on vient de le voir, l'action est présentée comme un affaiblissement de la contemplation) appliqué à un autre problème, celui de la mystique, conduira Bergson à une conclusion identique. En effet, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, il indique que « la philosophie de Plotin » est « incontestablement mystique » puisqu'elle cherche « par delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante »⁵. Pourtant, elle ne parvient pas à un mysticisme complet puisqu'elle ne veut pas « coïncider avec l'effort créateur que manifeste la vie »⁶ mais avec cette réalité transcendante (Dieu) qu'elle ne conçoit pas comme agissante mais comme immobile et toujours identique à elle-même. Le véritable mystique veut retrouver en Dieu l'élan même de la vie : sa contemplation épouse alors l'action, celle du principe lui-même, au lieu de prétendre trouver en lui ce qui dépasse toute action. Ainsi, Plotin a-t-il su reconnaître la nécessité, pour la pensée, de suivre une pente mystique mais il convient, pour se donner du mysticisme un concept complet et intégral, de corriger l'analyse qu'il en propose.

Plotin procède-t-il autrement dans le Cours consacré à la liberté ? Celui-ci est antérieur à la conférence que nous avons citée précédemment mais il vient souligner, par là même, la remarquable continuité du principe de lecture que nous venons de dégager dans l'œuvre bergsonienne. Celui-ci consiste à rechercher à travers un auteur (comme Plotin par exemple) les éléments d'une analyse conceptuelle qu'il convient de reprendre tout en les modifiant, à suivre le mouvement qui s'y fait jour mais en le réorientant. Ce n'est qu'à cette condition qu'il sera possible de produire de nouveaux concepts, des concepts pleinement adaptés à la réalité qu'il s'agit de penser⁷. Dans ce cadre, l'auteur considéré

⁴ Pour l'ensemble du raisonnement, voir les pages 1371 à 1374 (151 à 154). Bergson renvoie au traité 30 (III 8), 4, 39-40.

⁵ H. Bergson, *Œuvres*, op. cit., pp. 1161-1162 (232).

⁶ *Ibid.*, p. 1162 (233).

⁷ Comme Bergson y invite dans l'*Introduction à la métaphysique*, pp. 1401-1402 (188) : la métaphysique « n'est proprement elle-même que lorsqu'elle dépasse le concept, ou du moins lorsqu'elle s'affranchit des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude, je veux dire des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition ».

(Plotin) n'offre pas une solution, il offre à voir les conditions d'un problème et les voies d'une solution, dans laquelle il ne s'est pas lui-même engagé. Or, le traitement de la question de la liberté permet de suivre les développements d'une telle méthode.

2. Les raisons d'une antinomie

Il convient tout d'abord de comprendre la thèse adoptée par Bergson dans le Cours. Celle-ci repose tout entière sur une antinomie. Car d'un côté nous faisons l'expérience de la liberté, nous l'éprouvons en nous-mêmes. En ce sens, il est possible de dire que nous en avons l'intuition si l'intuition désigne bien la capacité de saisir une réalité sans médiation. Lorsque l'action se déroule, nous la sentons de façon « intérieure » comme une action libre. D'un autre côté, si nous voulons nous représenter cette intuition (c'est-à-dire ce qu'elle nous livre), nous devons la traduire en un langage qui n'est plus le sien, celui de l'entendement, qui distingue et sépare ce qui ne l'est pas dans la réalité vécue, et qui tente de recomposer cette réalité en juxtaposant ce qu'il a d'abord distingué. Nous dirons alors que « l'action dérive de la volonté comme d'une source »⁸. Mais cette présentation dénature l'action libre qu'elle tente pourtant d'appréhender car elle la considère comme du « tout fait » et non comme ce qui se fait⁹. En se donnant des points par lesquels l'action est supposée passer, en la spatialisant, l'entendement se montre incapable de comprendre comment l'action se déroule c'est-à-dire s'effectue réellement. Il ne peut penser le mouvement lui-même¹⁰.

Bergson oppose donc deux manières de saisir le réel. Mais il va faire correspondre à celles-ci deux théories différentes concernant le problème de la liberté. Selon que l'on privilégie l'une ou l'autre de ces manières de voir, on obtiendra deux conceptions philosophiques elles-mêmes opposées : en suivant la pente de l'intelligence, on obtiendra une position déterministe ou nécessitariste, en suivant celle de l'intuition, une position libertiste¹¹. Chacune de ces conceptions trouve donc sa source dans une tendance de l'esprit humain, qu'elle radicalise et qu'elle solidifie, en quelque sorte, en une conception du monde. Mais là n'est pas encore l'essentiel : le plus important est que ces deux conceptions ne se répartissent pas de manière égale dans l'histoire de la philosophie car l'une d'elles (le déterminisme) correspond davantage à notre point de vue *pratique* sur le réel¹². En effet, l'intelligence cherche à saisir dans le

⁸ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, Paris 2017, p. 66.

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ Cette opposition est exprimée de différentes manières dans le Cours: il peut s'agir d'une opposition entre « conscience immédiate » et « pensée réfléchie » (p. 17) ou encore entre « volonté » et « intelligence réfléchie » (p. 18).

¹¹ Cette thèse est exposée pp. 24 et 25. Le terme « libertiste » est forgé par Bergson lui-même, voir p. 27.

¹² « [...] Dans cette histoire [...] ce sont les doctrines nécessaires qui auront toujours le beau rôle » (p. 24). Voir aussi pp. 27-28.

réel des corrélations constantes, des relations nécessaires, qui serviront de point d'appui à l'action à mener¹³. Pour décider de ce qu'il faut faire, il faut pouvoir envisager les conséquences d'une action, les anticiper à partir d'observations réalisées antérieurement. Sans cette connaissance des régularités entre les causes et les conséquences, il serait impossible d'agir. Pourtant, cette connaissance n'annule pas la liberté, elle la rend possible car nous ne pouvons agir sans avoir de « point d'appui » sur le réel (que nous fournit la connaissance en question). Mais le nécessitarisme ne retient que l'inscription de l'action dans ce réseau de relations nécessaires de sorte que l'action n'apparaît plus libre mais déterminée¹⁴.

L'antinomie entre nécessitarisme et libertisme se résout donc au profit du nécessitarisme. Mais Bergson dénonce l'illusion de cette position. Car si le libertisme trouve moins de partisans, c'est qu'il ne repose que sur le simple « bon sens », c'est-à-dire sur un « sentiment intérieur » qu'il est impossible de restituer par l'intelligence (sauf à le nier en le faisant dépendre de relations de causes à effets). La liberté s'éprouve, mais ne se prouve pas, et c'est pourquoi elle est condamnée à perdre son combat contre l'intelligence qui conclut spontanément au caractère nécessairement déterminé de nos actions.

3. Une conception originale de l'histoire de la pensée

Cette opposition conduit Bergson à présenter une conception particulière de l'histoire des doctrines philosophiques. En premier lieu, dans la mesure où les doctrines nécessitaristes reposent naturellement sur le travail de l'intelligence, celles-ci ont pu se perfectionner progressivement au cours de l'histoire en bénéficiant des analyses de plus en plus riches que l'intelligence proposait de la réalité matérielle. Ainsi, « l'idée de nécessité » s'est précisée depuis les premiers penseurs de la Grèce : d'abord conçue comme la régularité cyclique, circulaire, de la nature, elle a ensuite pris la forme d'une « détermination qualitative » puis celle d'une « détermination quantitative » des phénomènes (pendant la période des Temps modernes)¹⁵. Ici, le progrès réalisé dans l'analyse et la compréhension de la notion est *interne* aux opérations de l'intelligence : c'est par son activité propre que celle-ci précise et améliore le sens de la notion. Rien de tel dans le cas des conceptions qui reconnaissent l'existence de la liberté et qui en font un élément central de leur raisonnement. Si elles progressent, c'est « du dehors, par une intrusion dans la philosophie de certains éléments étrangers »¹⁶. Ce sont des faits non philosophiques (des événements sociaux par exemple) qui viennent nourrir la thèse de la liberté et non point seulement des « éléments d'intuition », c'est-à-dire l'expérience intérieure dont nous avons parlé précédemment. Le

¹³ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

progrès n'est plus ici l'effet d'un approfondissement interne de l'intelligence, mais l'effet d'une contrainte extérieure.

En second lieu, le progrès des doctrines déterministes est un progrès continu alors que celui des doctrines libertistes est discontinu. En effet, puisque c'est par un approfondissement interne que la notion de nécessité a été progressivement définie par l'intelligence, elle ne s'est pas construite en fonction des à-coups suscités par des éléments de nature extérieure. Au contraire, dans le cas de la liberté, le progrès réalisé en est dépendant. De plus, ce progrès n'est pas de même nature puisqu'il ne consiste pas en une meilleure appréhension de la notion mais en son introduction plus large, plus importante, dans la pensée. Dans l'histoire des philosophies, le problème de la liberté s'est peu à peu et de plus en plus imposé à la pensée. Mais ce progrès qui est d'abord celui d'une plus grande considération repose sur le choc provoqué par l'irruption d'événements extérieurs qui sont comme des éruptions explosives. Bergson en compte trois dans l'histoire¹⁷. La première est due aux changements survenus au 5^{ème} siècle avant J.-C. à Athènes. Ils contribuèrent au développement des réflexions de Socrate sur l'importance de « l'observation intérieure » et d'une forme de « mysticisme » qui nous met en contact avec des réalités supérieures¹⁸. La seconde correspond à l'irruption du judéo-christianisme qui a abouti à l'idée selon laquelle la volonté, en Dieu, prime l'entendement. Enfin, la troisième éruption se produit durant la période qui conduit à la Révolution française. Certaines analyses de Rousseau, dont Kant fut par la suite dépendant, en sont une illustration. Rousseau signale en effet que nous avons un sentiment très fort de notre liberté et que nous ne saurions ainsi douter de l'existence de ce dont il témoigne¹⁹.

Mais Bergson ne se contente pas de décrire et d'opposer l'évolution séparée de chacune des deux doctrines. Il cherche aussi à comprendre la relation qu'elles entretiennent. Car les « doctrines de la nécessité » ont toujours cherché à s'assimiler les « théories de la liberté », à concilier la liberté avec la nécessité. L'intuition de la liberté, les éruptions qui la font surgir dans le champ de la pensée contraignent les doctrines nécessitaristes à un travail d'adaptation, à un réaménagement de leurs propres conceptions. Ce faisant, elles ont tendance à dénaturer ce qui est apparu sous la forme d'une intuition, parce qu'elles la recouvrent de leur propre système conceptuel. Poursuivant sa métaphore géologique, Bergson peut ainsi dire que les doctrines de la nécessité sédimentent les éruptions explosives de la liberté. Une nouvelle éruption, mais qui ne peut être prévue, devra alors rompre les couches ainsi constituées pour réintroduire de la liberté dans les théories que développe notre intelligence²⁰.

Entre les « forces éruptives » et les « forces de sédimentation », il existe donc un combat mais aussi une subtile dialectique. Ces forces s'affrontent mais elles se modifient aussi mutuellement en raison de leur confrontation : les doctrines de la

¹⁷ *Ibid.*, pp. 29-31.

¹⁸ Voir le résumé au début de la séance du 22 décembre 1904, pp. 49-51.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 304-305.

²⁰ *Ibid.*, pp. 31-32.

nécessité doivent intégrer les éruptions de liberté qu'elles ne peuvent laisser hors de leur système, tandis que les théories de la liberté ont tendance à se dissoudre sous l'effet des doctrines de la nécessité. Dans la séance du 13 janvier, Bergson donne une explication plus complète de ce second mouvement. L'intuition de l'acte libre peut difficilement s'intégrer à une construction intellectuelle car elle est alors contrainte de s'exprimer à travers des mots et des notions qui ont d'abord pour but de « formuler le déterminisme ». Toute expression de la liberté la dénature et la retourne en son contraire (l'expression du déterminisme). C'est pourquoi l'intuition doit toujours venir briser l'arsenal intellectuel forgé par la pensée et sa pente naturelle, pour y réintroduire la liberté. On le voit, cet effort suppose de distinguer deux niveaux, celui de la durée en laquelle l'acte libre trouve sa source et celui de la représentation intellectuelle qui est l'expression déformée de cette durée, lorsque nous la spatialisons pour la maîtriser et agir sur elle. Et il s'agit donc de retrouver l'intuition de cet acte qui subsiste sous l'ensemble de nos représentations, c'est-à-dire de revenir au niveau de l'être (la durée) en-deçà du niveau de la pensée pour adapter nos représentations à ce niveau de l'être. Mais surtout, un tel effort est nécessairement sans fin puisque dès que l'intuition de cet acte est exprimée, elle est dénaturée et il convient à nouveau de revenir à l'intuition indépendante de son expression²¹. Dans le Cours, Bergson en reste-t-il à cette opposition et à cette dialectique qui ne sauraient trouver de fin ? Dans d'autres textes, il semble pourtant se montrer moins pessimiste. Ainsi, dans l'« Introduction à la métaphysique », il reconnaît à l'intelligence la possibilité de créer des concepts parfaitement adaptés à la réalité mouvante que nous cherchons à penser, si elle se laisse d'abord guider par l'intuition au lieu de suivre sa pente naturelle qui la porte à créer des concepts en vue de l'action²². Mais le Cours lui-même offre une solution à ce conflit des doctrines. Bergson appelle de ses vœux un élargissement de la réflexion grâce auquel la « pensée discursive » et l'intuition seraient réconciliées « dans une science moins simple que celle qui traverse la philosophie jusqu'à Kant, une science beaucoup plus complexe, plus compréhensive, qui tiendrait compte de toute l'expérience »²³. La science, qui est le prolongement des tendances naturelles de l'intelligence à vouloir agir sur le réel (conçu alors comme un ensemble maîtrisable), n'est qu'une « connaissance du dehors », elle ne retient qu'un aspect du réel, ce qui se donne à elle sous la forme d'une expérience externe. Le but de la philosophie est d'être une sorte d'empirisme intégral ou d'« expérience intégrale »²⁴, qui tient compte tout autant de l'expérience intérieure que de l'expérience extérieure.

Dès lors, si l'on veut saisir la place particulière qu'occupe un auteur dans l'histoire de la philosophie, il faut envisager deux problèmes : d'une part, il convient de se demander s'il se classe parmi les auteurs qui revendiquent une doctrine nécessitariste ou une doctrine libertiste (et la réponse à cette question

²¹ *Ibid.*, p. 69.

²² H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, pp. 1401-1402 (188) et pp. 1421-1422 (213).

²³ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 345.

²⁴ Suivant l'expression utilisée dans l'*Introduction à la métaphysique*, p. 1432 (227).

n'est pas toujours simple comme nous le verrons dans le cas des platoniciens) ; d'autre part, il faut se demander de quelle manière il participe du mouvement « dialectique » que Bergson a mis à jour, comment il s'inscrit dans sa conception de l'histoire de la philosophie (on se demandera alors si sa philosophie témoigne des forces éruptives de l'intuition ou plutôt des forces de sédimentation de l'intelligence). Or, sur ces différents points, le cas de Plotin est particulièrement important pour Bergson.

4. Situation de Plotin

Celui-ci occupe en effet une place à part dans l'histoire de la philosophie. Il n'est pas simplement un auteur de plus à l'intérieur de la longue succession de ceux qui constituent l'histoire de la pensée ancienne. Sa philosophie est en fait l'héritière de cette histoire, elle la résume à sa manière et surtout elle la fait apparaître en pleine lumière. Ce qui s'y dessinait, ce qui l'animait de l'intérieur sans apparaître toujours clairement, trouve chez Plotin sa pleine expression. Plotin est un *révéléateur*, comme il en est besoin dans la photographie²⁵. Mais Plotin n'est pas un révélateur qui s'ignore, comme s'il ne faisait connaître les théories de ses prédécesseurs que de manière indirecte, simplement parce qu'il les reprendrait pour son compte. Il souhaite, sous la forme d'un projet parfaitement assumé, les utiliser contre de nouvelles théories qui, selon lui, ne sont pas grecques mais « barbares »²⁶ puisqu'il s'agit notamment de « doctrines religieuses de l'Orient ». Mais par ce projet, il en vient aussi à rapprocher, à unifier des analyses qui se voulaient à l'origine très différentes. Platon et Aristote peuvent ainsi participer d'un même mouvement, manifester une même tendance, dans la mesure où il s'agit de les opposer à ces nouvelles doctrines. La philosophie ancienne peut alors apparaître sous une forme unifiée : par-delà des différences apparentes, elle présente de manière plus profonde, à propos du problème de la liberté et de la nécessité, un seul et même point de vue. Ce qui ressort donc, si l'on prend la philosophie grecque comme un bloc, face aux doctrines non philosophiques qu'elle combat à la fin de l'Antiquité, c'est que les philosophes grecs vont tous dans le même sens, qui est celui du nécessitarisme.

Pour exprimer cette idée selon laquelle Plotin fait apparaître en chacune des doctrines étudiées la tendance profonde qui la porte, Bergson utilise à plusieurs reprises le terme « exaspérer »²⁷ qui indique comment Plotin radicalise et porte à son comble, des analyses qui existaient avant lui. Ce faisant, il les manifeste mieux que les auteurs qui les ont présentées n'ont pu le faire, parce qu'ils n'ont pas poussé ces analyses jusqu'au bout. Plotin les exprime *complètement*, et c'est pourquoi il est la « quintessence de la philosophie grecque »²⁸.

²⁵ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., pp. 210-211.

²⁶ *Ibid.*, p. 178.

²⁷ *Ibid.*, pp. 197 et 211.

²⁸ *Ibid.*, p. 179.

Mais que révèle-t-il ainsi ? Sur de nombreux sujets, Plotin adopte une position platonicienne ou aristotélicienne (souvent en les combinant au profit de la première), mais il est aussi influencé par la philosophie stoïcienne qu'il combat pourtant²⁹. C'est pourquoi l'une des notions essentielles de cette dernière (la notion de nécessité) se retrouve dans sa pensée et vient organiser sa vision du monde. En particulier, Plotin conçoit la nature comme un ensemble ordonné dans lequel toutes les parties sont interdépendantes et s'affectent mutuellement. C'est donc le concept de sympathie universelle que Plotin retrouve dans sa propre réflexion³⁰. Cette présence du stoïcisme montre donc deux choses. D'une part, elle rend manifeste que certains des prédécesseurs de Plotin sont des partisans de doctrines nécessitaristes et d'autre part, qu'en intégrant celles-ci à l'intérieur de sa conception platonicienne du monde, Plotin ne fait qu'actualiser la tendance la plus profonde du platonisme. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de théorie de la liberté chez Platon, mais qu'il existe chez lui une tendance à « l'intellectualisme » qui ne peut que conduire les aspects nécessitaristes à l'emporter dans sa vision du monde, ce que Plotin manifeste explicitement par son propre système philosophique. Ce dernier apparaît donc lui-même comme un nécessitariste à sa manière, alors même qu'il s'en défend par ailleurs. Plotin, en reprenant les analyses de ses prédécesseurs et en les radicalisant, fait ainsi surgir la position nécessitariste latente à la plupart de celles-ci. La synthèse de toutes les philosophies antérieures montre que c'est une position en faveur de la nécessité qui l'emporte malgré les apparences (comme chez Platon et Aristote).

5. La liberté «en contrebande»

Pourtant, Plotin n'est pas un nécessitariste, il cherche même à réfuter les positions stoïciennes³¹ et à sauvegarder la responsabilité humaine, en insistant sur le fait que l'individu doit conserver une autonomie pour pouvoir être considéré comme le sujet de ses actions³². Or, cela n'est pas possible dans le système stoïcien puisque le principe divin qui est immanent au monde le traverse de part en part et le commande dans tous ses aspects. Plotin doit donc assurer la liberté humaine sans pourtant rejeter l'idée stoïcienne de nécessité qu'il a reprise pour son propre compte. Il y a là selon Bergson, une difficulté majeure sur laquelle Plotin achoppe : tout son système est déterministe mais Plotin, de son côté, ne veut pas l'être³³. Plotin est donc prisonnier de conceptions contradictoires. Pire, et c'est bien ce que Bergson veut démontrer depuis le début du Cours, Plotin fait l'expérience d'une contradiction profonde entre d'une part, les représentations que l'intelligence se fait du monde et d'autre part l'intuition que nous prenons

²⁹ *Ibid.*, p. 28.

³⁰ *Ibid.*, pp. 180-183.

³¹ *Ibid.*, p. 178 : il a constamment combattu les Stoïciens [...].

³² *Ibid.*, p. 182.

³³ Voir pp. 185 et 197.

de notre existence et qui nous donne le sentiment invincible de notre liberté. Or, selon Bergson, Plotin ne parvient pas à une solution sur le problème de la liberté³⁴ parce qu'il laisse libre cours à son intellectualisme (comme toute la pensée grecque sur ce point³⁵) de sorte que ce sont les représentations de l'intelligence qui dominent et rendent donc la liberté impensable. Il est alors contraint de réintroduire la liberté dans son système sans pouvoir lui donner de justification interne. La liberté reste extérieure au système, elle ne peut apparaître qu'« en contrebande »³⁶.

C'est dans sa conception des rapports entre les différents niveaux de réalité que Bergson va trouver les limites de l'explication plotinienne. De cette dernière, Bergson retient en effet deux aspects. L'organisation du monde sensible trouve son origine dans les réalités supérieures que sont d'une part l'Âme et d'autre part l'Intellect et les Formes. En effet, chaque individu sensible est produit selon un double processus : son corps résulte de l'activité contemplative de la partie de l'Âme que Plotin appelle « nature », qui elle-même, ne fait alors que déployer sous une forme spatiale une structure intelligible qui vient de l'Intellect. Par ailleurs, il existe pour Plotin une forme intelligible de chaque individu (il y a une idée de Socrate) qui s'exprime sur le plan psychique (l'hypostase inférieure) sous la forme d'une âme individuelle. C'est cette âme qui va entrer dans le corps sensible façonné par la « nature » (la partie inférieure de l'Âme du monde)³⁷. Dans un tel schéma explicatif, le niveau inférieur n'est que le déploiement du niveau supérieur, chaque ordre exprime à sa manière, sous une forme de plus en plus éloignée du modèle premier, ce que ce modèle contient. L'individualité n'est alors que la *distension* de ce qui existe d'abord sous une forme intelligible et *comme* forme intelligible (idée d'un corps, idée d'un individu). Ce qui est d'essence intellectuelle ou psychique se fait nature par extériorisation. Faut-il voir là une solution au problème de la liberté ? Plotin le pense probablement car ici, la vie n'est pas le résultat de processus purement mécaniques, elle n'est pas un simple épiphénomène de la matière, un effet de son organisation. Elle vient d'en haut, d'une réalité qui n'est pas du même ordre et qui vient ordonner une matière qui est incapable de s'ordonner par elle-même. La vie est d'un autre ordre et, en ce sens, l'homme qui participe de cette vie (par son âme) et qui en émane, échappe lui-même en partie au déterminisme matériel. Ce qui le caractérise en propre est ce par quoi il appartient à ce plan supérieur et non au plan de la nature extérieure³⁸. Pourtant, Bergson ne se satisfait pas de cette explication :

³⁴ *Ibid.*, p. 185 : «[...] admettons qu'il puisse sur un certain point – Plotin n'est pas arrivé à faire la lumière sur cette partie du problème – mais admettons que l'homme puisse dans une certaine mesure forcer le mécanisme de la nature et que ce soit là sa liberté [...]».

³⁵ *Ibid.*, pp. 210-211.

³⁶ *Ibid.*, p. 198.

³⁷ Cette double explication est présentée pp. 194-195.

³⁸ Voir pp. 183-184 : «la théorie de la liberté en d'autres termes n'est complète que si elle présente une théorie de l'origine de la vie, de l'origine de l'organisation <différente de celle des doctrines matérialistes>» (l'ajout est de nous).

Si tout ce qui se fait dans la nature, si la nature n'est tout entière que la projection, dans l'espace et dans le temps, de l'Intelligence, si notre corps et tout ce que fait notre corps par conséquent est la projection, dans l'espace et dans le temps, de ce qui est l'Intelligible correspondant à notre âme, alors tout ce qui se fait dans l'espace et dans le temps n'est que la projection, par conséquent, de quelque chose de donné, de donné tout d'un coup dans l'incorporel et dans l'éternel. On ne voit pas comment l'indétermination dans le temps peut trouver ici sa place³⁹.

Bergson présente là un argument particulièrement important puisqu'il constitue le reproche principal qu'il adressera, dans *L'Évolution créatrice*, aux théories mécanistes et finalistes⁴⁰. Si le monde sensible ne fait que reproduire un modèle supérieur en le déployant dans l'espace et le temps, il ne contient rien de nouveau, tout est déjà donné dans ce modèle et il n'y a aucune place pour l'indétermination. Car la distension ne doit pas être comprise comme une sorte de retrait du principe supérieur qui amènerait les réalités inférieures à se distinguer radicalement de lui. La distension est *décomposition du simple* c'est-à-dire juxtaposition, extra-position, de ce qui se donne d'abord sous une forme parfaitement unifiée. En ce sens, notre « place dans la nature » est celle qui, dans un plan inférieur, correspond à celle que nous occupons sur le plan supérieur⁴¹. Or, pour Bergson, cette absence d'indétermination dans la position que nous pouvons occuper est le point faible de l'explication plotinienne car la liberté est absolument impossible sans indétermination puisqu'elle trouve en elle sa condition de possibilité.

Des analyses de Plotin relatives au problème de la liberté, Bergson retient un second aspect. Celui-ci est particulièrement original. En effet, Plotin considère que la descente de l'âme dans le corps (ou plus simplement, son entrée dans le corps) n'est jamais complète : une partie, celle qui contemple les formes intelligibles, ne descend pas et reste auprès des autres formes et de l'Intellect tout entier. En ce sens, la nature de l'homme est double : il se tourne, par certaines parties de son âme, vers la nature sensible et il participe, par la partie supérieure, à la nature intelligible⁴². Ce point est essentiel car il explique pourquoi il est toujours possible de se retourner vers les principes dont nous provenons. Il rend donc possible la conversion de l'âme et sa capacité à échapper à l'ordre annihilant du sensible. Mais quel est l'objet de cette conversion ? Non point l'action mais la pure contemplation selon Plotin. Or, l'activité contemplative ou intellectuelle reste ordonnée à son principe (l'Intellect), elle n'est pas liberté au sens propre, c'est-à-dire au sens d'une création permanente. Elle consiste plutôt à se placer sous la lumière de la vérité, qui reste éternellement ce qu'elle est. La contemplation est toujours contemplation du Même là où l'action vise à produire quelque chose de nouveau parce qu'elle est engagée dans le devenir et qu'elle

³⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁰ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pp. 526-528 (37-40).

⁴¹ H. Bergson, *L'Évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 196.

⁴² *Ibid.*, p. 187. Cette théorie de Plotin se trouve exposée, notamment, dans le traité 6 (IV 8), 4, 31-33; 8, 1-13 ainsi que dans le traité 27 (IV 3), 12, 3-5.

doit trouver les solutions originales pour résoudre les problèmes qui se posent à elle⁴³. On comprend mieux alors pourquoi Bergson considère que Plotin n'a pu apporter de solution satisfaisante au problème de la liberté. La seule liberté qu'il puisse penser est cette liberté qui consiste à s'extraire du monde sensible pour faire retour à la vérité des origines. Il ne peut penser la liberté de l'action car celle-ci reste prise, pour lui, dans le déterminisme qui caractérise l'ordre de la nature. Et c'est pourquoi Plotin réintroduit la liberté « en contrebande » : il doit s'opposer aux stoïciens parce qu'il en mesure les conséquences désastreuses (il n'y a plus de responsabilité individuelle) mais il ne peut fonder la liberté dans l'ordre de l'action puisqu'il reste ici dépendant du modèle stoïcien. Il ne peut donc qu'*appeler*, dans le sensible, à une liberté qu'il ne peut penser et s'en remettre à une liberté de conversion (envers des réalités supérieures), opposée à l'action proprement dite.

Cette lecture bergsonienne pose un problème particulièrement important, celui de savoir quel a été le véritable objet des analyses philosophiques des Anciens, lorsqu'ils se sont intéressés au problème de la liberté. En effet, si l'on s'arrête par exemple sur le point de vue stoïcien, on remarquera qu'il cherche avant tout à montrer que l'âme peut se libérer de la nécessité, par l'intériorisation de celle-ci : il convient pour cela de s'élever au Tout, à l'universel mais il ne s'agit pas de changer de plan ontologique. Il s'agit plutôt de considérer la même réalité (la réalité sensible extérieure) d'un point de vue différent : non plus selon le point de vue particulier d'un sujet qui occupe une position dans le temps et l'espace mais selon un point de vue universel (point de vue de Dieu lui-même). En considérant les choses de cette manière, l'individu peut espérer être heureux (faire disparaître les troubles de l'âme) puisqu'il abolira la contradiction entre son point de vue individuel et celui du Tout : il les fera coïncider⁴⁴. Mais chez Plotin, il ne s'agit pas d'intérioriser la nécessité mais de s'en libérer en la dépassant et en remontant à un niveau ontologique supérieur (psychique et intelligible), c'est-à-dire en cherchant à retrouver le plan d'être qui en est le fondement. Pourtant, selon Bergson, dans les deux cas, la nécessité est première : c'est par rapport à elle que se détermine l'attitude libératrice qui est seulement négative (la liberté n'est pas positive, elle ne se définit que relativement à la nécessité, à l'initiative – intériorisation ou conversion – qu'elle peut nous laisser). Au contraire, pour Bergson, la liberté doit être pensée comme première : elle est l'être même des choses, de toutes choses, puisque la durée est par essence créatrice. Et c'est pourquoi Plotin ne pense pas la liberté humaine comme possibilité de choisir entre des fins différentes. La liberté n'est pour lui que retour à l'origine : elle ne se joue pas dans le même plan (celui du sensible), mais dans un plan supérieur où il n'est plus question d'agir. En réalité, pour Bergson, ni les stoïciens ni Plotin ne pensent la liberté, ils ne pensent que la *libération*. Tel est le véritable objet de

⁴³ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., pp. 199-200.

⁴⁴ Sur ce point, on pourra se reporter aux analyses de J. Combès, *Nécessité stoïcienne et exigence plotinienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3 (1969), pp. 308-324 ; repris dans *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1989, pp. 11-34.

leur réflexion. Bien sûr, on pourra toujours s'interroger sur la liberté du premier principe et considérer que pour Plotin, la liberté est bien aussi *au principe* de toutes choses⁴⁵. Mais cette liberté par laquelle l'Un se pose lui-même est aussi l'acte duquel procèdent tous les ordres inférieurs, et en lequel ils trouvent leur raison d'être. De sorte que la liberté ne peut consister pour eux qu'à rester tournés vers leur principe. Tout écart qui serait l'avènement de quelque chose de nouveau, serait en fait l'expression d'une perte et d'une chute. La liberté première du principe ne donne pas aux autres réalités une liberté créatrice mais au contraire les conduit à toujours préférer la stabilité et l'identité au changement, à toujours vouloir ramener l'Autre au Même. Elle ne les libère pas, elle les ordonne à elle⁴⁶.

6. Conclusion

Il est donc possible, à la lumière des remarques précédentes, de mieux comprendre la méthode utilisée par Bergson pour lire ses prédécesseurs, notamment Plotin : celle-ci, disions-nous pour commencer, consiste à reprendre une analyse mais à la réorienter. Il convient donc de se demander ce que Plotin a su penser mais en même temps ce qu'il n'a pas su penser jusqu'au bout. Tout d'abord, Plotin a su poser mieux que personne avant lui le problème de la liberté : il a compris qu'il convient de préserver l'autonomie du moi à travers l'ordre régulier de la nature, à travers la succession causale inflexible⁴⁷. Mais on peut aller plus loin. Plotin a aussi compris que la liberté suppose un retour à soi, qu'elle trouve sa source dans l'intériorité (en cela, il prolonge la démarche de Socrate, qui a introduit cette idée) car l'homme est soumis aux conditions extérieures de la vie sociale et matérielle et il doit donc « se ressaisir » en lui-même pour y trouver les ressources qui lui permettront de mener une existence authentique et d'agir de façon absolument libre⁴⁸.

En revanche, si Plotin a bien perçu les conditions de la liberté, il n'a pas su trouver les voies d'une solution au problème que pose sa représentation et il n'a donc pas pu s'y engager. Car le retour à soi ne peut prendre la forme d'une

⁴⁵ Comme il l'indique dans le traité 39 (VI 8), 12, 17-22.

⁴⁶ Il est remarquable de constater que bien des analyses récentes du problème de la liberté chez Plotin confirment les analyses de Bergson en estimant, elles aussi, que Plotin insiste sur la nécessité d'une libération de l'âme par rapport à l'ordre du sensible. L'âme ne trouve sa liberté qu'en remontant à son principe. Voir, par exemple, G. Leroux, *Human freedom in the thought of Plotinus*, «The Cambridge Companion to Plotinus», edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge 1996, pp. 292-314 : «It is indeed, in the act of ascent, an act which is identified with purification and will toward the Good, that freedom reaches its full dimension as essence of human nature» (p. 311). Mais ces analyses refusent, au contraire de Bergson, de voir dans cette remontée une fausse liberté (une liberté qui n'est pas créatrice et qui n'est pas celle de l'action), et préfèrent y voir une liberté authentique.

⁴⁷ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 182. Bergson traduit ainsi un passage du traité 3 (III 1), 8, 1-3 : «il suffit de trouver une solution qui, d'une part, sauvegardera le principe de causalité (mot à mot "ne laissera rien sans cause, qui sauvegardera la suite et l'ordre des choses") et qui d'autre part nous permettra à nous d'être quelque chose».

⁴⁸ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 89.

fuite, d'un refus de l'expérience sensible. Il ne peut que prendre la forme d'un approfondissement de cette même expérience⁴⁹. Mais surtout, si la nécessité l'emporte sur la liberté dans son système philosophique, c'est qu'il continue de privilégier l'entendement sur l'intuition, de chercher à se représenter selon les catégories de l'entendement le problème de la liberté. Dès lors, l'erreur de Plotin permet de saisir la voie à suivre : il conviendra d'inverser l'ordre des rapports entre l'intuition et l'entendement. Pour que la liberté puisse échapper à l'emprise de la nécessité, il faut en faire un fait premier que seule l'intuition peut nous donner. Il faut en revenir aux données immédiates de la conscience.

Sylvain Roux, Université de Poitiers

✉ sylvain.roux@univ-poitiers.fr

⁴⁹ On se reportera, sur ce point, aux analyses de *La perception du changement*. Voir la précédente note 3.

Articoli/5

Bergson and Plotinus on Freedom*

Paolo Di Leo

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 10/12/2017. Accettato il 20/01/2018.

This article deals with the concept of freedom in Bergson and in Plotinus. This concept is a central one in Bergson's work, as he himself remarks many times: it is on this concept that he builds his own thought and starting from it he interrogates the thought that precedes his. In investigating the presence of this concept in Plotinus, Bergson sees it as linked (and confined to) the concept of the individuality of the soul. This article seeks to question Bergson's reading, showing that Plotinus' concept of freedom is much more pervasive and closer to that of Bergson than Bergson himself thought. As a result, I suggest that both philosophers understand freedom as will. Instead of closing the problem, this conclusion opens up new questions both - historical and philosophical: Can the concept of will be seen as a foundational one in the history of philosophy starting from its Greek inception? Is the will the more radical concept under which to elaborate on freedom?

Bergson's philosophy has in its center a paradox: reality as such is the manifestation of freedom. This peculiar position is made evident already in the title of his major work, *L'évolution créatrice*, where that simple adjective attributes to the unfolding of nature the free act of making the unexpected emerge. In turn, this implies that the source of this freedom is a consciousness. All that lives, then, is the springing up of a free consciousness: the *élan vital* unfolds as an act of freedom, based on no previous plan or on an already codified script. One would be tempted to water down this daring statement, to eliminate what in it is paradoxical, by changing the word «freedom» with the milder word «contingency». Were such an operation possible and legitimate within the frame of Bergson's thought, then the other horn, so to say, of the paradox would have been dealt with: we would have been able to eliminate altogether the word consciousness from the equation. However, neither of these words can be eliminated: the writings of Bergson are filled with them and in fact his entire philosophical experience rests on them. The duration (*durée*) is the accumulation of all the acts of freedom, which progressively build up to shape

* This study was made possible through the generous support of the Onassis Foundation.

a present, which if it is determined as for its provenance, *qua* accumulated and fixed life, it remains nonetheless open as for its subsequent unfolding. These acts of freedom are conscious not in the sense that they are the fruit of a deliberation on the part of an intelligence of sorts, but in the sense that they manifest a *will* capable of reacting in unpredictable ways to the surrounding circumstances. Consciousness is rather to be understood as *intuition*, that is the presence of all that has been lived, the *durée*, in one point, through a *tension*, which in its turn unfolds in a *distention*. Reality is, thus, the interplay of a tension and a distension: in the former the will, the *élan vital*, is gathered as in a point, while in the latter it unfolds towards the fixity of determinate forms¹. This interplay is the space of conscious freedom².

If freedom is the trait that characterizes all of reality in its unfolding, it does not exclude the self. Rather, this latter is in its turn immersed in it like anything else. However, the freedom of the self, taken usually as its prerogative in the form of *free will* (*liberum voluntatis arbitrium*), is looked at in its turn in a different light. The freedom of the self cannot be seen only as the ability on the part of each individual to choose between different options, thought of as possibilities already given; but as the continuous motion of something that poses itself as it goes, re-actualizing into new forms what is already there in its lived past³. Thus, freedom is the act itself of the *durée*, which as such creates as it goes its own possibilities, and by doing that it creates itself every time anew. In this case also, the word consciousness does not refer first and for most to an act of deliberation, but to a tension, whereby the self gathers itself in its totality through an act of will⁴, out of which new realities are going to be created. It is worth reading a passage from *L'évolution créatrice*, where this point is exposed:

Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point: ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres⁵.

¹ Cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 2013, p. 201.

² As is well known, this theme is central already in the first major work of Bergson, *Matière et mémoire*.

³ On this particular point cf. the penetrating remarks of R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris 1959, pp. 308-314.

⁴ What is at work here has an unmistakable Augustinian mark: the couple tension-distension as possibilities of the will is what governs Augustine's transformation of Plotinus' cosmological psychology into an anthropological one, shaped as it is around the investigation of time in *Conf. XI*.

⁵ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 201.

The *élan vital* is the act of freedom that poses itself in its duration, thus making a consciousness rise, which is increasingly aware of itself *qua* act of will posing the totality. The self is, thus, looked at as if from behind its boundaries – fixed as they are by the prevailing tradition in the confines of deliberative reason: now it is seen *again* as a manifestation of a much larger reality, i.e. a much larger consciousness, to which it is necessarily linked and within which it necessarily acts. I say ‘again’, because Bergson is not the first to have done this, as I will show in the following pages.

The paradox is, therefore, unavoidable and with it the challenge that it poses. The entire philosophical tradition is called into question, as in it freedom was disposed of, in favor of systematizations each time based on an understanding of reality as something already pre-determined. This confrontation with the rest of the philosophical tradition runs across all the works of Bergson: the last chapter of *L'évolution créatrice*, centered as it is on an examination of the previous philosophical systems, clearly shows Bergson's engagement with the previous tradition. This engagement is not simply a survey of the history of philosophy, but rather a radically critical perspective on it, which as such allows Bergson to mark the distance and the novelty of his own position. In chapter 4 of *L'évolution créatrice* we find a condensed and mature form of this long engagement, of which the newly published lectures at the *Collège de France* allow us now to appreciate the development.

The two volumes, recently published, give us the texts of two courses, one on the problem of time, the other on that of freedom⁶. I will concentrate on the latter.

In the course entitled *L'évolution du problème de la liberté* Bergson examines ancient and modern philosophers, skipping over the Middle-Ages. The philosopher, with whom his analysis of antiquity culminates, is Plotinus⁷. The works of the head of the so called Neo-Platonic school represent for Bergson a privileged point of observation, as in them the core of the tradition that precedes is made clear, together with problems that were not made explicit. Plotinus is seen by Bergson as the philosopher who allows us to understand what in Plato and Aristotle is only touched upon or implied. This is so, because his thought – highly systematic, according to Bergson – fully develops, almost exasperating it, what in the thought of Plato and Aristotle – both unsystematic, according to Bergson – was only at the level of suggestions. The works of Plotinus represent, in other words, a systematized development of the unsystematic positions, each time different within an implied general view, of his two great predecessors. In this sense, the thought of Plotinus brings to fruition certain latent insights

⁶ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, Paris 2016; Id., *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, Paris 2017.

⁷ This, of course, does not surprise those who are acquainted with Bergson, as Plotinus represents one of his most important interlocutors, as R.-M. Mossé-Bastide, *cit.*, has showed.

already present in Plato and in Aristotle; and because of this Plotinus appears as a privileged interlocutor out of the ancient tradition⁸.

While the tradition before Plotinus had seen reality as the unfolding out of a pre-determined model, compressing freedom – a concept never thematically posed as such – into the narrow space of contingency⁹, Plotinus granted more consideration to the possibility of freedom as an ingredient in the fabric of reality, Bergson thinks. According to him, Plotinus has explicitly posed three fundamental questions regarding the problem of freedom¹⁰: 1) Given the regularity of nature and the fixity of its laws, can we think that there is anything like personal freedom? 2) If this freedom exists, what is then the relation of the human being with the rest of reality? 3) Assuming that the human being is free and that he can act on his freedom, even surpassing and undoing the fixed regularity of the established order of nature, should he do that?

The first question is the result of Plotinus' dispute with the Stoics, whose positions he counters in all his works. The Stoics saw nature as a great organism, which works through what they called *συμπάθεια*, whereby each single part of nature is linked to any other part, not mechanically, but organically. Nature is understood as a living body, whose parts, although distant from each other, nonetheless are linked, thus exercising and suffering reciprocal influence, for the very fact that they are integral parts of one organism. Plotinus accepts this doctrine, which in fact represents the core of his understanding of nature and its working, but he refuses the strict immanentism that informs all of Stoicism, to base it instead on the transcendentalism typical of the Platonic tradition. This gives him some space to maneuver a defense of free will: on the one hand nature is the result of the unfolding of the activity of the Intellect, which in its acting is free of any determination, on the other each of us – as individual – is linked to nature as for the part of us that is completely implicated in nature, but is free as for that part that does not depend on nature, being of the same reality of the Intellect. Bergson brings as evidence of this reading of Plotinus *Enn.* IV 4.34¹¹, in which Plotinus states that we are bound to the body of nature only through that part of us which belongs solely to it, whereas for the rest we are our own masters¹². This solution offered by Plotinus appears to Bergson quite weak, as he

⁸ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., pp. 177-179.

⁹ This is the thesis that informs Bergson's exposition of the thought of the predecessors of Plotinus down to the Stoics: cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., the lectures that precede those on Plotinus.

¹⁰ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., pp. 180-189 and 191.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 197 and note 309 p. 363.

¹² Cf. *Enn.* IV 4.34, 1-7: «Ἡμᾶς δὲ διδόντας τὸ μέρος αὐτῶν εἰς τὸ πάσχειν, ὅσον ἦν ἡμέτερον ἐκείνου τοῦ σώματος, μὴ τὸ πᾶν ἐκείνου νομίζοντας, μέτρια παρ' αὐτοῦ πάσχειν· ὥσπερ οἱ ἔμφορονες τῶν θητευόντων τὸ μὲν τι τοῖς δεσπόζουσιν ὑπηρετοῦντες, τὸ δ' αὐτῶν ὄντες, μετριωτέρων τῶν παρὰ τοῦ δεσπότου ἐπιταγμάτων διὰ τοῦτο τυγχάνοντες, ἅτε μὴ ἀνδράποδα ὄντες μηδὲ τὸ πᾶν ἄλλου». («But we, by yielding that part of ourselves to experience which was our share of the body of the All, and not considering the whole of ourselves to belong to it, are subject to experience only within reasonable limits: just as sensible slaves with one part of themselves serve their master, but with another belong to themselves, and therefore receive more reasonably limited orders

does not see how anything like free determination can be asserted, once reality is seen as the «projection» of something already given, i.e. the Intellect itself¹³.

This criticism of Bergson touches indeed on an important point of Plotinus' thought, showing what is perhaps the fundamental point of distinction between Plotinus and the previous tradition. A distinction that being unexpressed and thus unresolved stands as the problematic core of Plotinus' thought: namely, the fact that Plotinus does indeed base his understanding of the unfolding of things on the ultimately undetermined, but then recurs to the intellectualistic scheme typical of Platonism as well as of Aristotelianism, whereby a fixed determination works always as the ultimate foundation. But, leaving aside for the moment this point, to which we will later come back, we must go to the second question Bergson points out and give a closer look at how Bergson describes the inner logic of Plotinus' doctrine regarding the relation of the soul with the body. For, in it we will find all the traits that characterize Bergson's understanding of the entirety of ancient philosophy and of Plotinus within it; this understanding is the same that appears in the last chapter of *L'évolution créatrice*. Bergson sees this question as the most important one among the three questions posed by Plotinus. In fact, he goes as far as saying that Plotinus himself saw it as the most important, to then immediately temper this statement saying that this question is «du moins celle que Plotin a traité le plus copieusement»¹⁴. As we will see, there is an interesting parallelism linking the way in which Bergson understands on the one hand the general structure on which the entirety of ancient philosophy rests, and on the other the relation between the élan vital and the unfolding of individual life (founded on the dichotomy 'tension' 'distension'), with the description he gives of Plotinus' doctrine of embodiment. This question is in Bergson's opinion the most important, perhaps because of the fact that the answer provided to it in Bergson's analysis is at the same time the most fruitful for the development of his own ongoing reflection. It is starting from this hypothesis that we will be able to question Bergson's reading of Plotinus as well as appreciate the distance that Bergson himself sought to mark between his thought and the rest of the preceding tradition. By way of anticipation, this distance rests on Bergson's analysis of the concept of nothingness and its refusal and hence rejection.

In the first part of the last chapter of *L'évolution créatrice* Bergson examines the concept of nothingness. The aim of this examination is to show on the one hand that this concept is an empty one, a petition of principle, on the

from their master since they are not slaves and do not totally belong to another», tr. by A. H. Armstrong, in *Plotinus. Ennead IV*, Loeb Classical Library, Cambridge MA 1984, henceforth all translations of Plotinus will be taken from Armstrong).

¹³ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., p. 197: «Si tout qui se fait dans la nature, si la nature n'est toute entière que la projection, dans l'espace et dans le temps, de l'Intelligence, si notre corps et tout ce que fait notre corps par conséquent est la projection, dans l'espace et dans le temps, de ce qui est l'Intelligible correspondant à notre âme, alors tout ce qui se fait dans l'espace et dans le temps n'est que la projection, par conséquent, de quelque chose de donné, de donné tout d'un coup dans l'incorporel et dans l'éternel».

¹⁴ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., p. 191.

other to bring to light what Bergson takes to be the guiding assumption of the entirety of the philosophical tradition in its dealing with reality. As for the former point, Bergson shows how the concept of nothingness is an empty one, by underlining the fact that this concept cannot be pictured in anyway, being thus an abstraction; moreover and more importantly as a concept it rests completely on an act of will on the part of the thinker, who however cannot in any way abolish himself *qua* thinking. Thus, the concept of nothingness is not only an empty one, but is also a fiction of the mind. This fact – i.e. nothingness being a fiction of the mind – allows us to understand the second point Bergson underlines about this concept: this fiction is functional to a certain way of construing reality and thus of forming a vision of it. For, once the absolutely nothing, i.e. the absolutely void of anything, has been posited, *e converso* and from within the very same logic the absolutely full is also posited. The absolutely full is nothing else but what philosophers have thought of as *being*, understood as immutable, perfect, thus fully and already determined. Reality, then, is the descending gradation from the higher point, the perfection of being which is already given at once¹⁵, into nothingness, each thing hence being at most the defective version of perfection¹⁶.

When describing how Plotinus solves the problem of the presence of the soul in the body, more specifically of how the soul gets into a body, Bergson sees the same scheme at work. The soul, each individual soul, being one of the Intelligibles, is also perfect and whole, given *ab aeterno* in a dimension that transcends time: as such, it is an extreme concentration, a concentrated dot of light, in a state of extreme and pristine *tension*. The embodiment (ἐνσωμάτωσις) is then the act whereby this extreme tension gets distended, propagating itself in a series of rays, in between which there is darkness, i.e. what Plotinus calls matter and Bergson takes to be a name for nothingness. It is worth quoting two passages in their entirety:

[...] d'après Plotin, si nous voulions comprendre cette opération, il faut que nous nous transportions dans l'Intelligible. Le corps nous apparaît comme inclus dans une âme, laquelle âme elle-même est comme la distension, la dilatation dans l'espace et dans le temps d'une Idée, d'une essence intelligible; c'est ce que Plotin appelle le νοητόν (*noèton*), c'est-à-dire l'Idée platonicienne, mais devenue celle d'un individu, et non plus celle d'un genre¹⁷.

and a few lines after:

[...] cette Intelligence tout en restant où elle est peut descendre par une partie d'elle-même, absolument comme d'un point lumineux partent des rayons, sans que pour

¹⁵ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., p. 197: «quelque chose de donné, de donné tout d'un coup».

¹⁶ Cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 323-225, above all: «Cette conception qui transparait de plus en plus sous les raisonnements des philosophes grecs à mesure qu'on va de Platon à Plotin, nous la formulerions ainsi: *La position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant*».

¹⁷ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., pp. 191-192.

cela ce point lumineux soit en aucune façon amoindri. Pour que l'Intelligence procède ainsi, devienne âme et par conséquent corps, elle n'a pas besoin de rien s'adjoindre, ce n'est pas une addition, c'est au contraire une diminution. De même que pour tirer d'un point lumineux des rayons il n'y a rien à y ajouter que de l'espace vide, en quelque sorte de l'espace ténébreux tout autour – on y ajoute du rien en quelque sorte pour qu'il rayonne – ainsi pour que l'Intelligence devienne âme et par conséquent corps et nature, il n'y a rien à y ajouter, au contraire il faut qu'un principe de diminution, un principe ténébreux, s'adjoigne. C'est ce que Plotin appelle la «matière», quelque chose de purement négatif¹⁸.

What we notice in these two passages is the equation matter = nothingness, which as a posited principle stands at the opposite end of a spectrum whose positive end is the fullness of the stable reality that are the Intelligibles. Leaving aside the legitimate question, to which we will later come back, whether Plotinus' concept of matter can legitimately be equated with that of nothingness, we can stress the fact that the relation between these two poles, the Intelligibles and matter/nothingness, is marked by a progressive «diminution». The «diminution» which Bergson sees at work is, thus, a diminution of perfect actuality into the total nothingness, that is into matter. According to this reading the pole out of which reality emanates in Plotinus' thought is the perfect stability of Intelligibles, which with an Aristotelian term we can refer to as perfect actuality. We can notice, moreover, that the dichotomy 'tension'-'distension' is also already at work in Bergson's analysis, as it will be in the pages of *L'évolution créatrice*. However, here its sense is determined by the reading Bergson gives of Plotinus' emanating principle of reality. For, while in the pages of his major work the positive pole in the dichotomy 'tension'-'distension' is not a substantial reality, given as a fixed datum from the start, but is rather the un-boundedness of *will*, in the reading he gives of Plotinus' doctrine of embodiment the positive pole is an actual and thus fixed principle, behind which we cannot climb further.

To use an image built on Bergsonian terms, we could say that in Bergson's view Plotinus – and with him the previous tradition – sees the unfolding of reality not as pure movement, but rather as a motion starting from a fixed point, what Bergson calls *le mobile*, proceeding towards a point zero, which although conceived as an absolute void, is in fact a point in its turn. In this way the very nature of movement is obfuscated: we end up with a motion from A to A¹, a motion already predetermined as for its direction as well as its unfolding. And together with movement what gets lost is any real understanding of potentiality (δύναμις). Using a formula we could say that in Bergson's reading of Plotinus' thought actuality precedes everything else and is the source of everything else. The second question that Plotinus addresses is, according to Bergson, answered this way: the human being, *qua* soul dealing with matter, is the manifestation of a *distension* out of a point of perfect and absolute actuality, the concentration of *tension*.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 193-194.

Once this understanding of Plotinus' thought regarding the dealing of the soul with matter has been established, Bergson can proceed to give an answer to the third question Plotinus posed. An answer that is, of course, an interpretation of Plotinus, as such already determined by the preceding interpretation regarding the entirety of Plotinus' thought and its ultimate sense. The third question that Plotinus addressed is: «que vaut cette liberté, jusqu'à quel point convient-il d'en user, n'y aurait-il pas un meilleur usage à en faire?»¹⁹. The guiding word to understand Plotinus' answer to this question is θεωρία. In the reading that Bergson gives of this word, it ends up meaning the same thing that it means starting from Aristotle down to the Stoics: the retreat of man from activity into contemplation of the Intelligibles, of which man himself in his essence is a part. In other words, θεωρία understood as contemplation is *opposed* to activity (πρᾶξις/ποίησις), this latter being the process of the progressive diminution ending up with the production of individual material things.

According to Bergson, thus, Plotinus' answer to that question is this: given the fact that reality is perfect in its own way, as the product of the activity of the world-soul, which contemplates the perfection of the Intellect, the individual should refrain from using his potentially subversive freedom, and should instead limit himself to embrace the orderly perfection of the whole through contemplation. This coincides with a withdrawal from any activity within the world of becoming in order to fix one's gaze on the perfection of the stability of the Intellect. The end point of θεωρία would then be the fixity of the gaze on something fixed and in itself closed: here we see the fundamental reduction of Plotinus' thought – which precisely in the concept of θεωρία becomes peculiarly daring- to the scheme of Aristotelian thought.

Briefly put, Bergson sees the concept of freedom in Plotinus represented – although never explicitly – in what the philosopher says regarding the individual soul²⁰. The phenomenal world is the result of the operation of the world-soul, which shapes reality in its totality, that is to say in its general lines. The individual soul intervenes on a certain segment of the total fabric woven by the world-soul. In this space of intervention the freedom of the individual soul can manifest itself:

¹⁹ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., p. 185.

²⁰ Bergson assumes that the concept of soul can be read as synonymous of that of individual, or at the very least he sees each soul as marked by individuality as its main trait. In relation to Plotinus and to the Platonic tradition in general, this is quite controversial, and because of this much could be said about it. Therefore, I won't enter here into this problem, but I will limit myself to refer the reader to P. Kalligas, *Forms of Individuals in Plotinus: a Re-Examination*, «Phronesis», XLII, 1997, 2, pp. 206-227. P. Kalligas suggests that in Plotinus the soul is per se something indefinite, which in its being indefinite possesses the formal reasons (λόγοι) of each individual, which *qua* individual is definite. We might notice that here there is a confirmation of the general scheme underpinning the entirety of Plotinus' thought: δύναμις understood as indefinite potentiality, is superior to ἐνέργεια. It seems as if Plotinus tries to think processually, but he uses conceptual tools based on the Aristotelian thought that operates through categories, for which actuality, as form, precedes potentiality. Individuals are, hence, for Plotinus actualizations, limitations, of the infinite potentiality of the soul, of each soul, which in itself contains all formal reasons.

what we are dealing with, then, is a freedom with solidly established boundaries. For, the fabric of the whole in its totality is already established. Nothing, therefore, of the radical outlook that characterizes Bergson's position, whereby freedom in its essence is not the possibility to choose between different options already given, but rather the very act of creation of reality. Plotinus remains ultimately bound to the idea of a necessitated and pre-determined nature, an idea very distant from the radical position of Bergson, who sees in nature itself the manifestation and the unfolding of a fundamental act of freedom. In this perspective, the only true possibility to acquire freedom for the individual soul, is to detach itself from all links with the already predetermined sympathetic organism of nature, and to tend toward the perfection of the form²¹. Thus, although characterized by a deep urgency regarding the problem of freedom, the thought of Plotinus remains in its core fundamentally linked to and determined by the thought on necessity that characterizes the tradition that precedes him. Moreover, Plotinus' adherence to the fundamental outlook of the tradition before him is also witnessed by the general scheme, to which his philosophy can be reduced: reality seen as the descending line that starting from the perfect actuality of the principle goes down to nothingness.

However, we can wonder whether the concept of freedom plays a deeper role in Plotinus' philosophical experience; a role that makes it a concept as necessary as it is in Bergson's philosophy.

Plotinus' thought has in its center a paradox as well: everything that is, is because of and in view of θεωρία²². Θεωρία is the *activity* through which everything that is, is. Plotinus himself was very well aware of the paradoxical nature of this position, which he introduces almost as a joke: «Παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν εἰ λέγοιμεν πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, [...] ἄρ' ἂν τις ἀνάσχοιτο τὸ παράδοξον τοῦ λόγου;»²³. The discourse that he wants to propose is paradoxical, where the adjective is to be taken in its literal sense: it goes against the common opinion. In this case, the opinion is a sedimented and well established idea that starting from at least Aristotle's *Nicomachean Ethics* had permeated the core of Greek philosophy. According to it, the human being is the only being capable of reaching θεωρία, precisely because he is endowed with reason; θεωρία represents, in fact, the

²¹ For all this development cf. the lesson of March 10 in, *L'évolution du problème*, cit., pp. 191-207.

²² The word θεωρία is usually translated with «contemplation»; this practice is followed also by A.H. Armstrong in translating this word in the *Enneads*. However, I will restrain from translating it and will leave it in Greek, for lack of a better option. This choice is dictated by the fact that what Plotinus means with the word θεωρία is not covered at all by the word «contemplation», since this latter points to the establishment and portioning of a fixed space on which the gaze fixes itself (v. Lat. *contemplor* from *cum* + *templum*, this latter term indicating a portion of the sky cut by the *augur* in order to observe the presages: cf. A. Ernout and A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 2001, s.v. *templum*).

²³ Cf. *Enn.* III 8.1, 1-3; 8 («Suppose we said, playing at first before we set out to be serious, that all things aspire to contemplation, and direct their gaze to this end [...] could anyone endure the oddity of this line of thought?»).

peak of all the abilities that characterize that particular being, which in its turn represents the peak of the animal kingdom, i.e. the human being. Moreover, this peculiar trait of the human being is opposed to *πρᾶξις*: for, as an activity it does not consist in the production of something, but rather in the contemplation of the principles on which reality itself rests²⁴. We find here the roots on which the opposition between *vita activa* and *vita contemplative*, exemplified e.g. in the works of Petrarch, will unfold throughout the history of Western thought.

Plotinus gainsays both these points: he affirms on the one hand that everything that exists is the fruit of *θεωρία*, to which it tends. This implies robbing man of his position of privilege and equating him to all the rest of reality²⁵. On the other hand, he eliminates the dichotomy established by Aristotle between *θεωρία* and *πρᾶξις*, seeing this latter as a species of the former²⁶.

The concept of *θεωρία* formulated in this unprecedented manner is an attempt to address the question regarding the coming into being of things and their abidance in being. We can go as far as saying that it represents a radical attempt to take up again and re-think that most Greek of all concepts: *φύσις*. As such, *θεωρία*, as a concept, finds in the concept of matter its necessary correlative correspondent: in this connection, it will become clear that not only was not matter understood by Plotinus as nothingness (a concept by the way foreign if not even scandalous to Greek thought), but that matter itself represents one of the two poles, the necessary linking of which allows to envisage the possibility and the reality of generation, where this latter term must not be understood to be limited to nature, but to embrace also human production: in his producing, man keeps along the line followed by *φύσις*, only his producing is somewhat different in its unfolding. In other words, with the word *θεωρία* Plotinus tries to think the root of productivity as such – i.e. declined both as *ποίησις* and as *πρᾶξις* – and in order to do so he needs to postulate matter as the receptacle of the dynamic activity unfolding in and through *θεωρία* itself.

As such, this concept is somewhat of an oddity not only in relation with the previous tradition, but in a certain way also within the development of

²⁴ A poignant summary of this particular perspective can be read in a passage of Epictetus' *Discourses*, I 6, 13, 19-22: «Τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. Διὰ τοῦτο αἰσχρὸν ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δὲ ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. Κατέληξεν δὲ ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει. Ὁρᾶτε οὖν, μὴ ἀθέατοι τούτων ἀποθάνητε». («He [the god] introduced man as a contemplator of it and of its works, and not only a contemplator, but also an interpreter of them. Because of this it is indecent for man to start and end where all other animals start and end, but rather man should start there where all other animals start, but end there where nature ends in us. It ended up on contemplation and consciousness and an inquiry that agrees with nature. Be careful then not to die without having contemplated these things», my translation).

²⁵ Cf. *Enn.* III 8.1, 3-4: «[...] οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῶα καὶ τὴν ἐν φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννώσαν γῆν κτλ.». («not only rational but irrational living things, and the power of growth in plants, and the earth which brings them forth»)

²⁶ Cf. *Ibid.*, I, 15: «καὶ πρᾶξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχειν κτλ.». («and every action is a series effort towards contemplation»).

Plotinus' thought. While a quick look at the *Lexicon Plotinianum*²⁷ would show us that the word *θεωρία* appeared already in treatises that precede III 8, in no other place of the *Enneads* does this word play such a systemic central role. The very way in which Plotinus introduces it, a daring joke which sounds like a provocative paradox, is an indication that the fruitfulness of this concept with all its implications must have dawned on him at a certain point of his thought experience as something that he had never thought before in terms as clear as the ones he uses in III 8²⁸. A testament of this is also the perplexity that scholars are caught into regarding the possible origin of this concept, that it to say the possible influences it might have arose from. Its importance, in any case, is undeniable: under the light it sheds, the entirety of Plotinus' system – to look at it the way Bergson himself does – shows its inner necessity and coherence. For, through it the relation between the two poles of Plotinus' thought, the One and matter, is brought to a level of cogency that it does not have elsewhere in the *Enneads*.

When Bergson speaks of the ultimate principle in Plotinus, he seems to refer to the Intellect, in a certain way assimilating the One into it. In other words, It is as if Bergson subsumed the One in the Intellect, which he describes as a fixed order²⁹. This characterization is surely true as for the Intellect, however we can wonder whether it is also fitting for the reality that Plotinus tries to think when he says «One». This question can also be posed in these terms: in which way should the word «principle» be understood when used by Plotinus in reference to the One? Of course, such a question opens up an enormous field for reflection and as such it cannot be fully answered here. I would then keep myself to a brief indication.

By subsuming the One under the Intellect, Bergson gives an implicit interpretation of the way in which Plotinus tries to think the principle. In this interpretation the principle of Plotinus comes out as ultimately coincident with that of Aristotle, i.e. an unmoved mover, fixed in its perfection which is its absolute actuality. However, does Plotinus think in this terms of the principle? Is actuality the ultimate word to be said about it? In reality, the difference

²⁷ Cf. *Lexicon Plotinianum*, edited by J.H. Sleeman and G. Pollet, Leiden 1980, s.v.

²⁸ Rivers of ink have been shed on the problem regarding the relation of Plotinus with Gnosticism, but – to my knowledge – none of those studies has taken seriously into consideration the concept of *θεωρία*, as it appears here. It would be interesting, then, to investigate whether with this concept Plotinus was consciously building a perspective that not only gainsaid the creationist idea proper to both Christianity and Gnosticism (which for Plotinus and his circle were ultimately the same thing), but did so by going beyond *any* idea of productivity based on a fixed relation between a cause and an effect, the former thought of as actuality, the latter as mere potentiality. What Plotinus points to is an acting potentiality, or more appropriately put in Latin *actuosa potentia*.

²⁹ Cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 323-325, especially: «Cette conception qui transparait de plus en plus sous les raisonnements des philosophes grecs à mesure qu'on va de Platon à Plotin, nous la formulerions ainsi: *La position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant*»; and what A. François says in n. 128 p. 510.

between Aristotle and Plotinus regarding the question of the principle is all played out on the correlatively dichotomic couple actuality-potentiality. For Plotinus the One is absolute potentiality, ἡ τῶν πάντων δύναμις, as such source of anything that is *qua* fixed in a form, but in itself it is before any fixity. The One is the totally undetermined coming before any determination and making any determination possible. As such, the One can be described as a will that is totally unbound, precisely because it stands before any determination. This doctrine regarding the principle, radically different from the understanding of it that Greek philosophers has elaborated in the course of centuries, is put forth by Plotinus in *Enn.* VI 8. There the discussion centers directly on the problem of freedom, which is analyzed according to the concepts of τὸ ἐφ' ἡμῖν, «that which depends on us», τὸ ἀντεξούσιον, which indicates the «being in command of one's own powers», and finally τὸ ἐκούσιον, which is «what corresponds to our will». Plotinus thinks that while the first concept points to the fact that we are limited, in that there are things that are outside of our control and even those actions of ours, of which we are masters, can in reality be the fruit of ignorance, the second concept points to an absolute freedom, not impeded either by external obstacles or by our own ignorance. The example he brings to elucidate the first point is the case of Oedipus: it was surely in his power to kill the man, but the action is not totally his own, because he did not know that that man was his father. As a consequence, the real ἀντεξούσιον is there only when there is also the ἐκούσιον, in which the will tends by its own inner inclination *always* to what is known to be good and right. In this sense, the absolute power of the One, which to be such needs to be an absolute freedom, is *de facto* already and from the beginning bound to something that in a way transcends it, i.e. what is known to be good.

Bergson acutely notes this point and what it entails: if out of the One the Intellect is produced, then this production such as it is appears to be necessitated by the Intellect, which had to be that way, since it is the best way³⁰. Hence, we have the problematic view, whereby the absolute freedom of an originary, unbound *will* is already bound by an inner necessity manifested in the appearance of the Intellect. The fixity of the Intellect casts its shadow on the One itself: what by its own nature thrusts us to conceive it as unbounded and undetermined potentiality, pure free will, is tied back into the determination of an already fixed order, based on knowledge. Here, the most profound trait of Platonism resurfaces and determines the course of Plotinus' thought, namely intellectualism, as Bergson duly notes.

However, we find in Plotinus' thought a need to think the principle as the ultimately potentiality; this very same need animates his thought on matter. For, only because of this matter can be the ultimately undetermined, what offers the possibility for things to appear as fixed in and by a form³¹. The world can be

³⁰ Cf. H. Bergson, *L'évolution du problème*, cit., pp. 198-199.

³¹ Cf. *Enn.* II 4.15, 16-20: «οὐ τοίνυν συμβεβηκός τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἴη ἂν γενηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἐνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεί, οὐκ οὕτως ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιοῦντος» («so the unlimited is not an

what it is, i.e. a κόσμος – either an intelligible or a material one – only because there is a reality out of which any form emerges and on which it operates as form. If we pause to reflect on the fact that for Plotinus the «out of which» is clearly the One, while the «on which» is just as clearly matter, then it would seem that the fact that both the One and matter are characterized by being conceived as ultimate potentiality points to them being the two extremes of a same line. A line which descends from the peak of power of the One itself into the exhaustion of that very power, which is matter. In other words, Plotinus seems to think reality as a continuous flow of energy, which actualizes itself in different forms, resulting into a fixed order (κόσμος), as it goes. It would even seem that the difference in liveliness between the noetic world of the Intellect and the one down here is a direct result of the difference of power, which decreases in terms of generativity as it proceeds from the One: intelligible matter, the one on which the intelligible world rests, is more fecund than matter down here, on which our world rests³².

One could raise the objection here that precisely this point goes in the direction pointed out by Bergson, namely that *qua* final end of the linear out-flowing that starts from the plenitude of the One, matter is then conceived by Plotinus as nothingness, or at least we can conclude that. This objection, however, does not take into account an essential feature of Plotinus' thinking, i.e. its being centered on the idea of circularity: what flows out has to flow in again, hence that outbound energy necessarily is also inbound. Consequently, what gives direction to and informs Plotinus' thought is not a scheme characterized by a line between two poles, one positive the other negative; but a circularity, where the main element, which Plotinus' thought strives to grasp, is conceived of as the ultimately undetermined, because the ultimate potentiality coming before and enabling any actuality to be there.

How does the concept of θεωρία interact with the reality of that energy that flows from the One down to its last sparkling in matter? On this point, the thought of Plotinus becomes most obscure, but precisely because of this also most interesting: it is as if the very insight that Plotinus has in a way grasped exceeds the capacity of the words he tries to express it into. The problem Plotinus is facing is this: on the one hand, it is clear that if we push the dichotomy actuality-potentiality to its ultimate consequences, we cannot but say that the ultimate foundation of reality is not the formal perfection of actuality, but the indefinite unboundedness of potentiality; on the other, we see that reality appears to us

incidental attribute of matter; Matter itself, then is the unlimited. For in the intelligible world, too, matter is the unlimited, and it would be produced from the unlimitedness or the power or the everlastingness of the One; Unlimitedness is not in the One, but the One produces it»).

³² Cf. *Enn.* II 4.5, 15-18: «ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζωὴν ὀρισμένην καὶ νοεράν ἔχει, ἡ δὲ ὀρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον» («The divine matter when it receives that which defines it has a defined and intelligent life, but the matter of this world becomes something defined, but not alive or thinking, a decorated corpse»).

as an order of forms; how does form, any form, emerge out of that indefinite unboundedness?

To answer this question Plotinus recurs to an image: the Intellect, before being Intellect, but still just as intelligible matter in its flowing out of the One turns on itself (ἐπιστροφή). This *act* whereby it sees itself through the light of the One constitutes this intelligible matter as Intellect. This act is the establishment and fixing of that perfect actuality that is the Intellect, and it runs always parallel and concomitantly with the unbound potentiality of the One: because of this, using words such as «before» or «after» is inappropriate, as this act has no beginning nor end, and those are expressions that the human mind has to make recourse to in its attempt to explain to itself the emergence of reality. Moreover, this act, perennial unfolding of the perfect actuality of the Intellect out of the unbound potentiality of the One, happens in and through *silence* (σιωπή), word (λόγος) emerging only in the interrogating reason of man. The world-soul, which constitutes the origin of nature (φύσις), while proceeding in its flowing out of the Intellect – much like this latter flows out of the One – turns on itself and gazes upon the Intellect, whose forms it grasps in their totality: out of this act of vision, i.e. θεωρία, the world of physical forms emerges, at once mirror of the perfection of the Intellect and final stage of the outflowing potentiality proceeding from the One.

This process happens in silence, because it is not through an act of discursive reasoning that the world-soul grasps the forms (λόγοι) of the Intellect, but rather through an immediate act of vision. It is only in the inquisitive, discursive reasoning of man that the first sound breaks out, and together with it the stepping out of the act of production finally takes place. Plotinus points this out in the dialogue that he imagines between a man and nature itself, where to the questions of man regarding why (τίνος ἔνεκα) nature creates, it answers:

ἐχρῆν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἶθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι; ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμόν, σιώπησις, καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα, καὶ μοι γενομένη ἐκ θεωρίας τῆς ὧδὶ τῇν φύσιν ἔχει φιλοθεάμονα ὑπάρχειν. Καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ' ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσιν³³.

What is central here is the divergence between discursive reason (διάνοια), which operates through rationalization (λογισμός) and understands any production as the fruit of a deliberation established on a previously thought out plan (the finalism of the «τίμος ἔνεκα») on the one hand, and the spontaneity of

³³ *Enn.* III 8.4, 3-10 («You ought not to ask, but to understand in silence, you, too, just as I am silent and not in the habit of talking. Understand what, then? That what comes into being is what I see in my silence, an object of contemplation which comes to be naturally, and that I, originating from this sort of contemplation have a contemplative nature. And my act of contemplation makes what it contemplates, as the geometers draw their figures while they contemplate. But I do not draw, but as I contemplate, the lines which bound bodies come to be as if they fell from my contemplation»).

nature, whose production is the result of the overflowing abundance of the act of θεωρία. Man is not completely extraneous to this productive act, on the contrary in the arts it becomes manifest that when man produces and does so unimpeded, it is because his productive act is immediately in touch with the reality it gazes upon; whereas, it is precisely when this immediateness is interrupted or somehow impeded that discursive reason has to intervene, of which πρᾶξις, understood as governed by deliberation because of a weakening of the act of θεωρία, is the direct manifestation³⁴. Hence, the productive activity of man can, in a way, be seen as the last sparkling of the originary productive energy emanating from the One, as it appears in the case of the productive activity of craftsmen³⁵.

The distinction between θεωρία and πρᾶξις, then, is not so much one between a dimension of fixed contemplation and one of action³⁶, but rather one demarcating two levels of productivity: the former, the one of θεωρία, characterized by an operation which does not run on deliberation and because of this produces spontaneously and in the most powerful way; the latter, the one of human πρᾶξις, govern by deliberation and discursive reasoning, which however intervene *only* when man, in his producing, looses contact with the immediateness of his vision. Θεωρία is the immediate act of vision through which reality is generated, and in so far as this act is immediate deliberation and discursive thought are extraneous to it; πρᾶξις, instead, is that productive act, which appears once the energy of θεωρία is either impeded or has reached its final exhaustion. Thus, θεωρία, *qua* creative activity finds its point of arrival and static end in the production of physical realities on the one hand, and one last sparkle in the creative production of the human being on the other, although this latter is already characterized by deliberative and discursive reason.

The way in which the concept of θεωρία works within Plotinus' thought is reminiscent to some points in Bergson: on the one hand, his distinction is somewhat similar to the one that Bergson establishes between «instinct» and «intelligence», while the fact that the productive activity of θεωρία ends up in the fixity of sensible objects in nature is reminiscent of the way in which he talks about physical nature on the other.

In *L'évolution créatrice* we read: «[...] instinct et intelligence sont deux développements divergents d'un même principe qui, dans un cas, reste intérieur à lui même, dans l'autre cas s'extériorise et s'absorbe dans l'utilisation de la

³⁴ *Enn. ibid.*, 25-47.

³⁵ On this point Plotinus goes against and beyond Plato's condemnation of the arts as third level *imitations* of reality, suggesting even that the great artist corrects the shortcomings of reality by gazing upon the eternal model: cf. *Enn.* V 8.1, 32-40, a passage all the more interesting in relation to what is said in III 8, if we keep in mind that V 8 is the treatise that comes right after III 8 and that before Porphyry's editorial cutting formed together with it the so-called *Großschrift*, for which cf. R. Harder, *Eine neue schrift Plotins*, «Hermes», LXXI, 1936, 1, pp. 1-10, followed by V. Cilento, *Plotino. Paideia antignostica: ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Florence 1971; Cf. also P. Kalligas, Πλωτίνου. Ἐννεὰς Δευτέρα, Athens 1997, pp. 326-335.

³⁶ As Bergson suggests, cf. *L'évolution du problème*, cit., 199-200; a point he reiterates in *De la position des problèmes*, in *La pensée et le mouvant*, Paris 2013, p. 92.

matière brute...»³⁷. The couple instinct-intelligence is, thus, characterized by interiorization for the former and exteriorization for the latter, as we find also in Plotinus, in whose thought nature produces from within itself through the act of vision, whereas human *πρᾶξις* is an act of exteriorization, due to the inability of man to fully grasp within himself his object of vision. This dichotomy in Plotinus is evident already in the opposing couple *σιωπή* of nature on the one hand, *λογισμός* of man on the other. By seeing in instinct the way in which nature operates, a way all comprised within an «inside» interior to the operation itself, Bergson fully embraces the concept of *συνπάθεια*, Stoic in origin but already embraced by Plotinus³⁸. More importantly, as a consequence of this embracing, Bergson deepens his critic of the Aristotelian understanding of life, based as it is on the idea of a linear and ascending ladder which from the inanimate goes to the animated, and within this latter sphere from the vegetative to the rational passing by the irrational. In rejecting this perspective Bergson's thought is, I think, somewhat in line with Plotinus' intuition that everything is *θεωρία*: for, this assertion breaks already the Aristotelian perspective and its fundamentally ascensional linearity. Man is not the only depositary of *θεωρία*, as Aristotle says, but he participates into it as any other living thing, in fact as the totality of nature; however, in him this takes a particular form, i.e. *λογισμός*, which by default puts man in an *outside* in relation to the working of nature, which is all immersed in its own *inside*. However, the difference between Bergson and Plotinus is to be found within this very alignment. For, Plotinus sees in the exteriorization of man's activity due to his being bound to discursive reasoning a weakening of *θεωρία*, whereas in the ability man has through his intelligence to manipulate inanimate matter, through which he gets outside of the circle of instinct, Bergson sees the instantiation of freedom:

[l'instrument fabriqué intelligemment] pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et *la fait de plus en plus libre*³⁹.

Moreover, a deeper difference between Plotinus and Bergson lays also in the very understanding of the working of nature, as this passage makes clear:

C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct. [...] Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, s'il nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. [...] nous ne saurions dire [...] où l'organisation finit et où l'instinct commence⁴⁰.

³⁷ Cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 168-169.

³⁸ For the development on *συνπάθεια*, cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 169-177.

³⁹ *Ibid.*, p. 142, the italic is mine.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 166. We might notice, moreover, how this passage sounds similar to the way in which Plotinus speaks of nature in III 8.4: for, instinct just as nature is silent and it operates

For, Plotinus thinks that nature makes out of a model, what here Bergson calls «organization», even though this making does not imply planning and thus rationalizing (λογισμός), whereas Bergson sees in «instinct» not only the continuation of what is already organized, as if it followed a model, but instead every time the accomplishment of an unpredictable act of creation. This is why Bergson can speak of an imperceptible line, surely a line almost impossible to even think, which divides «organisation» from «instinct». However, underlining the concept of «organisation», Bergson stresses also the fact that instinct leads to a circle of automatic behavior, whereby the organisms caught in it tend to repeat the same acts all over again from one generation to the next. Opposite to this stands the freedom of intelligence, which represents precisely a breaking out from the circle of instinct. In turn, the line of contact between intelligence on the one hand, and instinct, hence the organization of the material world on the other, can be found in the fact that if for its part human intelligence works mathematically and geometrically, materiality and its organization is in its turn «lestée de géométrie»⁴¹.

In reality, the two thinkers seem to coincide more than they differ. For, while both agree in rejecting any pretense on the part of rationalizing discourse, Plotinus cannot but see in nature the reproduction of a fixed model, although this very model is thought of as dynamically characterized by outflowing of the potentiality that is the One; Bergson sees the operation of nature as ultimately not bound by any fixed model, but rather as a *free creative act*. However, Plotinus is limited, as we noticed above, following a notation of Bergson, by the fundamental intellectualism of the Platonic and Aristotelian traditions: the strength of his reasoning leads him to postulate the principle, the One, as absolute potentiality, but then he immediately falls back on the idea that even this absolute potentiality, which per se should be thought of as totally unbound, responds to what it knows to be good (as we saw, when touching on the concept of «ἐκούσιον»). For Bergson, instead, freedom is the absolute potency of a *will*, which manifests itself in the *élan vital*: the forward going creative act of an instinct, which is bound as for its provenance, but unbound as for its proceeding. However, if the forward-looking freedom has to truly unfold, one has to be able to go back to that first *élan*, and accomplishing this is precisely the task of philosophy:

Sa tâche propre [*scil.* de la philosophie] ne serait-elle pas, au contraire, de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée?⁴²

through a kind of sleeping state, out of which one would wish to be able to wake it up in order to interrogate it.

⁴¹ *Ibid.*, p. 221, where the famous image of the «poupées de liège» appears.

⁴² *Ibid.*, p. 209; it is also worth noticing the expression «la pente de la physique» similar to the «la pente de la nature» used in *L'évolution du problème*, cit., p. 127 (for which cf. the note 199 by A. François, p. 357): the nature Bergson speaks about there is the Aristotelian one, already understood and caught within the schemes of physics and mathematics.

Does not this coincide with the task that Plotinus assigns to philosophy through his concept of θεωρία? For, while θεωρία describes the way in which everything comes to be, i.e. how production happens starting from the One, it also represents the direction the individual has to take, in order to go beyond the limits of discursive thought to attain unification with the principle of all reality, at whose level total freedom is to be found. This freedom is total because it coincides with an absolute will. On this point, the two philosophers are in perfect agreement, even though Plotinus falls back in the old Platonic and Aristotelian intellectualism, as we have seen above. Ultimately, both philosophers understand reality as the unfolding of freedom, but in turn freedom is declined as *will*⁴³.

Paolo Di Leo
Singapore University of Technology and Design
✉ paolo_dileo@sutd.edu.sg

⁴³ This conclusion opens up a new question, which is impossible to address here, but which is worth to point out: What is thought through the word «will» in Bergson? This question articulates itself in this way: Is this «will» the same thing that gets explicitly formulated for the first time in Nietzsche? If so, are we to establish a link between Bergson and Nietzsche, to then find traces of what in that link is thought in thinkers of the past, such as Plotinus? Or through the One of Plotinus something else is being thought, which finds in the «will» just a more or less convenient expression? J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*, Paris 1974, pp. 218 and 220 notices that the *durée* is «création continue d'imprévisible nouveauté», quoting H. Bergson himself, to then add what Valéry says: «le nouveau est, par définition, la partie périssable des choses»; hence, the *durée* is a «'substantialité' ou une 'solidité' supérieure». Through the One is Plotinus aiming at this superior substantiality? Or is he thinking of something else, something that remains hidden within the *plis* of the language he inherited from Plato and Aristotle? Maybe, a beginning of an answer to these questions might come from reflecting on the ποιεῖν of the One, which does and remains *other* from what it does, yet being present to it.

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 ricavarsi 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'*excursus* 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.

cristallizzazione 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).

Contributi/4

On Sorel and Bergson

The impact of Bergsonian ideas on Sorel's *Reflections on Violence*

Tommaso Giordani*

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 10/01/2018. Accettato il 16/03/2018.

Taking issue against an established view, which reduces the interactions between Bergson and Sorel to a shared 'irrationalism', the article reconstructs successive phases of engagement between the two, focussing on the question of the effective impact of Bergsonian ideas on Sorel's *Reflections on violence*. It identifies two complementary dynamics of engagement: a first one dictated by a philosophical affinity on the conceptualization of human agency and a second, more instrumental one, determined by Sorel's need to find an established and popular philosophical support to his syndicalism. This latter issue was particularly urgent for Sorel, since his previous attempt to implant in France Labriola's and Croce's non-deterministic *materialismo storico* – the original theoretical foundation of Sorelian revisionism – had ended in failure.

Introduction

If the study of a philosophical thought is also the study of its use, Georges Sorel cannot be absent in a history of Bergson's philosophy. A contemporary and a personal acquaintance of Bergson, Sorel had been aware of the philosopher's work since the early 1890s and throughout his career he not only continuously engaged with his production, but also made frequent public remarks concerning the influence of Bergsonian ideas on his own writing. Though the Bergson-Sorel connection is widely acknowledged, it is an issue whose treatment in the available scholarship can be found wanting. Specialist philosophical literature on Bergson tends to avoid going beyond the mere acknowledgment of this connection. Conversely, Bergson is a central reference in Sorelian scholarship, although the examination of Sorel's engagement with the philosopher is generally unsatisfactory: the tendency to explain away the connection through dismissive

* The research leading to these results has received funding from the European Research Council under Grant Agreement No. 757873 (Project BETWEEN THE TIMES).

and imprecise labels such as 'vitalism' and 'irrationalism' pervades this literature, particularly in its Anglophone variants.

The main purpose of this article is to rectify some the shortcomings of the available literature by focussing on the impact of Bergsonian ideas in Sorel's most well-known text, the *Reflections on violence*. Replacing the widespread idea of a punctual and effectively unproblematic Sorel-Bergson relationship, the article develops a contextualisation of different phases of interactions between the two, offering in this way a framework for future research. The historical overview I develop begins by identifying a philosophical terrain shared by both thinkers since the late 1880s, revolving around questions of scientific truth, determinism, and freedom. It proceeds to delineate the main Bergsonian influence on Sorel, which is a conceptualization of freedom as creative, and hence unpredictable, activity. The reconstruction is then concerned with analysing, first, a period of detachment – approximately between 1894 and 1901-1902, determined by Sorel's growing interest in Marxism and in social science – and, second, the reasons as to why Sorel, around 1905, in redrafting his *Reflections on violence* for their first French publication as articles, returned to Bergson. Sorel's superimposition of Bergsonian references upon an already drafted text, I argue, can be accounted for in two ways.

On the one hand, I suggest that Bergsonism represented an established and, importantly, popular philosophical language on which Sorel could rely. From this perspective, the public success of Bergson's courses at the *Collège de France* appears important. Insofar as these courses familiarized a wide audience with Bergsonism as a philosophical style – in terms of references, images, and tropes – they contributed to generating a public for the *Reflections*, a fact which Sorel was probably aware of. On the other hand, I suggest that, beyond this instrumental rationale, there is a sense in which these references are conceptually appropriate, since they are used in connection to notions of proletarian subjectivity, and hence deal to an extent with the issue of free agency. The Bergsonian influence on the *Reflections*, it follows, pre-dates the *Évolution créatrice* and results from Sorel's engagement with the philosopher's earlier works.

1. Beyond an established image

It is necessary to begin tackling the question of the relationship between Bergsonian and Sorelian ideas with a short critical examination of the available literature. The purpose of this exercise is to clarify to the reader how a certain understanding of the Bergson-Sorel relationship has solidified over the years and how it presents substantial shortcomings and interpretative risks.

If we look at philosophical studies, including the specialist philosophical literature on Bergson, we see that they have generally tended to regard Bergson's connection with Sorel as a marginal issue: an issue which is regularly

acknowledged, often taken for granted, and seldom explored or problematized¹. The recent renaissance of Bergsonian studies spearheaded by Frédéric Worms has so far confirmed this trend: Sorel is a remarkable absence in the volume of the *Annales Bergsoniennes* dedicated to Bergson and politics². The reasons for this relative neglect are many and legitimate: they range from Sorel's disciplinary hybridity to his toxic reputation as a proto-fascist theorist of violence, from the unwillingness to take seriously his more properly philosophical work to the obscurity which still surrounds it. But perhaps the strongest reason is that an established understanding of the relation between the two theorists already exists, and has been developed, starting from the late 1940s, predominantly by Sorelian scholars. Despite its important shortcomings, this account still represents the default starting point for the exploration of this connection³. It is thus necessary to take issue against this literature and point out where it goes wrong.

The image of Sorel on which it relies, to start with, is imprecise. Invariably cast as an intellectual forefather of fascism, he is seen as an irrationalist in philosophy and as an expression of a late 19th century crisis of reason. This portrait however emerges from decades of historiographical conflation between Sorel and Sorelians, between a *belle époque* writer and some of his younger readers. If seen through the eyes of people like Édouard Berth, T.E. Hulme, or Benito Mussolini⁴, Sorel can indeed be said to be replacing the «rationalist» foundations of Marxism with the «anti-Cartesianism of Bergson» and «the

¹ Hisashi Fujita's perceptive essay on Sorel's myth and Bergson's theory of language is an exception to this trend. Though the 'revolutionary' interpretation of Sorel's argument in the *Reflections on Violence* is, to my mind, incorrect, the essay still represents an example of a thorough conceptual engagement on the similarities and differences between certain key ideas of both thinkers. See H. Fujita, *Anarchy and analogy: the violence of language in Bergson and Sorel* [2009], in A. Lefebvre and M. White (eds.), *Bergson, politics, and religion*, Durham, NC 2012, pp. 126-43.

² F. Worms (ed.), *Annales Bergsoniennes V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*, Paris 2012. The only short discussion of Sorel is in C. Zanfi, *Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte*, «Annales Bergsoniennes V», p. 223.

³ There are however important exceptions to this trend. F. Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris 2007 is, for example, free from most of the shortcomings examined here, and offers interesting discussions of Sorel's (pp. 111-14, 208-10) and Berth's engagements with Bergson (pp. 211-14). Another exception is Philippe Soulez's *Bergson politique*, Paris 1989, in which we can read an interesting reflection on the posterity of Sorel's Bergsonism (pp. 331-50), and which also offers, through its extensive treatment of Politzer, elements for wider considerations on Bergson and French Marxism.

⁴ «[...] nel grande fiume del fascismo troverete i filoni che si dipartirono dal Sorel [...]», wrote Mussolini in the *Enciclopedia Italiana* in 1932. In the same year, in an interview with the French popular publication *L'Illustration*, he declared that «Georges Sorel a été mon maître. J'estime avec lui qu'à un moment donné la violence est nécessaire. La violence est morale». (17 September 1932, p. 82). The credit which some historiography accords to these acts of public self-representation by a dictator is probably unwarranted. For a preliminary clarification on Sorel and Mussolini, see M. Gervasoni, *Mussolini: un sindacalista rivoluzionario?*, in S. Di Scala and E. Gentile (eds.), *Mussolini socialista*, Bari 2015, pp. 73-97.

Nietzschean cult of revolt»⁵. Judgements such as this one, it should be noted, rely on a narrative connecting certain late 19th century intellectual currents to the advent of fascism: something which explains the emphasis on the immediate posterity of Sorel's ideas, but still does not allow the conflation between these ideas and their ensuing receptions. Though this established view is accurate on occasions, its excessive reliance on the testimony of a younger generation, which had experienced the Great War and Lenin's revolution, remains problematic, for it generates an interference between historiography and reception⁶. Relying on this established Sorelian avatar thus implies interpretative risks, and it must be replaced with a more historically accurate Sorel.

It is, moreover, important to underline Bergson's central role in this standard narrative, one in which the philosopher figures as a prominent 'irrationalist' ally of Sorel. The importance of Bergson in this literature is partly explained by its philologically naïve overreliance on the *Reflections*, a book punctuated by vocal Bergsonian references, and partly by the fact that Bergson, like Sorel, carries to a degree the reputation of an irrationalist⁷. It is thus easy to throw both thinkers into a poorly differentiated category of late 19th century irrationalism and to consolidate a specific understanding of their relation.

This reason/unreason dichotomy however does not do justice to the nuances of the debates of the time: the distinction it imposes is excessively broad, and generates a dangerous loss of complexity in which it is easy to fall into errors⁸. Most importantly perhaps, it prevents one from establishing variations, as it is difficult to trace changes and shifts in the relation between two thinkers who are said to be on the same, irrationalist, side of the barricade. This results a tendency to construe the Bergson-Sorel relation as punctual and immutable, and to express it in extremely synthetic judgements which often conflate different periods and distinct issues: «The Sorelian, voluntarist, vitalist, and antimaterialist form of socialism» writes for example Zeev Sternhell «used Bergsonism [...] and did not hesitate to attack reason. It was a philosophy [...] based on intuition, the cult of energy, and *élan vital*»⁹.

⁵ Z. Sternhell, *The birth of fascist ideology. From cultural rebellion to political revolution*, Princeton, NJ 1994, p. 24. The Nietzscheanism attributed to Sorel is largely misguided, and constitutes a prime example of the shortcomings of the available literature. Widely regarded as a major influence, Nietzsche is in fact virtually absent in Sorel's writing. He gets his only significant discussions in the *Reflections*. He is however important to Berth, and to a number of Sorel's associates. See W. Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante*, Paris 2006, pp. 172-4. See also the opening Nietzschean quote of J. Darville [É. Berth], *Satellites de la ploutocratie*, «Cahiers du Cercle Proudhon», I, 1912, p. 177.

⁶ This is why a new critical history of Sorel's receptions would be very useful. For a work of this kind, see E. Brandom, *Violence in translation: Georges Sorel, liberalism, and totalitarianism from Weimar to Woodstock*, «History of Political Thought», XXXVIII, 2017, pp. 733-63.

⁷ See for example the classic G. Lukacs, *The destruction of reason* [1962], Atlantic Highlands, NJ 1981, as well as L. Colletti, *Il Marxismo e Hegel*, Bari 1969, pp. 317-24.

⁸ See for example, M. Antliff, *Avant-garde fascism. The mobilization of myth, art, and culture in France 1909-1939*, Durham, NC 2007, p. 4.

⁹ Sternhell, *Fascist ideology*, p. 24.

The idea of an influence of the notion of *élan vital* on Sorel's syndicalism, however, is as widespread as easy to disprove: the *Reflections* were completed substantially before the first publication of Bergson's *Évolution créatrice*¹⁰. And yet, the view that in his syndicalist period Sorel was «greatly influenced by Bergson's conception of the *élan vital*, and regarded himself as the exponent of a social version of Bergsonian philosophy» remains widely accepted¹¹.

With the help of this example, it should be easy to see how the conventional understanding emerges and how it can go astray. Even setting aside the problematic overreliance on Sorel's first receptions, it is clear that from an insensitivity to context must derive the idea of a punctual engagement, which can then be rendered mistakenly as a direct influence of one of Bergson's most popular ideas, that of *élan vital*, on Sorel's most famous book. To rectify and make this picture more accurate, it is necessary to distinguish separate phases of interaction, and to track the shifts in stakes and concerns which accompanied them.

2. The first engagement: science, determinism, and freedom

The first explicit mention of Henri Bergson in Sorel's writings comes in 1894, in a long text entitled the *Ancienne et nouvelle métaphysique* (henceforth *ANM*): it is here that the *Essai sur les données immédiates de la conscience* is famously described as «un arbre vigoureux qui s'élève au milieu des steppes désolées de la philosophie contemporaine»¹². But the date of this first encounter is potentially misleading, and not only because the publication of Bergson's *Essai* dates from 1889. The *ANM* is a text which represents the endpoint and the most coherent formulation of Sorel's early epistemology – an epistemology developed through protracted engagement in debates on psychology, perception, as well as, more widely, on questions of scientific truth, natural determinism, and human freedom. These same debates were followed closely also by Bergson.

In other words, though the encounter occurred only in 1893-1894, it was made possible by a shared engagement on a very similar intellectual terrain, at whose centre lay epistemological questions. More materially, it was also enabled by the reading of the same publications, such as the *Revue Philosophique*¹³.

¹⁰ See S. Sand, *Quelques remarques sur Sorel critique de L'Évolution Créatrice. Quatre lettres inédites de Bergson à Sorel*, «Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle», I, 1983, p. 113.

¹¹ G. D. H. Cole, *A history of socialist thought. Volume III, part I: the Second International 1889-1914*, London 1956, p. 385.

¹² Sorel's work, originally published in four parts in the *Ère Nouvelle*, was reprinted unaltered in 1935 with a preface by Édouard Berth under the title of *D'Aristote à Marx*. For clarity's sake, it is from this edition that I shall be citing the text. G. Sorel, *D'Aristote à Marx* [1894], Paris 1935, pp. 167-8.

¹³ We know that even before retiring and moving to Paris, while on his last posting in Perpignan, Sorel often borrowed the *Revue* from the local library, including the 1886 volume (borrowed in August 1889) containing an article by Bergson on hypnosis, *De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XXII, 1886, pp. 69-75.

There is a further point of contact between Sorel and Bergson's engagements in such debates: they were both formative engagements. For Bergson, this has to do with the young age of the philosopher, for Sorel with the intellectual marginality which he suffered at the time. But for both, these debates represented a point of entrance into the intellectual fray, and thus both found in them some of the most crucial philosophical problems of their respective careers. In order to understand both the sympathy of Sorel towards Bergson and the use he made of certain ideas of the *Essai*, it is thus necessary first to summarily reconstruct this context.

What has been often dubbed the late 19th century crisis of reason in fact amounted to a Europe-wide moment of contestation and redefinition of established understandings of rationality, both scientific and, derivatively, philosophical and ideological. To a considerable extent, the questioning of a model of scientific rationality based on determinism, prediction, and necessary laws was the work of practicing scientists¹⁴. But if the deterministic model had been seriously questioned in the scientific field, it nonetheless remained important in the field of philosophical and public representations of scientific rationality. This was especially true in France, where a certain narrative of progress and rationality which espoused scientific determinism was an important component of a discourse of legitimation of the still precarious republican regime. Under different philosophical guises, first Aristotelian and then Marxist, Sorel, in the years between 1886 and 1894, participated in this movement of contestation and redefinition. It is from this perspective that he first approached Bergsonian ideas.

The conceptual puzzle which animated the French epistemological debate of the late 1880s and the 1890s took as one of its dominant forms that of an exclusive alternative between asserting the capability of science to make claims about the natural world and the possibility of human freedom. The reason as to why such options were overwhelmingly conceived as alternative and in opposition is to be found in the still predominant deterministic understanding of science. If science produces timeless laws and if it is capable of prediction, it is because it deals with deterministic phenomena. But if determinism is true, it follows not only that science can make claims about the world, but also that human freedom is an impossibility and, at best, an illusion. The dichotomy is perhaps illustrated most clearly in an article – read and discussed by Sorel – by Charles Dunan on the notion of causality¹⁵. A critic of strict determinism, Dunan pursues in the second part of the article arguments which try to show

For Sorel's borrowings in Perpignan, see P. Andreu, *Notre maître M. Sorel*, Paris 1953, pp. 320-3. The point is not that Sorel read the piece, but rather that he engaged in the same debates.

¹⁴ For similar considerations on late 19th century irrationalism, see E. Garin, *Note sul pensiero del '900. 'Rinascita dell'idealismo', polemica antipositivistica e 'ragioni' dell'irrazionale*, «Rivista critica di storia della filosofia» XXXIII, 1978, pp. 209-23, 308-25, and 398-404, especially pp. 209-10.

¹⁵ C. Dunan, *Le concept de cause*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XXII, 1886, pp. 497-524.

the impossibility of establishing closed and finite causal connections, suggesting, instead, that «chaque phénomène dépend à la fois de la totalité de ses antécédents dans le temps, et probablement aussi de ses coexistants dans l'espace»¹⁶. This means, of course, that scientific causality amounts to a mere simplification. Since it is impossible to fully reconstruct and isolate the causal chains which determine phenomena, «nous nous contentons parfaitement de solutions par à peu près suffisantes pour la pratique»¹⁷. What follows is that «le déterminisme philosophique ou scientifique est une doctrine qu'il est permis de trouver pauvre et stérile» and that full knowledge of nature is to be attained by non-scientific means¹⁸.

In spite of his reputation as an irrationalist, it is striking that Sorel, both in his discussion of Dunan and in the *ANM*, strongly rejects this solution¹⁹. While to a large extent sharing the uneasiness *vis à vis* determinism, he is not comfortable with the solution proposed here: the vindication of human freedom cannot be obtained at the cost of belittling the knowledge produced by scientific activity. In the conceptual puzzle outlined above, Sorel's awkward position is that of attempting to reconcile a strong conception of science, a commitment to the idea that science can make claims about the natural world, with the conceptualization of free human agency. The solution, elaborated most clearly in the *ANM*, will consist in a dualistic epistemology in which a deterministic natural world – which Sorel dubs the *milieu cosmique* – is known by a science elaborated in social and historical conditions, in the realm of what Sorel calls the *milieu artificiel*, a sphere in which human agency exists. What matters to us here, however, is the decisive help which Bergson's *Essai* offered to Sorel in the development of this epistemology. The Bergsonian input is most clear on a specific issue, that of the conceptualization of freedom as creative agency.

In his discussion of the *Essai* in the *ANM*, Sorel concentrates on two key ideas. First, he lauds Bergson for avoiding subjectivist excesses while still offering a valuable conceptualization of how science is to a substantial extent a human creation. In the conclusion of the *Essai*, we read that the forms which we apply to things are not entirely of our own making, but they must emerge from «un compromis entre la matière et l'esprit» and that despite the fact that we «donnons beaucoup à cette matière, nous en recevons sans doute quelque

¹⁶ Ivi, p. 507.

¹⁷ Ivi, p. 520.

¹⁸ Ivi, p. 523.

¹⁹ Sorel's rejection of a view of science as convention, as an entirely human construction, or as a useful fiction is evident in many of his early epistemological writings, which are animated by a strong and almost moral commitment to the vindication of science. For the discussion of Dunan see G. Sorel, *La cause en physique*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XXVI, 1888, pp. 464-80. For a rejection of conventionalism, see his *Deux nouveaux sophismes sur le temps*, «Annales de philosophie chrétienne» XXXVII, 1892, pp. 243-63 and 301-15. As stated, however, the most comprehensive epistemological work of this period remains the *Ancienne et nouvelle métaphysique*.

chose»²⁰. Following this Bergsonian lead, Sorel argues that the quantifiable world which must be the object of knowledge of science is not a given, but emerges through a process of active confrontation and engagement between the deeper, inner self and the external world. Science is «une adaptation sociale de l'individu aux conditions de la nature physique»²¹. It is this process of social adaptation to nature which creates a measurable and discrete world capable of being subject to explanation in terms of laws. He approvingly quotes the *Essai* to substantiate this point: «à mesure que se réalisent plus complètement les *conditions de la vie sociale*, à mesure aussi que s'accroît davantage le courant qui entraîne les états de conscience du dedans au dehors, petit à petit ces états se transforment en objets et en choses»²².

From this endorsement of the Bergsonian separation between the deep and the social selves and of the process through which the world of science emerges, Sorel moves on to a new conceptualization of free agency. The stake of the problem of free agency is the one outlined previously, namely that the fact of human liberty imperils the conquests of science: «s'il y a liberté, il n'y a pas de connaissance possible»²³. To preserve liberty without endangering science, Sorel requires a conceptualization of free agency which avoids the suspension of determinism. To prepare the terrain for such an understanding, he draws copiously on Bergson. Since the idea of an undetermined act is paradoxical to Sorel, it follows that the acts which we call free must still be determined by something. This determination comes from the Bergsonian inner self:

Pour M. Bergson la liberté consiste bien toujours dans l'individualité psychologique: mais nous pénétrons, avec lui, sur le véritable terrain du problème. Ce moi fondamental, c'est l'être total agité par l'émotion et débarrassé de tout ce qui provient de l'extérieur. L'auteur a bien raison, quand il voit dans la vie affective ce qui est vraiment et absolument individuel [...]²⁴.

In other words, a certain determination remains, but it comes from the un-mediated inner self. As such, it is effectively beyond the reach of scientific knowledge, because, as seen above, scientific knowledge is only possible through a process of active confrontation with external matter, a process whose absence defines the *moi fondamental*. To attempt such a study – an explanation of the inner self in terms of laws – is, in other words, to fall into a category mistake, and thus it follows that certain psychological processes (those which produce free acts) are ultimately unamenable to the discrete categories through which we examine physical nature. To be sure, Sorel is fully aware that what this implies is

²⁰ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, p. 170. See also Azouvi, *Gloire de Bergson*, pp. 111-12.

²¹ Sorel, *Ancienne et nouvelle métaphysique*, p. 169.

²² Bergson, *Essai*, p. 104, cited in Sorel, *Ancienne et nouvelle métaphysique*, p. 169. Emphasis added by Sorel.

²³ Sorel, *Ancienne et nouvelle métaphysique*, p. 177.

²⁴ Ivi, p. 178.

that determinism remains and that, in the last instance, freedom remains illusory. «Sans doute» he writes «ce n'est pas là une vraie liberté, dans le sens attaché à ce mot dans l'usage courant; c'est seulement l'indépendance de l'être»²⁵. This should not surprise us too much. As we have seen, Sorel's position in these years is marked precisely by this difficult drive to reconcile a strong conception of science, which he still connects to determinism, with the possibility of human freedom. The preservation of determinism, in other words, is one of the theoretical objectives Sorel pursues, and it will only be later, through a reading of Vico, that he will abandon this commitment. In 1894, determinism is still important, which means that indeterminism has to be denied, and reduced to «l'action émotionnelle dans la vie»²⁶.

But the Bergsonian input is still decisive, because, on Sorel's reading, it allows for the conceptualization of a psychological sphere which is safeguarded from explanation in terms of causal laws and from which agency can spring. The gaps in Sorel's argumentation are not important here, what is important is to see how, with Bergsonian support, he can find an argument for a theory of freedom as creative agency. The realm of this freedom is the historical world of mankind, the *milieu artificiel*:

C'est l'existence du milieu artificiel qui est la condition fondamentale de notre liberté ; les anciens métaphysiciens se proposaient, sur le libre-arbitre, un problème intelligible de mécanique : ils voulaient que des machines puissent produire des effets indéterminés [...]. Nous sommes libres en ce sens que nous pouvons construire des appareils qui n'ont aucun modèle dans le milieu cosmique ; nous ne changeons rien aux lois de la nature, mais nous sommes maîtres de créer des séquences ayant une ordonnance qui nous est propre²⁷.

It should be underlined that this view of freedom as creative power, though it has clear points of contact – underlined as we have seen by Sorel himself – with certain passages of the *Essai*, is an idea which Sorel had developed autonomously between 1888 and 1894, and to which he will subscribe for the rest of his career²⁸. There is thus a certain truth to the idea that Bergson here represents for Sorel a philosophical ally more than an influence, the harbinger of a more elaborate philosophical language which Sorel can use to support his own ideas. Though this may indeed be correct, such a formulation carries the risk of underestimating Bergson's impact. Not only the conceptualization of the deep self is essential, as we have highlighted, in the justification of the theory of freedom as agency, but one should not underplay the positive, legitimating effect which the formulation of sympathetic ideas on behalf of someone fully

²⁵ Ivi, p. 179.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ivi, p. 264.

²⁸ As perceptively remarked by Isaiah Berlin, the idea of humans as a species defined by creativity is foundational in Sorel's work. See I. Berlin, *Georges Sorel* [1974], in H. Hardy (ed.), *Against the Current*, Princeton, NJ 2013, p. 376.

embedded within the institutions of knowledge of the Third Republic such as Bergson could have on a heterodox and still relatively marginal intellectual such as Sorel.

3. Bergson and the Reflections on violence: an instrumental use?

As we have seen in the initial section, the *Reflections on violence* are the text from which most scholars derive the idea of an important Bergsonian influence on Sorel. And the *Reflections* are, indeed, a text replete with Bergsonian references, in which Sorel himself seems to explicitly convey this idea. Mention of Bergson's ideas, moreover, occurs when Sorel tries to elucidate the 'mythical' character of the proletarian strike: from the introduction – in which the ideas of the *Essai* and, to a lesser extent, of the *Introduction à la métaphysique*, are mobilized to this effect – to the chapter on the *grève prolétarienne*, Bergson's name almost always appears in connection to what Sorel calls the 'catastrophic conception' of socialism. It is easy to see how the dominant understanding was formed: Bergson's irrationalist philosophy of intuition furnished the metaphysical foundation of Sorel's theory of blind violence.

And yet, there are good reasons to problematize this. To start with, it should be noticed that there is more than a decade between the discussion of freedom in the *ANM* and the *Reflections*, and that this period is marked, at least until 1904, by an almost complete absence of Bergson in Sorel's writing. It is highly revealing, from this perspective, that a work as important as *Matière et mémoire*, published in 1896, went virtually unnoticed by Sorel. Such a long period of disengagement deserves attention, not only because it casts heavy doubts on the idea of a Bergsonian foundation of Sorel's syndicalism, but because it helps in establishing the correct context to the *Reflections*. The most important aspect to highlight is the fact that it was a disengagement dictated by a precise evolution of Sorel's thought, which resulted in an abandonment of the philosophical discussions outlined in the previous section in favour of a more thorough engagement with questions of sociological and historical theory from a Marxist perspective. In other words, while Sorel certainly did keep an eye on Bergson's work²⁹, and though, as we shall see, the question of free agency remained central, the bulk of his intellectual energies were dedicated to demonstrating that «le socialisme est en état de figurer dans le mouvement scientifique moderne»³⁰.

For the last half of the 1890s, Sorel's work revolved around the articulation of a Marxism capable of overcoming the standard objections of historical teleology and economic determinism which were directed against it in France. It is fundamental, moreover, that in this effort of implantation of Marxism in France, Sorel sought assistance not in Bergson, but in an Italian historicist

²⁹ «Je vous signale», he writes to Croce on the 5th of June 1900, «un livre de Bergson sur le *Rire et la signification comique*, qui a paru chez Alcan». See *Lettere di Georges Sorel a B. Croce*, «La Critica» XXV, 1927, p. 362.

³⁰ Sorel to Croce, 20/12/1895, in *Lettere di Sorel a Croce*, p. 38.

tradition which he encountered in his position as editor of the Marxist periodical *Devenir Social*. This brought him to a close reading of Vico's *Scienza Nuova* and to protracted interactions with a young Benedetto Croce and with Antonio Labriola, from which he heavily borrowed. Rejecting determinism in the two classical Marxist guises mentioned above, Sorel's revision of Marxism consisted in a theory of history revolving around the fact of human collective agency, conceptualized along the lines of what we have seen in the *ANM*. This erection of human agency to the fundamental fact of the social world was accompanied by transformations in Sorel's epistemological views: abandoning the idea of explanation in terms of causal laws, Sorel, with the help of Vico's *verum ipsum factum*, embraced a genetic and historicist view of social scientific knowledge³¹. This made Sorel's Marxism into a theory of class, a theoretical focus which was translated politically in terms of anti-parliamentarism and the injunction to proletarian institutions to «rester exclusivement ouvrier»³².

It is important, to understand the relevant philosophical foundations of the *Reflections*, to dwell on the constant – though largely unsuccessful – attempts by Sorel to promote this Italian take on Marxism in his native France. Not only Labriola and Croce's writings were given ample space in the *Devenir Social*³³, but Sorel also insisted for the publication of Labriola's theoretical works in French, writing an important preface for the volume³⁴. This effort of implantation, though eventually unsuccessful, did produce some results. Labriola's translation, for example, was reviewed by both Charles Andler and Émile Durkheim³⁵. On a more personal level, the operation greatly helped Sorel establish himself as an expert on Marxism in France, to the point that in 1902 he was invited to lecture and discuss Marxism in the important *Société Française de Philosophie*, in a session in which Bergson was present though – significantly – silent³⁶. But in both cases, the Italian

³¹ Sorel's genetic view of knowledge, borrowed from Vico and Labriola, consisted in the idea that a given social phenomenon must always be explained in terms of the process through which it emerges from a creative historical subject. On the Vichian roots of this historical epistemology, see I. Berlin, *Vico's concept of knowledge* [1969], in Hardy (ed.), *Against the current*, pp. 140-50.

³² G. Sorel, *L'avenir socialiste des syndicats*, «L'Humanité nouvelle», II, 1898, p. 445. On Sorel's Marxism as a theory of class, it is significant that his last socialist work, a collection of essays, was entitled *Matériaux d'une théorie du prolétariat*.

³³ Labriola's *In memoria del manifesto dei comunisti* was written on Sorel's request for the *Devenir Social*, thus appearing first in France and only subsequently in Italy.

³⁴ A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris 1897. For evidence of Sorel's insistence on the importance of the French translation, see Labriola to Croce, 23/4/1896, in S. Miccolis (eds.), *Antonio Labriola: Carteggio*, vol. IV, Napoli 2004, p. 45.

³⁵ E. Durkheim, *La conception matérialiste de l'histoire*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XLIV, 1897, pp. 645-51 and C. Andler, *La conception matérialiste de l'histoire d'après M. Labriola*, «Revue de métaphysique et de morale», V, 1897, pp. 644-58.

³⁶ *Séance du 20 Mars 1902 : le matérialisme historique*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», II, 1902, pp. 91-122.

materialismo storico failed to make a significant impact: it was tamed and reduced to the reassuring and familiar category of «matérialisme économique»³⁷.

The failure of this operation of implantation is of great significance in explaining the abundance of Bergsonian references in the *Reflections*. Having tested directly the resistances of French theorists in accepting a different, non-deterministic, understanding of Marxism, Sorel, in presenting to the public a work which he probably understood was going to be successful, sought a different, more established, and increasingly popular theoretical support: Bergsonian philosophy.

A philologically informed reading of the *Reflections* offers great support to this thesis. It is remarkable, firstly, that a substantial part of the Bergsonian references appear in the introductory 'letter' to Daniel Halévy. Written in 1907³⁸ after the completion of the *Reflections*, this is a text whose declared aim is that of offering explanations to the French «grand public» for whom the 1908 edition was intended: it must thus be read as a self-conscious act of public representation on behalf of Sorel³⁹. It is in the interrogation of the *Reflections*'s layered editorial history that we find further confirmation of this thesis. Though scholars tend to rely on different editions of the 1908 text, it is fundamental to point out that this version represents the end point of a writing process which began in the summer of 1905 and was achieved in 1908: first published as a series of articles in Italian in the *Divenire Sociale*, then collected in a volume in Italian, the *Reflections* went through a redrafting for their publication in French, still as articles, in the *Mouvement Socialiste*, and were finally published in French as a volume – with the addition of the 'letter' to Halévy – in 1908⁴⁰. If we confront the different versions, we discover, for example, that Bergson is mentioned only once in the Italian text, and that Bergsonian references multiply with the republication for the *Mouvement Socialiste*. Sorel himself offers an explanation:

Les deux chapitres sur la grève générale, qui ont paru dans le *Divenire Sociale* étaient sensiblement plus courts [...] mais ils m'ont paru obscurs sur certains points ; j'ai mieux développé les parties qui me semblaient d'une intelligence difficile, surtout celles qui ont une affinité avec la philosophie de M. Bergson, parce que cette philosophie est encore peu vulgarisée et qu'elle a une importance majeure pour tous les raisonnements relatifs aux faits sociaux⁴¹.

The key word here is *affinité*, signalling a precise relation between Bergsonian and Sorelian ideas, one of proximity but not of influence. As Willy

³⁷ The expression is used by Durkheim in his review, p. 644. On Durkheim's misreading of Labriola, see A. Tosel, *L'impensé de la sociologie française, ou Labriola lu par Durkheim*, «La Pensée», CCXLIII, 1985, pp. 98-113.

³⁸ G. Sorel, *Lettre à M. Daniel Halévy*, «Le mouvement socialiste», XXII, 1907, pp. 137-65.

³⁹ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, 2nd ed., Paris 1910, p. 1.

⁴⁰ See S. Sand, *Bibliographie des écrits de Sorel*, in J. Julliard and S. Sand (eds.), *Georges Sorel en son temps*, Paris 1985, pp. 425-66.

⁴¹ G. Sorel, *Réflexions sur la violence : la grève générale prolétarienne*, «Le mouvement socialiste», XVIII, 1906, p. 256.

Gianinazzi has shown and as close reading of the different versions confirms, Bergsonian language is essentially superimposed upon an already cogent and self-standing argument⁴².

4. A rapprochement: Sorel and Bergson in the early 1900s

Though there is much truth in the theory that Bergson is mobilized in an effort to garner theoretical support through the employment of an established philosophical language, it would be mistaken to understand Sorel's return to Bergson as a purely instrumental move. Treating it as a mere appeal to authority would ignore the very real *affinité* which characterized the two thinkers in the relevant period. It would obscure the conceptual proximities which explain not only the choice of specific Bergsonian texts, but also their deployment in precise parts of Sorel's argument in the *Reflections*. It is important to understand that these two dynamics, the instrumental and the conceptual one, are both at work in determining Sorel's *rapprochement* to Bergsonian philosophy.

Starting from 1900, the disengagement which had marked the latter half of the 1890s was reduced. Sorel's ascendancy in the Parisian intellectual world, occasioned in part also by his public engagement in the Dreyfus controversy, brought him closer to the philosopher, to the point that he got to know him personally: this could have occurred either at the courses at the *Collège de France* or in the gatherings of the *Société Française de Philosophie*⁴³. This proximity to Bergson meant, of course, also a renewed engagement in the main streams of the French philosophical debate of the time, a debate in which issues of agency, science, and determinism were still very much central. For example, if we look at the subjects discussed in the meetings of the *Société*, we see that, from the inaugural 1901 session on the epistemic status of physical laws to the debate on the 'psycho-physical parallelism' in the same year and to repeated treatments of the notion of moral liberty, this set of philosophical problems was still very much alive.

The recent publication of some of Bergson's courses at the *Collège* offers us more substantial hints on the dynamics and reasons of this Sorelian return⁴⁴. At first, these courses seem to offer little of relevance to the *Reflections*. Not only they focus on issues which, on a superficial reading, have little to do with a book concerned with proletarian violence, but they also in large part consist of histories of philosophical articulations of the problems of time of free will, and the history of philosophy is a very marginal register in the *Reflections*. And yet, their examination can shed light on the dynamics of Sorel's *rapprochement* to Bergson.

⁴² See Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne*, pp. 169-72.

⁴³ The earliest document in which Sorel refers to a personal acquaintance with Bergson is a letter to Croce dated 4/12/1903. *Lettere a Croce*, «La Critica», XXVI, 1928, pp. 34-5.

⁴⁴ See H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, Paris 2016 and *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, Paris 2017.

To start with, it is important that in these courses Bergson, especially in the opening sessions, complemented the historical treatment with more general considerations on the philosophical problems of time and free will in themselves. In addition to a history of philosophy, in other words, the courses offered an engaging introduction to the basics of the Bergsonian reflection on selfhood, science, and action which had characterized the philosopher's work since the *Essai*. The opposition between scientific truth and contingency, for example, is underlined repeatedly by Bergson, sometimes in ways which strikingly mirror Sorel's considerations in the *ANM*: «la science exige un certain déterminisme et [...] s'il n'y a pas un certain déterminisme dans le cours de l'histoire, l'histoire n'est pas une science».⁴⁵ The connection between freedom and agency, a key theme for both Bergson and Sorel, is continuously asserted, such as when Bergson makes of it the key aspect of modern notions of liberty: only in modern philosophy free will becomes «une espèce de création [...] idée absolument inverse de l'idée antique»⁴⁶.

The limitations of language and analytical thought in grasping the fluidity of reality and of the self, to make another example of a classical Bergsonian problem, are repeatedly reminded to the audience. Taking up an issue which he had already dealt with in *Matière et Mémoire*, in the course on the idea of time Bergson declares that «le signe est donc d'essence discontinue; en supposant que la réalité soit une continuité, elle ne peut jamais être exprimée que par une manière discontinue»⁴⁷. Failure to understand the practical and action-oriented nature of language and analytical thought, Bergson continues, leads to the impossibility of understanding the deep self: «c'est cette tendance idéalisante, idéalisatrice de notre psychologie naturelle qui vicie quelquefois d'une manière profonde l'observation de soi-même, la psychologie introspective»⁴⁸. The kind of understanding which is possible of deep interiority, and of the free agency which springs from it, cannot then be conceptual, but must be intuitive, from within: «la liberté est donnée dans une intuition, qui est co-extensive à l'action; c'est l'action se saisissant elle-même dans son accomplissement»⁴⁹.

The point I am making is not simply that Bergson drew on his previous work for the lectures at the *Collège*: it is, more accurately, that the protracted exposition to Bergson's long-developed views familiarized the audience with his philosophical style and with his understanding of specific conceptual puzzles. A lot of the more general considerations offered by Bergson in his courses, in other words, consist of what François Azouvi calls *philosophèmes*, i.e. highly condensed and highly accessible syntheses of Bergsonian ideas. Their insertion in the middle of the historical overviews developed by Bergson in his lectures accustomed the public with a range of references, with a philosophical language, and with a set

⁴⁵ Bergson, *Évolution du problème de la liberté*, p. 42.

⁴⁶ Ivi, p. 72.

⁴⁷ Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, p. 55.

⁴⁸ Ivi, p. 57.

⁴⁹ Bergson, *Évolution du problème de la liberté*, p. 69.

of problems. As previously remarked, it is conceivable that, having attended the courses, Sorel noticed this and sought to use the growing familiarity of the French public with Bergsonism to give to his own *Reflections* a wider audience. This constitutes a first reason as to why the courses matter in explaining Sorel's return to Bergson.

It must be added, however, that some of the conceptual ground on which Bergson was threading was not only familiar to Sorel, but also still relevant in the drafting of the *Reflections*. In fact, precisely insofar as they drew on Bergson's previous work and synthesized the philosopher's views on free will, science, and subjectivity, the courses intervened on a number of issues which still were of interest to Sorel. If, politically, Sorelian syndicalism is associated with anti-parliamentarism, we must not forget that, theoretically, it revolved around the attempt to make space for human agency and for its understanding in social science. As such, it was fully compatible with this statement by Bergson in his course on the problem of liberty:

On ne croit plus au destin en ce qui concerne l'individu, mais on croit au destin dès qu'il s'agit des peuples. L'histoire de la sociologie c'est le vieux fatalisme en général ; il y a des exceptions, mais au fond c'est le fatalisme [...] le fatalisme historique raisonne généralement comme si c'était à ce qui croient à la contingence des événements historiques, à la contingence des événements humains, à faire la preuve, à eux à démontrer la liberté, la liberté du peuple dans ce qu'on pourrait appeler la création de son histoire⁵⁰.

Though the more substantial philosophical support for Sorel's anti-determinist revision of Marxism had been offered by Vico and Labriola, the relevance of these Bergsonian considerations to Sorel's theoretical project is evident. More in general, the question of determinism in history had always been central to Sorel's reflection on social science. In his early Marxist days, before the encounter with Italian historicism, Sorel had, for example, criticized Durkheimian sociology for failing to appreciate «l'action considérée dans l'agent», which amounted to «ce qui est vraiment humain dans la sociologie»⁵¹. At the time of the courses there was, in other words, still enough of a shared conceptual ground between the two thinkers to justify Sorel's pertinent use of Bergsonian language in the drafting of his book. As we shall see, the question of historical determinism, the connection between freedom and agency, and the kind of understanding we can have of human action are all important subtexts of the *Reflections*.

5. Notions of subjectivity in the *Reflections on violence*

Though the timing of these courses is consistent with the editorial chronology of the *Reflections* – the course on free will takes place mere months

⁵⁰ Ivi, pp. 41-2.

⁵¹ G. Sorel, *Les théories de M. Durkheim*, «Le Devenir Social», I, 1895, pp. 168-9

before the beginning of the initial drafting – the question of their relevance partially remains. In other words, how are these insights on subjectivity, science, and agency important to a text concerned with social conflict? To answer this question, it is necessary to understand that contrary to the established view, the *Reflections* are not a book about revolution, but, instead, one about class, and hence about collective subjectivity.

Written in the midst of the second industrial revolution, in a context marked by the beginnings of the welfare state and the related rise of ideologies of social peace, the *Reflections* essentially grapple with one problem: how to preserve the class identity of the proletariat in a moment in which capitalist development is failing to produce the social polarization which Marx saw as essential to the emergence of a proletarian revolutionary subject. As Sorel writes:

[...] Nous sommes en présence d'un fait nouveau et fort imprévu: une bourgeoisie qui cherche à atténuer sa force : faut-il croire que la conception Marxiste est morte ? Nullement, car la violence prolétarienne entre en scène en même temps que la paix sociale prétend apaiser les conflits [...] [elle] enferme les patrons dans leur rôle de producteurs et tend à restaurer la structure des classes au fur et à mesure que celles-ci semblaient se mêler [...] ⁵².

As can be clearly evinced, Sorelian violence is not revolutionary, and the overthrow of bourgeois rule is not its objective. The objective of Sorelian violence is, optimistically, class formation, and pessimistically class preservation. But to achieve this, bare violence is insufficient. As Sorel continually repeats through the book, what matters is the 'ideological' or 'educational' effect of violence, i.e. the capacity of episodes of social conflict to generate class identity. For violence to have this effect, a myth is needed. Episodes of violent confrontation with the representatives of the bourgeois class must be approached, experienced, and narrated through ideological lenses to have the desired effect: this mildly violent and highly ideological practice of social conflict is what Sorel calls the *grève prolétarienne*. The political myth is thus nothing else than the embryo of revolutionary class consciousness, an embryo which, if applied to a practice of social conflict, can guarantee the flourishing – or at least the preservation – of proletarian subjectivity.

This link between myth and subjectivity is important because, in its connection with free agency, it represents a common ground between Sorel and Bergson. This explains why Bergsonian references are overwhelmingly deployed in connection to the idea of myth, i.e. because myth is where deep subjectivity is forged. Though Bergson reasons predominantly on an individual level while Sorel on a collective one, they both reflect on free agency, which they see as the essential component of subjectivity. Hence, it is unsurprising to see Sorel, after a discussion of the *Essai* and of the connection which it postulates between the deep self and creative activity, explain the psychology of action in this way:

⁵² Sorel, *Réflexions*, p. 110.

On devrait abandonner l'idée que l'âme est comparable à un mobile qui se meut, d'après une loi plus ou moins mécanique, vers divers motifs donnés par la nature. Quand nous agissons, c'est que nous avons créé un monde tout artificiel, placé en avant du présent, formé de mouvements qui dépendent de nous. Ainsi notre liberté devient parfaitement intelligible⁵³.

And it is equally unsurprising to see the Bergsonian notion of intuition – referenced from the *Introduction à la métaphysique* – used to explain the kind of cognizance that it is possible to have of a myth. Since the myth of the general strike emanates from the deepest revolutionary feelings of the proletariat and thus is, however embryonically, the expression of a collective subjectivity, it follows that it can only be apprehended intuitively, from within. For the proletariat to grasp its own subjectivity, it must «faire appel à des ensembles d'images capable d'évoquer en bloc et par la seule intuition, avant toute analyse réfléchie, la masse des sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne»⁵⁴. This method, continues Sorel, «a tous les avantages que présente la connaissance totale sur l'analyse, d'après la doctrine de Bergson»⁵⁵. This also implies that, contrary to a very established opinion, the Sorelian myth is falsifiable. Since it is the emanation of a subjectivity in the process of self-construction, it follows that it must resonate with this subjectivity, that it must be, in other words, authentic. To ascertain this authenticity, empirical elements are redundant, but subjective testimony is decisive:

Nous avons à interroger les hommes qui prennent une part très active au mouvement réellement révolutionnaire au sein du prolétariat, qui n'aspirent point à monter dans la bourgeoisie et dont l'esprit n'est pas dominé par des préjugés corporatifs. Ces hommes peuvent se tromper sur une infinité de questions de politique, d'économie ou de morale, mais leur témoignage est décisif, souverain et irréformable quand il s'agit de savoir quelles sont les représentations qui agissent sur eux et sur leur camarades de la manière la plus efficace [...]⁵⁶.

As we can see, though superimposed on an already coherent and self-standing argument, the use of Bergsonian ideas is not only fully pertinent, but also reveals the enduring centrality of the set of problems on science, determinism, and, above all, subjectivity as free agency which we examined in previous sections. Issues of biology, of vitalism, of *élan vital* are thus alien to the text – the only reference to the *Évolution créatrice* will be added in the second

⁵³ Ivi, pp. 36-7.

⁵⁴ Ivi, p. 161. As Gianinazzi has remarked (*Naissance du mythe moderne*, p. 170) the initial Italian version speaks of «un insieme di immagini capaci di evocare istintivamente i sentimenti che han loro origine nella guerra impegnata dal socialismo contro la moderna società». As we can see, the notion of intuition is superimposed subsequently without altering greatly the argument. See G. Sorel, *Lo sciopero generale*, «Divenire sociale», I, 1905, p. 375. Emphasis mine.

⁵⁵ Sorel, *Réflexions*, p. 161.

⁵⁶ Ivi, p. 168.

edition of 1910 and must be reconducted to a different phase of engagement between the two.

6. Conclusion

The publication of the *Évolution créatrice* inaugurates a different phase, which, if not less important, is irrelevant to the understanding of the Bergsonian references in the *Reflections*. After 1908, it should be remarked, the conditions of engagement change radically: the success of the book will give to Sorel a public persona which he did not have before, resulting in a multiplication of his references to Bergson as well as in a diversification of the debates in which they occur. Philosophically, the last phase of Sorel's life is marked by a radicalization of the historicist tendencies which had always marked his reflection, and this colours significantly his interactions with Bergson. It is this historicism, for example, which animates the respectful critique that he will dedicate to the *Évolution créatrice*, essentially questioning the legitimacy of Bergson's leap from the psychological to the cosmological scale, and protesting that what is left out – the crucial socio-historical middle ground – represents a more fertile field of enquiry⁵⁷. The main axes of engagement with Bergson, in this period, are two, and concern the investigation of the role of philosophy *vis à vis* the natural sciences and religious experience⁵⁸. Both axes are informed not only by Sorel's radicalized historicism, but also by the philosophical discovery of pragmatism in France, an endeavour to which both thinkers participated actively⁵⁹.

By way of conclusion, it may be observed that in this essay we have outlined two dynamics of engagement which, at a superficial glance, might appear as opposite. On the one hand, as we have seen, there is a substantial conceptual affinity between Bergsonian and Sorelian ideas, and it is this affinity which, in spite of a number of still important differences between the two, allowed the engagement to occur. On the other hand, we have highlighted an instrumental use of Bergson on behalf of Sorel: in the wake of his failure to implant a non-deterministic Marxism centred on agency in France, Sorel resorted to Bergsonism in an attempt to offer to his syndicalism theoretical foundations which were not

⁵⁷ See G. Sorel, *L'évolution créatrice*, «Le mouvement socialiste», XXII, 1907, pp. 257-82, 478-94 and XXIII, 1908, pp. 34-52, 184-94, 276-94. For a discussion of Sorel's critique of *Évolution créatrice* see C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle due fonti*, Bologna 2009, pp. 91-92.

⁵⁸ Beyond the *Utilité du pragmatisme*, the most systematic treatments of the issues are G. Sorel, *La religion d'aujourd'hui*, «Revue de métaphysique et de morale», XVII, 1909, pp. 240-73 and 413-47 (a text in which Bergson is however only a marginal reference) and G. Sorel, *Vue sur les problèmes de la philosophie*, «Revue de métaphysique et de morale», XVIII, 1910, pp. 581-613 and XIX, 1911, pp. 64-99.

⁵⁹ For a preliminary account of Sorel's engagement with pragmatism, I allow myself to refer to my *Introduction au pragmatisme de Georges Sorel*, «Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle», XXXII, 2014, pp. 93-110.

only fully embedded in the main streams of contemporary French thought, but which had reached a considerable level of popularity beyond the academy⁶⁰.

The relation between these two modes of engagement is, in fact, one of complementarity: it was precisely the rising popularity of Bergson's philosophy which brought Sorel back to the philosopher, and which convinced him to restart an engagement from which he had previously moved away. It is on this second level, that of Bergson's popularity, that the impact of the courses at the *Collège* on Sorel's *Reflections* can be appreciated most fully. While the philosophical content of the courses did not differ greatly from that which had marked the initial engagement between the two, the rising popularity of Bergsonian ideas in French culture made them particularly appealing to a Sorel who was about to publish a book self-consciously addressed not to his usual audience, but to the *grand public*.

Tommaso Giordani
Tallinn University, School of Humanities
✉ tommaso.giordani@tlu.ee

⁶⁰ See F. Azouvi, *La gloire de Bergson*, pp. 59-130 and 173-234.

¶ Sezione Terza

Durata, processo e realtà

Interviste/2

A partire da Bergson

Intervista a Frédéric Worms

a cura di Caterina Zanfi

In this interview, Frédéric Worms takes Bergson's distinction between "two senses of life" in an original direction and explains what his own "critical vitalism" owes to Bergson's thought. He considers those aspects of Bergson's philosophy, especially intuition, that are most fruitful and lend themselves to being redefined in the context of contemporary problems in the fields of medicine and care, for example. In light of his recent work, Worms provides important clarifications on questions such as the finitude of the *élan vital* and on the meaning of negation in Bergson's thought. Finally, he discusses aspects of Bergson's philosophy of history, considering heroism and mysticism as well as the possibility that Bergson raises to go beyond the human condition.

Introduzione

Gli studi bergsoniani degli ultimi decenni hanno avuto in Frédéric Worms il loro più autorevole punto di riferimento. Oltre ad aver dedicato a Bergson alcuni studi fondamentali – tra cui la biografia *Bergson* (con Philippe Soulez, 1997), *l'Introduction à Matière et mémoire* (1989) e *Bergson ou les deux sens de la vie* (2004) –, Worms ha diretto l'edizione delle opere complete e dei Corsi di Bergson alle Presses universitaires de France e ha fondato la collana delle *Annales bergsoniennes*, che ha diretto per diversi anni. La sua lettura individua come filo conduttore dell'intera opera di Bergson la polarità tra «due sensi della vita», – ovvero tra il suo senso scientifico, che si riferisce alla vita dell'uomo come specie biologica e ne spiega le funzioni adattative, e dall'altro il senso metafisico, riferito al principio della vita. Le dualità tipiche del pensiero di Bergson – quali spazio e durata, materia e memoria, intelligenza e intuizione –, vengono intese come versioni diverse di una costante e irriducibile tensione tra i due sensi della vita, portando così ad aggiornare persino sul piano della morale e della religione alcune interpretazioni tradizionali che ne accentuavano le tendenze spiritualiste.

Nel 2009 Frédéric Worms ha raccolto i propri studi sul pensiero francese del Novecento nel volume *La philosophie en France au XX^e siècle*, dove ha proposto una periodizzazione dello scorso secolo secondo tre "momenti" principali, ciascuno dei quali ha posto una diversa questione centrale: il momento "1900",

definito dal problema dello spirito, è seguito dal momento della “Seconda guerra mondiale”, in cui dagli anni Trenta in poi domina il problema dell’esistenza, sino all’affermazione del tema della struttura, al centro del momento degli “anni 60”. Una nuova rottura ci conduce dagli anni Ottanta al momento che attraversiamo attualmente, che Worms definisce “momento del vivente”, nel quale si deve dunque collocare la recente ripresa di interesse per gli studi bergsoniani in Francia e nel mondo.

Le ricerche più recenti di Worms hanno mantenuto una continuità tanto con Bergson quanto con la linea di pensiero francese che a lui si è richiamata, dialogando in particolare con la filosofia della medicina di Canguilhem. In libri recenti come *Le Moment du soin* (2010) e *Revivre* (2012), Worms ha affermato la centralità delle questioni “vitali” di fronte alle malattie che possono investire le nostre vite sia a livello individuale che collettivo, nella democrazia (*Les maladies chroniques de la démocratie*, 2017). Sviluppando in una direzione originale il gesto teorico di Bergson e la sua distinzione dei “due sensi della vita”, Worms propone oggi un “vitalismo critico” che riconosce una lacerazione all’interno della vita, una tensione produttiva che si realizza nella differenziazione, nell’individuazione, nella resistenza alla morte e alla violazione, ma anche nelle relazioni tra i viventi.

Intervista

All’inizio degli anni 2000 lei ha contribuito a portare Bergson nell’agenda filosofica nel nuovo millennio. Se oggi la filosofia bergsoniana non viene più riconosciuta come espressione epigonale dello spiritualismo è merito di un originale lavoro ermeneutico che ne ha evidenziato il ruolo innovatore e anticipatore. Come i suoi lavori hanno messo in luce, alcuni metodi di pensiero e alcune tesi di Bergson avrebbero infatti orientato il Novecento filosofico, non solo francese, e non hanno ancora esaurito il loro interesse. Quali sono oggi i tratti più “vivi” della filosofia di Bergson, quelli che la interpellano di più? E quali invece gli aspetti superati?

Penso che ciò che vi è di più vivo sia l’intuizione centrale di Bergson, che riguarda proprio la vita. Certo, ci sono cose superate, che possono dipendere dalle relazioni di Bergson con i suoi contemporanei, dalle formulazioni, persino dai maltesi. Ma in fondo per me rimane essenziale riconoscere l’idea che la vita umana e la vita tout court sia anzitutto un fatto oggettivo, una costrizione che trasforma ogni nostro pensiero, e che allo stesso tempo cela a se stessa la propria natura. La condizione stessa di essere vivente è infatti nascosta, poiché la vita genera in sé lo spazio, la scienza, la risposta ai bisogni del vivente, e allo stesso tempo maschera un altro aspetto della vita, temporale e creativo – in uno sdoppiamento tra quelli che io chiamo «i due sensi della vita». Si dà il caso che questa intuizione sia al tempo stesso il cuore del bergsonismo e l’esigenza del giorno d’oggi. Per questo, progressivamente, giungo a pensare che niente sia superato in Bergson, perché tutto si irradia da questa intuizione. Certo, occorre

applicare la sua filosofia ad altri oggetti. Ad esempio ho lavorato molto sui temi della cura e della medicina, ma ci ho messo vent'anni a farle ricongiungere alla questione della vita, e a capire che la medicina è una risposta a una costrizione vitale. Da un lato la durata pura è spazializzata dalla medicina, che è obbligata a tagliare, a cronometrare, per rispondere a un'emergenza vitale, ad esempio per misurare i trattamenti. Dall'altro lato c'è invece una cura viva, che sta dalla parte della durata pura e del tempo che non si misura, e che è la realtà della vita. Direi quindi che l'intuizione centrale di Bergson non è superata: sono cambiati i problemi. La sua intuizione certamente rimane, a condizione che sia intesa in questo modo.

Sono superati invece i *controsensi* sulla filosofia di Bergson. Penso ce ne siano due. Innanzitutto c'è un controsenso spiritualista, secondo cui la durata non sarebbe la vita reale, bensì qualcosa di metafisico, nel senso più superficiale del termine. La durata è empirica: è il nostro mondo. È un'altra faccia del nostro mondo, ma è pur sempre il nostro mondo! Sarebbe un controsenso supporre che Bergson sia dualista in senso metafisico. È dualista *in una sola e stessa* vita. Quindi, certo, è dualista, ma non nel senso secondo cui vi sarebbero due tipi di essere: è dualista nel senso che vi sono *due facce di una stessa vita*, come avviene con la vita e la morte per Freud.

L'altro controsenso consiste nel credere che Bergson sia solo un critico del senso pragmatico e spaziale della conoscenza. È totalmente sbagliato. Bisogna *agire* per salvare la vita concreta! Ovviamente la polarità tra i due sensi della vita si incontra anche sul piano pratico.

Insomma, penso siano cambiati soprattutto i problemi. Non si tratta più di criticare il cervello per pensare uno spirito puro, ma si tratta di pensare i due aspetti del cervello vivente. Non si tratta più di pensare lo slancio vitale, ma la vita umana. Non si tratta più di pensare lo spazio, ma di pensare la morte. Anche le due fonti della morale e della religione si sono spostate: non si tratta più solo della mistica, ma dell'apertura nella nostra vita, compresa quella psichica, individuale, ecc. Si tratta *anche* della mistica. L'intuizione di Bergson è sempre presente, anche se i problemi sono cambiati: dobbiamo riformulare l'intuizione.

Che rapporto c'è tra il suo "vitalismo critico" e la "filosofia della vita" di inizio Novecento, in particolare quella di Bergson?

Ogni filosofia vitalista sostiene due cose: innanzitutto l'irriducibilità della vita ad altre cose, per esempio alla materia o allo spirito. Per essere vitalista, una filosofia deve presupporre una specificità del vivente, supporre che non lo si possa semplicemente ridurre alla materia, né che lo si possa trascendere nello spirito. Ma su cosa si fonda questa irriducibilità del vivente? Forse su un principio sostanziale, come l'anima? No, penso che il vitalismo irriducibile non sia un vitalismo della *sostanza vitale*, ma un vitalismo dell'*azione vitale*, del fatto cioè che la vita resiste alla morte e che è creatrice, che ci sono fenomeni vitali semplicemente irriducibili. Come spiegare un vivente senza dire che resiste alla

morte e che si trasforma costantemente? Io chiamo “critico” quel vitalismo che suppone l’irriducibilità della vita, ma che per giustificare tale irriducibilità non oltrepassa la dimensione fenomenica del vivente. Questo è il senso epistemologico dell’elemento “critico”, che vede cioè due aspetti della vita, ovvero vede che la vita ha in sé anche il negativo, che lotta contro la morte.

Quello che criticherei a Bergson è di aver minimizzato il negativo nel vivente, di averlo nascosto sotto una critica epistemologica, di aver visto solo lo spazio come negatività, mentre la questione si estende ben al di là dello spazio, che è semplicemente uno strumento forgiato da alcuni viventi – i viventi umani – per lottare contro la morte. Ed è vero che Bergson non ha pensato abbastanza la morte. A lungo si è pensato di completare Bergson con Heidegger, Nietzsche..., mentre il vero complemento di Bergson è Freud: il vero vitalismo critico è quello che pensa la vita contro la morte. E un altro completamento possibile è nell’opera di Canguilhem *Il normale e il patologico*, che pensa la vita contro la malattia, quindi contro la morte, e considera la medicina come filosofia prima.

Il vitalismo critico dunque è questo: l’irriducibilità del vivente di fronte a una negatività. Non si può oltrepassare questa opposizione. L’idea di porre una vita pura, che non si opponga alla morte, è assurda, così come lo sarebbe l’idea di pensare una vita che non sia la vita di *un vivente*. Non c’è “la vita”, ci sono solo “i viventi”. La morte è reale, per cui l’unica realtà della vita sono i viventi.

Un esempio di vitalismo non critico è quello di Schopenhauer, per il quale la volontà di vivere non muore. Solo i viventi individuali muoiono, ma la vita non muore e la morte è un’illusione. In Bergson invece persino l’*élan vital* è finito, quindi in una certa misura il suo vitalismo è critico, anche se per me non lo è abbastanza, ed è troppo metafisico. Ma si sbaglierebbe anche chi fosse critico senza essere metafisico: infatti serve una metafisica del vitalismo critico, una metafisica della polarità, una metafisica della vita e della morte, dello spazio, dei viventi, della differenza tra i viventi, della creazione, ecc. Per me tutti coloro che non sono vitalisti sbagliano, così come tutti coloro che non sono critici.

Nel vitalismo critico vi è l’idea molto importante di una *polarità negativa*, e l’idea di *differenza* tra i viventi. Se uniamo queste due idee, i viventi umani risultano avere un tipo di critica molto particolare, che è anche critica morale e politica: è il prolungamento del vitalismo critico nella vita umana. Direi che la critica politica è fondata sulla vita, c’è una realtà ontologica della critica politica. La critica politica è una dimensione *ontologica* del vivente umano. Il punto culminante del vitalismo critico è l’attitudine critica dei viventi umani, che è profondamente vitale, cioè è creatrice. Per me i più grandi vitalisti critici sono i critici morali e politici. Ritrovo una sorta di mistica nella critica sociale come prolungamento della vita.

*È uno sviluppo del tema molto delicato della finitezza dell’*élan vital*. Da Simmel e Jankélévitch in poi, il valore attribuito alla negazione sembra essere alla radice delle diverse interpretazioni possibili di Bergson. La sua filosofia non fa concessioni*

al nulla, eppure la finitezza dell'èlan può far pensare a una cavità, a un margine di vuoto, che anticiperebbe una linea del pensiero francese che lo ha succeduto. Qual è il valore che la filosofia di Bergson dà all'esperienza della mancanza, della morte, del conflitto? E quanto dobbiamo distanziare l'“ottimismo tragico” dell'ultimo Bergson dal tragico della filosofia tedesca a lui contemporanea?

Penso che Bergson abbia ragione: il vuoto e il nulla sono idee fittizie. Invece il *negativo* è reale, eccome. Ma il negativo non è né il vuoto né il nulla, occorre distinguerli. Il negativo è una realtà. Per esempio, la sofferenza non è il nulla. L'angoscia non esiste nel senso di Heidegger, è una finzione. Bergson ha visto bene l'errore di Heidegger, senza aver avuto bisogno di leggerlo – in ogni caso non è interessante leggere Heidegger! [*ride*] Bergson ha detto che il nulla è un'idea sbagliata venuta da un'angoscia, da una *realtà negativa* – a volte scrive una «terribile realtà» –, che è la realtà del negativo nella vita. E la realtà del negativo nella vita è la sofferenza. La sofferenza ci fa credere al nulla, ma è solo un effetto! La mente umana considera il nulla a partire dalla *realtà* del negativo.

Non bisogna assolutamente confondere il negativo e il nulla: non hanno niente a che fare. È l'errore di tutte le dialettiche, di tutte le speculazioni assurde. Consideriamo ad esempio la morte di qualcuno: lui non c'è più, ma la sua assenza è reale per chi soffre. Per chi è in lutto l'assenza non è un nulla, è invece una sofferenza precisa, che gli psicologi iniziano a conoscere, e che gli psicanalisti hanno descritto. Il lutto è una modalità di relazione. Freud l'ha capito bene: il lutto è l'ultimo modo che abbiamo di essere in relazione con chi è scomparso. Forse è scomparso nel nulla, questo non lo so, è un problema per i metafisici tedeschi! [*ride*]

Per me la questione della sofferenza è molto più importante della questione del nulla. Bergson non ha sottolineato abbastanza il negativo, proprio perché voleva criticare il nulla. Ma non ha proprio niente a che spartire con il negativo! Quando abbiamo fame, sete o paura, siamo nel negativo *reale*. C'è infatti una realtà del negativo, mentre il problema ontologico del nulla è un falso problema. Ad esempio, nelle pagine sul male nelle *Due fonti della morale e della religione*, Bergson scrive che il male è un «falso problema» e che «la sofferenza è una terribile realtà». E penso che abbia ragione: la sofferenza è una realtà, la cattiveria è una realtà, la violenza è una realtà, quella che io chiamo violazione, la perdita, il lutto, la guerra sono realtà. Ma il nulla... è per i filosofi, non mi interessa affatto! Il negativo invece è molto più interessante.

Tra tutti coloro che parlano di essere e nulla, solo un genio come Sartre è riuscito a fare del negativo una realtà. Non gli importa del nulla: ciò che gli preme è l'assenza di Pierre o di Paul, il progetto di X o di Y, l'immaginazione, che ha un effetto reale. In realtà Sartre è d'accordo con Bergson. Ha detto il contrario solo perché voleva fare dell'ontologia. Ha creduto che Bergson fosse un realista ingenuo, ma non è affatto così. L'errore di Sartre è stato di credere che l'immaginazione fosse l'irreale, mentre l'immaginazione è una realtà. Ancora, quando Sartre scrive «Pierre che non c'è» per indicare l'assenza di Pierre in questo

caffè, è bergsoniano! C'è una realtà di «Pierre che non c'è» per Paul che vuole vedere Pierre. Il desiderio di vedere Pierre è del tutto reale, la sua assenza è del tutto *reale*. E se Pierre è morto, la sua assenza è addirittura insopportabile: anche in questo caso è dunque totalmente reale. Sartre è l'unico pensatore del nulla che ne ha saputo restituire la concretezza, perché in fondo era bergsoniano. Il nulla descritto da Sartre è la libertà della creazione, è il progetto, è l'assenza. Sartre ha pensato perfettamente il nulla, il suo unico errore è stato di usare quella parola. *L'essere e il nulla* si sarebbe dovuto intitolare *La vita e la morte*.

La critica di Bergson ai falsi problemi, come il nulla o il disordine, può essere applicata anche sul piano della filosofia della storia? Nel suo ultimo libro ad esempio lei parla di "progresso", e lo fonda sull'esperienza morale del "regresso" – includendo un elemento di negazione in un divenire storico che sembra poter mantenere una direzione di sviluppo positivo. Anche il Bergson delle Due fonti della morale e della religione salvaguarda un'idea di progresso e di crescita, distinguendosi da altri filosofi della vita, in particolare tedeschi, che hanno invece descritto una filosofia della storia orientata al declino. Come si concilia questo con la decisa critica al finalismo che Bergson fa altrove, e soprattutto con lo spettro della guerra e della catastrofe, ben presente nelle Due fonti? È possibile avere una filosofia della storia senza un fine della storia, sia esso di progresso o di declino?

È molto semplice. L'idea geniale di Bergson è che nella storia vi siano eventi assoluti in grado di introdurre una differenza critica, assoluta e tuttavia non completa. È la differenza che intercorre tra il chiuso e l'aperto. Vi sono atti che rompono con la finitezza morale dell'umanità, segnata dalla guerra, dalla chiusura, e che ci fanno affacciare all'idea dell'apertura. Penso ad esempio all'atto eroico di un uomo che si oppone alla guerra e che esorta alla pace con il nemico, o all'apertura verso tutti gli esseri viventi. Il lato teoreticamente geniale di Bergson consiste però soprattutto nel dire che *l'atto è assoluto ma non è completo*. L'atto indica qualcosa di assoluto, come la differenza tra il chiuso e l'aperto. L'atto indica anche un orizzonte, ma al tempo stesso non lo realizza. Per realizzarlo servono altri atti, poiché occorre lottare contro la finitezza umana in tutti i suoi aspetti. Certo, se diventassimo subito dèi, saremmo tutti salvati. Ma nemmeno Cristo – che per Bergson è il *sovramistico* che ha definitivamente descritto il chiuso e l'aperto –, e nemmeno Socrate, hanno completamente salvato l'umanità. Hanno indicato un assoluto, ma non completo – da cui l'idea di *storia*.

Per Bergson in fondo la polarità storica esiste, è assoluta, è data – ci saranno movimenti verso l'apertura e movimenti di chiusura –, e ciononostante la filosofia della storia non è risolta. Mi sembra rilevante che il suo pensiero abbia un orientamento, che indichi una polarità critica, ma che tuttavia non abbia un destino di realizzazione. Certo, c'è un senso della storia, ma non una filosofia della storia. C'è un orientamento storico, ma non uno svolgimento prevedibile. Dunque penso che occorra riprodurre tale differenza critica e approfondirla. Ci sono atti che suppongono un superamento dell'umano, sono *atti mistici*, ma ci

sono anche *istituzioni* capaci di prendere il testimone. Per Bergson è per esempio il caso dell'istituzione democratica, che però non è sufficiente, in quanto è solo una cornice: per farla progredire, bisogna costantemente ritrovarne le chiusure. Se ne possono riconoscere molte, a partire dalla chiusura tra l'uomo e la donna, passando per la chiusura tra i popoli, fino alla chiusura della guerra. Ma nessuna democrazia è perfetta, o perfettamente realizzata, e può infatti tornare guerriera da un giorno all'altro. Si verificano insomma *progressi* e *regressi*, e vi sono *stadi* nel progresso. La democrazia per Bergson è uno stadio fragile, anche perché la sua natura è istituzionale, e non vitale. È uno strumento. Occorre farla progredire dall'interno, o regredirà. Possiamo dire quindi che l'esperienza di aver raggiunto un certo stadio, o di regredire al di sotto della sua soglia, ci fornisce un *criterio* del progresso. Non c'è alcuna garanzia che il progresso si realizzi, ma c'è un criterio. E anche in questo caso incontriamo due possibili controsensi: il nichilismo, secondo cui non ci sarebbe nessun criterio, e la filosofia della storia, secondo cui ci sarebbe una garanzia assoluta. Per Bergson non c'è garanzia di salvezza, ogni realizzazione storica è precaria. Potremmo immaginare, infatti, che l'umanità smetta completamente di progredire, che regredisca definitivamente, che si perda e lasci spegnere le braci della giustizia. Tutto ciò è immaginabile, infatti la fine delle *Due fonti* è molto cupa: Bergson ha vissuto la Prima e compreso la Seconda guerra mondiale. Ma allo stesso tempo le braci sono accese: è una filosofia che considera sempre il sussulto, la resistenza, ecc. Ma non è mai detta l'ultima parola!

Quella di Bergson è una filosofia eroica, di un eroismo molto semplice. Per me occorre ritrovarlo *nell'esperienza umana*, mantenere il medesimo criterio di progresso senza però dover presupporre una sorta di superamento dell'umano, bensì rimanendo nell'umano stesso, attraverso esperienze psichiche, biologiche, primarie. Occorre insomma comprendere il chiuso e l'aperto senza uscire dall'esperienza umana. Per questo rimprovererei a Bergson di aver creduto che Cristo fosse un dio, mentre Cristo era un essere umano, che semplicemente, come altre figure nell'umanità, come Antigone, come Bernard Lazare al tempo dell'affaire Dreyfus, come Péguy, come alcuni eroi della vita morale, ha indicato *nell'umano* una *resistenza all'inumano*. Perciò mi chiedo se ci sia davvero bisogno di *oltrepassare* l'umano. In questo non sono bergsoniano, il che mi rende meno ottimista, ma anche meno pessimista. Meno ottimista, perché se il nostro orizzonte non oltrepassa l'umanità, siamo più precari – a meno che ogni essere umano non sia abbastanza amato – come dice Winnicott –, non solo dall'amore di Dio, ma anche dall'amore individuale. L'errore di Bergson è stato di credere che per opporsi alla guerra servisse l'amore assoluto, mentre è sufficiente l'amore umano, le istituzioni, il coraggio, la critica, l'amicizia. È richiesto molto, ma percorrere questa strada è possibile.

Penso che Bergson avesse ragione a sottolineare l'importanza degli uomini eccezionali, ma che avesse torto nel credere che la loro eccezionalità si radicasse nello slancio cosmico. Questo fa parte del suo vitalismo non critico. Come lui, penso che la creazione umana rinvii a un universo in movimento, e che la

creazione morale prolunghi la creazione cosmica. Ma penso che avesse torto nel credere in uno slancio divino che superi la morale umana. Vedo la morale umana ancora più divisa di quanto non la vedesse Bergson, tra atti ancora più orribili e ancora più belli di quelli che lui pensava. Ma è lui che ha definito i criteri.

Caterina Zanfi, Bergische Universität Wuppertal
Alexander von Humboldt Stiftung
✉ zanfi@uni-wuppertal.de

Articoli/6

Becoming and Continuity in Bergson, Whitehead and Zeno

Keith Alan Robinson

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 12/01/2018. Accettato il 28/01/2018.

Although both Bergson and Whitehead respond to Zeno in their mature works they take opposing paths. For Whitehead Zeno's paradoxes are formative for his own conception of time and process such that there can only be, as he says, a «becoming of continuity»¹. For Bergson, by contrast, Zeno's paradoxes are 'false problems' because essentially they rely upon a spatialized conception of time that covers over the "continuity of becoming". In this paper I will use Whitehead's and Bergson's contrasting approaches to Zeno to bring out their differing conceptions of time and process. The focus on Zeno will enable us to present a sharp contrast between their respective conceptions of becoming so that they can be viewed as inversions of each other. In the final section I will briefly compare Bergson's and Whitehead's methods insofar as these are related to their conceptions of time and their shared effort to "rethink the philosophy of absolute immanence", as the editors of this special issue put it.

Introduction

Although both Bergson and Whitehead respond to Zeno in their mature works they take opposing paths. For Whitehead Zeno's paradoxes are formative for his own conception of time and process such that there can only be, as he says, a «becoming of continuity»¹. For Bergson, by contrast, Zeno's paradoxes are 'false problems' because essentially they rely upon a spatialized conception of time that covers over the "continuity of becoming". In this paper I will use Whitehead's and Bergson's contrasting approaches to Zeno to bring out their

¹ This phrase from *Process and Reality* (New York 1929 [1978]) is about as far as Whitehead goes in the direction of atomicity but clearly indicates that Whitehead remains a thinker of becoming. Some well-known work in Whitehead scholarship (e.g. Christian, Kline, Leclerc) uses this emphasis to define an interpretive framework based around an ontological distinction between the active becoming of the occasion and its completed inactive being. More recently, Graham Harman asserts that Whitehead is not a philosopher of becoming at all but a thinker of determinate individuals. It should be clear from what follows that one of the key disputes between Bergson and Whitehead is about the nature of becoming and how to conceive it. In this respect although Bergson and Whitehead offer differing conceptions of becoming there is no real dispute that they are both philosophers of becoming.

differing conceptions of time and process. The focus on Zeno will enable us to present a sharp contrast between their respective conceptions of becoming so that they can be viewed as inversions of each other². In the final section I will briefly compare Bergson's and Whitehead's methods insofar as these are related to their conceptions of time and their shared effort to "rethink the philosophy of absolute immanence", as the editors of this special issue put it.

We can begin to draw out the differences between Bergson's and Whitehead's accounts of Zeno through a brief comparison with Bertrand Russell, whose views on time are instructive for all students of process. In his *Principles of Mathematics* Russell argues that time can be represented on a geometrical line as a continuum of instants. Here mathematical continuity is synonymous with infinite divisibility and corresponds with the idea of a durationless instant or a set of moments fully present to themselves. On this view Zeno's famous arrow is, Russell claims, «truly at rest at every moment of its flight»³ since it juxtaposes static points on a line. For Bergson Russell's mathematical continuity attests only to the spatial trajectory or static trace left behind in the wake of time's real movement. Time's real movement, for an 'evolutionist' (Russell's term) like Bergson, can only be grasped in its process or making, in what Bergson famously calls its *durée*. On this view Zeno's paradoxes are false problems derived from the application of this spatial trajectory to movement itself. But Russell rejects movement in this sense because for him motion is the occupation of different places at different times in a continuum without any relational or interpenetrating movement. As Russell says «there can be no transition from place to place»⁴ and any relation to 'parts' of time must be "immutable". Russell's arithmetic or geometric view reduces time to a static, eternal present where, as he puts it, «every term is eternal, timeless and immutable; the relations it may have to parts of time are equally immutable»⁵.

² For the opposing view to this see David Sipfle's interesting paper *Henri Bergson and the Epochal Theory of Time*, in P. A. Y. Gunter (ed., trans.), *Bergson and the Evolution of Physics*, Knoxville 1969, pp. 275-294. Sipfle argues that Bergson overstates the incommensurability between the temporal and the discrete, particularly in his first work translated as *Time and Free Will*, and that we can in fact find an 'epochal' conception of duration in Bergson's books after *Time and Free Will* that bears close resemblance to Whitehead. For Sipfle «Bergsonian duration is more discrete and Whiteheadian temporal epochs are less discontinuous» (p. 281) than some commentators realize. Sipfle recognizes, rightly, the developments in Bergson's thought but misses what appears to be Whitehead's own qualified move, under the influence of James, away from continuity and toward favouring an emphasis on atomicity in *Science and the Modern World* (New York 1925 [1967]) and *Process and Reality*.

³ B. Russell, *Principles of Mathematics*, Abingdon 1903 (2010), p. 353.

⁴ *Ivi*, p. 478.

⁵ *Ibid.* Some of Russell's views on time appear to shift away from those presented here and begin to sound, at points, positively Bergsonian. For example, in his *On the Experience of Time* («The Monist», Vol. 25, n. 2, April 1915, pp. 212-233) Russell argues that the idea that one experience corresponds with a mathematical instant is «absurd». Russell says that the «present has no sharp boundaries» (p. 223) so that «two presents may overlap without coinciding» (p. 214). For more on "Russell's Hidden Bergsonism" see Milic Capek, *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht 1971, Appendix I.

For Whitehead Russell's mathematical continuity is the temporal equivalent of what he calls «the extraordinarily naïve assumption of time as pure succession»⁶. Pure succession is the notion of time as indivisible moments or units that succeed each other but without any relation to each other. Each unit in the succession is a fully self-present identity. For Russell motion is the occupation of different places at different times in a continuum without any relational or interpenetrating movement. As we've seen there can be no transition from place to place for Russell and any relation to 'parts' of time must be "immutable". Whitehead compares pure succession to colour in that there is no 'mere colour' as such but always some particular colour. Similarly, there is no pure succession but always some «particular relational ground»⁷ in terms of which succession proceeds. Pure succession, for Whitehead, is an abstraction from the fundamental reality of conformation⁸. Conformation divides the present and is at work in every moment from the beginning through causality. As Whitehead puts it, «time in the concrete is the conformation of state to state, the later to the earlier; and the pure succession is an abstraction from the irreversible relationship of settled past to derivative present»⁹.

For both Bergson and Whitehead Russell's arithmetic or geometric view reduces time to a static, eternal present. Although Bergson and Whitehead share this critique of mathematical continuity they disagree on how to conceive of time as real or processual continuity. Real or processual continuity appears to have two faces, like two sides of a coin. What divides Bergson and Whitehead is which notion of continuity befits a process temporality and what is its relation to becoming.

1. Whitehead and the 'Becoming of Continuity'

In both *Science and the Modern World* and *Process and Reality* Whitehead argues for the reality of time as a "becoming of continuity" and it is Zeno who provides the guide. The structure of continuity can be traced to the condition of time since its general function in Whitehead is to mediate between past and future. For one element to be continuous with another it must conform to the immediate past and anticipate the immediate future. Continuity necessarily occupies a duration in which the present is immediately divided by conforming with a past that is preserved in the present and a future that is anticipated, invoked or elicited. Whitehead is very close to William James' famous descriptions of a 'specious present', albeit generalized beyond the stream of consciousness, to indicate that experience never captures the individual present moments of a

⁶ A. N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York 1927, p. 34.

⁷ *Ivi*, p. 35.

⁸ *Ivi*, p. 38.

⁹ *Ivi*, p. 35.

'now' but only a present that stretches back into the past and forward into the future¹⁰. The present is 'specious' in that it is never immediately available in an instantaneous now-moment, 'knife-edge' or atomic sensation as such but only in a block or epoch that stretches through a continuity of immediate past and future moments. However, like James, the 'block' or durational act itself for Whitehead is not a continuity; only the moments in the duration are felt continuously. Whitehead not only adopts the phrase 'specious present' and the idea that individual units of experience come in epochs but he also accepts James' view that although the percipient event is temporally extended the act of perceiving is itself a unity that is unextended and indivisible. In other words the 'content' of the units of experience or actual occasions undergo temporal extension but the 'form' remains unextended.

As we've seen for Whitehead conformation combines a spatializing moment which retains the immediate past and anticipates the immediate future but as a formal whole the experience is given as a unifying epoch or indivisible 'living presence' that doesn't have temporal extension. This is Whitehead's (and James') response to Zeno. As Whitehead puts it, «If we admit that 'something becomes', it is easy, by employing Zeno's method, to prove that there can be no continuity of becoming. There is becoming of continuity but no continuity of becoming»¹¹. Units of experience or actual occasions become and they constitute together an extensive world in which only extensiveness becomes «but 'becoming' is not extensive»¹². Becoming occurs within the process but the act of continuity occurs all at once so that reality grows for Whitehead, just as it does for James, by «buds or drops of perception»¹³. You can divide the experience analytically upon reflection but as it is immediately given it's all or nothing. Thus Whitehead writes, «the conclusion is that in every act of becoming there is the becoming of something with temporal extension; but that the act itself is not extensive in the

¹⁰ In *Process and Reality* Whitehead explicitly borrows James' «argument from Zeno» (A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 68) found in W. James, *Some Problems of Philosophy* (Omaha 1911 [1996]). As James says, «either we must stomach logical contradiction, therefore, in these cases; or we must admit that the limit is reached in these successive cases by finite and perceptible units of approach – drops, buds, steps or whatever we please to term them, of change, coming wholly when they do come, or coming not at all» (*op. cit.*, pp. 184-185). In *Science and the Modern World* Whitehead simply appropriates the term 'specious present' that James made famous (which he in turn borrowed from E. R. Clay) and uses it for his own purposes. In the same book Whitehead claims that James inaugurates a «new stage in philosophy [...] [He] clears the stage of the old paraphernalia; or rather he entirely alters its lighting» (A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., p. 143). Whitehead belongs to an Anglo-American empiricist and Jamesian process tradition that begins with Locke's conception of the mind as a succession of ideas and passes through Hume and the associationists to James Ward and C. D. Broad. In contrast, Bergson seems to have influenced James rather than been influenced by him and his empiricism has different, let's say 'continental', roots closer to Schelling, Nietzsche, and looking forward, Deleuze.

¹¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 35.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, p. 68; W. James, *Some Problems of Philosophy*, cit., p. 155.

sense that it is divisible into earlier and later acts of becoming which correspond to the extensive divisibility of what has become»¹⁴. Whitehead distinguishes the 'form' of becoming, the structure of the act of experience, from the content in which something becomes in order to shore up the infinite regress that Zeno's paradox threatens. The epochal structure of occasions is supposed to put an end to temporal regression by being constitutive of itself and providing a unity and synthesis to the becoming that mediates reference. The act of becoming, as a non-temporal unity, thereby ensures that the chain of references doesn't continue without origin or end.

Thus, Whitehead insists in several texts, especially *Process and Reality*, that time is atomized and epochal. As we've seen, and following James, for Whitehead reality grows in drops and buds and so time cannot be thought as a continuity. As Whitehead says, «temporalization is not another continuous process. It is an atomic succession. Thus time is atomic (i.e. epochal), though what is temporalized is divisible»¹⁵. Whitehead arrives at this position as a result of his analysis of Zeno. If we analyze the act of becoming with the premises that something becomes, and that every act of becoming is divisible into earlier acts of becoming, then we end up in the contradiction of an infinite regress where nothing becomes. To use Whitehead's example, if we take an act of becoming during one second we can divide that act into two, namely, the act of becoming in the first half of the second and the act of becoming in the second half of the second. Operating with the above premises «that which becomes during the whole second presupposes that which becomes during the first half second. Analogously, that which becomes during the first half second presupposes that which becomes during the first quarter second, and so on indefinitely»¹⁶. If we consider the process of becoming up to the beginning of the second in question and ask what becomes Whitehead concludes that «no answer can be given»¹⁷. Infinite regress leads to a contradiction in the notion of becoming because if the act of becoming is itself temporally divisible it cannot act as a synthetic unity for something to become but must itself be subject to further acts of becoming. Fundamentally, for Whitehead, no movement or process of reality can be self-constituting if it is subject to the temporalization of pure becoming. Indeed, «these conclusions are required by the consideration of Zeno's arguments»¹⁸.

We can summarize Whitehead's argument for the becoming of continuity in two key philosophical moves:

P1. Zeno's valid argument. Whitehead argues that although some of Zeno's paradoxes are mathematically inadequate with some modification one can find, for example in 'The Arrow' paradox, a valid argument. The valid argument is:

a) in a becoming something becomes.

¹⁴ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 69.

¹⁵ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., p. 126.

¹⁶ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 68.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

b) becoming is divisible into earlier/later phases that go on indefinitely.

c) therefore, nothing becomes.

P2. Whitehead's response to Zeno's valid argument is to generalize James' notion of the 'specious present' beyond the stream of consciousness to all actual occasions. James' notion operates on the basis of an intuited duration within a non-extended or momentary act of awareness. For Whitehead the deployment of the specious present is a solution to what we can call the 'paradox of becoming' found in Zeno's valid argument. It is a solution because with this move actual occasions can be construed as becomings whose 'data' can be synthesized and unified in an epoch without infinite regress.

This structure of time underlying the process of experience can be usefully contrasted with Bergson who argues that the key to processual time is the continuity of becoming. The continuity is construed in such a way that the paradox of becoming for Bergson is a 'false problem'.

2. Bergson and the 'Continuity of Becoming'

Bergson's continuity of becoming is based on a rejection of Whitehead's two key philosophical moves identified above. Firstly, Bergson rejects P1. Bergson's challenge is directed if not at the validity of Whitehead's Zeno argument then at the truth of its premises. The premise that 'something becomes' is directly challenged by Bergson's conception of duration as a pure movement without an underlying 'thing' that becomes. The premise that becoming is infinitely divisible is, for Bergson, to treat becoming in terms of a mathematical instant or a geometric point. These latter are abstractions good for action but not speculation. Secondly, Bergson rejects P2. Duration is an indivisible continuity that doesn't require a non-temporalized atomic act to hold it together. Rather, as we shall argue below, temporal features of becoming – continuity, heterogeneity, in short "qualitative multiplicity" – give duration its degrees of intensive unity and synthesis.

Bergson realized early on that mechanistic systems, and more generally 'positive science', could not come to terms with real duration¹⁹. Positive science is rooted in a metaphysics that goes back to the school of Elea which substitutes the concept, or the Idea, for the percept. If the earliest thinkers attempted to break with action by turning away from the percept to the Idea for Bergson they did so on the basis that they could grasp movement directly. At the beginning of Western metaphysics, Bergson claims, it is Zeno who, by drawing out the contradictions of movement and change, «led the philosophers – Plato first and foremost – to seek the true and coherent reality in what does not change»²⁰. But why did they turn to what does not change? For Bergson it is because these philosophers believed that in its ordinary operations perception and consciousness

¹⁹ H. Bergson, *Bergson Key Writings*, New York 2002, p. 362.

²⁰ Ivi, p. 255.

deliver change and movement to us. From there it can be shown easily that change leads to insoluble contradictions and the creation of the paradox of becoming.

Zeno's paradoxes for Bergson all attempt to show that movement and change lead to insoluble contradictions but all trade on an illusion whereby real movement is confused with immobilities or static self-identical units. For Bergson this is because we associate the movement with the line or spatial trajectory that comes in the movement's wake. As Bergson puts it, Zeno's «illusion arises from this, that the movement, *once effected*, has laid along its course a motionless trajectory on which we can count as many immobilities as we will. From this we conclude that the movement, *whilst being effected*, lays at each instant beneath it a position with which it coincides»²¹. What Bergson means here is that we think of movement and change in terms of immobile states that are pieced together to constitute the change or movement. Although we talk about change Bergson thinks that we «reason and philosophize as though change did not exist»²². The example Bergson returns to again and again is the simple movement of my arm from A to B. Our habits of thought are such that to understand this movement we divide the space between A and B into so many immobile points in between. But, Bergson says, change and movement cannot coincide with the immobile and simply present points of the space through which my arm moves. This habit of thought may be good for action but not speculation. If we apply this habit of thought to speculation Bergson says that «you at once cause insoluble metaphysical problems to arise». In other words Zeno creates these contradictions out of his paradoxes because he transfers to the moving body the properties of its trajectory. In the interests of utility, common sense and language collude in this transfer by treating movement and change in terms of space. As Bergson says common sense and language have a right to do this since «they have no more concern with the interior organization of movement than a workman has with the molecular structure of his tools». This is what Bergson calls 'spatialization' and has been the source of much confusion and misunderstanding, not least on the part of Whitehead. That Whitehead misunderstood aspects of Bergson's spatialization is clear when Whitehead says that «Bergson went further and conceived this tendency as an inherent necessity of the intellect»²³. Whitehead goes on to say that he 'doesn't believe' Bergson on this point. However, spatialization cannot be an «inherent necessity of the intellect» for Bergson because it would undermine various aspects of his own thought. For example, 'intuition' could not get off the ground if spatialization were an inherent necessity because intuition relies, in part, upon a transformed mode of intellectual activity. In addition, Bergson's claim that the intellect has evolved, and continues to evolve – and spatialization is a product of that evolution – would not make any sense. The whole of Bergson's thought is grounded in the claim that there are no inherent necessities in the universe. In addition, Whitehead is critical not just of Bergson's alleged

²¹ H. Bergson, *Creative Evolution*, Mineola 1911 (1998), p. 309.

²² H. Bergson, *Creative Mind*, New York 1946, p. 131.

²³ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 209.

focus on inherent necessity but also his focus on the intellect. This is a more interesting criticism particularly if we make a distinction in Bergson between intellectualized matter and matter itself. For Whitehead, spatialization isn't just a «distortion introduced by the intellect»²⁴. Rather, «spatialization is a real factor in the physical constitution of every actual occasion belonging to the life history of an enduring physical object»²⁵. At risk of adding to the confusion here we might say that for Whitehead spatialization is an 'inherent necessity' at least as far as it concerns the physical constitution of every actual occasion of an enduring physical object.

It is 'intuition' in Bergson that struggles with spatialization. The French philosopher Gilles Deleuze has stressed that intuition is a method in Bergson. It is, as he puts it, «one of the most full developed methods in philosophy»²⁶. Thus, as a fully worked out method intuition ought not be contrasted with intellect as such. Rather it should be contrasted with the habitual and spatialized modes of intellect. Intuition is a labor or effort to discard the common-sense forms of intelligence tied to utility in favor of new fluid forms of conceptuality capable of engaging «the immediate data of consciousness». The immediate data or content of intuition is of course *durée*. In response to Zeno, and P1 above, Bergsonian change needs to be conceived as pure mobility without a self-present underlying thing or substratum that supports the change and this is what duration is. Perhaps the key feature of duration is that it is an indivisible continuity and so this continuity cannot be conceived as a succession of self-identical and externally related units. Rather, without distinct elements there is just the continuity or flow of becoming. As Bergson puts it, «this indivisible continuity of change is precisely what constitutes true duration»²⁷. For Bergson *durée* has a continuity, both a continuity that becomes *and* a continuity of becoming. Such a continuity cannot be represented by mathematical continuity, or the idea of indefinite divisibility – on this both Bergson and Whitehead agree. However, for Bergson becoming and continuity cannot be qualified by a non-temporal form. Such a form would itself require explanation and simply return us to the Eleatic paradoxes. Rather, the features that explain coming to be or becoming cannot be presupposed because they are in the making.

This leads me to the second key feature of duration: it is heterogenous. It is this feature that challenges and overturns P2 by showing how a multiplicity of elements in becoming form a temporal unity. In other words if the continuity of becoming implies creativity, novelty and the new there must be qualitative or heterogeneous differences in the continuity. Some may claim that an indivisible continuity of becoming eliminates distinctions between the phases of duration. But this would be to confuse an absence of divisibility with an absence of difference. Bergson's suggestion here is that there appears to be a contradiction

²⁴ Ivi, p. 320.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ G. Deleuze, *Bergsonism*, New York 1988, p. 13.

²⁷ H. Bergson, *Creative Mind*, cit., p. 149.

between continuity and heterogeneity only if we insist on understanding the terms mathematically, quantitatively or in terms of certain presupposed logical principles (in Whitehead's case the principle of non-contradiction). But clearly Bergson wants to get at experiences that resist translation into mathematical, arithmetic or presupposed rational terms. One of Bergson's favorite examples is our experience of a melody. In listening to a melody we have an experience of a change that endures. Although the tone, the pitch and the timbre might be the same as a second ago what enables novelty to emerge is that the antecedent phase is still there providing a qualitative difference in our experience of past and present. Thus, continuity and heterogeneity of becoming are fused in the experience of the melody surviving in the past and emerging in the present. Equally, when we think about our inner life, Bergson says, there is no ego or self which functions as a substratum upon which a succession of states pass; rather «there is simply the continuous melody of our inner life, a melody which is going on and will go on, indivisible, until the end of our conscious existence»²⁸.

3. Final remarks – Immanence and Empiricism

For both Bergson and Whitehead applying mathematical continuity to real time leads to entanglements with Zeno's paradoxes. For Whitehead becoming appears to require a durationless act otherwise, as Zeno's 'valid argument' shows, nothing becomes. On this view temporalization would reduce to an infinite regress that converges to nothing so that «time would be an irrational notion»²⁹. For Whitehead a solution to his (and James') argument from Zeno is given through a generalization of the specious present enabling the construction of a rational notion of time. The rational notion of time accounts for the paradox of becoming by grounding succession in a non-extended simultaneity, an 'epochal' act of temporalization. For Bergson this 'solution', requiring the positing of a durationless act, is in effect a restatement of the paradox of becoming and remains mired in the 'false problems' generated by Zeno's paradoxes. In order to avoid the contradictions of Zeno Bergson instructs us not to get outside of time or free ourselves of change but rather to return to «grasp change and duration in their original mobility»³⁰. What this means for Bergson is that form itself is a continuity of becoming. The act of temporalization, in addition to the content, is itself a duration or, as Bergson puts it, «what is real is the continual *change of form*»³¹. Indeed, we could sharpen the contrast between them further by suggesting that Whitehead's commitment to the principle of contradiction is all too 'Eleatic' or 'Parmenidean' in that a non-temporal permanence or substantive element is required to make sense of becoming. Both philosophers want a

²⁸ *Ibid.*

²⁹ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit., p. 127.

³⁰ H. Bergson, *Creative Mind*, cit., pp. 141-142.

³¹ H. Bergson, *Creative Evolution*, cit., p. 302 (italics in text).

temporality of becoming and creativity and, in part, their images of time are fashioned out of their respective responses to Zeno yet they appear to end up with inverse images of becoming, continuity and time.

One way to evaluate process philosophies is by the extent to which they eliminate substance concepts, or their equivalents. Indeed, this is one way in which we could define what the editors of this special issue call 'absolute immanence'. On this more Bergsonian understanding absolute immanence would demand that everything is subjected to a genetic and temporal explanation without presupposing something non-temporal or that did not come to be or become. On this measure Bergson's conception of time appears to take us further because it doesn't have recourse to forms of non-temporal synthesis to hold the elements of becoming together. On the other hand, one could argue that for Whitehead the «separation of the flux from the permanence»³², including systems that are «thoroughly fluent»³³, like Bergson's, hinders the achievement of immanence in that it throws us back upon what Whitehead calls «the final Platonic problem»³⁴. The final Platonic problem is to remain ensnared within the oppositional structures that constitute the horizon of Greek metaphysics. This is, of course, how Heidegger reads Bergson³⁵. The achievement of absolute immanence in this Whiteheadian sense requires the articulation of flux and permanence as a «double problem» characterized in Whitehead's 'final interpretation' section of *Process and Reality*³⁶. In other words, absolute immanence on the Whiteheadian process view involves a special coordination and harmonizing of substantial and non-substantial elements – essentially a philosophy of relations in which x is

³² A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 346.

³³ *Ibid.*

³⁴ Ivi, p. 347.

³⁵ Although for Heidegger «Bergson's analyses belong to the most intense analyses of time that we possess» (M. Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Bloomington 1984, p. 203) he still considers Bergson's thinking on time, indeed the whole Western metaphysical tradition of time, to be locked into an Aristotelian conception of temporality. Very briefly, the Aristotelian conception of time for Heidegger is structured by an understanding of the 'now' as both limit and transition. As limit the now divides the past and future. As transition it connects them. If Aristotle accords primacy to the limit, for Heidegger, Bergson merely reverses this and has transition as originary and limit as derived. For Heidegger both thinkers remain within the opposition, fail to overcome the metaphysical conception of being as presence and, in the end, cover over the primordial essence of time (this would also apply to Whitehead). See M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford 1929 (1962 & 1984). What should be clear here is that Bergson takes his notion of *durée* to be a reconciliation of continuity and heterogeneity such that the opposition between them is dissolved.

³⁶ For a more detailed analysis of the 'double-problem' in Whitehead see my *The Event and the Occasion: Deleuze, Whitehead and Creativity*, in N. Gaskill & A. J. Nocek (eds.), *The Lure of Whitehead*, Minneapolis 2014, pp. 207-230. In my view Whitehead's conception of the double problem in *Process and Reality* hasn't been given the attention it deserves by those working on these topics. One could read Whitehead's articulation of the double problem as a 'twisting free' of the Aristotelian conception of time. Of course if one reads it this way then the double problem is in real tension with Whitehead's notions of becoming and continuity as I have presented them here. One could frame this as a problem of consistency across the various levels of abstraction in Whitehead's system.

what it is only through something else – so that oppositions are converted into contrasts and permanence and flux are reconciled³⁷.

Perhaps these differences between Bergson and Whitehead are a reflection of their differing methods and approaches to speculative metaphysics and empiricism. Bergson and Whitehead are both ‘radical empiricists’; that is, they are both committed to the methodological dictum that the abstract does not explain but must itself be explained by the concrete. But they do this in very different ways. Bergson’s ‘true’ or ‘superior’ empiricism, as he sometimes calls it, is premised on a movement of experience (intuition) that takes one inside the thing so that one might know it immediately and absolutely. As Bergson says we enter into these ‘states’ of a thing – its becoming and continuity – through an effort of the imagination guided by intuition. Bergson emphasizes the «extreme difficulty» of this effort because for each object of intuition or duration one must cut a concept for that object. Bergson’s empiricism is a kind of custom metaphysics that tailors the concept for each experience rather than utilizing a ready-made garment ‘off the peg’.

In contrast Whitehead’s empiricism is more indirect, speculative and approximate making use of off the peg concepts but modifying and transforming them in accordance with experience. Language and concepts are stretched beyond their ordinary use³⁸ to generate ever more refined descriptions of the larger generalities. Whitehead’s radical empiricism can’t take us directly and immediately inside experience because it constructs a set of general concepts for a mediated and relative interpretation that asymptotically approaches the real. Although we are to keep renewing these concepts, descriptions and interpretations, to believe they give us the final reality or the absolute is ‘folly’ for Whitehead. As a set of descriptions and interpretations that revolve around the thing *ad infinitum*, rather than entering into it, Whitehead’s speculative empiricism is closer to what Bergson calls ‘analysis’. In Whitehead’s empiricism the imaginative effort or ‘leap’ doesn’t take us inside the experienced thing but is directed toward conceptual creation guided by a set of principles that enable the generalization of specific notions beyond their immediate field of application. One key component of Whitehead’s speculative method is that it relies upon what he calls a «rational side» that places constraints on how we understand the empirical content. Although Whitehead is critical of the dogmatism involved in beginning with axioms which are supposedly clear, distinct and certain and then building a deductive system upon them, speculative philosophy is still guided by what he calls «logical perfection»³⁹ and «speculative boldness must be

³⁷ Of course there are other permanent elements in Whitehead’s scheme including God’s primordality and the eternal objects. Some have tried to reconfigure Whitehead’s system without these elements. To just cite a couple of well-known examples: Donald Sherburne tries to think “Whitehead without God” and Charles Hartshorne can find no role for eternal objects. One could argue that all the modern process thinkers (e.g., Nietzsche, Bergson, Deleuze, etc) attempt to eliminate permanence and Whitehead is in fact the exception.

³⁸ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit. p. 4.

³⁹ Ivi, p. 6.

balanced by complete humility before logic»⁴⁰. In addition to abstracting from specific instances the generalizations are schematized into a coherent system that ranges beyond their immediate application such that they all presuppose or imply each other. With this the general concepts are applied to all of experience and the “empirical side” (‘applicability’, ‘adequacy’) of the method comes into play. Not only must the rational side exhibit logical consistency and coherence but Whitehead assumes that experience is also coherent such that there is some application. This assumption, a presupposed correlation (albeit approximate and indirect) between logical form and temporal process, is a default setting in Whitehead’s method and so the contradictions of Zeno’s valid argument are given an elevated role in the construction of becoming and continuity. Whitehead utilizes the principle of non-contradiction to reject the continuity of becoming but what if our best empirical observations and descriptions are in tension with or resist logical perfection?⁴¹

In contrast, Bergson’s empiricism can more readily support an ontology that conflicts with *a priori* reasoning because it follows the contours of the real in search of a unique intuition. And it does so by avoiding one of the “great illusions” fostered by the intellect: that we can think the mobile by means of the immobile. Thus, Bergson can say that Zeno’s Arrow presents a valid argument only «if we suppose that the arrow can ever *be* in a point of its course»⁴², valid only if we presume that the movement of the arrow coincides with a position which is immobile. «But», Bergson writes, «the arrow never *is* in any point of its course»⁴³. To think that the arrow is at a point in its course is, as Bergson says, to cut the course in two at this point and make two lines out of one. The illusion, as we’ve seen, consists in applying the movement to the line traversed but this possibility exists only for a detached observer who posits so many possible stops along the line and then tries to reconstruct real movement with these immobilities⁴⁴. This illusion is part of Bergson’s critique of the ‘logic of

⁴⁰ Ivi, p. 17.

⁴¹ Whitehead’s position seems to vacillate between a metaphysics of relation in which logical principles breakdown and another metaphysics in which they are necessary. In the latter principles of identity and non-contradiction function as a necessary constraint placing a non-extended and non-relational act right at the heart of the construction of the actual occasion. In this metaphysics the world must conform to our thinking for it to be comprehensible and we fall into Whitehead’s own famous «fallacy of misplaced concreteness». In the other metaphysics, for example, in Whitehead’s description of the double problem, contradictions are «gratuitous» and «trivial», mere secondary or surface phenomena, and oppositions are converted into contrasts of intensive experience. In this metaphysics our concepts must follow and express the world. The adequacy and applicability of these models could be put to the test in relation to phenomena like quantum entanglement and I note the growing body of work connecting Whitehead and quantum physics.

⁴² H. Bergson, *Creative Evolution*, cit., p. 308.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Insofar as this illusion is fostered by practical life Whitehead’s claim that «whatever is found in ‘practice’ must lie within the scope of the metaphysical description» (A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 13) would qualify as an example of this illusion for Bergson, importing the practical biases of the intellect and action into the speculative.

solid bodies' and what he calls the «cinematographical method»⁴⁵ and is carried right into the very notions of identity and contradiction. The contradiction disappears, Bergson says, when we place ourselves inside the movement and adopt the continuity of becoming through intuition.

In short: Whitehead's metaphysics is a set of abstractions for plumbing the depths, whereas Bergson would have us plunge in and immerse ourselves in the real.

Keith Alan Robinson
University of Arkansas at Little Rock
✉ karobinson3@ualr.edu

⁴⁵ H. Bergson, *Creative Evolution*, cit., p. 306.

Articoli/7

Le schématisme de Bergson, les possibles et le virtuel

Jean-Claude Dumoncel

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 10/12/2017. Accettato il 07/01/2018.

Bergson has defined a dynamic schema which challenges structuralism in advance and opens a new path to modal metaphysics. While structuralism carries as its cross its commitment to the Saussurian synchronism, the Bergsonian scheme is from the start an animated structure, in which the virtual object performs a double move. It involves a 'catastrophe' (cfr. Thom&Petito) within the philosophical theory of colors in the form of a Riemannian multiplicity. Moreover, in the Bergsonian metaphysics, *Hamlet* demonstrates a «creation of the possible through the real» which requires a new concept of possibility, corresponding to its concept of the virtual. When Deleuze states that Albertine is a «possible world», he lays down the foundation of a modal logic which is exactly suitable for this kind of modality. And it is only when Bergson, Proust, Péguy and Deleuze embark together on the Bergsonian 'boat' that the true meaning of the Bergsonism may be unveiled. Therefore, on a lineage where Plato comes first and Leibniz comes second, Bergson is the third.

Selon Bergson¹ la métaphysique a pour fonction de dévoiler «la structure des choses»² (en suivant ses «lignes intérieures»³). Dans la mesure où l'usage du mot «structure» est pris pour critère, on est donc fondé à parler littéralement d'un structuralisme bergsonien, précédant⁴ tous les autres⁵, même celui de

¹ Nous citons les œuvres de Bergson par leurs initiales suivies du numéro de la page. DI: *Essai sur les données initiales de la conscience*; MM: *Matière et Mémoire*; R: *Le Rire*; EC: *L'Évolution créatrice*; ES: *L'Énergie spirituelle*; DS: *Les deux sources de la Morale et de la Religion*; PM: *La Pensée et le Mouvant*; avec O pour les Œuvres dans l'édition Gouhier-Robinet.

² MM 204; O 320. Chez Bergson cette structure des choses est autre que «la structure fondamentale de notre esprit» (MM 205; O 321) à laquelle elle n'est pas non plus relative.

³ Ces «lignes intérieures» de 1896 anticipent «les articulations dessinées par la nature» de 1907 qui sont celles que sait suivre le «cuisinier habile» auquel «Platon compare le bon dialecticien» (EC 257; O 627) selon l'inscription par Bergson de la méthode bergsonienne dans le lignage de la dialectique platonicienne, sur quoi nous reviendrons.

⁴ Dans *J'étais structuraliste avant tout le monde*, essai repris dans *Structuralisme, jeunesse, Dante* (Paris 1995), Gombrowicz a le mérite d'élever humoristiquement une prétention à un titre dont l'attribution pose un problème sérieux, comme nous avons tenté de l'établir dans le texte cité par la note 6 qui suit.

⁵ Selon Bally et Sechehayé dans leur Préface au *Cours de Linguistique Générale* de Saussure (Lausanne 1965, p. 7) les cours de linguistique générale professés par Saussure ne commencent

Russell⁶. Mais le structuralisme a sa croix, évoquée par les couples conceptuels comme «genèse et structure»⁷ ou «la structure et l'événement»⁸: la croix du structuralisme, c'est le fait que, dans l'opposition saussurienne synchronie/diachronie, la structure est confinée à la synchronie, de sorte que le mouvement (si mouvement il y a) doit lui être imprimé de l'extérieur. Tandis que Bergson a inventé, «en faisant appel au grec»⁹, le concept de «*schéma dynamique*». Chez lui, ce concept forgé pour penser l'effort intellectuel est de ce fait limité au domaine de la pensée. Mais pour l'exégèse objective de la pensée bergsonienne, et donc pour le métalangage dont nous avons besoin afin d'expliquer son langage¹⁰, ce vocable est naturellement le plus approprié pour exposer ce qui nous paraît être le plus précieux de cette pensée: ce qu'il convient donc d'appeler *le schématisme de Bergson*. En définissant, au-delà même de la «structure des choses», un *schéma dynamique des choses*, le schématisme bergsonien surclasse d'avance le structuralisme tout en se plaçant comme lui au niveau de l'universalité que permet l'abstraction impliquée par les notions usuelles de «structure» ou de «schéma».

La gloire de Bergson: Essai sur le magistère philosophique, tel est le titre d'un livre de F. Azouvi¹¹. Le concept de magistère philosophique ainsi introduit est particulièrement pertinent. Cependant le magistère exercé par Bergson demande encore à être mesuré dans toute son envergure. À cet effet il faut citer d'abord les témoignages hors-pair que nous devons à deux des disciples de ce maître.

Il y a le jugement de Jean Wahl fin 1939:

Il faut, disaient les scholastiques après Aristote, qu'à chaque époque il y ait un philosophe, un esprit qui pense le monde. Ce philosophe, c'est aujourd'hui Bergson¹².

Et il y eut préalablement l'évocation d'Etienne Gilson en 1927:

qu'en 1906. Le mot «structure» est d'ailleurs absent de l'Index du *Cours*. Et selon Georges Mounin c'est la fondation par Hjelmslev et Brøndal, en 1938, de la revue «Acta linguistica», portant comme sous-titre *Revue internationale de linguistique structurale*, qui «est sans doute l'acte de baptême officiel du structuralisme comme nom de tendance en Europe», sachant que le premier article du n° 1, signé de Brøndal, a pour titre «Linguistique structurale» (*La Linguistique au XXe siècle*, Paris 1972, p. 127).

⁶ Chez Russell, en effet, le concept de structure en mathématiques (différent des futures «structures mères» de Bourbaki) date de 1903. Sur l'ensemble de la question, cf. J. C. Dumoncel, *Une archéologie du structuralisme*, «Critique», 804, 2014.

⁷ Cf. M. de Gandillac, L. Goldmann et J. Piaget (dir.), *Genèse et structure*, décade de Cerisy-la-Salle 1959; La Haye 1964.

⁸ P. Ricoeur, *La structure, le mot, l'événement*, «Esprit», mai 1967; repris dans *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

⁹ «L'effort intellectuel», ES 161; O 936.

¹⁰ Dans *Schématisme bergsonien et schématisme kantien* J. Segond attribue directement à Bergson la thèse d'une «création schématique» dans «une production hétérogène du devenir» qui est celle «des êtres ou de l'univers en son évolution totale» (*Henri Bergson: Essais et témoignages*, recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz, Neuchâtel 1943, p. 245). Ce schématisme bergsonien suppose par conséquent que le concept de schéma dynamique, forgé au sujet de la pensée, se trouve transposé à l'être. Nous entérinons ici cette transposition.

¹¹ Paris 2007.

¹² J. Wahl, *Henri Bergson*, «NRF», 1^{er} décembre 1939.

La présence de ce philosophe parmi les jeunes gens nous faisait mieux comprendre ce qu'avait dû être la vie de Socrate ou de Platon au milieu de leurs disciples¹³.

Mais ces hommages, en dépit de l'altitude où ils se placent, demeurent dans l'élément de la généralité. Ils pourraient éventuellement être décernés dans le même siècle à d'autres philosophes de haute stature et de vaste rayonnement tels que Husserl, Russell ou Wittgenstein. Dans le cas de Bergson l'appréciation doit être non seulement plus spécifique mais plus circonstanciée. C'est le souvenir du tandem Socrate-Platon par Gilson qui s'approche le plus de l'étiage voulu en évoquant métonymiquement toute l'Athènes antique, avec sa palestre et son aréopage. Car le magistère bergsonien ne se limite pas au rayonnement du génie de Bergson s'ajoutant à la galerie de génies qu'est l'histoire de la philosophie ni à son influence à court terme et à long terme. Pour obtenir toute la mesure du magistère de Bergson, il faut prendre en considération dans son ensemble ouvert ce qui peut se décrire d'abord comme une sorte de pléiade polyvalente, où les astres principaux sont Bergson (1859-1941), Proust (1871-1922), Péguy (1873-1914) et Deleuze (1925-1995), dans les rôles respectifs et disparates du Philosophe, du Romancier, du Poète et du Commentateur.

D'abord, selon Deleuze, il y a un «point où Proust reprend, relaie Bergson»¹⁴. Cette capacité, pour un philosophe, d'être *relayé* par un romancier de l'envergure propre à Proust¹⁵ est, dans toute l'histoire de la pensée un hapax pour une double raison. Il a fallu plusieurs siècles pour passer de l'aède Homère au philosophe Platon. Mais Bergson a été immédiatement suivi de Proust dans ce qui est à la fois une accélération-éclair de l'histoire et une inversion de la marche historique. Ensuite Deleuze déclare qu'en philosophie de l'histoire Bergson est surclassé par Péguy¹⁶. Enfin les jugements que nous venons de citer sont prononcés par l'auteur du «Bergson» de 1956 et du *Bergsonisme* de 1966 qui ont complètement renouvelé le commentaire bergsonien.

Le relais Bergson-Proust et le surclassement de Bergson par Péguy, inclus dans l'explication de Bergson par Deleuze, ont construit une configuration unique dans toute l'histoire de la pensée. Sur le fleuve de l'histoire, c'est *l'embarcation bergsonienne*, la «Nef de Bergson». Bergson, Proust, Péguy et Deleuze, tous, quelle que soit leur importance respective, sont d'abord, comme tout le monde même si c'est moins que quiconque, ancrés dans leur époque. Mais la nef de Bergson, elle, a levé les amarres pour s'avancer dans la suite des temps.

À titre de corollaire *la question du commentaire bergsonien ne fait qu'un avec le problème de la fécondité du bergsonisme*. C'est la lecture la plus féconde qui a le plus de chances d'être la plus fidèle. La fécondité, d'ailleurs, fait partie des prérogatives générales du génie. Mais une philosophie comme celle de Bergson,

¹³ *Une heure avec Etienne Gilson*, dans F. Lefèvre, *Une heure avec*, tome III, nrf, 1927.

¹⁴ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris 2011, p. 115.

¹⁵ Sur la filiation de Bergson à Proust exposée dans son détail, cf. J. C. Dumoncel, *La Mathesis de Marcel Proust*, Paris 2015.

¹⁶ Notice «Péguy», dans M. Merleau-Ponty (dir.), *Les Philosophes célèbres*, Paris 1956.

capable de s'arrimer à une œuvre romanesque et à une œuvre poétique, est dotée par là même d'un statut théorique à part. Les liens qui l'unissent à sa double postérité littéraire sont d'abord plantés dans son propre système selon des lignes qui par là même y sont qualifiées comme lignes de force prépondérantes. La participation de Bergson à l'embarcation bergsonienne est prioritaire dans l'interprétation du bergsonisme.

Ceci étant posé, quels sont précisément les traits du bergsonisme émergent dans cette perspective, que nous appellerons celle du bergsonisme en mouvement?

Une grande partie du commentaire bergsonien s'est malheureusement immobilisée dans une sorte de fixation sur l'*Essai* de 1889, comme si tout le bergsonisme était une glose du concept de «durée». Pour sortir de cette immobilisation il faut d'abord voir avec Deleuze¹⁷ que «le secret du bergsonisme est sans doute dans *Matière et mémoire*». Mais quelle est, dans son intégralité, la doctrine bergsonienne de la mémoire? Elle tient en trois thèses capitales¹⁸ qui pour cette raison vont nous donner l'*abc* du bergsonisme résumé dans le cône ABS de Bergson pourvu que nous tous ses attributs:

a) Il y a dans notre mémoire, non pas une seule conservation du passé, mais «mille et mille répétitions de notre vie psychologique»¹⁹ qui sont «figurées par autant de sections A'B', A''B'', etc., du même cône» et définissent ainsi les «plans différents»²⁰ de la mémoire, à commencer par le plan AB lui-même qui est le plan de la mémoire pure et intégrale. Chacune de ces conservations va du passé le plus ancien en A, A', A'' (etc.) jusqu'au présent situé en B, B', B'' (etc.);

b) Les multiples plans de mémoire sont autant de «systématisations différentes»²¹ du même passé, d'après des «souvenirs dominants» qui leur sont propres et sont représentés comme des «points brillants»²², par opposition aux souvenirs quelconques, lesquels «forment une nébulosité vague», plus ou moins détaillée;

c) Le cône est habité par un «*objet virtuel*»²³ animé d'un double mouvement²⁴, d'une part de *rotation* sur un plan donné, pour aller y chercher le souvenir utile dans le présent, d'autre part de *translation* d'un plan à un autre pour transformer le souvenir pur et inconscient, pris sur plan AB, en souvenir-image conscient parvenant au point S.

Indépendamment de sa signification psychologique sur notre mémoire, la thèse de Bergson se ramène donc à la postulation d'un *cône* sectionné par des *plans* parsemés de *points* remarquables et parcouru par un *objet virtuel* en *mouvement* qui alterne rotations horizontales et translations verticales. C'est ce cône animé

¹⁷ G. Deleuze, *Bergson*, dans *L'Île déserte et autres textes*, Paris 2002, p. 41.

¹⁸ Cf. J. C. Dumoncel, *L'argument de Bergson contre la théorie de la trace: le concept de mémoire multiple*, dans *Bergson et les neurosciences: Actes du Colloque international de neuro-philosophie*, édité par P. Gallois et G. Forzy, Le Plessis-Robinson 1997.

¹⁹ MM 181; O 302.

²⁰ MM 189; O 309.

²¹ MM 188; O 308.

²² MM 190; O 310.

²³ MM 145; O 274.

²⁴ MM 188; O 307-308.

que nous appelons le *schéma dynamique* de la métaphysique bergsonienne. Il ne s'agit pas seulement d'une figure géométrique puisque cette figure est le théâtre des mouvements que l'objet virtuel y accomplit. Et une fois ce schéma dynamique défini, tout comme il arrive pour les structures mathématiques, il va se révéler capable de recevoir des significations nouvelles, moyennant des interprétations adéquates et inattendues.

La première est aussi, malgré son laconisme, la plus importante en raison du fait qu'elle subsume d'avance et annonce toutes les autres. Elle intervient dès le dernier chapitre de *Matière et Mémoire*. Là, Bergson invite le lecteur à la «représentation de durées à élasticité inégale»²⁵. Et de ce pluriel mis au mot «durée» il a d'abord donné la raison:

En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres²⁶.

Si nous passons de la Durée, concept central de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, à la représentation de *plusieurs* durées dans *Matière et Mémoire*, c'est parce que la théorie de la durée s'y trouve commandée par la théorie de la mémoire multiple: *les diverses durées sont déterminées par les diverses sections du cône de l'inconscient* déterminant «toutes les intensités possibles de la mémoire»²⁷ d'après «le degré sans cesse variable de *tension* de la mémoire»²⁸. Il nous faut donc imaginer, sous le cône de la mémoire, une *pyramide ordonnée des durées* où elles viennent se superposer symétriquement aux plans de la mémoire²⁹. Et il faut rappeler que la théorie de la mémoire, chez Bergson, a un modèle physique puisqu'elle part d'une comparaison avec la «tension» définie «dans un circuit électrique»³⁰, celle qui est appelée aussi *différence de potentiel* DDP. Le cône bergsonien de la mémoire est un *puits de potentiel*. Alors, puisque les différences de tension mnémonique déterminent les *places respectives* pour la série des *êtres*, nous sommes passés de la psychologie à *l'ontologie*. La physique a donné un modèle à la métaphysique. Et quand, pour *la série* des êtres, les *places* respectives sont déterminées d'avance, ladite métaphysique est plus précisément une métaphysique *structurale*, prête aux applications les plus inattendues. Ces applications vont se présenter un peu comme dans la dyade platonicienne du Grand et du Petit.

²⁵ MM 232-233; O 342.

²⁶ MM 232; O 342.

²⁷ MM 250; O 355.

²⁸ MM 273; O 372.

²⁹ On sait que dans *Le Rêve* Bergson a fait de la pyramide une métaphore de la mémoire (ES, 95; O 886) mais cette métaphore de 1901 fait double emploi en venant après la figure du cône de 1896, alors qu'elle convient à la représentation de la multiplication des durées commandées par les degrés de tension dans la mémoire.

³⁰ MM 114; O 249.

La mieux identifiée jusqu'à présent est l'application à grande échelle qui sera celle de *L'Evolution créatrice*, à laquelle nous allons venir. Mais le véritable manifeste du schématisme bergsonien se trouve à petite échelle dès 1900 dans *Le Rire*, petit livre sous-évalué à cet égard³¹. Bergson y évoque le procédé suivant:

faire qu'un certain objet matériel (une lettre par exemple) soit d'une importance capitale pour certains personnages et qu'il faille la retrouver à tout prix. Cet objet, qui échappe toujours quand on croit le tenir, roule alors à travers la pièce en ramassant sur sa route des incidents de plus en plus graves, de plus en plus inattendus. Tout cela ressemble bien plus qu'on ne croirait d'abord à un jeu d'enfant. C'est toujours l'effet de la boule de neige³².

Pour donner à cet exemple toute sa portée, il faut en répartir les composants sur l'autre figure principale de *Matière et Mémoire*, celle³³ qui est en forme de 8 exfolié (portant évidemment la lemniscate animée de Bernouilli). Si l'objet virtuel qui s'y meut est *le chapeau de paille d'Italie* de Labiche, alors nous sommes dans ce «vaudeville contemporain»³⁴ que Bergson a su sonder jusqu'à sa trame élémentaire. Mais si on s'en tient à l'exemple de la lettre, alors l'analyse de Bergson s'applique point par point à *La Lettre volée* d'Edgar Poe dont Lacan a su faire un paradigme psychanalytique de son structuralisme. Et le 8 de Bergson offre alors la structure d'accueil sur laquelle suivre l'action du drame qui se joue: les incidents successifs s'y inscrivent sur les boucles inférieures, d'autant plus profondément qu'elles correspondent à des boucles supérieures plus amples; mais ces boucles supérieures, justement, représentent les degrés de *gravité* ou d'*imprévisibilité* auxquels peuvent se situer les incidents par lesquels peut passer l'objet virtuel, de sorte que, plus haut est placée la gravité ou l'imprévisibilité sur une boucle supérieure, plus grave et plus inattendu est l'incident qui se produit symétriquement sur la boucle inférieure du même circuit en forme de 8. Et, bien évidemment, la lettre et le chapeau de paille d'Italie ne sont ici que des cas particuliers dont le cas général est celui où l'objet virtuel représente *l'objet du désir* ou de la Quête.

Bergson lui-même, d'ailleurs, a déclaré le caractère structural de sa découverte:

Ce qui importe ici, ce que l'esprit retient, ce qui passe par gradations insensibles, des jeux de l'enfant à ceux de l'homme, c'est le *schéma* de la combinaison, ou, si vous voulez, la formule abstraite dont ces jeux sont des applications particulières³⁵.

Cependant le schéma en question n'est pas une structure immobile: c'est avant la lettre un *schéma dynamique*. Défini objectivement comme formule

³¹ Sans parler de la philosophie de l'art que Bergson y expose en l'une de ses digressions substantielles.

³² R 63; O 426.

³³ MM 115; O 250.

³⁴ R 69; O 430.

³⁵ R 61; O 424-425.

abstraite il est donc subjectivement «ce que l'esprit retient» par abstraction. Or *l'esprit*, chez Bergson, va recevoir une signification de la plus grande portée pour la méthodologie philosophique:

Au sens le plus large du mot, il semble qu'on appelle esprit une certaine manière *dramatique* de penser. Au lieu de manier ses idées comme des symboles indifférents, l'homme d'esprit les voit, les entend, et surtout les fait dialoguer entre elles comme des personnes. Il les met en scène, et lui-même, un peu, se met en scène aussi³⁶.

Avec *une manière dramatique de penser*, Bergson définit un registre qui donnera chez Deleuze «la méthode de dramatisation». Le concept de *vérité*, par exemple, est dramatisé selon Deleuze par la *jalousie*, avec les processus d'inquisition et d'espionnage où elle conduit le jaloux, ce que Deleuze appelle des «dynamismes spatio-temporels»³⁷. Or nous venons de voir que chez Bergson la manière dramatique de penser met en œuvre un *schéma dynamique*. Étant donné qu'un dynamisme spatio-temporel se décrira par un schéma dynamique, nous sommes conduit à considérer que la «manière dramatique de penser» anticipe chez Bergson la méthode de dramatisation définie par Deleuze. Mais si la manière dramatique de penser conduit le penseur à *faire dialoguer les idées comme des personnes*, alors il faut conclure aussi que la méthode de dramatisation a commencé au moins avec les dialogues platoniciens.

L'application la plus directe du schématisme défini dans *Matière et Mémoire*, cependant, est celle qui sous-tend *L'Évolution créatrice*. Bergson, évoquant des *points* de contact entre la vie et une de ses espèces, y déclare: «Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire?». Pour les historiens de la philosophie du futur, Bergson indique donc lui-même que le bergsonisme inclut l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* dans *Matière et Mémoire*, puis *Matière et Mémoire* dans *L'Évolution créatrice*. C'est l'épitomé bergsonien du bergsonisme de 1907. Sa seconde inclusion, suspendue au concept de *schéma*, est développée en toute exactitude par Deleuze³⁸:

Le schéma bergsonien qui unit *l'Évolution créatrice* à *Matière et mémoire* commence par l'exposition d'une gigantesque mémoire, multiplicité formée par la coexistence virtuelle de toutes les sections du «cône», chaque section étant comme la répétition de toutes les autres, et s'en distinguant seulement par l'ordre des rapports et la distribution des points singuliers. Puis l'actualisation de ce virtuel mnémonique apparaît comme la création de lignes divergentes, dont chacune correspond à une section virtuelle et représente une manière de résoudre un problème, mais en incarnant dans des espèces et des parties différenciées l'ordre de rapports et la distribution de singularités propres à la section considérée. La différence et la répétition dans le virtuel fondent le mouvement de l'actualisation, de la différenciation comme création, se substituant ainsi à l'identité et à la ressemblance du possible...

³⁶ R 80; O 437.

³⁷ G. Deleuze, *La méthode de dramatisation*, dans *L'Île déserte*, cit., pp. 137-138.

³⁸ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, cit., p. 274.

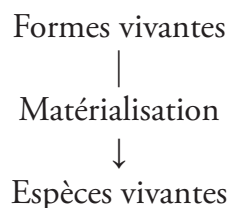
Cette application peut se présenter comme une transposition point par point de l'a-b-c du bergsonisme:

α) Sachant qu'«il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction»³⁹ parce que *la vie procède comme la mémoire*, le cône de la mémoire devient celui de la Vie en tant que «tout sympathique à lui-même»⁴⁰;

β) Les plans prélevables par section dans ce tout sont⁴¹ ceux de la *vie végétative*, de la *vie instinctive* et de la *vie raisonnable*, unis par une «parenté idéale»⁴² et entre lesquels joue seulement une «filiation logique»⁴³. Ils sont parsemés par des *points de contact* entre la vie et ses *thèmes* à variations⁴⁴;

γ) Le mouvement de l'objet virtuel est illustré par celui de *l'Élan vital* traversant dans l'ordre ascendant les niveaux de la vie⁴⁵.

Mais, à part l'épitomé laconique cité ci-dessus, quel est le texte bergsonien de la transposition? Dans l'exposition due à Deleuze, le concept clef autour duquel tout le reste s'ordonne⁴⁶ est celui d'*incarnation*, concurrent de la *participation* platonicienne et de la *réalisation* leibnizienne d'un monde possible. L'incarné de cette incarnation est le virtuel mnémonique et son incarnant se divise en espèces et en parties d'organismes. Ce qui chez Bergson y correspond point par point⁴⁷ est constitué par des «formes vivantes» qui «e matérialisent» dans les «espèces» vivantes et les «parties hétérogènes»⁴⁸ qui composent «le corps vivant». Ce que Deleuze appelle incarnation y est donc une *matérialisation* (représentable par la traversée du plan de la matière sur lequel est posé par la pointe le cône de la mémoire) dans une *théorie des formes* proprement bergsonienne, puisque les espèces aristotéliennes y sont précédées par des formes platoniciennes (en quête de participation ou matérialisation) entre lesquelles règne une «parenté idéale». Mais ces éléments sont tellement tenus que nous devons les épinglez symboliquement pour faire émerger leur filigrane dans la *Procession bergsonienne* qui suit:



³⁹ EC 26; O 516.

⁴⁰ EC 168; O 637.

⁴¹ EC 136; O 609.

⁴² EC 25; O 515.

⁴³ EC 25; O 516.

⁴⁴ EC 168; O 636-637.

⁴⁵ EC, Table des matières; O 1594.

⁴⁶ Nous laissons pour l'instant l'«actualisation» sur laquelle il y a préemption depuis Aristote.

⁴⁷ EC 25; O 515.

⁴⁸ EC 12; O 504.

Ainsi le commentaire deleuzien nous permet de déceler chez Bergson quelque chose comme un platonisme caché, dont il nous reste à creuser le contenu.

La forme la plus ancienne de ce platonisme proprement bergsonien se trouve dans la contribution de Bergson à la théorie philosophique de la couleur. Pour la comprendre adéquatement il faut partir du fait qu'elle prend place exactement comme pièce essentielle dans la doctrine de la couleur, sous la forme parachevée que celle-ci a désormais atteinte⁴⁹. Cette doctrine peut se condenser dans l'image d'une roue horizontale avec son moyeu vertical⁵⁰ où vont se croiser optimalement le *cercle des couleurs de Hegel* et l'*axe des couleurs de Bergson*.

Le *cercle des couleurs* est celui qui porte ce que Hegel a dégagé comme «la totalité des couleurs fondamentales jaune, bleu, vert et rouge»⁵¹. Plus précisément, ces quatre couleurs sont à placer aux extrémités de deux diamètres perpendiculaires portant ainsi les deux couples de couleurs complémentaires {jaune, bleu} et {vert, rouge}. Au centre du cercle se situe le gris⁵² dont Hegel voit qu'il peut affecter toutes les couleurs cardinales (en gris jaune, bleu, vert ou rouge).

L'*axe des couleurs* est érigé par Bergson :

si les diverses intensités d'une couleur correspondent à autant de nuances différentes comprises entre cette couleur et le noir, les degrés de saturation sont comme des nuances intermédiaires entre cette même couleur et le blanc pur. Toute couleur, dirions-nous, peut être envisagée sous un double aspect, au point de vue du noir et au point de vue du blanc. Le noir serait à l'intensité ce que le blanc est à la saturation⁵³.

En rapportant *toute couleur* aux deux pôles définis par le blanc et le noir, en effet, Bergson a du même coup déterminé⁵⁴ l'axe vertical qui vient croiser le cercle des couleurs sur le gris pur, lequel est ainsi doublement défini : par le centre du cercle et par le milieu de l'axe.

Mais dans ces lignes du chapitre premier de l'*Essai sur les données immédiates* il y a encore bien davantage. Deleuze, en effet, a fait l'hypothèse⁵⁵ que le concept de « multiplicité », chez Bergson, présentait une affinité avec celui de Riemann (inspiré par Herbart). Or cette hypothèse bien fondée trouve, comme on va le voir, sa corroboration principale dans la contribution de Bergson à la théorie de la couleur.

⁴⁹ Cf. J. C. Dumoncel, *La couleur comme caravansérail philosophique. Les fondements de la phénoménologie et l'inventaire de Romano*, «L'Unebvue», XXVIII, 2011.

⁵⁰ Cette roue à moyeu porte ainsi l'*octaèdre des couleurs*, figure 20 des «Mathématiques multicolores», chapitre VII dans *Le Jeu de Wittgenstein* par J. C. Dumoncel, Paris 1991, p. 156.

⁵¹ Hegel, *Esthétique*, traduction de J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, tome I, Paris 1995, p. 332. Hegel, à partir de l'idée d'un cercle des couleurs que l'on trouve chez Goethe, y détermine exactement les *quatre couleurs cardinales*.

⁵² Hegel, *Esthétique*, cit., p. 333.

⁵³ DI 40-41 = O39.

⁵⁴ On sait en effet que selon l'axiomatique de la géométrie codifiée par Hilbert deux points déterminent toujours la droite passant par eux et donc *a fortiori* le segment de cette droite compris entre eux.

⁵⁵ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris 1966, pp. 31-33.

Dans son *Essai* de 1889 Bergson invoque en effet⁵⁶, sur la division de la lumière, un livre du philosophe américain John Bernard Stallo, *La matière et la physique moderne* de 1884. Or ce livre a eu un autre lecteur d'envergure, dans sa version d'origine *The Concepts and Theories of Modern Physics* de 1882. Il s'agit de Russell, qui s'y réfère dans son *Essay on the Foundations of Geometry* de 1907 du fait qu'il y a trouvé précisément le concept de multiplicité au sens de Riemann. Mais il a fallu attendre la traduction française du livre de Russell par Cadenat en 1901 pour obtenir enfin, dans des notes dues au traducteur et à Louis Couturat, une explication intelligible de ce que «multiplicité» signifie dans cette acception. Couturat donne deux exemples. De même que l'*espace* est une multiplicité à trois dimensions homogènes (longueur, largeur et profondeur), la *couleur* est une multiplicité à «trois variables hétérogènes: le *ton*, c'est-à-dire la nuance déterminée par la place de la couleur dans le spectre; l'*intensité*, c'est-à-dire la quantité de lumière; et le *degré de saturation*, inverse à la quantité de blanc qui s'y trouve mêlée»⁵⁷. Cadenat⁵⁸ rappelle que «les trois coordonnées d'un son, suivant Erdmann, sont: la *hauteur*, l'*intensité* et le *timbre*». Ces exemples suffisent à voir ce que signifie «multiplicité» ici: une multiplicité riemanienne est un faisceau de dimensions ou de coordonnées. Ainsi, puisque Bergson, à propos d'une couleur, parle de son intensité ainsi que de sa saturation, nous pouvons affirmer avec Deleuze que Bergson connaissait dès 1889 le concept de multiplicité au sens de Riemann. Et il est évident que ce que Bergson dit de la couleur ne relève pas d'une exploration empirique mais plutôt d'une *Wesensschau* ou de ce que Wittgenstein appelle *grammaire philosophique*⁵⁹.

Toutefois le concept de multiplicité nous réserve encore une surprise d'une tout autre taille, et qui possède une pertinence d'un type inédit sur le commentaire bergsonien. C. S. Peirce écrit: «La couleur a sa teinte, son chromatisme⁶⁰, ou hauteur en couleur, et sa luminosité»⁶¹. Peirce connaît donc l'analyse de la couleur en ses coordonnées tout comme Bergson. Mais chez Peirce on ne trouve aucune allusion à un concept riemannien de multiplicité. La connaissance de ce paradigme de multiplicité qu'est la couleur, jointe à l'ignorance du terme permettant de l'estampiller, doit nous paraître d'autant plus étonnante chez Peirce qu'elle contraste avec sa propre inventivité sur ce registre. Peirce est en effet le principal auteur du principal pas en avant de la logique depuis Aristote: alors que la syllogistique ne connaissait que les prédicats monadiques, du type «*x* est homme», le logique des relations de Peirce s'étend aux prédicats polyadiques tels que «*x* aime *y*», «*x* donne *y* à *z*», etc. Or, s'inspirant de son disciple Mitchell, Peirce pense l'*adicité* du prédicat (le nombre de ses

⁵⁶ DI 109; O 96.

⁵⁷ Couturat, note à *l'Essai sur les Fondements de la Géométrie* de Russell, Paris 1901, p. 86.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Investigations philosophiques*, § 371: «Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen».

⁶⁰ Ailleurs Peirce définit ce chroma comme «degré de distance au gris» (*The Basis of Pragmatism in Phaneroscopy*, dans *The Essential Peirce*, tome 2, Bloomington 1906, p. 366).

⁶¹ *The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences*, dans *The Essential Peirce*, cit., p. 395.

termes) sur le modèle du nombre des *dimensions* dans une géométrie, *c'est-à-dire comme une multiplicité riemannienne*. Tandis que les Riemann, Russell et Couturat considèrent principalement les multiplicités de type *ton*, Peirce découvre donc de surcroît les multiplicités de type *don*, mais sans le mot pour les subsumer avec les autres. Or Deleuze est sans doute le seul auteur à connaître à la fois Bergson, Riemann et Peirce. Il connaît en particulier le paradigme du don chez Peirce⁶² et, dans une *Begriffsschrift* inspirée de Peirce, il réserve le mot «chiffre» pour nommer l'adacité d'une multiplicité⁶³. De tout cela il résulte que, dans l'état actuel des études académiques, *le concept de multiplicité n'est compris à la fois dans toute son extension et toute son intension qu'en passant par Deleuze*. Ce qui place le commentaire bergsonien dans l'alternative suivante: ou bien la pensée de Bergson est traitée séparément de l'embarcation bergsonienne qu'elle a contribué à construire, et alors le rôle qu'y joue un concept comme celui de multiplicité se réduit à une curiosité archéologique stérile, ou bien de tels concepts sont déployés dans toute leur capacité philosophique, mais alors l'explication de la philosophie bergsonienne doit se pratiquer dans le cadre architectonique fourni par la Nef de Bergson. Dans cette alternative, nous allons maintenant esquisser, sur la voie ouverte par sa seconde branche, quelques-uns des pas principaux qui peuvent y être accomplis.

Selon cette perspective, le premier bout d'un *filum Ariadnes* est tendu quand Bergson, parlant de *toute couleur*, affirme qu'elle «peut être envisagée sous un double aspect, au point de vue du noir et au point de vue du blanc». Disant cela, en effet, Bergson introduit la couleur dans le règne des *objets à double aspect* où lui tiennent compagnie, entre autres, les mots-valises de Lewis Carroll et le Canard-Lapin de Wittgenstein. Or Jean Petitot a vu⁶⁴ la correspondance conceptuelle entre les *mots-valises* de Lewis Carroll ou James Joyce, d'une part, et la *mathématisation des bifurcations* dans la *théorie des catastrophes* de René Thom, d'autre part. Dans la théorie des catastrophes de Thom⁶⁵, en effet, la catastrophe en fronce (*cusp*) permet de mathématiser, par exemple, la rencontre d'un chien qui hésite entre l'attaque et la fuite⁶⁶. À la place structurale du chien, Petitot va mettre le mot-valise de Lewis Carroll. Le mot *frumious*, par exemple, est un mot-valise dont on peut faire sortir soit 'fuming', soit 'furious'. Il y a là ce que Petitot, se réclamant de Deleuze, nomme «l'effet Carroll». Et cette bifurcation de *furious* en 'fuming' ou 'furious' est donc placée par Petitot dans la catastrophe en fronce de Thom. Or, plutôt que le mot-valise de Carroll, nous pouvons y mettre aussi la couleur à double aspect de Bergson d'où sortira, selon le cas, l'aspect noir ou l'aspect blanc. Et toutes les couleurs de Bergson pourront alors défiler dans la

⁶² G. Deleuze, *Cinéma 1*, Paris 1983, p. 266.

⁶³ G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris 1991, p. 21.

⁶⁴ J. Petitot-Cocorda, *Identité et Catastrophes (Topologie de la Différence)*, dans C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris 1977.

⁶⁵ On trouvera toute la panoplie des sept catastrophes élémentaires de Thom dans J. C. Dumoncel, *Philosophie des Mathématiques*, Paris 2002 (réédition en livre de poche, 2018), p. 105.

⁶⁶ Cf. R. Thom, *Paraboles et Catastrophes: Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Paris 1980, pp. 78-79.

fronce de Thom comme tous les mots-valises de Carroll ou Joyce y défilent. Si, dans le cône de Bergson, le cercle supérieur est occupé par le cercle des couleurs de Hegel et si, sur le plan de la matière où se décident les matérialisations, nous faisons fonctionner la fronce de Thom, alors à la sortie nous obtiendrons sur deux diazomes de la pyramide bergsonienne deux déclinaisons respectives de l'objet couleur. Rappelons que le mot «*ambigu*», comme substantif, a désigné d'abord en français un repas froid où l'on sert en même temps tous les mets avec le dessert⁶⁷, puis une pièce de théâtre mélangeant les genres. Nous appellerons *dualité de Petitot* tout ambigu de cette nature pourvu de la bifurcation en catastrophe de Thom qui lève mathématiquement son ambiguïté.

Chez Bergson, cependant, l'objet ambigu à double aspect n'est que la forme binaire de *l'objet virtuel*, tout comme le mot-valise ou le canard-lapin. Le paradigme de Petitot est donc à concevoir comme un cas particulier de ce que décrit la Procession bergsonienne. La formule générale du platonisme à définir ici sera donnée par Thom lui-même:

Pensons au mythe platonicien de la caverne: comme les prisonniers dans la caverne, nous ne voyons que les reflets des choses et pour passer du reflet à la chose proprement dite, il faut augmenter la dimension de l'espace et avoir une source lumineuse qui, dans le cas de Platon, est le feu, le feu qui éclaire. *La théorie des catastrophes suppose justement que les choses que nous voyons sont seulement des reflets et que pour arriver à l'être lui-même il faut multiplier l'espace substrat par un espace auxiliaire et définir dans cet espace produit l'être le plus simple qui donne par projection son origine à la morphologie observée*⁶⁸.

Dans ce que Thom nomme «l'espace substrat» (notre sublunaire), par exemple, Bergson a vu l'évolution des espèces vivantes telle qu'elle était décrite par les transformismes de son temps. Mais il a saisi aussi qu'il fallait «augmenter la dimension de l'espace»; raison pour laquelle, partant du simple axe de la durée tracé dans *l'Essai sur les données immédiates*, il est passé au volume du cône de *Matière et Mémoire*. Et, dans l'«espace auxiliaire» ainsi obtenu, pour le rôle de *l'être le plus simple qui donne par projection son origine à la morphologie observée*, il a lancé son *objet virtuel*. De sorte que, lorsque le mouvement de cet objet virtuel est animé par l'élan vital, ce que produit sa projection sur l'axe du temps nous redonne l'évolution des espèces vivantes que raconte le biologiste. Thom nous permet ainsi d'écrire un *Bergson selon l'ordre des raisons*. Mais nous devons saisir toute la résonance métaphysique des raisons ainsi enchaînées. Ce qui était appelé «participation» de l'Idée par Platon, «réalisation» du possible par Leibniz, «matérialisation» de la forme par Bergson, «incarnation» du virtuel par Deleuze, est devenu chez Thom *projection* de «la chose proprement dite» (le Lit du Dieu qui seul est lit, l'Idée du Bien, qui seule est bonne; l'Idée de Vie, qui seule est vivante comme «le Vivant éternel»; etc.). Et il faut rappeler

⁶⁷ Sur l'ambigu chez Proust en ce sens, v. notre *La Mathesis de Marcel Proust*, cit., spécialement pp. 91-93.

⁶⁸ Thom, *Paraboles et Catastrophes*, cit., p. 85.

ici que la théorie des catastrophes de Thom⁶⁹ est une des quatre composantes principales des *mathématiques de la morphogenèse*. Le platonisme déclaré de Thom dans sa théorie des catastrophes confirme donc indirectement la thèse d'un platonisme caché de Bergson, cela en raison d'un isomorphisme universel entre le schématisme bergsonien et les morphogenèses mathématiques.

Dans *L'Évolution créatrice*, d'ailleurs, l'intellectualisme bergsonien ne se limite pas, comme le platonisme de Thom, à postuler, au-dessus des phénomènes vus comme des reflets, une chose nouménale dont la projection verticale descendante redonnera les phénomènes. Là où les biologistes ne voient que la vie se divisant d'abord en végétaux et animaux, puis en instinct et intelligence, Bergson va voir les résolutions successives de deux *problèmes* demandant d'abord d'être expressément posés. L'élan vital bergsonien *passé par des problèmes*.

Cela provient du fait que le mot «adaptation», supposé donner une explication dans l'évolutionnisme, est en fait un *mixte* platonicien demandant sa *division* platonicienne. Il est possible de «s'adapter» soit comme l'eau et le vin s'adaptent au verre où on les verse, soit comme «la solution d'un problème de géométrie», elle aussi, «s'adapte aux conditions de l'énoncé»⁷⁰:

Autre chose est la complication graduelle d'une forme qui s'insère de mieux en mieux dans le moule des conditions extérieures, autre chose la structure de plus en plus complexe d'un instrument qui tire de ces conditions un parti de plus en plus avantageux. Dans un premier cas la matière se borne à recevoir une empreinte, mais dans le second elle réagit activement, elle résout un problème⁷¹.

Une fois fait ce distinguo, deux problèmes vont successivement se poser sur le parcours ascendant de l'élan vital, dont la résolution va se matérialiser sous la forme des deux divisions principales de l'évolution du vivant.

Il y aura d'abord le problème dont les solutions donneront les deux branches de la divergence plante/animal⁷². Pour les organismes vivants c'est le problème de «se procurer le carbone et l'azote dont ils avaient besoin».

Quant aux solutions de ce premier problème, Bergson en donne *deux versions*. L'une des deux versions hésite elle-même entre *deux interprétations*: «Ce sont deux manières différentes de comprendre le travail, ou si l'on aime mieux, la paresse». Nous sommes ainsi mis en présence d'un nouvel objet à double aspect, à savoir une solution, qui peut prendre soit l'aspect «travailleur», soit l'aspect «paresseux». L'autre version a, dans cette alternative, opéré sa décision en faveur de la paresse: «végétaux et animaux ont opté, chacun de leur côté, pour deux genres différents de commodité». Or on sait que la *commodité*, dans la

⁶⁹ Comme l'indique l'un des livres de René Thom dès son titre: *Modèles mathématiques de la morphogenèse: Recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ses applications*, Paris 1974).

⁷⁰ EC 58; O 544.

⁷¹ EC 71; O 554-555.

⁷² EC 114-115; O 591.

philosophie de Poincaré, se trouve placée⁷³ en rivalité avec la *vérité*. Chez Bergson la vie se voit donc mise aux prises avec un *problème de Poincaré*: afin d'opter pour la commodité comme solution paresseuse, il faut en effet déterminer quelle est la solution *la plus commode* parmi les solutions *possibles ou virtuelles*.

Dans cet état isolé, ce problème est peut-être insoluble. Cependant il faut remarquer que, tel quel, il est seulement la moitié d'un problème plus vaste. Trouver le plus «commode» est seulement un problème d'économie de *moyens*. Mais des moyens ne signifient rien s'ils sont séparés des fins dont ils sont les moyens. Par conséquent le problème économique posé complètement est ici de *calculer le maximum d'effet compatible avec le minimum de moyens*. Et le maximum d'effet avec le maximum de *commodité* en est simplement un cas particulier. Par conséquent le problème de Poincaré que Bergson fait endosser par la vie se révèle n'être que la moitié d'un problème d'*optimalisation* qui a trouvé sa forme la plus élevée dans le cas de la création du monde selon Leibniz⁷⁴. Et ce problème d'optimalisation, d'après Leibniz, est comparable à un *jeu de pavage*. Leibniz évoque à ce propos «une certaine mathématique divine ou mécanique métaphysique». Elle fera par exemple que le problème d'obtenir *le maximum de volume pour le minimum de surface* aura pour solution la *sphère*. Et parmi tous les mondes possibles, le meilleur sera sélectionné par un même calcul d'optimalisation. Cependant, quand Bergson affirme que «l'être vivant appuie le plus naturellement vers ce qui lui est le plus commode» il ne reprend qu'un morceau de la mathématique leibnizienne: l'être vivant suit la loi de la plus forte pente. Mais c'est qu'il ne s'agit plus dans ce cas de choisir le meilleur: le principe de paresse est adopté aussi bien par l'animal que par le végétal, même si c'est avec des résultats inégaux.

Viendra ensuite le problème dont les deux solutions donneront les deux branches de la divergence instinct/intelligence⁷⁵. Ce sera, pour les animaux, le problème d'«agir sur la matière brute»⁷⁶.

Pour ce qui est des solutions de ce deuxième problème, Bergson conclura: «*Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème*»⁷⁷.

Mais ce n'est pas seulement le problème qui est le même: c'est aussi la forme originaire de sa solution. Car sur l'instinct et l'intelligence, Bergson a d'abord

⁷³ Poincaré déclare: «On veut dire que par sélection naturelle notre esprit s'est *adapté* aux conditions du monde extérieur, qu'il a adopté la géométrie *la plus avantageuse* à l'espèce; ou en d'autres termes *la plus commode*. Cela est tout à fait conforme à nos conclusions, la géométrie n'est pas vraie, elle est avantageuse» (*La Science et l'Hypothèse*, Paris 1902; 1968, p. 108). En invoquant l'«adaptation» de l'espèce, Poincaré se place comme le fera Bergson dans une épistémologie évolutionniste et donc naturalisée. Mais chez Poincaré l'adaptation est admise comme explication venant de la biologie pour subsumer la commodité en épistémologie, alors pour Bergson l'adaptation est une notion problématique de la biologie demandant une explication, laquelle fait intervenir une commodité de nature également biologique.

⁷⁴ Dans *De la production originelle des choses prise à sa racine* (1697).

⁷⁵ EC 142-144; O 615-616.

⁷⁶ EC 142; O 615.

⁷⁷ EC 144; O 616.

déclaré: «on peut conjecturer qu'ils commencèrent par être impliqués l'un dans l'autre, que l'activité psychique originelle participa des deux à la fois»⁷⁸. Nous sommes donc de nouveau devant un objet à double aspect, qui va connaître ensuite une bifurcation de ses deux aspects comme une dualité de Petitot.

Quant aux résultats de cette bifurcation, en deux phrases consécutives Bergson porte sur eux deux jugements comparatifs apparemment incompatibles.

Nous venons de voir qu'il considère les deux solutions divergentes au même problème, en dépit de leur divergence, comme également élégantes. Mais surtout, d'autre part, la phrase précédente a déclaré: «Le plus grand succès fut d'ailleurs remporté, ici encore, du côté où était le plus grand risque»⁷⁹. Non seulement, donc, les solutions sont divergentes, mais elles sont de valeur très inégale et même doublement inégales: inégales du côté des moyens, à raison du risque à prendre pour les mettre en œuvre, et inégales du côté des fins, dans la grandeur de ce que ce risque seul a permis d'atteindre.

Précisons d'abord qu'il n'y a pas à proprement parler d'incohérence entre les deux jugements. L'élégance est un attribut esthétique, mais d'une nature obtenue typiquement par économie de moyens et qui rejoint donc ici des qualités comme la commodité de Poincaré. En outre le plus important est ailleurs. Il se trouve dans le fait que *le plus grand succès au prix du plus grand risque* nous conduit dans une logique tout autre que celles des optimisations leibniziennes, même latéralisées par la commodité de Poincaré. Nous sommes passés à une logique du *pari* ou de la *loterie*, registre où Emile Borel devra discuter le «scepticisme transcendantal»⁸⁰ de Poincaré. Remarquons alors au passage que *le tirage du Loto*, où l'on voit dans un bocal transparent tourbillonner comme des balles de tennis numérotées, afin que, grâce à l'ouverture de la base du bocal, se définisse au hasard, dans le réceptacle inférieur, *la combinaison gagnante*, est encore un cas particulier de la Procession de Bergson au niveau de généralité où nous l'avons définie. C'est le coup de dés mallarméen lancé avec pour cornet à dés le cône bergsonien, dans un lignage qui remonte à la loterie du mythe d'Er dans Platon.

L'observation d'ensemble qui se dégage d'abord de ce commentaire, c'est que, selon Bergson, *l'évolution créatrice procède par divisions platoniciennes*. C'est comme si l'arbre latéralisé de la pêche à la ligne que Platon a déployé dans *Le Sophiste* avait été couché⁸¹ sur la Durée de *l'Essai sur les données immédiates* pour y recevoir, dans une nouvelle interprétation, les «formes vivantes» de la vie procédant «comme une mémoire» selon *Matière et Mémoire*. Mais ces divisions, à la différence de celles que pratique la division platonicienne de Platon, ne sont pas opérées seulement sur des Idées ou des concepts et des genres. Une des

⁷⁸ EC 142; O 615.

⁷⁹ EC 144; O 616. Autrement dit *la valeur de la réussite est fonction de la possibilité de l'échec*, loi que l'on retrouvera chez Popper (D. Pimbé, *L'explication interdite: Essai sur la théorie de la connaissance de Karl Popper*, Paris 2009, p. 132).

⁸⁰ E. Borel, *Le Hasard*, Paris 1914 (Paris 1948), § 96.

⁸¹ L'arbre des bifurcations de Bergson qui en résulte est dessiné par Deleuze dans *Le bergsonisme*, cit., p. 106.

grandes originalités de *L'Évolution créatrice* est, comme on l'a vu, de placer, aux embranchements des arbres de division platonicienne, pour décider sur quelle branche va se poursuivre la division, des *problèmes*. C'est la *problématologie ontologique* de Bergson. Par elle, Bergson s'inscrit dans un grand lignage Tarde-Péguy-Popper-Deleuze.

Sur ce lignage⁸², c'est Tarde qui a posé le principe généalogique prescrivant la place des problèmes dans le processus créateur. Tarde passe près de ceux qui ne le connaissent pas pour le philosophe de l'imitation; mais on sait que, selon Tarde, (i) l'imitation n'est que la forme sociale de la Répétition et (ii) chaque forme de répétition n'est que le retentissement d'une forme de Différence originaire qui, dans le cas de l'imitation, est l'invention⁸³. C'est en amont que Tarde pose en principe que l'Invention, elle-même, est logiquement précédée par le Problème: «toute invention, comme toute découverte, est une réponse à un problème». C'est le *Principe de Précession des Problèmes* PPP. Péguy, ensuite, a repensé le rapport problème-solution en concevant qu'un problème d'abord *impossible* peut passer par un «point de résolution» qui est aussi *point critique* ou «point de crise», comparable au *point de fusion* et surtout de *surfusion* en physique⁸⁴. Popper⁸⁵ quant à lui, a énoncé la thèse capitale de l'*objectivité des problèmes*. Il déclare⁸⁶ que «nous pouvons parler de problèmes en un sens objectif». Par exemple l'œil est la solution d'un problème⁸⁷. Plus précisément, quand Popper nous dit⁸⁸ que *les problèmes sont nés avec la vie*, nous constatons qu'il ancre l'objectivité des problèmes exactement là où Bergson avait placé leur incidence dans *L'Évolution créatrice*. Et si l'on veut *observer* l'objectivité des problèmes, il suffit de laisser une pomme de terre dans une cave obscure où la seule source de lumière est un lointain soupirail: les germes démesurés que la pomme de terre lancera dans la direction du soupirail nous feront saisir, dans cette ébauche visible de solution, le problème invisible que la plante a tenté de résoudre: *trouver de la lumière*. Mais un autre exemple sera utile pour comprendre la thèse de Popper dans son ensemble. Imaginons que, tentant de résoudre un problème d'échecs, un vieux joueur passe de vie à trépas; la configuration des pièces qu'il a laissées sur l'échiquier n'en continuera pas moins à poser le problème, qu'un autre joueur le reprenne ou non. Et la *logique* du jeu nous apprend ici l'intellectualité qu'il faut donc inclure dans l'objectivité des problèmes. Deleuze rejoint la position de Popper sur l'objectivité des problèmes quand il soutient que «nous devons rompre

⁸² Cf. J. C. Dumoncel, *Deleuze, Popper et les problèmes*, «Newsletter Karl Popper», I, 1983, 3-4, pp. 11-12.

⁸³ Comme l'a dit Deleuze dans *Différence et Répétition*, cit., p. 104.

⁸⁴ *Cléo, Œuvres en prose 1909-1914*, édité par Marcel Péguy, Paris 1957, pp. 302-303.

⁸⁵ Sur le rapport à Bergson de Popper pris dans son ensemble, cf. J. C. Dumoncel, *Popper et Bergson*, «Revue de l'Enseignement philosophique», (32) 1982. Popper lecteur sympathisant de *L'Évolution créatrice* aimait, sur ce registre, se dire «de la vieille école».

⁸⁶ Popper, *Of Clouds and Clocks* (1965), dans *Objective Knowledge*, Oxford 1972, p. 246.

⁸⁷ *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 246.

⁸⁸ K. Popper, *La Quête inachevée* (1974), traduction de R. Bouveresse et M. Bouin-Naudin, Paris 2012, p. 187.

avec une longue habitude de pensée qui nous fait considérer le problématique comme une catégorie subjective de notre connaissance»⁸⁹. D'après Deleuze⁹⁰, les problèmes ont une double objectivité: «Le problématique est à la fois une catégorie objective de la connaissance et un genre d'être parfaitement objectif»⁹¹.

L'arbre de l'évolution tracé par Bergson, cependant, ne tient pas toute son originalité du fait que Bergson installe à ses bifurcations des problèmes. Là où les biologistes parlent poétiquement d'«évolution buissonnante», Bergson parle plus précisément, même si ce n'est que paradigmatiquement, de divisions binaires. C'est un peu comme dans les calculs des calculatrices électroniques où tout doit se réduire à des alternatives booléennes de 0 et de 1, mais c'est déjà un trait du procédé de la division chez Platon. Or cette dyadisation systématique présente au moins deux caractéristiques relevant du schématisme. Nous avons déjà vu l'une d'entre elles, qui n'est obtenue que dans le cadre des prolongements du bergsonisme en Nef de Bergson: il s'agit de la mathématisation des divisions sous la forme des dualités de Petitot. Mais il y d'abord une sorte de couronnement du caractère binaire qui est proprement bergsonien. Dans *L'Évolution créatrice*, dès l'Introduction, en effet, Bergson déclare la présence dans notre pensée d'une division entre, d'une part, une «nébulosité vague» et, d'autre part, un «noyau lumineux». Opposition qui est reprise dans le corps de l'ouvrage:

L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague⁹².

On aura reconnu ici un écho de la division des souvenirs en *points brillants* et *nébulosité vague* qui, selon *Matière et Mémoire*, fait que, sur chacune des «mille et mille» répétitions du même passé, il y a une *systématisation différente* à chaque fois, qui rend cette répétition distincte de toutes les autres. C'est-à-dire qu'une opposition qui, dans *Matière et Mémoire*, définissait seulement le second des trois attributs de la mémoire, est promue, dans *L'Évolution créatrice*, épitomé de la méthodologie philosophique en général, dont elle est la métonymie par condensation mais aussi la métaphore anticipée, puisque cette dyade formée dès l'Introduction par la nébuleuse et son noyau annonce les dualités qui donneront les bifurcations de l'évolution du vivant⁹³. C'est tout le schématisme bergsonien

⁸⁹ G. Deleuze, *Logique du Sens*, Paris 1969, pp. 69-70.

⁹⁰ Sur la problématologie deleuzienne dans son propos de rejoindre le projet de *calcul* des problèmes envisagé par Leibniz, v. J. C. Dumoncel, *Deleuze Challenges Kolmogorov on a Calculus of Problems*, dans *Deleuze and Philosophical Practice*, édité par G. Collett, M. Hosugi et C. Sdrolia, «Deleuze Studies», VII, 2013, 2. Cette communication expose en particulier la convergence entre la conception des problèmes de Bergson et celle de Lautman.

⁹¹ *Logique du Sens*, cit., p. 70.

⁹² EC 178: O 645.

⁹³ Afin de pénétrer les arcanes de la métaphilosophie sophistiquée qui est ici à l'œuvre, Il faut se reporter au second article sur Bergson de Deleuze paru en 1956, celui qui, à la différence de l'article conçu pour un usuel comme *Les Philosophes célèbres*, est écrit pour *Les Études bergsoniennes* et s'adresse donc d'abord aux philosophes de métier, «La conception de la différence chez Bergson», également repris dans *L'Île déserte*. Bergson, d'ailleurs, donne lui-même la for-

qui se trouve enveloppé dans ladite dyade que, dans cette fonction, nous appellerons la *dyade nodale*. Ainsi, dans l'appareil téléphonique, l'électro-aimant et la petite lame vibrante doivent se débrouiller pour nous restituer toutes les nuances et les modulations infinies de la voix humaine. Et, bien entendu, la dualité de Petitot peut remonter, dans son office de mathématisation, jusqu'à la dyade nodale, de sorte qu'elle s'appliquera sur la procession entière des bifurcations, ici seulement esquissée.

Cependant, pour le schématisme de Bergson, c'est la ressemblance de la matérialisation bergsonienne des formes avec la réalisation leibnizienne des possibles qui demande maintenant une mise au point, en prenant comme premier repère l'essai de 1920 que Bergson a intitulé «Le Possible et le Réel». Deleuze a pu déclarer que «Bergson est l'auteur qui pousse le plus loin la critique du possible, mais aussi qui invoque le plus constamment la notion de virtuel»⁹⁴. Or le rapport entre le possible et le virtuel ainsi évoqué doit être reconsidéré désormais au plus près à la lumière des ultimes spéculations deleuziennes au sujet des possibles, quand elles sont comparées à la mutation mathématique intervenue à la même époque dans la logique modale⁹⁵. Deleuze, en effet, a d'abord postulé qu'il existe, par exemple, un «monde possible nommé Albertine»⁹⁶, puis a été à partir de là conduit à supposer des possibles existant «dans le monde réel»⁹⁷. Il a ainsi rejoint les développements les plus imprévus de la logique modale, issus en particulier des percées d'A. N. Prior⁹⁸. Sans entrer dans des technicités sophistiquées, il suffira de signaler ici que, dans la définition générale d'une logique modale, aujourd'hui, le vocable de «monde possible» n'est «encore populaire», comme le dit le maître de l'école d'Amsterdam, Johan van Benthem⁹⁹, que «pour sa tonalité nostalgique» et qu'il est remplacé pour plus d'exactitude¹⁰⁰ par «le terme relativement neutre *point*». Cela pour la raison essentielle qu'explique plus récemment un autre logicien: «Dans la sémantique standard de Kripke pour la logique modale, la vérité est relative à des points dans un ensemble. Ainsi un symbole propositionnel peut avoir une valeur de vérité différente relativement à différents points. Usuellement, ces points sont pris comme représentant des mondes possibles, des temps, des états de connaissance, des états d'ordinateur, ou quelque chose d'autre»¹⁰¹. La place du *quelque chose*

mule clef sur cette question quand il déclare dans l'Introduction de *L'Évolution créatrice* que «la théorie de la connaissance et la théorie de la vie» lui «paraissent inséparables l'une de l'autre» et précise: «Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment». Ce qui signifie que nous nous retrouvons à tourner sur le schéma en 8 de *Matière et Mémoire*, inspiré par le modèle du circuit électrique.

⁹⁴ *Différence et Répétition*, cit., p. 274. Voir aussi *Le bergsonisme*, cit., pp. 99-101.

⁹⁵ Cf. R. Goldblatt, *Mathematical Modal Logic: A View of its Evolution*, 2000, en ligne.

⁹⁶ *Logique du sens*, cit., p. 357.

⁹⁷ *Qu'est-ce que la Philosophie?*, cit., p. 23.

⁹⁸ Cf. P. Blackburn, *Arthur Prior and Hybrid Logic*, «Synthese», 150 (3) 2006.

⁹⁹ *Modal Logic*, dans *A Companion to Philosophical Logic*, édité par D. Jaquette, Oxford 2002.

¹⁰⁰ P. Blackburn, *Arthur Prior and Hybrid Logic*, cit., p. 3.

¹⁰¹ T. Braüner, *Hybrid Logic*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, en ligne.

d'autre peut donc être occupée en particulier par Albertine en «monde possible». Nous appellerons *monde-point* ou *point-monde* le résultat de cette généralisation du concept de monde possible.

Une telle généralisation répond au fait que *le possible se dit en plusieurs acceptions*. Et Bergson est un des premiers à l'avoir vu. Sa contribution à la doctrine des modalités se trouve le plus souvent mal comprise du fait que d'abord les distinctions qu'il fait lui-même à ce sujet ne sont pas prises en considération.

Bergson écrit en effet: «*Hamlet* était sans doute possible avant d'être réalisé, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation». C'est un exemple de ce qu'il nomme le «sens tout négatif du terme 'possible'». Or l'obstacle le plus insurmontable à la réalisation de quelque chose est la contradiction. Le possible, alors, se définit inversement comme le non-contradictoire. C'est une définition que nous trouvons en particulier chez Leibniz: «POSSIBLE: ce qui n'implique pas contradiction»¹⁰². C'est ce qu'il convient d'appeler la définition *apagogique* du possible, puisque, comme la démonstration apagogique, elle prend la contradiction (dite «absurdité» quand il s'agit du raisonnement) comme repoussoir pour en tirer une notion affirmative. Et nous venons donc de constater que Bergson admet, parmi d'autres, la définition apagogique ou leibnizienne du possible. De surcroît, il admet aussi que le possible apagogique *préexiste* à sa réalisation éventuelle: c'est en ce sens «un truisme de dire que la possibilité d'une chose précède sa réalité».

Qui plus est, Bergson assume dans sa propre philosophie un concept de possible préexistant qui est même impliqué par son schématisme. C'est ainsi qu'il affirme que le schéma dynamique en 8 contient «la formule abstraite, cette fois générale et complète, des procédés de comédie réels et possibles»¹⁰³.

Ce que Bergson récuse est l'opinion qui réduit le possible à la notion apagogique. Et cela parce que Bergson a introduit en métaphysique un *nouveau* concept de possible:

Je crois qu'on finira par trouver évident que l'artiste crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son œuvre¹⁰⁴.

C'est ce qui, comme titre courant, est appelé «Création du possible par le réel»¹⁰⁵. Shakespeare, par exemple, en créant *Hamlet*, a créé de nouvelles possibilités, à commencer par celle de *Hamlet*. Cette fois-ci c'est un «sens positif» du possible. Et en ce sens *Hamlet* n'était «pas encore possible»¹⁰⁶ avant Shakespeare ni même avant que Shakespeare ait écrit *Hamlet*.

Le possible bergsonien est donc d'abord un possible daté comme «la plénitude du temps» (Ga 4.4). Mais la plénitude du temps advient parce que

¹⁰² Leibniz, *Définitions*, dans *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, Paris 1998, p. 108.

¹⁰³ R 67; O 429.

¹⁰⁴ PM 113; O 1342.

¹⁰⁵ O 1341.

¹⁰⁶ PM 110; O 1340.

«toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement» (Rm 8. 22). Ce qui devient possible par la plénitude du temps est donc enfanté par *la mémoire du monde* en totalité. Le paradigme de Shakespeare et *Hamlet* illustre un autre concept. C'est celui d'une possibilité idiosyncrasique ou individuée, conditionnée, en termes aristotéliens, par la génération d'un individu et même, plus précisément, par la *génération d'un génie* ou d'un talent. Nous supposerons ici que le génie est la condition *nécessaire et suffisante* de ses œuvres, comme l'arbre qui porte ses fruits. Le concept capable de recyclage qui cerne au plus près ce modèle, tout en lui donnant peut-être le petit coup de pouce de généralisation qui convient, nous semble être la notion d'*entéléchie*. À côté de la modalité leibnizienne du possible apagogique, Bergson a donc découvert la modalité du *possible entéléchique*.

Par-dessus le marché, entre le possible apagogique et le possible entéléchique il y a une relation logique essentielle. Nous avons vu que l'exemple de Hamlet est reconnu illustrer aussi le possible préalable qui est le possible apagogique, même s'il est là pour illustrer la possibilité qui doit attendre au moins Shakespeare, c'est-à-dire la possibilité entéléchique. Cela illustre le fait que *la possibilité entéléchique implique la possibilité apagogique*: pour que sa possibilité soit créée par Shakespeare, *Hamlet* doit d'abord être non-contradictoire. Cette inclusion du possible bergsonien dans le possible leibnizien est même tellement importante pour la compréhension correcte de l'autre concept nouveau introduit par Bergson en la matière, celui de «virtuel», qu'il faut lui donner sa frappe symbolique au moyen du symbole usuel pour noter la possibilité, le losange $\diamond$, conjointement au symbole fer à cheval $\subset$ d'inclusion d'une classe dans une classe. Nous obtiendrons ainsi la formule

$$\diamond \text{ bergsonien} \subset \diamond \text{ leibnizien}$$

(«Les possibles bergsoniens sont des cas de possible leibnizien»)

C'est la loi de *primauté du possible apagogique* (sur le possible entéléchique). Bergson garde cependant le droit de dire que le possible apagogique est seulement un «sens particulier»¹⁰⁷ du possible, c'est-à-dire qui n'épuise pas le sens du possible en général.

Par ailleurs, quand Bergson écrit par exemple que la force de la vie «a le choix entre deux manières d'agir»¹⁰⁸, qu'elle «peut fournir cette action *immédiatement*» ou bien «peut la donner *médiatement*», il nous présente deux possibles, mais leur possibilité n'est pas intemporelle comme celle du possible apagogique. Pour qu'il y ait des possibilités de la vie comme telle il faut d'abord que la vie existe. Cependant il ne s'agit pas non plus de la possibilité entée dans un individu comme celle de *Hamlet* dans Shakespeare. Nous avons affaire à un chaînon intermédiaire entre le possible apagogique et le possible entéléchique.

¹⁰⁷ PM 112; O 1341.

¹⁰⁸ EC 142-143; O 615.

Nous découvrons par conséquent que Bergson, en raison même de son schématisme à vocation universelle, doit assumer, sur le possible, la panoplie de concepts la plus vaste que l'on puisse envisager. À un extrême, puisque le possible apagogique fait partie des modalités admises, le cône de Bergson doit accueillir la pyramide entière des mondes possibles¹⁰⁹ que Leibniz fait visiter par Athéna dans la *Théodicée*. À l'autre extrême il y a la création de possibles par le réel sur le cours de la Durée. Entre les deux il y a les possibles des choix que la vie doit faire sur les bifurcations de son évolution.

Où la notion de virtuel intervient-elle en sus du possible? Dans «Le Possible et le Réel», Bergson rappelle que le vocable d'objet virtuel vient de l'optique géométrique, où il désigne en fait l'*image* de l'objet réel placé devant un miroir, du fait que ce reflet *apparaît* comme un objet réel qui serait placé derrière le miroir. C'est une représentation spatiale. Adaptée à l'exemple shakespearien pour préciser le sens du possible *positif*, elle fait du miroir le repère du présent où Shakespeare crée la possibilité positive de *Hamlet*, le rôle de l'objet réel étant donné à la pièce *Hamlet*, de sorte que la croyance à la réalité de l'objet virtuel au fond du miroir va représenter une illusion à dissiper. C'est une modèle physique de la *réalisation* du possible entéléchique, lorsque le théâtre de demain sera devenu celui d'un aujourd'hui. Ce qui permet à Bergson de décrire dans les termes suivants l'illusion «de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence»:

Autant vaudrait prétendre que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image aperçue dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher. Mais la vérité est qu'il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera que si l'on commence par se donner l'homme, et il faudra de plus un miroir¹¹⁰.

Ici, Bergson semble retirer d'avance d'une main ce qu'il va justement accorder de l'autre puisque cette représentation d'une illusion sur le possible dans une spatialisation du temps est immédiatement suivie de la stipulation soumettant *Hamlet* à la condition de possibilité préalable.

L'argumentation de Bergson sur la question doit se comprendre alors comme une nouvelle triade en *Distinguo*, *Concedo* et *Nego*, selon la plus pure tradition de la *disputatio* dans les règles.

Distinguo. Bergson distingue entre la possibilité leibnizienne et la possibilité bergsonienne.

¹⁰⁹ Il faut ajouter que la critique de l'idée de néant par Bergson, en frappant le néant d'impossibilité, se trouve équivaloir à la postulation d'un être nécessaire, comme celui que l'on trouve chez Leibniz (*Monadologie*, § 45).

¹¹⁰ PM 112; O 1341.

Concedo. Bergson vient d'accorder que la possibilité de *Hamlet* doit être en premier lieu une possibilité leibnizienne. Autrement dit, tout ce qui est virtuel doit aussi être un possible leibnizien.

Nego. Parlant de cette possibilité préexistante, Bergson précise qu'en revanche «le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant».

Bergson ajoute ainsi que, si tout ce qui est virtuel doit aussi être un possible leibnizien *il ne faut pas y joindre la réciproque* («tout ce qui est possible leibnizien est un virtuel bergsonien»). C'est-à-dire qu'*il ne faut pas donner au possible négatif de Leibniz les prérogatives du possible positif de Bergson.*

Plus précisément il faut distinguer entre *possibilité préexistante* et *préexistence (possible)*. Chez Leibniz, par exemple le monde possible qui est de surcroît existant a bien une *possibilité préexistante* à sa réalisation. Mais il n'est pas pour autant une préexistence possible de ce qui est, ce qui en ferait un *idéalement* préexistant. Il n'y a pas de préexistence idéale. En revanche il y a du *réellement* préexistant. Par exemple, en Shakespeare, il y a une préexistence de *Hamlet*, identique à la création par Shakespeare de la *possibilité* de Hamlet.

Et c'est ici que nous arrivons sur la différence entre la *puissance* aristotélicienne et la *possibilité* ou virtualité bergsonienne. «L'acte», selon Aristote «est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en *puissance*, quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle pourrait en être tirée; ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer»¹¹¹. Selon Aristote la statue d'Hermès est déjà en puissance dans le matériau; selon Bergson Shakespeare doit *créer* la possibilité de *Hamlet* et ne peut le faire qu'en créant *Hamlet*.

Mais le terme «virtuel», chez Bergson, est apparu bien avant 1920. Et il nous faut remonter maintenant à la manière dont l'*objet* virtuel est entré en scène en 1896:

Les centres où naissent les sensations élémentaires peuvent être actionnés en quelque sorte, de deux côtés différents, par devant et par derrière. Par devant ils reçoivent les impressions des organes des sens et par conséquent d'un *objet réel*; par derrière ils subissent, d'intermédiaire en intermédiaire, l'influence d'un *objet virtuel*. Les centres d'images, s'ils existent, ne peuvent être que les organes symétriques des organes des sens par rapport à ces centres sensoriels. Ils ne sont pas plus dépositaires des souvenirs purs, c'est-à-dire des objets virtuels, que les organes des sens ne sont dépositaires des objets réels¹¹².

Relativement au modèle optique de 1920, comme on le voit, la perspective est entièrement inverse. En 1920, la virtualité de l'objet virtuel sera principalement destinée à représenter une illusion où, de même que l'image dans le miroir est projetée illusoirement comme un objet derrière le miroir, la possibilité créée dans

¹¹¹ *Métaphysique*, 1048 a 30-35, traduction Tricot, Paris 1966.

¹¹² MM 145; O 274.

le présent est projetée dans le passé comme possibilité (entéléchique) préalable. En 1896, tout au contraire, sur le cerveau placé entre deux «côtés», si l'objet réel (placé sur le plan de la matière) agit bien d'un côté, par les organes des sens, l'objet virtuel (placé dans le cône mnémonique) exerce lui aussi une influence¹¹³. Et, alors que l'action de l'objet réel va de soi, l'influence de l'objet virtuel bergsonien, par opposition à l'incapacité causale de l'image dans le miroir, est une affirmation spéculative du plus grand poids.

Il y a donc bien au moins deux concepts de «virtuel» chez Bergson. Dans l'un, le virtuel est dévalorisé comme image illusoire dans le miroir et nous l'appellerons le virtuel optique. Mais dans l'autre l'objet virtuel est la cheville ouvrière du schéma dynamique. C'est le *virtuel schématique*.

De surcroît, dans le cône de Bergson, les plans obtenus par section sont *doublement* qualifiés. «Ces plans ne sont pas donnés», précise d'une part Bergson, «comme des choses toutes faites, superposées les unes aux autres. Ils existent plutôt virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit»¹¹⁴. Et d'autre part ils figurent «une multitude indéfinie d'états possibles de la mémoire»¹¹⁵. Il y a donc chez Bergson un concept de virtuel qui ne s'oppose nullement à la modalité du possible, mais tout au contraire équivaut à l'une des formes du possible bergsonien.

C'est en particulier en ce sens du possible comme virtuel que Bergson déclare:

La conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant¹¹⁶.

De même que, chez Aristote, la bataille navale de demain fait partie des *futurs contingents*, et donc des futurs possibles¹¹⁷, elle fera partie chez Bergson des *avenirs virtuels* ouverts à l'action présente.

Lorsque le virtuel est pris ainsi comme forme du possible, les états *possibles* définis par les coupes virtuelles dans le cône de la mémoire sont par conséquent comme les *mondes possibles* dans la pyramide leibnizienne à la fin de la *Théodicée*. Le schématisme bergsonien, comme le mécanisme métaphysique de Leibniz, est un processeur permettant de passer du possible au réel. De sorte que, si *Albertine est un monde possible*, alors ce que Deleuze commentateur de Bergson appelle «virtuel» est seulement *un cas particulier du possible généralisé* par la logique modale mathématique *et par Deleuze*. Dans la logique modale mathématisée, la multiplication des modalités (dont les concepts de possible) produit un problème de vocabulaire: le lexique se lasse plutôt de pourvoir que la logique de fournir. L'usage bergsonien du mot «virtuel» pour parler d'une nouvelle forme

¹¹³ Le cerveau ainsi placé annonce l'homme selon Jung, devant affronter d'un côté la réalité du principe de réalité freudien, mais aussi, d'un autre côté, son propre inconscient.

¹¹⁴ EC 272; O 371.

¹¹⁵ EC 187; O 307.

¹¹⁶ EC 145; O 617.

¹¹⁷ Chez Aristote, est contingent ce qui n'est *ni nécessaire ni impossible*, de sorte que la contingence implique la possibilité.

de possible est donc le bienvenu afin de marquer, dans cette expansion de la logique, ce que l'embarcation bergsonienne apporte de nouveau.

Le schématisme dynamique de Bergson s'inscrit, nous l'avons vu, dans un lignage où, quand on le remonte, on rencontre d'abord le «mécanisme métaphysique» expressément décrit par Leibniz, puis cet autre mécanisme métaphysique avant la lettre qui commande la double machine à couper le fil de la destinée puis à ranimer les morts que Platon a imaginée dans le mythe d'Er. Pour cette raison il sera naturel de conclure en montrant comment la méthode philosophique de Bergson reprend point par point les trois règles de la méthode platonicienne.

Platon a su en effet, pour nous, condenser toute le métier du philosophe en trois images qui, depuis, déploient toujours la constellation de la méthode en philosophie: le philosophe doit être d'abord le cuisinier qui sait découper la volaille en respectant ses articulations naturelles (*Phèdre* 265e) puis l'échanson qui sait doser le mélange de vin (*Philèbe* 61c) et enfin le raffineur d'or (*Politique* 303de). Or nous retrouvons ces trois moments dans la méthode bergsonienne¹¹⁸: division suivant les lignes intérieures¹¹⁹, recoupement des lignes de faits¹²⁰, puis enfin sélection du cas pur¹²¹. C'est peut-être ainsi que Bergson reçoit un élan propre à la pensée qui est parti de Platon et qui a dû ainsi traverser, pour lui parvenir, toute l'histoire de la philosophie¹²².

Jean-Claude Dumoncel
Université de Caen
✉ jcdumoncel@gmail.com

¹¹⁸ Dans l'Introduction du *Jeu de Wittgenstein*, nous avons montré que cette triade méthodologique se retrouve aussi chez le second Wittgenstein.

¹¹⁹ EC 157; O 627.

¹²⁰ ES 4; O 817.

¹²¹ MM 140; O 270.

¹²² Je remercie Henri Droguet pour sa lecture généreuse de cet article *in statu nascendi*.

Articoli/8

Bergson, Materialization, and the Peculiar Nature of Space

Pete A. Y. Gunter

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/11/2017. Accettato il 12/12/2017.

It is often assumed that Bergson's intuition is a dead end: much goes into it, but nothing comes out of it. In this article I attempt to show that this is not so. Intuition is understood by him as containing noetic content (ideas, notions) which can be developed in the sciences and elsewhere. In this article there is an effort to show how his notions of variable lived space and the dynamic character of physical matter could lead, for example, to theories of fractal dimension and theories of the creation and expansion of matter. Bergsonian intuition can never be the simple acceptance of our ordinary ideas as we customarily think them. It involves two gestalt shifts: one that takes us from our ordinary spatial concepts to a fundamental dynamic insight, a second shift which takes us from the insight to a new approach to the world. One is made to leave the cave and then, newly enlightened, to return to it.

This essay purports to establish three things. First, that Bergson's fundamental discovery, duration, is far from being a vague and formless flux. It has structure whose parts and relations can be distinguished and understood. That structure is qualitative and dynamic, like heard music. But it is structure nonetheless. Second, that duration can be shown to have 'dimensions' or fundamental extents. In the first part of this essay, horizontal and vertical dimensions are examined and clarified. Later in the essay a third, 'lateral', dimension is explored. Taken together these three dimensions make it possible to make sense of a concept found everywhere in Bergson's thought, but has seldom been thought through in its basic structure: the concept of materialization. It will be possible both to spell out the different modes of materialization and to distinguish them into three kinds.

The third point is perhaps surprising. Bergson's notions of hierarchies of durations and of durational materialization led him to two significant discoveries (perhaps one should say premonitions): the concept of a dynamic (big bang) cosmology, and a notion of extensity which prefigures current ideas of fractal dimension.

It is often argued that 'philosophy bakes no bread'. Bergson provides a counterexample. His philosophical method made it possible for him to suggest genuinely new and applicable ideas.

1. Duration Versus Space

The most basic idea of Bergson's philosophy – duration – is summed up in *Time and Free Will* (1890):

What is duration within us? A qualitative multiplicity with no likeness to number; an organic evolution which is not yet an increasing quantity¹.

Out there in the world things are very different:

What duration is there existing outside us? The present only, or, if we prefer the expression, simultaneity².

The inner self, dynamic and unbroken, is a continuous flow. It grounds our spontaneity, forms the basis for our creative acts. The outer world, in dramatic contrast, is frozen. Made up of timeless instants, it does not flow. It is static.

Bergson's inner duration is the cornerstone of his concept of freedom.

[...] the process of our free activity goes on, as it were, unknown to ourselves, in the obscure depths of our consciousness at every moment of duration, that the very feeling of duration comes from this source, and that without this heterogenous and continuous duration, in which our self evolves, there would be no moral crisis³.

He adds that the free act arises only in such crises, which are rare⁴. Bergson's thought may be understood as an attempt to explore the fundamental features of duration. He defends it against efforts to spatialize, fragment, or otherwise 'freeze' it. He persists in deepening and more adequately exploring its structure.

Many have applauded Bergson's descriptions of freedom and of the stream of consciousness. But in his first book, these are accompanied by significant problems. How is it possible for our inner freedom to affect the extended body given that it (i.e. freedom) is outside of space⁵ and that space and its contents are static? How can the dynamic inner self, on this theory, relate to the static outer world at all? How, for example, can we perceive it?

¹ H. Bergson, *Time and Free Will*, translated by F. L. Pogson, London 1950, p. 226. All future reference to this work will be cited as TFW.

² TFW 227.

³ TFW 237-238n.

⁴ TFW 167, 231, 240.

⁵ TFW 21.

Those familiar with the history of philosophy will recognize Bergson's problem here as closely analogous to that of René Descartes. Descartes argued that mind and body are two substances whose essences are radically distinct. The mind's essence is to think; the body's essence is to be extended. Unfortunately, Descartes could find no fundamental character or essence to connect them. Bergson, similarly, holds that the self is a process and the world is a static geometrical array. For him, as for Descartes, the self and the world are entirely incompatible. The difference between the two is that the 'mind-world' (not merely 'mind-body') problem is now stated by Bergson in temporal terminology, and not in terms of the metaphysical concept of substance, as with Descartes. But the difficulty remains. How can the two sides of his new dualism, process and static geometry, ever be brought into some understandable relation?

An equally significant problem, but less evident, involves the structure of duration. Duration is described in *Time and Free Will* as dynamic, continuous, and qualitative, in contrast to the static character of mathematical space. Yet no account is given of the characteristics of different moments of duration in their relation to each other, however complex these relations may be. This is not only because in his first work he has focused only on the present, not on the past or future. He also has not analyzed the relations of the successive moments of duration to each other, or the way in which contemporary durations overlap.

2. Contrasting the Breadths of Duration: Horizontal and Vertical

In *Matter and Memory* (1896) Bergson's earlier, largely amorphous stream of consciousness is transformed. More precisely, it is shown to have form⁶. The first such form can be termed horizontal. It involves the conjunction of present moments with their predecessors and their successors. The second is vertical.

We are not, Bergson now insists, isolated in the present. We are accompanied by the whole of our past: by what he calls «pure memory»⁷. Though we ordinarily disregard it, this accumulated reminiscence follows us through our daily lives. The concept of the integral survival of personal memory was picked up by Bergson's cousin, Marcel Proust, and forms the basis for his vast novel *À la Recherche du Temps Perdu*⁸. Reading Proust provides a vivid sense of the sheer massiveness of personal memory.

To think of duration not as an isolated 'now' but as a process including the past is to think of duration as having breadth. The idea of duration as exhibiting longer and briefer rhythms is fundamental to the argument of *Matter and*

⁶ H. Bergson, *Matter and Memory*, translated by N. Margaret Paul and W. Scott Palmer, London-New York 1929, p. 194. All further references to this work will be cited as MM.

⁷ MM 167.

⁸ Pete A. Y. Gunter, *Bergson and Proust: A Question of Influence*, in *Understanding Bergson, Understanding Modernism*, edited by P. Ardoïn, S. E. Gontarski, L. Mattison, New York 2013, pp. 157-176.

Memory, in which there are many durations of many breadths. In his first book, Bergson writes as if all durations march to the same clock; in *Matter and Memory* there are many contrasting clocks. When these are arranged serially, one after the other, they can be said to have a horizontal dimension. When they are arranged so as to overlap each other, the longer presiding over the briefer, their dimension can be said to be vertical⁹.

Bergson's stream of consciousness is described by him in *Time and Free Will* as essentially continuous. Even there, however, the creativity which he describes in the free act involves a break, hence a discontinuity, with the past. (It is genuinely novel: hence the break.) In his second work, he describes duration as being given in 'rhythms' or 'tensions' which are of varying breadths and are distinguishable. This does not mean that they are to be distinguished as are points or regions in space. It does mean that they are not simply continuous and that we can readily tell one and its characteristics from another.

To deal with this matter in depth would require an extended parenthesis¹⁰. It is enough to point out here that the horizontal structure or dimension of duration for Bergson consists of varying breadths which are distinguishable, hence not simply continuous.

The vertical 'dimension' of duration is different. Here, as noted above, prolonged durations overlap the briefer, these overlap the briefer still, and these the still briefer. We are, for Bergson, more or less immanent in the world, depending on the level of duration at which we exist. When relaxed, we descend to briefer levels of duration. When more focused and self-possessed, we ascend to higher levels of duration. He states:

There are, in short, different tones of mental life, or, in other words, our psychic life may be lived at different heights, now nearer to action, now further removed from it, according to our degree of attention to life¹¹.

Bergson terms these contrasting levels «tensions»¹² or «tensions of duration»¹³.

Ordinary language has an interesting way of expressing these distinctions. At lower levels of duration we may describe ourselves as 'spaced out' or just 'not together'. One way of characterizing being together is to say we are 'wound up'; its opposite would be to be 'strung out'¹⁴.

⁹This is the author's terminology, not Bergson's.

¹⁰It would be necessary, for example, to compare Bergson's duration with the temporal notions of both William James and Alfred North Whitehead.

¹¹MM xiv.

¹²MM 221, 222, 227, 238, 257.

¹³MM 275, 279.

¹⁴One of the interesting things about these levels of duration is the slowing down of duration at lower levels as a multitude of briefer durations succeed each other in one experience. Conversely, at higher levels, far longer durations are felt as passing more quickly. Cf. Randall E. Auxier, *In Vino Veritas*, «Southwestern Philosophy Review», XXX, 2014, 1, pp. 39-66. Professor Auxier explores alcohol's effect on the slowing-down of experience.

In stressing the vertical dimension of duration, it is necessary to add two more fundamental factors. These are (1) the approach that the briefer durations make to geometrical space and (2) their increasing plurality. That is, the phrase 'spaced out' would usually evoke a state of exhaustion. Equally, in such moments we are much less 'together', much more dispersed, than we would like to be. These two distinctions ('detension' towards space and increasing pluralization, or fragmentation) will be developed later in this essay¹⁵. However, it will help to deal first with the integral, Proustian memory mentioned above.

There are, Bergson holds, two contrasting sorts of memory. The first, spontaneous memory, occurs continually, with no particular effort, registering the moments of our lives in great detail. It is not, he argues, contained in the brain. Habit memory, by contrast, is embodied in our brain and nervous system. An example of habit memory would be the learning of the multiplication table or the spelling of a word; it is established by repetition and requires effort.

The integral or Proustian memory mentioned above is synonymous with Bergson's spontaneous memory. This notion has been adopted by contemporary psychology, which now terms it 'episodic' (sometimes 'contextual') memory. The appropriation of this Bergsonian concept and its opposite, habit memory, proved fundamental to the creation and development of today's memory science¹⁶.

3. Materialization

So far we have noted spontaneous or epochal memory to help make sense of the basic structures of duration. Here it will be necessary to add the concept of materialization. The example used here will be that of the materialization of memory images in perception.

Ordinarily we think that when we want to remember something we 'reach back' to recover a recollection. The opposite is true for Bergson. Rather, we assume the right attitude and the sought-for memory comes to us.

The truth is that memory does not consist in a regression from the present to the past, but, on the contrary, in a progression from the past that we place ourselves at a stroke. We start from a 'virtual state' which we lead onwards, step by step, through a series of difference *planes of consciousness*, to the goal where it is materialized in an actual perception¹⁷.

The mass of episodic memories which we carry with us are not ornaments. If memories survive,

¹⁵ These two factors in memory will be discussed later, along with the third (lateral or transverse) factor of duration in the section dealing with Bergson's theory of the creation of matter.

¹⁶ Pete A. Y. Gunter, *A Tale of Two Memories: Bergson and the Rise of Memory Science*, «Mind and Matter», XI, 2013, 1, pp. 1-16.

¹⁷ MM 319.

it is with a view to utility at every moment they complete our present experience, enriching it with experience already acquired¹⁸.

To take an ordinary example: personal, episodic memory reminds me of a cup of coffee and of how to grasp it. The confluence of recognition and behavioral familiarity creates my ability to know and grasp the cup. Without personal memory, we could not recognize the world around us¹⁹.

The fundamental thrust is: memory, rich with the accumulation of prior experience, flows into our present moment. Memory is a fundamental ingredient in the stream of consciousness. But memory can aid us in dealing with our physical environment, though it can also transcend this use. Memory, Bergson teaches, is fundamental to the free act:

Not only, by its memory of former experience, does this consciousness retain the past better and better, so as to organize it with the present in a newer and richer decision; but, living with an intenser life, contracting, by the memory of the immediate experience in its present duration, it becomes more capable of creating acts of which the inner determination... will pass more easily through the meshes of necessity²⁰.

The nature of Bergsonian duration is to materialize out of the past into the present, remaking it. The past, rather than limiting us, is a condition of new and broader possibilities.

I want to apologize in advance for the following caricature. It is as if recognition consisted of a right triangle whose vertical axis represents the various levels of duration and whose horizontal axis represents the horizontal movement of time. The hypotenuse in this cartoon would be a downward escalator carrying images which, as they approach the ground floor, take on specific, ever more definitive shapes, finally arriving definite and pictorial: they are, thus, materialized.

The point of such a representation is, however, to make it clear that Bergson is dealing with specific, if dynamic and qualitative, structures. The process of materialization, which appears everywhere in his philosophy from *Matter and Memory* on, is not a fantasy. It is an understandable process resulting in definite materialized structures. But since none of these structures can step out of duration and become geometry, they will have durational characters of their own. This is particularly important when it comes to Bergson's philosophy of biology, which is rooted in the notion of biological time, which is itself a product of an evolutionary creativity.

¹⁸ MM 70.

¹⁹ The major difference between Proust and Bergson is that for Bergson the past is vectored towards the future and coping behavior. For Proust the past is viable, simply, as such.

²⁰ MM 332.

4. From Psychological Duration to Physical Duration

So far we have dealt, however briefly, with the horizontal and vertical structures of duration. Here we will deal again with vertical dimension: now not for its own sake, but in order to understand its lowest level: material duration, or matter. We recall that the vertical aspects of matter involve the way in which durations of different lengths 'stack', the longer extending over the briefer. It is more helpful in this respect to think not of stacking (a heavily spatial image), but of an extended melody enduring over briefer melodic forms, and these over briefer rhythms still. It is this many-level musical *Gestalt* which Bergson finds to be the precondition not only of creative acts, but of our perception of the 'outer' world.

In *An Introduction to Metaphysics* (1903) Bergson describes the vertical character of duration and its end-point: the extraordinarily brief durations (frequencies) of matter. Our awareness of our own duration, he states:

brings us into contact with a whole continuity of durations which we must try to follow, whether downwards or upwards; in both cases we can extend ourselves indefinitely by an increasingly violent effort, in both cases we transcend ourselves. In the first we advance towards a more and more attenuated duration, the pulsations of which, being rapider than ours and dividing our simple sensation, dilute its quality into quantity; at the limit would be pure repetition, that pure repetition by which we define materiality²¹.

This passage was written at a time when Newtonian physics was at its height. But if what Bergson is saying is true, we are going to have to change some fundamental physical notions. Matter here becomes a series of successive durations, of 'rhythms'. It is no longer an aggregate of hard, inert particles, the same at each instant. Rather, Bergson argues that matter is an «ever-renewed present»²² comprised of «...*modifications, perturbations, changes of tensions of energy, and nothing else*»²³. No matter how brief its pulsations, the temporality of matter is never instantaneous.

Any number of issues arise in relation to Bergson's temporalist theory of matter. That it resembles quantum physics in central respects has been widely noted and discussed. To discuss it here would be to write not an article but a long monograph. Instead I will cite physicist Louis de Broglie's essay on Bergson's theory of matter as a good introduction to this fascinating subject²⁴. Closely allied to this issue is the question of how Bergson's theory of matter relates to

²¹ H. Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, translated by T. E. Hulme, edited by J. Mullarkey and M. Kolkman, Houndmills 2007, p. 37. All future references to this work will be cited as IM.

²² MM 178.

²³ MM 266.

²⁴ See L. de Broglie, *The Concepts of Contemporary Physics and Bergson's Ideas on Time and Motion*, in *Bergson and the Evolution of Physics*, edited and translated by Pete. A. Y. Gunter, Knoxville 1969.

physical cosmology. This question will be dealt with below, in conjunction with an examination of his notion of the creation (that is, materialization) of matter. Equally interesting is the question of how Bergson's qualitative durations relate to mathematics, i.e. to mathematical descriptions of nature.

It is surprising, considering his insistence on the qualitative character of duration, that Bergson is able to find quantitative relations between the duration of consciousness and that of matter. The briefest possible human perception, he notes, citing Exner, is 1/500 of a second. In this brief moment, red light accomplishes 400 billion vibrations²⁵. As is true for Bergson in all cases of perception of the world around us, human awareness extends over the durations of matter, bringing the sets of durations of very different extents into direct contact.

It is thus true both that duration is qualitative, dynamic, and interpenetrating, yet can sustain mathematical relationships. His 'take' on quality and quantity is similar to that of Leibniz, whose monads – the fundamental reality of his universe – sustain mathematical relationships, including natural laws. The monads themselves are fundamentally qualitative. Bergson's «*durée*» thus must be understood as having both qualitative and quantitative aspects.

5. A Summing Up: Expression and Materialization

This essay so far has attempted to explore factors as remote from each other as personal memory and the duration of matter, temporal hierarchy and human freedom. These investigations have a central point: to make clear not only that duration has structure, but that this structure sustains and makes possible creative or productive acts. I will call the initiation of such acts expression, and their completion (their embodiment) materialization.

In any case of expression-materialization, four factors must be satisfied. That is, each instance of materialization proceeds (1) from a relative past into a present moment; (2) from a longer duration through briefer to briefest durations; (3) from lesser to greater extensity; and (4) from greater unity and simplicity to greater plurality or dispersion.

Not all cases of materialization are creative, or, for that matter, successful. Bergson describes three types or modes of materialization. These are:

1) Those involving successful embodiment (the free act, artistic or scientific creativity, biological speciation...);

2) Those whose results do not add to their initial insight (ex. the recall of memories) but merely materialize it in detail; and

3) Those which express diminished creativity (failed conceptual creativity; in psychology, neurosis, the amnesias...).

²⁵ MM 46.

The third of these is seen in Bergson's account of the creation and entropic descent of matter, to which we now turn.

To repeat myself: these structures are found everywhere in Bergson's writings, from *Matter and Memory* on. Also, like Kantian categories or Whitehead's categorical scheme, they help us to understand the coherence of Bergson's thought.

6. Philosophical Insight and Scientific Discovery

If at first glance there would seem to be little in common between a human stream of consciousness and the nature of physical matter, the comparison Bergson makes between that stream (soon, as we will see, to be transformed into a waterfall) and the birth and development of the physical universe must seem strange indeed. But that is exactly what Bergson does. Using the notions of temporal structure and materialization that we have just examined, he proposes a physical cosmology which is a cosmogony: an account of the creation and expansion of the universe. A universe which expands from an initial moment is defined as a 'big bang' cosmology.

Bergson's notion of materialization is fundamental to his theory of the genesis of matter. As we have seen, human activity proceeds out of a past into a present, from a unified 'higher' duration into a plurality of 'lower' durations. In attentive perception, recollections are actualized as images which help us to cope with our surroundings. As we will see, he also applies the notion of materialization to natural processes. This includes cosmology, as we have just said. But it also includes biological evolution. We find this notion at the center of *Creative Evolution* (1907).

An unapologetic, full-blown metaphysics, *Creative Evolution* presents the striking vision of a universe in constant motion, perpetually transforming itself. At the center of his vision is the phenomenon of life: biological evolution.

Evolution for Bergson is not the simple accumulation of accidental variations, but is a creative process. If it is not the product of accidental variations, however, neither is it the point-by-point filling-in of a plan. Rather, it is the product of a «vital impetus»²⁶ which embodies itself, diverging to create innumerable life forms. Bergson treats speciation as a materialization of the original impetus. Each species expresses one aspect of that 'push', but in a limited way.

The evolution of life and the descent of materiality are portrayed in *Creative Evolution* as opposites:

²⁶ H. Bergson, *Creative Evolution*, translated by A. Mitchell, edited by K. A. Pearson, M. Kolkmann, M. Vaughan, Houndmills 2007, pp. 153, 167. All future references to this work will be cited as CE.

life is a movement, materiality is the inverse movement, and each of these two movements is simple...²⁷.

As life proceeds towards the creation of new life forms with higher degrees of temporality, matter embodies increasing dispersion, increasing production of entropy, and a strong tendency towards loss of form.

Initially, Bergson points out, matter was endowed with very high energy states, which have constantly eroded. The second law of thermodynamics, which describes the degradation of these states, cannot explain their initial condition. Where did this initial (to use E. Schrödinger's term) «negentropy» come from? Bergson concludes that it is the result of an initial creation, from which the universe begins²⁸.

This view of things contrasts dramatically with previous cosmologies. Prior to and well into the twentieth century, it was widely assumed that the world in its basic structure is fundamentally stable: its basic structures do not change. It was this opinion to which Einstein deferred when he introduced his famous cosmological constant into relativistic cosmology. This constant (which Einstein insisted was the only mistake he ever made²⁹) guaranteed that the universe can never expand and that it had no origin. It is striking that in 1907 Bergson proposed that the universe does expand and has an origin at a single moment. Given the then almost universal belief in a stable universe, it was a daring speculation.

The first scientific expanding universe theory was introduced by Georges Lemaître in 1927. His view was later supported by Harlow Shapley's discovery of redshifts in distant galaxies. (If, as these testify, galaxies are all moving away from us, the cosmos in which they exist must be expanding.) In 1931 Lemaître extended his theory to include the hypothesis of a «primordial atom», a single material point from which the universe springs³⁰.

Subsequent investigations have led beyond Lemaître's theory to general acceptance of the «inflationary» cosmology championed by Alan Guth³¹. On this model the major features of the physical world emerge in an initial period of rapid cosmic expansion. In this cosmology no primeval atom explodes to create the first moments of the universe. Instead there is at the beginning a 'singularity' – a mere 'this' about which nothing more can be said. From this inexplicable 'x', all reality is said to emerge.

²⁷ CE 160.

²⁸ CE 134, 159.

²⁹ Cf. H. C. Ohanian, *Einstein's Mistakes: The Human Failings of Genius*, New York 2008, p. 394.

³⁰ G. Lemaître, *The Primeval Atom: An Essay in Cosmology*, New York 1950, p. 186. It would be interesting to know whether Lemaître had come across *Creative Evolution*. So far as I know, no scholarship has been done on this question.

³¹ A. Guth, *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*, Cambridge MA 1998, p. 358.

Bergson's cosmological speculations were not based on his philosophical and psychological ideas alone. Recently astronomers had shown that galaxies are still being formed³² – a fact which strongly suggested to him that the universe is not complete but is still being formed. More fundamentally, as just noted, he depended on thermodynamics.

Bergson's notions of the creation of matter and its subsequent expansion are interesting both for their tracking of subsequent science and in themselves as examples of speculative philosophy. But they also provide fundamental insights into both of Bergson's concepts of duration and materialization. We have explored so far two fundamental 'structures' of duration, terming them horizontal and vertical dimensions. A third has been mentioned: duration's 'transverse' or 'lateral' dimension. This structure or fundamental characteristic consists of a set of simultaneous or, better, contemporary events. Using again a musical analogy: when a group of drummers in a marching band manage to get in synch, we have many rhythms occurring at the same time and at the same beat (tempo). So with the many rhythms of matter: when they pulsate together (have roughly the same frequency; for example, two electrons) they are contemporaneous, constituting a shared dynamic structure. This structure, found pervasively in the natural world, can be termed a dimension.

To introduce the notion of multiple shared rhythms is to begin to make clearer not only Bergson's concept of duration, but also his notion of materialization as well. In discussing materialization, not enough attention has been paid to the increasing diversity or plurality that occurs at each step. Expression, consistently for the French intuitionist, begins with unity and proceeds through stages of increasing plurality. His treatment of the creation of matter makes clear this systematically growing multiplicity. As we have seen, he traces physical materiality back to a single point. But he then follows it towards its embodiment in the almost unthinkable plurality of physical 'particles' that constitute our universe. Expression-materialization, however different it may be in different cases, always, besides proceeding from higher to lower durations, with a concomitant increase in the number of briefer durations, moves towards a greater plurality of contemporary parts: towards greater simultaneous multiplicity.

Here Bergson's concept of the materialization of matter meets the concept of matter worked out in *Matter and Memory*. That is, the matter deriving from an initial 'creation', according to the nature of materialization, would be so many very brief pulses or rhythms of duration. But this is the view he had developed earlier, that of matter as an ever-renewed present consisting of changes of tension or energy. Materialization, a temporal process, always produces temporal structures³³.

³² CE 159.

³³ This realization helps add content to Bergson's vital impetus, which would be interpreted as producing organisms understandable through their temporal structures. This would be a chronobiology stressing the vertical structure of duration: biological times overarching biological times.

7. Bergsonian Extensivity and Fractal Space

Throughout this essay, Bergson's notion of partial extension has been cited, usually along with the kindred notion of temporal hierarchy. This is not an easy concept to 'get'. It would appear that the pen with which these words are written is either three-dimensional or it is not a pen. The notion that it is not quite three-dimensional seems at best peculiar – one of those ideas best left to the philosophers.

But this counterintuitive notion of space has been saved from philosophical oblivion by mathematicians, most notably by Benoit B. Mandelbrot, the founder of fractal geometry³⁴. Mandelbrot's mathematics is fascinating both in itself and for its applications. It is also useful in helping us understand Bergson's notion of a lived, incremental space.

For standard geometry dimensions, height, width, and depth are understood to be whole numbers or integers. They are presumed to be homogenous (have the same character in all directions) and continuous (smooth). None of these assumptions hold for fractal geometry. Most strikingly, in this geometry there can be fractional dimensions. These would be dimensions having $1/2$, $2/3$, $3/4$, $7/18$ extent. The character of these dimensions changes throughout their range and instead of being 'smooth' they are 'rough'. Graphs of fractals are typically as uneven as a fever chart; those of standard unitary dimensions are, whether curves or straight lines, smooth.

The parallels between Bergsonian qualitative extensivity and fractal geometry are striking. Just as a fractal dimension can be asymptotically closer and closer to a unitary dimension (as 0.9999 approximates 1.0), so Bergsonian extensivity, as we have seen, approximates standard mathematical space without reaching it. The spatiality which he finds to be ingredient in all our experience approaches mathematical space only as a limit. This is true of matter at the cosmological scale. If he often uses phrases like «detends into space»³⁵ it is clear that Bergson does not presuppose there is a space into which matter disperses. In *Time and Free Will* he describes such a space as, in Kant's sense, a form of perception, a way of perceiving and ordering the world³⁶. In *Creative Evolution* he defines space as a mere "schema" towards which matter detends³⁷.

But there is more. In *Creative Evolution* Bergson adds to his notion of a created, expanding universe an additional speculation. That is, he argues that materiality gains in complexity as it disperses. Typically, he uses a philosophical/psychological model to describe this process. If, as we listen to a poet read his poem, our focus of attention relaxes,

³⁴ B. B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, New York 1983, p. 468.

³⁵ CE 130, 135, 152. Bergson often uses the term «detension» in describing physical matter's descent into space, never the term «extension». The meaning of *détendre* in French is helpful. To detend is to relax, stretch out, loosen, unbend. See *Bantam New College French and English Dictionary*, New York 1986, p. 27.

³⁶ TFW 97, 236.

³⁷ CE 130.

the successive sounds will become more individualized; as the phrases are broken down into words, so the words will scan into syllables which I perceive one after another³⁸.

If we were to go farther in the direction, continuing to lose focus, our awareness heads towards a dreamlike state. At the limit, the words will become letters and lose their solidity³⁹.

There is, he believes, a basic simplicity to the poem. But as we lose track of this simplicity we encounter greater and greater complexity. The further this detension into space is prolonged, the more complexity is created⁴⁰. For Bergson this amounts to a kind of law. To the degree that materiality «detends», its degree of complexity increases, and *vice versa*. Hence a Bergsonian temporal dimension creates a growing order in a growing complexity. A fractal dimension is defined as measuring complexity or a «a ratio of change in detail to change of scale»⁴¹. But – and surprisingly to this writer – this notion of a fractal dimension as an ‘index of complexity’ precisely parallels the French philosopher’s notions of the relations between increasing extensity and increasing complexity.

In the prior section of this article it was argued that Bergson, in 1907, proposed a big bang cosmology. This is true, but needs qualification. His universe, unlike the present inflationary cosmology, does not presuppose a classic 3-D space of unitary dimensions, but, as we have seen, an incremental space closely analogous to fractal dimensions. This too could be set aside as still another philosopher’s folly. But while inflationary theory continues to be the most widely accepted cosmology, it is interesting to note that big bang cosmologies using fractals are now being proposed by some contemporary scientists⁴².

8. Some Concluding Reflections

An article like this, which covers many and diverse subject-matters, is by its very nature unable to explore any one of them in depth. The author must then apologize for the relatively superficial treatment of any number of fields

³⁸ CE 134.

³⁹ Bergson is saying that as we lose focus of attention, our attention span moves down the temporal ladder, becoming briefer at each level. Hence, we are aware of briefer and briefer segments of the poem: down to the letters.

⁴⁰ CE 135.

⁴¹ G. P. Williams, *Chaos Theory Tamed*, Washington D.C. 1997, pp. 237-243, 291-299. For a remarkably clear exposition of the concept of fractal dimension (in the concept of strange attractors and nonintegrable dimensions), cf. S. H. Kellert, *In the Wake of Chaos*, Chicago 1993, pp. 15-19.

⁴² G. Calcagni, *Quantum Field Theory, Gravity, and Cosmology in a Fractal Universe*, «Journal of High Energy Physics», March 2010, pp. 1-37; M. Reuter and F. Saueressig, *Asymptotic Safety, Fractals, and Cosmology*, in *Quantum Gravity and Quantum Cosmology*, edited by G. Calcagni, L. Papantonopoulos, G. Siopsis, N. Tsamis, Berlin 2013, pp. 185-226. Mandelbrot seems to have glimpsed this possibility early on. Cf. his *foreword* to Y. Barysher and P. Teerikorpi, *Discovery of Cosmic Fractals*, New Jersey 2002, pp. xvii-xxiv.

(memory science, cosmology, fractals...) in the present essay. He writes only an essay, not a monograph.

But what is true of the scientific aspects of this manuscript is true of its philosophical side as well. Three dimensions or fundamental structures of duration have been spelled out here. But it needs to be stressed that none of them exists in isolation. Each is internally related to the others so that the character of one at any time is influenced by the others. Equally, the way in which psychological time is influenced by and (I believe, affects) the many and interrelated rhythms of the brain and body is nowhere dealt with. I can only promise to make an effort to deal with them in the future.

The author would like to make another, particularly general, point here. That is, if one finds conjoined structures of duration and of materialization everywhere in Bergson's philosophy, their presence throughout testifies to an overarching coherence in his thought which is rarely understood. If he seems in his writings to be tackling subjects of exceptional diversity – from the nature of dreams, memory, and perception to the nature of space, matter, and cosmology – the same dynamic structures are found throughout. In the manner of A. N. Whitehead's categorical scheme,⁴³ they hold his thought together and embody the same basic insights. This weighs strongly against attempts to view him as an anti-intellectual or, more bizarrely, an irrationalist philosopher⁴⁴.

Finally, I hope the part that memory plays in all instances of materialization has been made clear. If it has not, this is the place to insist on it. Recognition of perceptual objects, moral acts, biological evolution, the creation/dispersion of matter: all the examples one might give of materialization involve the carry-over of the past into the present that Bergson calls memory⁴⁵. This carry-over often merely recapitulates the richness of the past. But it can also involve a creativity which, presuming and requiring the past and memory, transcends them.

In spite of these and other limitations, it seems to this writer that this essay does establish two things. The first concerns the status of Bergson's thought. Is it antiscientific? The answer may depend on how the question is meant. Unquestionably, Bergson is critical of the sciences. But his critiques of the science of his time were intended to lead to new and fruitful insights. The two cases examined in this article – big bang cosmology and quasi-fractal space – show that there were points where he was able to succeed.

The second point concerns the status of philosophy *per se*. Is philosophy to be understood as the vain quest for an elusive certainty which never seems to appear? Or might it be conceived as a difficult and problematic effort to arrive at fresh conceptual insights, insights which can be fruitful – that is, useful in the broadest possible sense? If the latter option can be taken seriously, then Bergson's thought provides a case in

⁴³ Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition, New York 1978, pp. 18-30.

⁴⁴ The reference here is particularly to B. Russell, *The Philosophy of Bergson*, London 1914, p. 36.

⁴⁵ The exception would be the habit memory noted briefly above, which simply repeats patterns engrained in the nervous system.

point. His way of doing philosophy, though hardly beyond criticism, has proved fruitful in any number of ways. He must have gotten something right.

Pete A. Y. Gunter

Emeritus, Department of Philosophy & Religion
University of North Texas

✉ pete.gunter@unt.edu

Articoli/9

Il bergsonismo di Whitehead

Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell'essere nella filosofia del processo

Luca Vanzago

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 07/01/2018. Accettato il 20/01/2018.

In this paper I address the problem of discussing if and to what extent could Whitehead's philosophy be compared to, and even derived from, Bergson's work. The aim of such an undertaking is however not so much to ascertain some similarities and differences between the two thinkers, but rather to address a specific theoretical question, related to Whitehead's metaphysics of process. Such question consists in evaluating Whitehead's philosophical perspective in the light of a general approach to reality in terms of the notions of process, event and time. In this perspective, Whitehead's philosophy is discussed according to a genetic framework, starting from his mathematical, logical and epistemological writings, then focusing on the two key-notions of his philosophy of nature, namely, events and objects, and finally articulated into five fundamental concepts belonging to his metaphysics, that is, actuality, potentiality, relationality, processuality, finitude. These concepts provide us with Whitehead's most accomplished theoretical notions concerning his approach to reality. A comparison between Bergson and Whitehead, who knew and appreciated one another, should take into consideration these notions in order to see that Whitehead was an original thinker, but at the same time that his questions were quite similar to those raised by Bergson.

Introduzione

In questo testo intendo discutere di due problemi, uno più limitato e contingente, l'altro più ampio e teoreticamente più impegnativo. Il primo problema concerne la questione, a suo tempo assai dibattuta, se Whitehead abbia ripreso, e in che misura, da Bergson le proprie idee. Alcuni critici, in particolare di area anglo-sassone, videro nelle opere speculative di Whitehead una esplicita ripresa dei temi contenuti nella filosofia di Bergson, per criticarne la deriva metafisica. A tale lettura se ne contrappose ben presto un'altra, più interna al pensiero di Whitehead, tesa a contestare tale interpretazione¹. Comune a

¹ Una ricostruzione di parte filo-whiteheadiana della questione è data dal saggio di V. Lowe, *The Influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead*, «Journal of the History of Ideas»,

entrambe le impostazioni era tuttavia la tendenza a valutare il pensiero di Whitehead sulla base di una interpretazione alquanto estrinseca e di maniera del pensiero di Bergson. Tale pregiudizio è direttamente connesso al secondo dei due problemi che questo intervento cerca di discutere: se e in che misura la filosofia di Whitehead sia un tipo di concezione processuale, “temporalistica” e vitalistica della realtà. In altri termini, è senz’altro opportuno esaminare il “bergsonismo” di Whitehead alla luce di una interrogazione che non sia semplicemente una sorta di catalogo delle questioni su cui i due pensatori possono essere più o meno vicini, ma cerchi piuttosto di discutere le ragioni di determinate scelte teoriche e gli argomenti che sia possibile addurre a supporto di tali scelte. In quanto segue pertanto eviterò di fare un raffronto tra le tesi di Whitehead e quelle di Bergson, puntando invece a delineare quali siano le tesi di Whitehead che più direttamente toccano, non soltanto in senso positivo ma a volte anche in senso critico, la versione propriamente “bergsonista” della concezione processuale della realtà. Non si tratterà dunque di decidere se Whitehead sia più o meno vicino a Bergson, poiché tale problema è in ultima analisi irrilevante, quanto piuttosto di vedere in che cosa la filosofia whiteheadiana contribuisca a un movimento di pensiero più ampio, che annovera molti altri pensatori. Nicholas Rescher, che in tempi recenti ha dato contributi fondamentali a questo tema, ne elenca nove: oltre a Whitehead e Bergson, egli cita Eraclito, Leibniz, Hegel, Peirce, James, Dewey e Sheldon². Si potrebbe aggiungere qualche altro nome: ad esempio vi sono alcuni aspetti processuali nel pensiero di Husserl, e certamente Merleau-Ponty è andato elaborando nel tempo una filosofia fenomenologica sempre più marcatamente processuale, anche se incompiuta a causa della morte prematura. Ma poi è inevitabile fare il nome di Heidegger, che anche se con motivazioni e argomenti piuttosto lontani da molti di quelli che caratterizzano gli autori elencati da Rescher, nondimeno ha profondamente riflettuto sul nesso tra essere e divenire. Nelle analisi che seguono, il pensiero di Whitehead verrà (molto sinteticamente) discusso avendo anche questi autori sullo sfondo. Ma si cercherà di rispettare comunque la specificità della riflessione di Whitehead e il suo modo peculiare di giungere a una comprensione processuale del reale.

I temi più rilevanti propri della concezione processuale di Whitehead che interessano anche un approccio di tipo bergsoniano sono almeno i seguenti: innanzi tutto lo statuto della temporalità; più particolarmente, il ruolo assegnato alla creatività e alla novità; da qui deriva poi il problema di intendere correttamente la natura dell’esperienza; inoltre la questione certamente fondamentale di come comprendere quel tipo particolare di essere che è il vivente all’interno di una concezione complessiva di ciò che esiste; in prospettiva e sullo sfondo la critica

Vol. 10, No. 2 (Apr., 1949), pp. 267-296. Più recentemente è tornato sulla questione D. De-baise, in *The Emergence of Speculative Thinking: Whitehead Reading Bergson*, in K. Robinson (a cura di), *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*, London 2009, pp. 77-88. In generale quel volume dedica vari saggi a discutere le interrelazioni tra Whitehead e Bergson via Deleuze.

² N. Rescher, *Process Metaphysics*, Albany 1996.

al sostanzialismo di derivazione parmenidea e aristotelica. Ma come è giunto Whitehead a porsi tali questioni? Come è noto, Whitehead prima di fare il filosofo fu un eminente matematico, logico, epistemologo. Evidentemente, per trattare la sua nozione di temporalità, di processo, di evento, bisogna allora prendere le mosse, seppur in maniera molto sintetica, dalle opere matematiche, logiche, epistemologiche. Vale a dire che io credo che sia inevitabile dire qualcosa di queste opere per collocare in una misura più adeguata la riflessione speculativa di Whitehead che altrimenti, e tale è stato anche il destino di questo pensatore, rischia di essere gravemente fraintesa.

Va ricordato che Whitehead nasce a metà dell'Ottocento, come Husserl, Bergson e altri, e con loro condivide anche il destino di cominciare a riflettere filosoficamente a partire da problematiche che sono invece scientifiche. Diverso però è il processo con cui Whitehead arriva alla filosofia: a differenza di questi altri pensatori, Whitehead elabora il proprio pensiero solo partendo e passando da una riflessione interna, affrontando determinate questioni fondamentali della propria disciplina, per cui si potrebbe dire che Whitehead è un matematico speculativo. E d'altra parte è vero anche che alla luce di quest'opera di approfondimento teorico dei fondamenti della matematica, della logica e poi dell'epistemologia e delle scienze fisiche, Whitehead ha elaborato una prospettiva filosofica che, oltre ad essere molto originale, è anche necessitata dalla sua precedente riflessione. Questo ne fa un elemento di grande interesse, perché nel caso di Whitehead la filosofia dialoga costantemente, anzi prende le mosse dalle scienze e quindi non si limita a un'operazione, in qualche modo parassitaria, di riflessione metateorica sulle scienze stesse, ma insieme non si limita ad una riproposizione in chiave positivista della bontà e giustezza delle scienze, che lungi dall'essere idolatrate, sono avvicinate e discusse in maniera critica, in tutti i sensi.

1. Logica, matematica, epistemologia

La prima opera di Whitehead, che esce nel 1897, si chiama *A Treatise On Universal Algebra With Applications*³, primo volume di un'opera progettata, molto più ampia che non vedrà mai la luce perché intanto Whitehead avrebbe cominciato una collaborazione con Bertrand Russell, che era all'epoca suo allievo, sfociata poi nel 1910 nella ciclopica e notevole impresa dei *Principia Mathematica*. In questa prima opera di Whitehead però ci sono già alcuni elementi che sono importanti per comprendere il suo pensiero.

Va detto innanzitutto che questa opera, che è chiaramente un'opera matematica, tenta un'operazione che è abbastanza inusuale anche per un matematico, cioè un tentativo di unificazione delle diverse discipline matematiche alla luce di un concetto unificante, appunto, che è quello di algebra universale. Richiamo brevemente il fatto che all'epoca, alla fine dell'Ottocento, si era già

³ A. N. Whitehead, *A Treatise on universal algebra with applications*, Cambridge 1898.

molto avanzati in una opera di riflessione sui fondamenti della matematica e sulla relazione tra matematica e logica. Il nome di George Boole dovrebbe valere come epitome di questa complessa storia che non starò a richiamare. In effetti Whitehead parte proprio da Boole e da un autore tedesco, Hermann Grassmann, autore di una *Ausdehnungslehre*, cioè di una teoria della estensione, e trova in questi concetti la chiave per l'unificazione delle concezioni matematiche. Di questa operazione qui interessano alcuni elementi chiave, primo tra tutti l'idea che l'algebra consenta una comprensione delle forme, al di là della concezione usuale della matematica in termini di concetti numerici. Louis Couturat, autore di una importante opera sulla logica di Leibniz, recensendo l'*Algebra universale* di Whitehead⁴, notò come in quest'opera fosse presente lo spirito leibniziano di una caratteristica universale, cioè l'idea di una struttura concettuale unitaria che potesse permettere una comprensione generale della realtà; quello che è più interessante però, per valutare lo sviluppo successivo della filosofia di Whitehead, è il fatto che questa nozione di algebra in realtà pone in discussione un presupposto della filosofia occidentale, da Aristotele in poi: la nozione di identità. Whitehead mostra che la nozione di identità, così come è elaborata dalla logica classica, vale soltanto entro certi limiti per la matematica, e quindi non per tutti, pertanto ha bisogno di un approfondimento e di una radicalizzazione. La nozione di struttura della matematica in Whitehead ha una valenza peculiare, in quanto si indirizza verso una prospettiva relazionistica e una critica alla concezione quantitativa della matematica, cioè appunto l'idea che la matematica si occupi (soltanto) di numeri e quantità.

In realtà per Whitehead la matematica si occupa di forme, e in questo senso il suo approccio può essere compreso come una ripresa dell'ideale leibniziano, anche se in una maniera che avrebbe travalicato i limiti della prospettiva leibniziana stessa. A tale approccio Whitehead affianca la revisione della logica aristotelica, fondata sulla relazione soggetto-predicato, alla luce di una concezione che viene da Boole e che Whitehead generalizza, in cui fondamentale è la relazione, sicché il nesso implicativo tra soggetto e predicato, delineato da Aristotele, viene riconsiderato come meno originario della relazione stessa. Infine va citato anche un aspetto interessante per quanto sarà esaminato oltre, per cui la nozione di algebra universale di Whitehead si avvicina ad una nozione matematica elaborata soltanto successivamente che va sotto il nome di topologia, che in realtà ha un precedente molto importante in un contemporaneo di Descartes, Girard Desargues (1591-1661), il quale già nel XVII secolo aveva elaborato una concezione puramente morfologica della geometria, in cui non valgono le determinazioni metriche che sono invece alla base della geometria analitica cartesiana. In questo senso Whitehead recupera tali intuizioni per mostrare come la matematica in generale, e la geometria come scienza pura della spazialità in particolare, possano essere fondate su basi non numeriche. Questo

⁴ L. Couturat, *L'algèbre universelle de Whitehead*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1900, pp. 323-342.

ha un'importanza determinante per la successiva elaborazione whiteheadiana della questione delle geometrie non euclidee.

Nel 1906 Whitehead pubblica uno scritto dal titolo *On Mathematical Concepts of the Material World*⁵, sui concetti matematici del mondo materiale: un piccolo scritto, ma d'importanza considerevole per lo sviluppo del pensiero whiteheadiano. In questo piccolo ma denso lavoro Whitehead afferma che è possibile lavorare dal punto di vista puramente matematico su diversi "concetti", il che significa sostanzialmente dei modelli, di comprensione del mondo materiale su basi puramente assiomatiche, per la scelta degli assiomi di base. Di questi cinque concetti infatti i primi tre sono fondati sulla traduzione assiomatica della fisica newtoniana, e costituiscono tre variazioni su questo tema. Questa costruzione assiomatica della fisica newtoniana si basa su tre nozioni non derivabili, ossia punti spaziali, istanti di tempo e la materia che si situa all'interno di questi due contenitori, spazio e tempo. Si tratta di una concezione atomistica della realtà, sia perché frammenta la realtà materiale da un punto di vista puramente logico, ossia frammenta la realtà materiale in parti che son punti e istanti atomici, sia perché i punti e gli istanti sono in qualche modo degli assoluti indipendenti dalle vicissitudini a cui è sottoposta la materia che è situata in essi senza relazione con essi. A questi tre modelli equivalenti Whitehead ne affianca due che invece sono basati su di un'unica relazione fondamentale originaria concepita come vettoriale, vale a dire una nozione di cui l'unico concetto non definito, quindi assiomatico, su cui basare l'intera descrizione fisica della realtà, è la relazione vettoriale che mette insieme lo spazio, il tempo e la materia.

L'interesse di questa elaborazione sta nel fatto che, sia pure lavorando su di un piano puramente formale, senza avvicinarsi ad una prospettiva di tipo gnoseologico e tanto meno di tipo filosofico, tuttavia Whitehead mostra che è possibile intendere altrettanto bene la realtà, in modo molto lontano dall'intuizione originaria che sta alla base della fisica newtoniana. Tutto lo sviluppo ulteriore del pensiero di Whitehead prende le mosse dall'idea che sia possibile trattare formalmente la realtà materiale egualmente bene con questa prospettiva relazionistica invece che con la classica prospettiva atomistica newtoniana. Pur senza prendere posizione in questo scritto sulla decisione da operare tra le due modalità, tuttavia è già importante notare che è altrettanto lecito parlare in termini relazionistici che in termini atomistici di realtà materiale.

D'altra parte, però, rimane appunto il problema di una scelta tra questi modelli. Whitehead si dedica a tale questione negli scritti successivi, che egli elabora dopo la pubblicazione dei *Principia Mathematica*, e in questo senso anche in opposizione a quella filosofia implicita nei *Principia Mathematica* stessi che fondamentalmente si può attribuire a Russell. Anche se gli autori sono due, in effetti, sembra lecito sostenere che la prospettiva filosofica di fondo sia russelliana; del resto è noto che Russell a quell'epoca sosteneva una concezione atomistica della realtà ed è contro di essa che Whitehead muove le proprie

⁵ A. N. Whitehead, *On Mathematical Concepts of the Material World*, London 1906.

critiche elaborando una nuova concezione. Primo esito di questa elaborazione è uno scritto del 1914 che Whitehead pubblica in francese, col titolo *La théorie relationniste de l'espace*⁶, la teoria relazionistica dello spazio. In questo scritto di poche pagine, Whitehead propone una concezione relazionistica dello spazio in cui lo spazio viene classificato in quattro modi diversi: spazio percettivo, distinto in uno spazio percettivo parziale e uno spazio percettivo completo, spazio geometrico e spazio fisico. Già la presenza di una pluralità di concezioni dello spazio è significativa nel senso che Whitehead, in base ai risultati acquisiti precedentemente, sa che non si può concepire lo spazio in maniera ingenua. Da questo punto di vista quindi l'elaborazione di questa breve memoria consente innanzitutto di problematizzare le nozioni ovvie che sono alla base della scienza fisica. Va inoltre ricordato che Whitehead aveva scritto la propria tesi di dottorato, che è andata perduta, ma di cui conosciamo il contenuto, sulla nozione di fisica di campo di Maxwell. E la fisica di campo di Maxwell è importante perché introduce una nozione che poi avrebbe avuto notevole importanza in molti ambiti filosofici. Ma l'importanza della nozione di campo per Whitehead sta nel fatto che essa introduce un'idea di totalità, per cui non esistono innanzi tutto gli elementi che poi vengono connessi in una sintesi, ma ciò che è originario è la totalità stessa, e questo è comprensibile da un punto di vista formale.

Poste così le premesse della sua successiva indagine epistemologica, Whitehead si dedica allora a un'analisi del problema dello spazio. Questa tematica viene posta in connessione con il problema della percezione. La spazialità viene distinta in modalità diverse: spazio fisico, spazio geometrico – che non coincidono, poiché lo sviluppo della teoria delle geometrie non euclidee mostra che è impossibile associare ingenuamente lo spazio fisico al modello euclideo di geometria, in quanto le altre geometrie sono altrettanto legittime da un punto di vista formale. La mossa di Whitehead consiste nel tornare alla percezione, ossia porre in correlazione spazio fisico e spazio geometrico, cioè lo spazio reale, quello fisico e lo spazio ideale, che è quello geometrico, attraverso un medium, che è lo spazio percettivo. Questa strategia a sua volta pone il problema di cosa sia la percezione. È qui che si origina l'originalità della posizione di Whitehead, perché per Whitehead, che si professa e si professerà sempre un realista, la nozione di percezione non implica che ciò che è percepito dipenda dal percipiente. In altri termini, nel momento in cui Whitehead pone il problema della percezione, immediatamente sottolinea il fatto che parlare di percezione non significa ridurre ciò che è percepito all'attività di un soggetto percipiente. D'altra parte però questo realismo non è e non può essere, alla luce di quello che si è detto, un realismo di tipo empiristico-atomistico.

Dunque già agli inizi della propria riflessione su questa tematica Whitehead introduce una variante che è rilevante in quanto pone il problema di una comprensione della percezione che non è né riducibile alla concezione

⁶ A. N. Whitehead, *La théorie relationniste de l'espace*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 23 (1916), pp. 423-454.

empiristica né d'altra parte riconducibile alla prospettiva trascendentale da Kant in poi. In effetti in *Il processo e la realtà*, Whitehead sottolinea che la propria filosofia è in un certo senso una filosofia prekantiana, – e questo è stato uno dei motivi di grande fraintendimento dell'operazione filosofica whiteheadiana, che è stata spesso travisata come un ritorno a modi di pensare prekantiani e quindi metafisici. In realtà questa professione di filosofia prekantiana va intesa meglio come una filosofia che non accetta la deriva trascendentale ma non accetta neanche le premesse realistiche o dogmatiche; tenta piuttosto di superare la stessa alternativa, tra dogmatismo razionalistico o empiristico da una parte e l'alternativa trascendentale kantiana dall'altra.

La concezione whiteheadiana della percezione implica che essa vada intesa come un evento della natura, interno alla natura. La percezione è un aspetto fondamentale della natura stessa, quindi la posizione di Whitehead consiste in una naturalizzazione della percezione che tuttavia offre anche una ricomprensione, implicita qui, esplicita poi, della stessa nozione di natura, entro la quale evidentemente la percezione costituisce un elemento fondamentale. Ne derivano alcune considerazioni di natura schiettamente epistemologica, tra cui il problema della causazione, su cui si tornerà.

Negli anni successivi Whitehead scrive altri piccoli saggi: *The Organization of Thought, Space, Time and Material*, e soprattutto *The Anatomy of Some Scientific Ideas*⁷, scritto breve ma estremamente importante per approfondire la filosofia di Whitehead, nei quali egli introduce un ulteriore elemento. Il concetto che viene introdotto in questo tipo di saggi è il concetto di durata, che gioca un ruolo fondamentale nella metafisica del processo. È implicito in ciò che si è visto che il tempo venga messo in discussione dalla prospettiva di Whitehead, ma ancora non si è detto come. In effetti, egli introduce la nozione di durata in un modo che sembra in un certo senso influenzato da Bergson, all'epoca già molto famoso e influente. Il problema consiste nel comprendere le motivazioni che spingono Whitehead a esaminare il problema del tempo.

Da un certo punto di vista questa nozione deriva da quella del 1906, cioè quella nozione originaria indefinibile, assiomatica, che è una relazione unificante spazio, tempo e materia. Già avendo introdotto la relazione originaria in termini di vettorialità si introduce la questione dell'estensione. Il tempo come durata ha a che fare con l'estensione, in quanto non è più pensato in termini di serie di istanti puntuali, puntiformi, atomici. D'altra parte, è anche fondamentale notare che la durata che è qui introdotta non è semplicemente costruita come un'estensione temporale senza altre caratteristiche se non nel senso di tempo esteso al posto di una mera serie. Vi sono infatti due elementi che complicano il quadro: da una parte, l'idea che, in modo conseguente all'assunzione della prospettiva della fisica di campo di Maxwell, la durata sia da intendersi alla luce del concetto di natura che già qui viene concepito come una totalità: una totalità

⁷ Saggi poi inclusi in A. N. Whitehead, *The Aims of Education and Other Essays*, London 1929; trad. it. Firenze 1959.

che precede le parti e però si manifesta nelle parti. Questa nozione di durata ha una connessione immediata con questa concezione olistica, si potrebbe dire, anche se il termine non è del tutto corretto, di realtà naturale. E, d'altra parte, la nozione di durata introdotta da Whitehead non è necessariamente lineare, ossia non si tratta semplicemente di pensare che la durata sia uno spostamento temporale da A a B: in realtà le cose stanno in maniera più complicata. Queste acquisizioni teoriche sono ovviamente ancora acerbe e Whitehead lo sa. Sono acerbe in quanto manca ancora a questa data una sufficiente comprensione della natura della percezione in quanto tale. In altre parole, Whitehead sta connettendo la realtà con la percezione e la percezione con la durata. Questo richiede una riflessione sulla nozione di percezione, che però ancora manca.

2. Eventi e oggetti

Prima di arrivarci, in effetti, Whitehead compie un altro passaggio fondamentale: cioè quello compiuto nei cosiddetti 1920 Books, cioè i libri scritti attorno al 1920. Sono i primi libri realmente filosofici che Whitehead pubblica e sono i primi di filosofia naturale, si potrebbe dire, per utilizzare un'espressione da noi desueta, ma ancora abbastanza comune nell'ambito filosofico anglosassone. Questi tre libri si intitolano: *I principi della conoscenza naturale*,⁸ *Il concetto di natura*⁹ e *Il principio di relatività*.¹⁰ E, come il titolo del terzo libro lascia supporre, qui Whitehead compie anche un'analisi della relatività einsteiniana. Ma quello che interessa direttamente è il fatto che in questi libri Whitehead, soprattutto in *Il concetto di natura*, comincia ad esporre quella che poi sarebbe diventata la sua filosofia del processo, concezione che egli comincia a descrivere nei termini di concezione organicistica. In *Il concetto di natura* Whitehead opera una serie di analisi che lo portano a criticare la concezione derivata dalla scienza fisica, cioè per intendersi quella che qualche anno dopo sarebbe stata propugnata dal circolo di Vienna. Quindi, in anticipo sugli esiti della critica del circolo di Vienna, e proprio perciò successivamente criticato da questi esponenti del positivismo logico, Whitehead decide che la concezione prevalente della fisica e in generale della scienza, cioè il riduzionismo, è mal fondata, non si regge su una sufficiente analisi epistemologica delle scienze stesse. In *Il concetto di natura* si trova la prima esposizione sistematica di alcune delle principali tematiche della filosofia di Whitehead, in particolare la critica alla filosofia sostanzialistica di ascendenza aristotelica, la critica alla concezione eminentemente cartesiana della realtà fisica come *res extensa*, quindi come estensione senza articolazioni interne, il nesso teorico che Whitehead istituisce tra la metafisica aristotelica sostanzialistica e la concezione cartesiana di realtà naturale, perché Whitehead tende a sottolineare

⁸ A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge U.P. 1919; trad. it. Milano 1971.

⁹ A. N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge U.P. 1920; trad. it. Torino 1948.

¹⁰ A.N. Whitehead, *The Principle of Relativity*, Cambridge U.P. 1922; trad. it. Milano 2007.

il fatto che in realtà, nonostante Cartesio esplicitamente si fosse opposto alla filosofia scolastica e quindi di ascendenza aristotelica, c'è un nesso di derivazione diretta tra la metafisica sostanzialistica aristotelica e la concezione naturalistica cartesiana. In questo si potrebbe trovare una vicinanza, sia pure in maniera non pedissequa, con la critica che Heidegger fa della concezione della *res extensa* cartesiana alla luce del presupposto aristotelico della nozione di sussistenza.

Ma in quest'opera si trova anche una elaborazione dettagliata e particolareggiata di due concetti fondamentali per la filosofia di Whitehead: evento e oggetto. La nozione di evento è in queste opere l'idea fondamentale. La natura viene descritta in termini di eventi, da Whitehead concepiti in termini di processi irreversibili, che non si ripetono. La natura stessa nel suo complesso è l'insieme degli eventi, e anzi sarebbe meglio dire, come fa Whitehead, che la natura è l'avanzamento creativo (termine che poi andrà meglio specificato) della realtà. La natura è il fatto totale di cui i singoli eventi, dice Whitehead, sono i fattori, cioè sono gli elementi componenti, ma non ci sono fattori in astrazione dal fatto, così come d'altra parte non c'è il fatto in astrazione dai fattori, c'è una coimplicazione tra fatto e fattori, ossia tra l'avanzamento creativo della realtà naturale e gli eventi che hanno luogo in essa, in un senso ovviamente non inclusivo.

Se gli eventi non si ripetono, viene però da chiedersi che rapporto sussista tra gli eventi come componenti fondamentale della realtà e ciò che la fisica, e in generale la scienza, e con essa anche il senso comune, comprendono come realtà, perché in effetti Whitehead sa benissimo che noi in realtà esperiamo la realtà naturale in termini di permanenze, di cose che si riconoscono, che si incontrano di nuovo, che ritornano, che perdurano. Quindi il problema di Whitehead è per un verso quello di fondare su questa concezione relazionistica e processuale della realtà la conoscenza scientifica stessa e però, contemporaneamente, anche di mostrare perché la scienza fisica non parte da questa concezione processuale ma, al contrario, sembra in qualche modo dimenticarla o ignorarla. Qui entra in gioco la seconda concezione fondamentale di Whitehead, quella di oggetto. Gli oggetti costituiscono il riconoscimento dell'ente, il modo in cui è possibile articolare la comprensione degli eventi, comprensione che va intesa come percezione, il che significa che prima che una comprensione intellettuale, vi è una base percettiva dell'apprensione della realtà. Gli oggetti così intesi, però, non sono gli oggetti del senso comune, le cose, cioè individui separati e distinti. Gli oggetti sono le articolazioni degli eventi, e in questo senso la concezione degli oggetti di Whitehead è strutturale: gli oggetti non hanno sussistenza propria, non sono cose che preesistono alla articolazione degli eventi stessi, gli oggetti emergono come articolazione degli eventi, sono il modo in cui gli eventi si articolano, quindi possono essere classificati in strutture diverse, seppure gerarchicamente ordinate.

Whitehead offre due criteri di ordinamento dei tipi di oggetto: da una parte essi sono classificati dal punto di vista dell'esperienza come gerarchizzabili dal più semplice al più complesso; ci sono gli oggetti di senso che sono i più semplici, gli

oggetti percettivi e poi ci sono gli oggetti fisici che sono oggetti percettivi non illusori. Da questo punto di vista quindi gli oggetti di senso sono i più semplici proprio perché sono dotati di una minore stabilità e quindi sono intrinsecamente e anche intenzionalmente meno complessi, per arrivare poi, con una procedura di astrazione, agli oggetti fisici che sono nesi o complessi di oggetti di senso. D'altra parte, però, è vero che gli oggetti fisici sono gli oggetti più semplici nel senso che sono quelli meno capaci di restituire la complessità del mondo nella sua processualità. In altre parole gli oggetti fisici, ovvero quegli oggetti che il senso comune ritiene costituire i componenti fondamentali della realtà, sono per Whitehead solo il frutto di un'astrazione concettuale. Noi crediamo che la realtà sia fatta di questi oggetti, in realtà questa è una finzione logico-pragmatica. Logica nel senso che si basa su un procedimento di astrazione logica, ma questo procedimento di astrazione logica non è vero in sé, in nome di una verità logica autonoma ed assoluta; è vero in quanto risponde ad esigenze pragmatiche. Dice Whitehead: noi dobbiamo riconoscere ciò che accade, dobbiamo essere in grado di sapere cosa c'è là fuori. In questo senso la posizione di Whitehead si avvicina alle tesi bergsoniane relativamente al ruolo dell'intelligenza.

Gli oggetti fisici non hanno affatto un primato ontologico. La realtà così come il senso comune crede di constatarla e di viverla, non è la realtà più autentica, oggettiva. Ma perché si tende a credere che il mondo sia fatto di oggetti durevoli? Perché c'è il linguaggio che abitua a pensare che l'esperienza restituisca precisamente le sedie, i tavoli e così via. Tuttavia questi non sono enti che esistano veramente, sono modi con cui noi classifichiamo la realtà. La differenza tra la posizione di Whitehead e quella della fisica "classica" sta nel fatto che la nozione di realtà originaria per Whitehead si basa su una prospettiva che, in luogo degli atomi come elementi che ontologicamente sono sempre quello che sono, pone l'evenemenzialità come fondamento reale.

Gli eventi sono precisamente questo: sono una mutazione, ovvero il mutare costante, come sarebbe meglio dire, della natura. Il che dice già qualcosa che sarà poi sviluppato speculativamente nella filosofia del processo. Cioè che la realtà originaria è passaggio, o meglio il passare, il mutamento continuo. Gli atomi sono già un modo di concettualizzare, quindi di reificare il passaggio. Questo passaggio inoltre è irreversibile, perché gli eventi sono unici, di volta in volta irrecuperabili, e questo è un altro elemento che distingue la concezione di natura di Whitehead dalla fisica classica, cioè dalla fisica di Laplace. La concezione filosofica, ma anzitutto fisica, whiteheadiana è giocata in contrasto con il determinismo laplaciano: bisogna introdurre la nozione di irreversibilità, e la nozione di irreversibilità a sua volta avrà poi un ruolo fondamentale nella nozione filosofica fondamentale di Whitehead, quella di entità attuale, che fondamentalmente è intesa nei termini di un passare che accade e perisce. La concezione della temporalità di Whitehead è basata sull'idea di finitudine della temporalità. Il tempo è sempre una struttura finita. Anche qui si può fare un parallelo con Heidegger, ma con l'avvertenza che la finitudine del tempo di

cui parla Whitehead non è la finitudine del tempo esistenziale dell'Esserci, la *Zeitlichkeit*, ma è una finitudine intrinseca alla natura stessa.

Il linguaggio è per Whitehead il maggiore responsabile del fatto che intendiamo la natura in termini di cose che perdurano nel tempo. Questa concezione del linguaggio non è ingenua ma si rifà precisamente alla critica del sostanzialismo aristotelico, cioè all'idea che le categorie metafisiche di Aristotele siano ricalcate su una precomprensione linguistica della realtà. La critica di Whitehead alla concezione sostanzialistica aristotelica è la critica all'idea che le categorie metafisiche delineate dallo Stagirita possano descrivere adeguatamente la realtà. In effetti esse sono al contrario elaborazioni indebite di una fondamentalmente ingenua generalizzazione di categorie linguistiche.

Da questa indebita generalizzazione derivano due errori fondamentali, sia della scienza, sia del senso comune. Uno è quello detto da Whitehead fallacia della localizzazione semplice, *simple location*, cioè l'idea che gli enti siano localizzabili in un contenitore spazio-temporale univoco; gli enti sono cioè qui e non altrove. In realtà la concezione relazionistica e processuale della realtà di Whitehead impone che questa idea di localizzazione vada quantomeno criticata. Le cose non sono in uno spazio e un tempo definiti perché spazio e tempo dipendono dagli eventi e non possono essere considerati come contenitori assoluti, in cui includere gli eventi. Spazio e tempo sono effetti della evenemenzialità della natura.

L'altro errore che per Whitehead è fondamentale combattere consiste in ciò che egli chiama *misplaced concreteness*, cioè la fallacia della concretizzazione mal posta. L'idea cioè che la concretezza sia data dall'esperienza in termini di oggetti è in realtà una costruzione logica. Anch'essa è secondo Whitehead alla base di quella vera e propria generalizzazione concettuale del senso comune che è la scienza normale. Per Whitehead il nesso tra senso comune e scienza è un nesso di derivazione diretta: la scienza non discute il senso comune. La scienza semplicemente si limita a prendere i dati del senso comune e ne opera una generalizzazione secondo presupposti matematici di un certo tipo, ma questo non implica che i presupposti siano di per sé validi: in realtà questa critica alla *misplaced concreteness*, alla concretezza malposta, segnala l'idea che è possibile concepire diversamente la realtà, in maniera del tutto rigorosa, ma arrivando a esiti molto diversi, quantomeno rispetto alla fisica classica.

La filosofia materialistica e riduzionistica della fisica crede che la realtà sia fatta di materia, che può essere inerte o no, ma in ogni caso è intesa come ciò per cui non vale un nesso intrinseco con la percezione. Sicché la nozione materialistica di scienza secondo Whitehead corrisponde all'idea che la realtà materiale abbia poi bisogno di un soggetto esterno per definirne le leggi. Il materialismo è la base sia della filosofia di Cartesio, sia anche di quella di Kant, perché la filosofia di Kant non è che il contraltare della concezione cartesiana, proprio perché se la materia di per sé non è in grado di istituire delle relazioni al suo interno allora queste relazioni, che sono alla base poi delle leggi per esempio della fisica, vanno ricondotte a un soggetto trascendentale, una soggettività esterna alla natura, che ne dia la legge e quindi il senso. Whitehead ritiene necessario sostituire a

tale impostazione una concezione naturale della sintesi, cioè della relazionalità interna alla natura stessa.

Quella che Whitehead critica è precisamente l'idea che la natura debba essere spiegata dal di fuori della natura. La natura deve essere spiegata dall'interno della natura stessa, cioè a partire dalla natura e traducendola in concetto senza perciò separarla dal concetto. Il pensiero, in altri termini, deve essere fatto emergere all'interno della natura, non nel senso di una generazione, per così dire biologica del pensiero, ma nel senso che il pensiero deve essere inteso come la natura che pensa se stessa. Da questo punto di vista il soggetto, nel senso della comprensione concettuale dell'oggetto, cioè del mondo, è interno alla natura, ma non nel senso che sia semplicemente un fatto naturale, quanto piuttosto che il soggetto è la natura che porta se stessa a comprensione, la natura, in altri termini, che si automanifesta, intuizione che è presente nella terza Critica kantiana, ma che in Kant sfocia in una separazione comunque attuale, attuata, della realtà umana rispetto alla realtà naturale.

Questo è precisamente ciò che Whitehead vuole evitare di fare, cioè di separare la realtà umana dal resto della natura. Per farlo però è necessario motivare tale posizione dall'interno, ossia a partire dalla critica logica ed epistemologica ai fondamenti della fisica classica. L'acquisizione teorica fondamentale della filosofia di Whitehead quindi consiste nell'idea che la natura possa essere intesa dall'interno della natura stessa, senza che ciò implichi il materialismo, cioè senza che ciò implichi la riduzione della natura alla materia. La materia, da questo punto di vista, corrisponde all'idea che il pensiero debba darne il senso. Quindi la nozione materialistica di natura e la nozione idealistica di natura sono per Whitehead complementari, perché entrambe mancano di comprendere la possibilità della concettualizzazione della natura a partire dalla natura stessa. Quando Whitehead parla di materialismo non si limita a parlare di una certa concezione storicamente definita e determinata di natura, quale quella che peraltro emerge da Cartesio e giunge a Newton e a Laplace, ma più in generale ne fa una figura per così dire dello spirito, cioè un modo con cui in un certo momento storico la natura è stata concepita. Con la separazione cartesiana delle due sostanze e quindi con la determinazione della verità della realtà materiale a opera della realtà pensante, si è attuata una separazione che costituisce il vero senso della fallacia della concretezza malposta, che Whitehead intende superare. La critica di Whitehead si fonda pertanto su di una forte sottolineatura della necessità di un approccio razionale alla realtà, combinata con una netta critica a una certa peculiare forma di razionalità che ha avuto un ruolo predominante nel corso dello sviluppo del pensiero moderno, ma non è l'unica possibile. Su questo punto alcuni critici della supposta derivazione della posizione di Whitehead da quella di Bergson insistono per opporre piuttosto le due prospettive.

3. Processo e realtà

La filosofia speculativa di Whitehead, da questo punto di vista, rappresenta il passaggio ulteriore, in quanto pone l'esigenza di comprendere come la natura pensa se stessa, se intesa nel senso di auto-manifestazione. Si tratta quindi di riuscire a determinare la natura del pensiero nel senso sia oggettivo che soggettivo del genitivo. La natura del pensiero e il pensiero della natura sono lo stesso. La natura pensa e il pensiero ha una natura. In questo contesto si può dire che le cinque nozioni fondamentali di base della filosofia speculativa di Whitehead siano, a mio avviso, attualità (in un senso da spiegare), relazionalità, potenzialità, processualità e finitudine. L'operazione che Whitehead fa in *Process and Reality* consiste nel ribaltare la tradizione consolidata di ricezione del pensiero dei classici e di leggerli alla luce della propria filosofia speculativa. Innanzitutto va menzionata l'idea che egli riassume sotto il termine di principio ontologico, per cui ciò che esiste ha da essere motivato alla luce di qualcosa che esiste. Quella che può sembrare una tautologia contiene in effetti un importante elemento di riflessione, vale a dire che per Whitehead il principio ontologico descrive l'idea che la realtà debba essere fatta emergere da se stessa, senza addurre principi estranei e in questo senso trascendenti. Anche Dio in questo senso è un principio immanente alla natura, pur senza essere identico a essa, come in Spinoza.

Questo a sua volta si traduce in una concettualizzazione della realtà in termini di ciò che Whitehead chiama entità attuale, *actual entity*. Le entità attuali sono fondamentalmente la traduzione in termini di filosofia speculativa della nozione di evento, di cui si è parlato. Attualità per Whitehead ha questa valenza: *actual* è ciò che è *active*, attivo, attuantesi, ciò che esiste, esiste in quanto si attua, è attuazione. In altri termini, per Whitehead, l'idea fondamentale concernente la comprensione della realtà è che reale, esistente è ciò che si attua, o meglio è il processo di attuazione, che quindi accade, ha luogo, in quanto realizzazione di una potenzialità.

Se ciò può rimandare ad Aristotele, d'altra parte è giocato precisamente in termini di critica alla prospettiva aristotelica in quanto, per Whitehead, il problema speculativo di Aristotele consiste nel fatto che egli ha pensato l'attuazione a partire dall'attuito, attraverso la nozione di entelechia. Aristotele secondo Whitehead ha pensato ciò che si sta attuando, ciò che è in processo di attuazione, in processo di divenire, alla luce di ciò che è divenuto, di ciò che si è attuato, l'atto che precede la potenza, cioè l'idea che l'*energeia* è attuazione di qualcosa che come tale precede, ontologicamente, non cronologicamente, l'attuazione; la realtà, secondo Whitehead, è da Aristotele pensata in termini di ciò che è già stato, di ciò che già da sempre è stato, l'*en del to ti en einai*, dell'essenza, che quindi predetermina il processo stesso. Pertanto, l'idea metafisica fondamentale di Whitehead, che riprende e generalizza l'idea di evento, è rappresentata dalla nozione di entità attuale, nel senso di entità che si sta attuando, per cui il passare è più originario di ciò che si realizza nel passare.

Ciò fornisce un'indicazione anche sul titolo dell'opera: *Il processo e la realtà*¹¹. Il processo è il termine generale con cui Whitehead nomina quest'idea di passaggio, di attuazione nell'attuazione stessa, nel mentre si sta attuando; la realtà del titolo è ciò che è realizzato dal processo di realizzazione, ciò che è divenuto. Da questo punto di vista la realtà di cui si parla nel titolo è ciò che viene generalmente inteso, sia dal punto di vista del senso comune, sia dal punto di vista della scienza, come generalizzazione del senso comune, come realtà, ossia ciò che si intende spontaneamente, ingenuamente, in termini di cose che perdurano nel tempo, la *res*.

La *res*, la realtà in quanto divenuta, non costituisce la struttura originaria della realtà nel senso speculativo di Whitehead, perché più originario del divenuto c'è il divenire, il processo, ciò che Whitehead chiama anche il concrescere. Whitehead si mostra così chiaramente consapevole del fatto che se da una parte si ha la possibilità di accedere a una comprensione più originaria della realtà come divenire e non come divenuto, dall'altra è allora necessario anche spiegare perché questa comprensione più originaria della realtà come divenire sia in qualche modo heideggerianamente celata dall'apprensione quotidiana della realtà fatta in termini di oggetti che perdurano. La realtà, intesa in termini di divenuto, dice Whitehead, è non un errore, ma il modo con cui la realtà stessa si manifesta. Ma il processo di manifestazione, a partire da cui la realtà si manifesta, non è esso stesso la realtà, nel senso del divenuto.

Ne deriva l'idea che la potenzialità, seconda questione fondamentale, è da ripensare alla luce di questa diversa concezione della realtà come attuazione. La potenzialità non è da opporre all'attualità, ma è parte dell'attualità stessa. L'attualità è composta di potenzialità che si attuano, la potenzialità è in altri termini elemento coesenziale dell'attualità stessa nel suo attuarsi. Da questo punto di vista la potenzialità di cui parla Whitehead assomiglia a ciò che Deleuze, probabilmente non senza relazioni con Whitehead, chiama virtualità, come opposta alla potenzialità nel senso di ciò che è meramente possibile e come tale è ricalcato sulla realtà già divenuta, idea già bergsoniana. La potenzialità effettiva non deve essere ricavata ex post, ma dev'essere pensata, d'altra parte, senza ulteriori reificazioni, come intrinseca all'attuazione stessa. Quindi la potenzialità è intrinseca all'attuazione, il che a sua volta significa che la potenzialità è indeterminazione del processo, il processo non si attua secondo una teleologia deterministica per cui il potenziale diventa attuale e l'attuale è l'inveramento del potenziale. Il potenziale è intrinseco all'attuale nel senso che l'attuale è il modo in cui il potenziale si attua, il potenziale e l'attuale sono due facce dello stesso evento generale che è il processo. Da questo punto di vista, cioè, Whitehead cerca di pensare radicalmente l'idea del passaggio in quanto passaggio, non in quanto attuazione di qualcosa che possiamo identificare solo alla luce di ciò che è già passato, di ciò che è già realizzato.

¹¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1978 (1929¹); trad. it. Milano 1965.

Tutto questo porta all'idea di processualità, il terzo caposaldo sopra citato, che nomina la complessa concezione metafisica che va sotto il nome di filosofia del processo, cioè l'idea del divenire in quanto divenire, ossia pensato nel suo divenire "verbale" (nel senso del *Wesen* verbale di cui parla Heidegger in *Introduzione alla metafisica*). Ora questo divenire, a sua volta, secondo Whitehead non è semplicemente un dato di fatto, ma va spiegato, ed è qui che ritorna l'idea di relazionismo di cui si è detto. La processualità di cui Whitehead parla è la processualità della natura nel suo complesso, ma la natura nel suo complesso non "c'è", la natura nel suo complesso piuttosto si dà, nel senso che se a esserci concretamente sono gli eventi; la natura come fatto generale non è che il darsi degli eventi stessi, ma questi eventi, cioè le entità attuali, non sono delle cose, sono dei processi. Di più, questi processi consistono precisamente nell'interconnessione generale della natura, dal che deriva la conclusione che per Whitehead la relazionalità è l'essenza intrinseca della realtà, nel senso che ogni entità attuale non è una cosa, ma è in qualche modo un nesso di relazioni.

Whitehead dice che ciò che un'entità attuale è, è il modo in cui diviene, ma il divenire è da pensare in termini di relazione, o meglio presenza, delle altre entità attuali in quella che sta divenendo. Vale a dire che ciò che un'entità attuale è, è il modo con cui tutto il nesso complessivo della realtà si configura in una data singola entità. Ciò assomiglia da un certo punto di vista alla monadologia leibniziana, ma con la differenza che Whitehead pensa realisticamente questa interconnessione delle entità attuali e questo è il modo in cui egli traduce speculativamente l'idea di percezione di cui detto sopra, cioè l'idea che la realtà pensa se stessa. Whitehead pensa realisticamente l'esperienza: le entità attuali sono dati dell'esperienza, nel genitivo soggettivo di quest'espressione, cioè l'esperienza che si attua. Esperienza vuol dire percezione nel senso più ampio, ossia non da intendersi in senso empiristico. Di qui la possibilità a mio avviso lecita di caratterizzare la filosofia di Whitehead in termini di panesperienzialismo, come la critica ha recentemente cominciato a sostenere¹².

Panesperienzialismo significa che la realtà nel suo complesso è un insieme di processi d'esperienza, di cui l'entità attuale è la singola istanziazione della generale esperienzialità del mondo. Il divenire, in altri termini, è qualificato da Whitehead come equivalente al fare esperienza. Ma il far esperienza non è il contemplare, da parte di un soggetto separato, un oggetto a sua volta separato. L'esperienza, dice Whitehead, è il concrescere dell'entità attuale in se stessa in quanto esperienza, ossia nel fare esperienza l'entità attuale diventa ciò che è, si realizza; nell'esperire l'entità attuale accede a se stessa e cioè è, dice Whitehead, *causa sui*. Qui chiaramente la nozione di esperienza è una nozione ontologica, nel senso che è qualcosa che esiste, non è pura contemplazione e non è neanche, comunque, una relazione di senso: è una relazione effettiva, è la realtà in quanto tale.

Questo è forse il passaggio speculativamente più arrischiato di Whitehead e più inconsueto o comunque più contestabile dal punto di vista di ciò che

¹² Si veda ad es. M. Weber, *Whitehead's Pancreativism*, Berlin 2006.

si intende più spesso con percezione, con esperienza. Si è abituati a pensare all'esperienza come alla prerogativa di una mente, che come tale contraddistingue eventualmente anche alcuni tipi di esseri non soltanto umani, come gli animali; invece in Whitehead esperienza è il nome della realtà in quanto essa diviene e si automanifesta. Si parla perciò di panesperienzialismo precisamente nel senso che in Whitehead l'idea è che la realtà si manifesta a se stessa, e quindi l'esperire è manifestare, ma senza che questa manifestazione abbia più a che fare con l'idea di separazione tra soggetto e oggetto. Prima viene l'esperienza, soggetto e oggetto sono effetti dell'esperienza. L'esperienza è la generale relazionalità dell'universo che accade e in quanto tale manifesta l'universo stesso, per cui la totalità dell'universo per Whitehead è il divenire generale che però non "c'è" in assoluto, ma si dà, si mostra nei suoi componenti, nelle entità attuali stesse. Da questo punto di vista Whitehead non ritiene neppure che sia necessario distinguere il vivente dal non-vivente. Il non vivente è pura ripetizione e come tale si situa alla fine di una scala che passando per le diverse forme di vita giunge fino all'uomo, ma non ne costituisce in nessun caso il tipo essenziale.

D'altra parte, è anche vero che questo modo d'intendere l'esperienza nella sua radicalità fa i conti col fatto che l'esperienza è componente essenziale della natura, il che non rappresenta che una derivazione dell'idea che l'esperienza non deve essere separata dal suo autore, cioè che non si deve ricadere nell'errore cartesiano, nella separazione delle sostanze. Da questo punto di vista quella di Whitehead è cioè una derivazione pienamente coerente delle premesse da cui è partito. Per quanto speculativa questa idea possa sembrare, essa in realtà rappresenta precisamente una generalizzazione metafisica di premesse logico-epistemologiche.

Si è parlato di attualità, di potenzialità, di processualità, ma c'è un altro elemento. La relazionalità è la struttura della processualità, ma la processualità non è pura relazionalità nel senso di semplice rete di interconnessioni; la processualità rappresenta comunque l'idea che ciò che accade non torna più, pertanto processualità significa per Whitehead comprendere che la realtà in quanto diveniente può ripetersi, nel senso che è possibile che dati modelli di realtà possano perdurare, ad esempio i modelli più fisici. La realtà fisica quale è usualmente intesa è per Whitehead un modello di realtà diveniente che però si ripete. Anche se Whitehead ammette che le leggi della fisica possano cambiare, quindi che il mondo stesso possa cambiare, ritiene che in generale il mondo fisico sia una delle modalità di processo in cui le strutture si ripetono. Però la sua prospettiva inverte i termini con cui di consueto si pensa il mondo fisico: all'inizio non si trova l'uniformità come forma più originaria, ma al contrario il processo di irreversibilità. L'uniformità è l'effetto di alcune delle modalità possibili del processo stesso.

In questo modo la processualità di cui parla Whitehead fornisce un modello filosofico per pensare l'irreversibilità fisica e probabilmente non è un caso che, al di là del fatto che Whitehead sia un filosofo speculativo, questa modellizzazione della processualità irreversibile è stata poi recepita da scienziati

come Ilya Prigogine, ossia da chi lavorava nel campo della fisica e della chimica, al fine di comprendere fenomeni di indeterminazione e di creazione di regolarità impreviste, cioè l'emergenza di un ordine a partire da strutture più semplici che non prevedono come tali questo ordine.

Questo fatto tuttavia è interessante anche dal punto di vista filosofico, perché implica che queste strutture di ordine superiore, che mostrano livelli di organizzazione effettivi, non possano essere derivate da una struttura più semplice della materia. In altre parole, queste strutture di organizzazione indeterministica hanno delle caratteristiche che non sono derivabili dalle loro parti componenti, ossia non sono riducibili, nel senso del riduzionismo fisico, alle basi fisiche della realtà. Vi sono livelli di realtà che si manifestano con delle determinate qualità, quelle per esempio dei fenomeni complessi, che hanno delle caratteristiche ontologiche specifiche che non sono derivabili dalla realtà fisica di base. Prigogine e altri che hanno elaborato questa prospettiva hanno ritenuto che la concezione filosofica di base più adeguata per affrontare questi fenomeni non fosse il neo-positivismo novecentesco di cui tanta parte della fisica è permeata, ma fosse piuttosto la filosofia di Whitehead.

Il quinto elemento è rappresentato dalla finitezza temporale, che deriva da quanto si è detto, e su cui Whitehead insiste molto, ossia il fatto che la temporalità sia essa stessa contrassegnata dal perire. Whitehead ne parla in termini di *perpetual perishing*, in quanto la natura è un perpetuo perire, ciò che deriva dalla sua concezione ontologica del passare. Consustanziale a tale posizione è l'idea che il passaggio si esaurisce, cioè che ogni singola entità attuale diviene ciò che è e poi tramanda, per dire così, le proprie determinazioni all'universo che segue. Questo è un modo di pensare la temporalità che generalmente si tende ad attribuire alla temporalità umana in quanto contrassegnata dalla mortalità – Hegel, Heidegger – e che Whitehead invece attribuisce alla realtà in quanto tale, pensando quindi una concezione di temporalità non come immagine mobile dell'eternità, ossia come copia inadeguata dell'eternità, ma una realtà in cui la temporalità assume la sua valenza più pregnante. Per questo la temporalità in Whitehead, in quanto forma del processo, è la cifra ontologica della realtà stessa, proprio in quanto la realtà è contrassegnata da questa intrinseca finitudine che non deve essere comparata ad una struttura migliore, più perfetta, che sarebbe l'eternità, in quanto quest'ultima come tale non si dà.

Quando Whitehead parla di oggetti eterni non parla di oggetti che esistono per sempre, ma parla di oggetti che non hanno una caratteristica processuale. Heidegger direbbe che anche gli oggetti eterni sono pensati in base al loro senso temporale. Gli oggetti eterni, ovvero gli oggetti nel senso del riconoscimento, sono ciò che sono precisamente perché ritornano e quindi non sono inseriti nel processo, ma sono la manifestazione del processo. Per concludere si può allora dire che la concezione della realtà di Whitehead è duale senza essere dualistica, cioè si basa sull'idea che ci siano le entità attuali e le loro manifestazioni, cioè i loro nessi intrinseci strutturali che sono gli oggetti, che sono però da pensare nella loro complementarità e non in opposizione. La filosofia di Whitehead non è né

dualistica, né monistica; certamente manifesta un'idea di dualità, nel senso di complementarità, per cui tutto ciò che esiste è in natura, ma la natura è qualcosa di più complesso di quanto il naturalismo scientifico ci induca a pensare.

Luca Vanzago, Università di Pavia

✉ luca.vanzago@unipv.it

Contributi/5

L'immanence de l'ordre de la nature dans la philosophie de Whitehead

Ulysse Gadiou

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 06/01/2018. Accettato il 17/4/2018.

The purpose of this article is to discuss, through Bergson and Whitehead, the status of the order of nature in a philosophy of immanence. After a brief outline of the way Bergson and Whitehead face the question of the order of nature, I will ask how Whitehead, following Bergson's intuitions and developing a metaphysical scheme based on them, discusses the status of this order and the limits of a conception of the laws of nature as immanent. I will first ask for what reason Whitehead regards the order of nature as immanent, then I will ask in what way he describes this self-organization of nature in his metaphysical scheme. Then it will be shown how Whitehead's conception of God, in accordance with Bergson's theological hesitation between immanence and transcendence, expresses the fundamental contingency of the order of nature, and the fragility of this order in a philosophy of immanence.

1. L'univers en procès et le problème de l'ordre

Dans la philosophie de Bergson, la nature se crée elle-même dans un processus d'accroissement perpétuel: «l'univers dure», et dans cette expression, «durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau»¹. Au lieu d'un univers donné une fois pour toutes, la philosophie de Bergson nous invite à penser la nature comme un processus à jamais inachevé, sans cesse en train d'ajouter à lui-même. Samuel Alexander affirmera ainsi : «peut-être M. Bergson est-il celui qui, de nos jours, a été le premier philosophe à prendre le Temps au sérieux»², c'est-à-dire à comprendre qu'un univers existant dans le temps ne peut être qu'un univers dynamique, qu'une «production continue d'imprévisible nouveauté»³.

Une telle conception dynamique de la nature pose le problème de son organisation: si l'univers est production continue d'imprévisible nouveauté, comment se fait-il que cette nouveauté, tout imprévisible qu'elle soit, s'ajoute

¹ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 11. éd., Paris 2009, p. 11.

² S. Alexander, *Space, Time and Deity*, London 1920, T. I, p. 44.

³ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, 16. éd., Paris 2009, p. 99.

harmonieusement à ce qui a déjà été produit? À première vue, si l'univers est un processus créateur, rien n'implique que ce qui est créé à un certain moment s'accorde avec ce qui existe déjà: l'avancée créatrice pourrait être purement chaotique.

Il est remarquable à ce titre que Bergson refuse de traiter la question de l'ordre de la nature comme un problème. Il évoque pourtant cette question dans *L'Évolution créatrice*: «L'ordre existe, c'est un fait. Mais d'autre part le désordre, *qui nous paraît être moins que de l'ordre*, serait, semble-t-il, de droit. L'existence de l'ordre serait donc un mystère»⁴. Mais selon Bergson, il s'agit là d'un faux problème, qui vient de ce qu'on conçoit un ordre général unique de la nature, qui serait contingent par rapport à un désordre primordial supposé. Le problème se dissipe, d'après lui, dès lors qu'on conçoit deux ordres inverses et complémentaires, ordre vital et voulu, et ordre inerte et automatique – élan vital et matérialité⁵. En affirmant ceci, Bergson pose l'ordre de la nature comme relevant d'une évidence immédiate, ultime. À qui suggérerait que cet ordre est contingent, Bergson répond que ce qu'on prend pour du désordre relève encore de l'ordre de la nature, mais d'un type d'ordre auquel nous ne nous attendions pas.

Ce refus d'interroger l'ordre de la nature s'inscrit dans la posture générale de Bergson, qui est celle d'un «empirisme de l'immédiateté»⁶: Bergson s'attache à l'évidence empirique, et se refuse à spéculer au-delà de cette évidence. Mais toute spéculation au sujet de l'ordre de la nature est-elle vraiment hors de propos? Notamment, on peut constater chez Bergson une hésitation constante au sujet des modalités de l'organisation de la nature. La nature est ordonnée, et c'est là pour Bergson un fait ultime inhérent à l'élan vital qui anime l'univers; mais cet élan vital trouve selon lui sa source en Dieu, dont le statut est ambigu: Dieu est-il immanent à la nature, est-il lui-même l'élan vital, ou se distingue-t-il de la nature comme principe transcendant de cet élan? Cohérent avec son empirisme de l'immédiateté, Bergson se refusera à trancher cette question sur un plan spéculatif, et invoquera plutôt les expériences mystiques⁷.

La question de l'organisation d'une nature dynamique ne se résout donc pas de manière spéculative chez Bergson: pour un tel traitement de cette question, on devra plutôt se tourner vers la philosophie de Whitehead. Whitehead partage la conception dynamique que Bergson a de la nature: «le monde actuel est un procès»⁸; plus précisément, c'est une «incomplétude en procès de production»⁹. Il s'agit là d'un fait ultime qu'exprime le principe de la créativité: «la 'créativité' est le principe de la *nouveauté*»¹⁰, par lequel l'univers ne cesse de croître. On

⁴ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 232.

⁵ Ivi, pp. 221-238.

⁶ D. Debaise, *Devenirs et individuations. L'hommage de Whitehead à Bergson*, «Noesis», vol. 13, 2008, pp. 269-282.

⁷ Cette hésitation est évoquée par G. Waterlot, *Dieu est-il transcendant?*, «Archives de Philosophie», vol. 71, Février 2008, pp. 269-288.

⁸ Alfred North Whitehead, *Procès et réalité*, Paris 1995, p. 74.

⁹ Ivi, p. 249.

¹⁰ Ivi, p. 72.

retrouve même chez Whitehead l'idée que l'ordre de la nature est un fait établi, et que dans une certaine mesure, il n'y a pas à le remettre en question. Pour Whitehead, en effet, ce constat est au fondement de la pensée rationnelle : «il ne peut exister de science vivante sans une profonde foi instinctive en l'existence d'un *ordre des choses*, et en particulier, d'un *ordre de la nature*»¹¹.

Cela étant, ce constat n'empêche pas Whitehead de s'interroger sur l'ordre de la nature. Cela tient au fait que l'empirisme de Whitehead n'est pas un empirisme de l'immédiateté mais un «empirisme des médiations et des abstractions»¹² dans lequel la pensée spéculative joue un rôle central: le philosophe produit un système spéculatif abstrait dont le but est d'élucider l'expérience. Le fait indéniable de l'ordre de la nature n'a donc certes pas à être remis en question, et la question «pourquoi y a-t-il un ordre de la nature plutôt que pas d'ordre du tout?» est certes une question vide; mais cela n'empêche pas de se demander *selon quelles modalités* la nature est ordonnée: la nature s'organise-t-elle par elle-même? Tient-elle son organisation d'un principe transcendant? etc. Grand lecteur des *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume, Whitehead semble en effet appliquer à l'ordre de la nature la posture humienne en religion: l'*existence* d'un tel ordre est un fait indubitable et attesté par l'expérience, mais sa *nature*, quant à elle, est sujette à débat.

L'objectif de cet article sera donc d'explorer le thème de l'ordre de la nature tel qu'il se présente chez Whitehead, afin de voir de quelle manière les intuitions bergsoniennes à ce sujet – l'évidence empirique de cet ordre, l'hésitation quant à son principe, la difficulté qu'il y a à poser seulement la question de l'organisation de la nature – trouvent chez Whitehead leur expression sur le plan spéculatif. Les questions que pose Whitehead sont d'inspiration directement bergsonienne, mais s'inscrivent dans un projet spéculatif diamétralement opposé à «l'anti-intellectualisme» par lequel Bergson, selon Whitehead, s'interdit toute «analyse intellectuelle» des problèmes dont il a l'intuition¹³.

2. Les quatre conceptions des lois de la nature chez Whitehead

La première question qui se pose alors est celle de la manière dont est conçu l'ordre de la nature. Le texte de Whitehead où cette question est le plus directement traitée est la seconde partie d'*Aventures d'idées*, où sont comparées les quatre principales manières dont, selon Whitehead, on peut concevoir les lois de la nature:

La conception de la loi considérée comme immanente; la conception de la loi comme commandement ; la conception de la loi comme constatation d'un ordre de

¹¹ A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, traduit par Paul Couturiau, Monaco 1994, p. 20.

¹² D. Debaïse, *Devenir et individuations. L'hommage de Whitehead à Bergson*, cit.

¹³ A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, traduit par Jean-Marie Breuvert et traduit par Alix Parmentier, Paris 1993, p. 291.

succession, en d'autres termes comme pure description; et enfin la conception récente de la loi comme interprétation conventionnelle¹⁴.

De ces quatre conceptions, les deux premières sont d'ordre métaphysique, et les deux dernières d'ordre plus strictement scientifique. Nous laisserons de côté les conceptions d'ordre scientifique, précisément parce qu'en posant les lois de la nature comme de simples énoncés, ou comme de simples conventions, elles renoncent d'emblée à spéculer sur le corrélat objectif de ces énoncés ou de ces conventions. Whitehead reprochera justement au positivisme (troisième conception indiquée dans la liste ci-dessus) son rejet de la spéculation métaphysique, qui selon lui rend la pensée inerte et stérile:

Supposons qu'il y a cent mille ans nos ancêtres aient été de sages positivistes. Ils n'auraient pas été en quête de raisons. Ils auraient observé de purs faits ne développant aucune nécessité. Ils n'auraient pas cherché de raisons sous-jacentes aux faits immédiatement observés. Jamais la civilisation ne se serait développée¹⁵.

Passons donc directement aux deux conceptions d'ordre métaphysique des lois de la nature¹⁶. Whitehead distingue deux conceptions opposées: la conception de l'ordre de la nature comme transcendant, et celle de l'ordre de la nature comme immanent.

Concevoir l'ordre de la nature comme transcendant, c'est considérer que les lois de la nature sont imposées aux choses de l'extérieur, par un principe surnaturel, susceptible d'imposer son «commandement» à la nature. Une telle conception est intimement liée au déisme¹⁷. En effet, dès lors que Dieu est conçu comme transcendant, comme capable de décider de tout ce qui advient, il peut être invoqué comme garant de l'ordre de la nature. «La notion de providence d'un Dieu personnel, rationnel, fut un des facteurs ayant engendré la foi dans l'ordre de la nature»¹⁸. On peut constater la fécondité de cette conception déiste, par exemple chez Descartes ou chez Newton: la croyance en un Dieu transcendant et organisateur a servi de moteur à la recherche scientifique, et a contribué à ses réussites¹⁹.

Mais malgré son succès, cette façon de penser ne fournit pour autant qu'une «notion simplifiée» de la nature²⁰. En effet, si les lois de la nature sont imposées aux choses de l'extérieur, alors les relations déterminées par ces lois sont strictement externes: la loi ne fournit qu'un schème abstrait de relations,

¹⁴ Ivi, p. 163.

¹⁵ A. N. Whitehead, *Modes de pensée*, traduit par Henri Vaillant, Paris 2004, pp. 167-168.

¹⁶ Pour une discussion plus détaillée des deux conceptions non métaphysiques, cf. J. Dunham, *Beyond Dogmatic Finality. Whitehead and the laws of nature*, in B. Henning (ed.), *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought*, New York & Amsterdam 2010. La citation qui précède se trouve déjà dans l'article de M. Dunham.

¹⁷ A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, cit., p. 165.

¹⁸ A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, cit., p. 81.

¹⁹ A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, cit., pp. 165-166.

²⁰ *Ibid.*

indépendant des choses elles-mêmes, et ainsi ce qu'une chose est en elle-même, cela est son affaire privée et n'est pas déterminé par la loi. L'ordre de la nature, s'il est transcendant, est indifférent aux réalités particulières auxquelles il s'applique. Et là est la principale faiblesse de la conception de la loi-commandement, car si l'ordre de la nature est censé s'imposer indifféremment, comme un schème abstrait, à toute situation particulière, comment expliquer le fait que «ces grandes réalités sont pleines de détails capricieux»²¹, autrement dit, le fait que les situations particulières n'obéissent jamais exactement à la loi? Les irrégularités que nous constatons quotidiennement dans la nature, et que la physique des quanta, à l'époque de Whitehead, commence à déceler au cœur même de la matière, transgressent sans cesse le commandement supposé de Dieu.

Ces irrégularités parlent en faveur d'une conception des lois de la nature tenant compte du particulier, et ne prétendant pas exhiber une régularité implacable du cours des choses. Une telle conception est celle de la loi comme immanente, qui ne présente pas l'ordre de la nature comme un commandement imposé aux choses, mais comme la simple expression de ce qui a lieu dans la nature : «par la conception de la loi comme immanente, on signifie que l'ordre de la nature exprime les caractères des choses réelles»²². De ce point de vue, les lois de la nature ne lui sont plus imposées de l'extérieur, et il n'est plus question d'un Dieu transcendant : les lois ne sont que l'expression de régularités immanentes, découlant de l'essence même des choses qui entrent en relation dans la nature. «Ainsi, dans la mesure où existent des éléments communs dans leurs caractères variés, il y aura, de toute nécessité, des identités correspondantes dans leurs relations mutuelles»²³; et à l'inverse, dans la mesure où leurs caractères différeront, leurs relations mutuelles comprendront une part d'irrégularité.

Cette conception tient donc compte des irrégularités que l'on rencontre dans la nature, et fait par-là preuve d'une plus grande souplesse que la conception de la loi comme transcendante. D'un point de vue pragmatique, cette différence de souplesse est essentielle, et fonde l'attachement de Whitehead à la conception de la loi comme immanente. En effet, si l'idée d'un ordre transcendant de la nature est à l'origine du grand mouvement de rationalisation de la science qui, depuis le XVI^{ème} siècle, a connu une carrière triomphale, son refus de tenir compte des irrégularités de la nature est un obstacle à l'évolution des idées scientifiques:

Le vrai rationalisme doit toujours se transcender en revenant vers le concret pour y puiser son inspiration. Un rationalisme autosatisfait est, en effet, une forme d'antirationalisme. Il implique une stagnation arbitraire sur un ensemble particulier d'abstractions²⁴.

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, p. 163.

²³ *Ibid.*

²⁴ A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, cit., p. 232.

Ce rationalisme auto-satisfait est celui qui fait preuve d'un attachement irrationnel pour des abstractions dont on constate pourtant les limites. À cette attitude s'oppose la conception de la loi comme immanente, qui nous invite à prendre en compte chaque nouveau fait particulier, et à remettre en question nos propres schèmes de pensée lorsqu'une expérience ne correspond pas à nos attentes.

Il apparaît bien ici que point de départ de la réflexion métaphysique de Whitehead est d'ordre épistémologique: il s'agit pour lui de proposer une conception de la réalité qui ne tombe pas dans cette forme de «rationalisme autosatisfait» qu'il reproche à la conception de la loi comme transcendante et à la pratique scientifique qui lui est liée. Ce projet, exposé dans *La Science et le monde moderne*, est à l'origine de la conception immanentiste de l'ordre de la nature que développera ensuite Whitehead, et qui lui semble nécessaire au progrès de la pensée scientifique: «En définitive, la conception de l'immanence est foncièrement rationaliste. Elle explique la possibilité d'une compréhension de la nature²⁵».

Mais justement, cette compréhension de la nature n'est possible que si la conception de la loi comme immanente peut être fondée. Ce qui suppose l'élaboration d'un système métaphysique explicite:

La conception de la loi-immanence ne peut être maintenue que si nous sommes en mesure d'élaborer une théorie métaphysique vraisemblable, selon laquelle les caractères des choses correspondantes dans la nature sont la résultante des interrelations de celles-ci, et ces interrelations, la résultante de ces caractères²⁶.

La conception de la loi comme immanente réclame une théorie métaphysique justifiant cette immanence, c'est-à-dire, expliquant la manière dont le comportement des choses génère de lui-même les caractères qui fonderont sa propre régularité. Là est la divergence méthodologique entre Whitehead et Bergson: tandis que Bergson cherche à saisir l'immanence par l'intuition, Whitehead cherche à l'exprimer par un système métaphysique susceptible de rendre compte des modalités de cette auto-organisation immanente de la nature.

3. L'organisation immanente de la nature

La seconde question qui se pose à nous est donc la suivante: selon quelles modalités se présente un tel ordre immanent de la nature dans la philosophie de Whitehead? Pour comprendre ces modalités, il est nécessaire de revenir sur les grandes lignes du système métaphysique de Whitehead.

Chez Whitehead, le procès qui constitue l'univers peut être analysé en ses éléments derniers, appelés *entités actuelles*, ou *occasions actuelles*. Une entité actuelle est une étape atomique de ce procès, elle-même inanalysable en

²⁵ A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, cit., p. 165.

²⁶ *Ivi*, p. 164.

composants indépendants (ses propres phases subordonnées ne constituent pas un fait à part entière). L'univers se présente ainsi comme une communauté d'entités actuelles: c'est un procès général de production de nouveauté, au sein duquel chaque nouvelle entité actuelle émerge de celles qui la précèdent, avant de contribuer elle-même à la production d'entités actuelles futures : chaque entité actuelle «s'approprie, en vue de fonder sa propre existence, les éléments variés de l'univers d'où elle émerge»²⁷. Autrement dit, chaque entité actuelle émerge comme la synthèse des entités actuelles qui la précèdent, et hérite ainsi de leur caractère. Ainsi, une entité actuelle porte en elle son propre passé, et est en partie définie par lui.

Considérons par exemple une entité actuelle A_2 , succédant à une entité actuelle A_1 . A_1 a une certaine forme α . Or, A_2 émerge en s'appropriant son passé, donc en s'appropriant A_1 : selon la terminologie de Whitehead, A_2 *préhend*e A_1 , et du fait de cette préhension, A_2 hérite de la forme de l'entité préhendée A_1 , à savoir α . (Figure 1)

$$\mathbf{A}_1(\alpha) \longrightarrow \mathbf{A}_2(\alpha)$$

Figure 1

Il y a ici une relation génétique entre A_1 et A_2 : A_2 s'approprie A_1 et hérite par-là de son caractère. De manière générale, la succession des entités actuelles implique que les entités actuelles précédentes entrent dans la constitution des entités actuelles qui leur succèdent. Et ce sont ces relations génétiques entre les entités actuelles qui font que procès de la nature n'est pas un pur chaos: chaque nouvelle étape du procès est conditionnée par les étapes précédentes.

En effet, ce conditionnement fonde la régularité du procès de la nature, puisqu'il entraîne la répétition de formes d'une étape à l'autre du procès. La répétition d'une forme constitue un objet durable: une forme stable persiste dans la nature. Par exemple, une suite d'entités actuelles A_1, A_2, A_3, A_4 , etc., où chacune hérite de la précédente la forme α constitue un trajet déterminé au sein du procès, et individualise un objet A , qui dure aussi longtemps que la forme α continue d'être transmise. (Figure 2)

$$\underbrace{\mathbf{A}_1(\alpha) \longrightarrow \mathbf{A}_2(\alpha) \longrightarrow \mathbf{A}_3(\alpha) \longrightarrow \mathbf{A}_4(\alpha)}_{\text{Objet durable A}}$$

Figure 2

²⁷ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 353.

Un tel objet constitue une *canalisation* du procès en ce qu'il y introduit une régularité déterminée: chaque nouvelle entité actuelle émergeant dans ce trajet est déterminée par les entités actuelles qui l'y précèdent. La nouveauté de A_4 , par exemple, est *canalisée* par les étapes passées du trajet.

Bien sûr, la nature n'est pas composée uniquement d'objets quasi-atomiques comme A. De tels objets simples composent ensemble des faits complexes qui font l'objet de notre expérience: par exemple, l'endurance d'un corps animal est un processus extrêmement complexe, analysable en d'innombrables trajets simples tels que A, s'entremêlant de façon à constituer cet organisme. Dans un tel entremêlement de trajets, A_2 n'hérite pas uniquement sa forme de A_1 : elle est conditionnée par toutes les entités actuelles composant cet organisme complexe. En effet, si toutes ces entités participent à un même procès global, c'est qu'elles partagent un élément commun de forme, qu'elles se transmettent mutuellement²⁸. Considérons par exemple un processus global S: les entités actuelles qui le composent se répartissent en trajets simples A, B, C, chacun étant défini par une forme propre α , β et γ . Mais par ailleurs, si A, B et C composent ensemble un procès commun, c'est qu'ils partagent un élément de forme σ qui est donc un élément commun aux formes α , β et γ . Si donc nous voulons représenter l'émergence d'une entité actuelle en particulier, par exemple A_2 , nous obtiendrons la Figure 3:

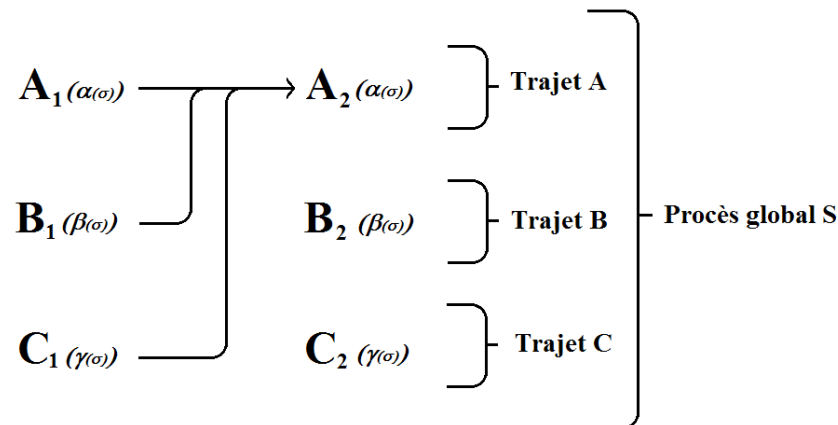


Figure 3

On peut voir ici que A_2 est principalement conditionné par A_1 , d'où son appartenance au trajet A; mais qu'elle est également conditionnée par B_1 et C_1 , dans la mesure où α , β et γ comportent un élément σ commun avec α . Le double effet de la canalisation du procès par son passé apparaît ainsi clairement. D'un côté, comme nous l'avons vu, des trajets d'entités actuelles sont individués, distingués les uns des autres, par l'élément formel dominant qui est transmis dans chacun d'entre eux. Et d'un autre côté, ces trajets divers sont harmonisés du fait des éléments qu'ils partagent en commun. Une telle harmonisation produit

²⁸ C'est ainsi que Whitehead définit ce qu'il appelle une «société» (cf. *ibid.*, pp. 168-169).

des organismes complexes, et selon Whitehead, l'univers tout entier peut être conçu de cette manière: il formule ainsi l'hypothèse que l'élément formel le plus commun dans notre univers actuel est le fait d'appartenir à un continuum extensif²⁹.

Comme on peut le constater par ailleurs, l'ordre de la nature est ici conçu comme immanent : le procès de la nature s'harmonise au fur et à mesure qu'il se déploie, du fait des relations génétiques entre les entités actuelles. Chaque étape nouvelle du procès étant conditionnée par les étapes passées, le procès se canalise de lui-même: la nouveauté qu'il produit est conditionnée par ce à quoi elle s'ajoute.

Remarquons au passage que le terme *canalisation* est repris par Whitehead à Bergson³⁰. Bergson utilise ce terme, par exemple, pour exprimer le fait que la vision, alors même qu'elle «atteindrait, *en droit*, une infinité de choses inaccessibles à notre regard», est *en fait* «efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir»³¹. Cette canalisation, chez Bergson, peut être reliée aux deux mouvements inverses qui organisent la nature dans son ensemble: production de nouveauté, et retournement vers ce qui existe déjà. «La vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse [...]: il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation»³². On retrouve chez Whitehead cette même idée d'un procès de création d'imprévisible nouveauté (mouvement de la vie chez Bergson), qui se trouve canalisé par un retour sur les formes déjà advenues (mouvement de la matérialité chez Bergson). Whitehead désigne ainsi la canalisation comme une «appétition vers, ou à partir de, tout ce qui existe déjà en fait»³³: cette expression traduit directement l'appropriation par Whitehead du double mouvement bergsonien par lequel s'explique l'organisation de la nature par elle-même.

Le point essentiel est que dans le processus de canalisation, il apparaît bien que la nature ne reçoit pas ses formes et ses lois de l'extérieur: il ne s'agit pas d'archétypes préexistants déterminant l'orientation du procès. Cette orientation est déterminée par ce qui est déjà: les étapes antérieures du procès déterminent les étapes ultérieures. Les formes se génèrent d'elles-mêmes de manière immanente³⁴.

Mais ce conditionnement des entités actuelles par celles qui les précèdent est-il vraiment suffisant pour expliquer l'ordre de la nature? Car lorsqu'une nouvelle entité actuelle émerge, son passé est constitué d'innombrables entités

²⁹ Ivi, p. 179.

³⁰ Ivi, p. 193.

³¹ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 94.

³² Ivi, p. 250.

³³ A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, Princeton 1929, p. 27. La traduction de Mme E. Griffin (in *La Fonction de la raison et autres essais*, éd. Ph. Devaux, Paris 1969) introduit un contresens: *towards or from* ne veut pas dire *attraction ou rejet*, mais désigne justement cette ambiguïté d'un procès créateur faisant retour vers ce qui est antérieur dans le procès: la création tend *vers* ce à partir de quoi elle se fait.

³⁴ Cf. D. Debaise, *Un Empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Paris 2006, p. 145.

actuelles, chacune ayant une forme propre. Comment expliquer par conséquent que la nouvelle entité actuelle s'insère harmonieusement dans le procès, héritant au premier chef de la forme qui caractérise son propre trajet, tout en assimilant les affinités formelles avec les autres trajets? À moins de s'en remettre vaguement à une harmonie préétablie qu'on renoncerait à interroger, il est nécessaire de poser un principe qui assure cette harmonie, qui oriente le procès de telle manière que les formes transmises d'une entité à l'autre s'accordent entre elles.

Dans la philosophie de Whitehead, ce principe est Dieu, et la manière dont il est conçu met en lumière les limites d'une philosophie de l'immanence en ce qui concerne l'explication de l'ordre de la nature.

4. Dieu comme principe de l'ordre dans la nature

À première vue, la manière dont Whitehead conçoit Dieu témoigne d'une perspective immanentiste plus poussée encore que celle qu'on trouve chez Bergson. Pour Bergson, Dieu est certes en devenir, tout autant que la nature : il «n'a rien de tout fait»³⁵. Mais il n'en est pas moins la *source* de l'élan vital, le «centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet»³⁶. Si cette image bergsonienne est maintenue dans l'ambiguïté, afin de ne pas faire de Dieu un être tout à fait distinct de la nature («je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement»³⁷), elle permet en même temps de ne pas supprimer tout fossé entre Dieu et la nature. Une remarque de Bergson dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* maintiendra plus tard la même ambiguïté : «l'effort créateur que manifeste la vie [...] est *de* Dieu, si ce n'est Dieu lui-même»³⁸. Par cette ambiguïté, Bergson maintient un élément de transcendance dans sa philosophie: Dieu ne se confond pas avec le monde, il a le statut de principe de l'avancée créatrice – quand bien même Bergson laisse à dessein le statut de Dieu dans une certaine indétermination métaphysique.

Pour Whitehead, en revanche, Dieu n'est pas la source de l'élan vital, il est une entité actuelle parmi les autres³⁹. L'élan vital à l'œuvre dans l'univers ne trouve pas son origine en Dieu, il est l'expression du principe ultime de la créativité, qui est immanent à la nature même de la réalité: «il est dans la nature des choses»⁴⁰ que de nouvelles entités actuelles surgissent comme la synthèse des entités actuelles déjà existantes. Par conséquent, Dieu, chez Whitehead, partage le devenir du monde, et on ne laisse jamais entendre qu'il pourrait être au principe de ce devenir.

³⁵ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 249.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 10. éd., Paris 2008, p. 233. Nous soulignons.

³⁹ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 69.

⁴⁰ *Ivi*, p. 72.

Mais Dieu n'en a pas moins un statut particulier parmi les entités actuelles, et ce statut particulier de Dieu amène justement Whitehead à se confronter aux limites de la philosophie de l'immanence qu'il cherche à élaborer: Dieu apparaît dans sa philosophie comme le garant de l'ordre de la nature, de l'harmonisation du procès universel. La créativité, à elle seule, est «dépourvue de caractère propre»⁴¹, elle est pure créativité informe, et ne présuppose aucune harmonie dans le procès dont elle est le principe. L'ordre de la nature ne s'explique donc pas par la seule créativité inhérente aux choses, mais par l'intervention d'une «mise en ordre divine»⁴² qui donne forme et organisation à la créativité.

Cette mise en ordre consiste en un «acte atemporel d'évaluation globale et sans entrave»⁴³, qui appartient à la nature même de Dieu. Contrairement aux autres entités actuelles, qui émergent d'un passé déterminé, et ont par conséquent une place précise dans le procès, Dieu n'a pas de passé, mais accompagne éternellement le procès. Il est l'émanation primordiale et intemporelle de la créativité pure, par laquelle celle-ci se dote de potentialités déterminées: c'est cet acte primordial d'évaluation qui détermine les formes que se transmettent les entités actuelles au fil du procès.

Ces formes, Whitehead les appelle *objets éternels*: ce sont les pures potentialités déterminées par l'acte divin d'évaluation, et qui rendent possible l'harmonisation du procès. En effet, les objets éternels s'articulent entre eux selon une certaine logique: l'ensemble des objets éternels forme un «complexe systématique général de relation mutuelle»⁴⁴, hiérarchisé de telle sorte que deux objets éternels différents peuvent être subsumés sous un objet éternel commun et plus général⁴⁵. Par exemple, toutes les formes spatiales imaginables présentent le point commun de comporter trois dimensions: dans cette mesure, même les formes les plus éloignées présenteront néanmoins une certaine affinité. Or Dieu est le lieu où se joue cette affinité, et c'est lui qui permet à de telles affinités, d'abord purement abstraites, de s'exprimer dans une harmonisation concrète du procès: l'acte primordial d'évaluation de Dieu, en déterminant des potentialités abstraites organisées systématiquement, rend possible l'harmonisation du procès par affinité formelle entre les différents trajets d'entités actuelles, en fonction des objets éternels qui déterminent ces trajets.

Dieu est ainsi l'«accident primordial, non-temporel»⁴⁶ de la créativité, par lequel celle-ci se limite elle-même: «il n'y a de créativité que sous condition»⁴⁷, et cette condition est Dieu. Dieu est la limitation primordiale de la créativité, à l'origine de toutes les canalisations possibles du procès⁴⁸. En effet, Dieu étant

⁴¹ Ivi, p. 69.

⁴² Ivi, p. 87.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, cit., p. 189.

⁴⁵ *Ibid.* ch. X.

⁴⁶ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 51.

⁴⁷ Ivi, p. 87. Par cette expression, il faut comprendre que sans condition, sans limitation, la créativité reste informe, et ne crée rien à proprement parler.

⁴⁸ A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris 1968, pp. 355-357.

atemporel, toujours en devenir et jamais achevé, il accompagne le surgissement de chaque nouvelle entité actuelle. Ainsi chaque entité actuelle préhende Dieu, et reçoit de Dieu les possibilités qui lui conviennent⁴⁹: Dieu indique ce que l'entité peut devenir étant donné son passé: par exemple, dans la Figure 3, le fait que A_2 hérite au premier plan de α , et au second plan de σ (du fait que σ est commun à α , β et γ), est déterminé par l'assimilation par A_2 de l'acte global d'évaluation de Dieu, qui détermine les articulations entre objets éternels, et par conséquent leurs associations pertinentes dans une actualisation. Cette détermination de ce que l'entité peut devenir est appelé son *but subjectif*: c'est l'idéal qui préside à son émergence. Dieu fournit ainsi une orientation précise au devenir de chaque entité actuelle: c'est par lui qu'à chaque étape du procès, la créativité se dote d'un caractère déterminé et cohérent avec soi-même.

5. Dieu à la limite de l'immanence

Sans préciser davantage le rôle de Dieu dans le devenir d'une entité actuelle⁵⁰, nous pouvons d'ores et déjà constater qu'en introduisant ainsi le concept de Dieu comme limitation primordiale de la créativité, Whitehead semble pousser sa philosophie jusqu'aux limites de l'immanence. En effet, si son Dieu est bel et bien immanent à la nature (étant lui-même une entité actuelle atemporelle dont le devenir, jamais achevé, accompagne l'ensemble du procès de la nature), il n'en a pas moins le statut métaphysique unique d'« accident primordial », qui le distingue de toutes les autres entités actuelles, et lui permet de tenir son rôle de garant de l'ordre de la nature.

En conséquence, l'ordre de la nature semble découler d'un principe extérieur aux choses mêmes: ce qui nous a d'abord semblé relever d'une canalisation immanente du procès de la nature doit finalement être assigné à l'acte évaluateur d'une entité à part, Dieu. Par ce recours à Dieu, la philosophie de Whitehead réintroduit dans la conception immanentiste de l'ordre de la nature un élément relevant d'une conception de la loi comme transcendante, celui d'un principe à *part*, distinct de la nature temporelle, et censé garantir son organisation. Whitehead reconnaît d'ailleurs lui-même qu'il y a là une ambigüité dans sa philosophie, et revendique une telle ambigüité comme nécessaire:

Hormis une certaine notion de loi-commandement, la conception de l'immanence ne fournit absolument aucune raison expliquant pourquoi l'univers ne retomberait pas, à chaque instant, dans un chaos sans loi. En fait, l'univers, tel qu'il est compris selon la conception de l'immanence, devrait se révéler comme comportant une actualité stable, dont l'implication mutuelle dans le reste des choses assure une tendance inévitable vers l'ordre⁵¹.

⁴⁹ Ivi, p. 371.

⁵⁰ Pour un exposé plus détaillé, cf. le ch. IX du livre d'Alix Parmentier.

⁵¹ A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, cit., p. 167.

Il apparaît bien dans ce passage qu'en reconnaissant la nécessité de recourir à l'entité à part qu'est Dieu, Whitehead pose la limite au-delà de laquelle une conception immanentiste de l'ordre de la nature ne peut plus être expliquée: à un certain stade, on ne peut que constater cet ordre, et en poser l'existence dans toute sa contingence. On se retrouve à un certain moment contraint de poser un principe inexplicable: il «devrait» y avoir un principe d'ordre, et Dieu est ce par quoi Whitehead pose un tel principe.

Ainsi, pour Whitehead, poser Dieu comme principe de l'ordre de la nature, c'est faire remonter cet ordre à une raison elle-même indéterminable: «Dieu est la limitation ultime, et son existence est l'irrationalité ultime»⁵². Dieu survient en effet dans le système cosmologique de Whitehead comme un accident – accident primordial, certes, mais accident néanmoins, et par conséquent inexplicable. Avec Dieu, «nous en arrivons à la limite de la rationalité. Car il existe une limitation catégorique n'émergeant pas d'une raison métaphysique»⁵³. Nous ne pouvons que poser Dieu, que constater qu'il faut un principe de l'ordre dans la nature: «puisque'il y a un monde, on sait qu'il y a un ordre. L'entité ordonnatrice est un élément nécessaire dans la situation métaphysique que présente le monde actuel»⁵⁴.

Nous pouvons donc résumer ainsi l'ambiguïté que nous avons soulevée dans la conception whiteheadienne de Dieu vis-à-vis du statut de l'ordre de la nature. En faisant de Dieu le principe de l'ordre de la nature, Whitehead introduit une entité à part, indépendante du flux des choses⁵⁵, qui oriente le procès comme de l'extérieur, et limite donc son caractère immanent. Le principe de l'ordre de la nature se trouve donc être lui-même inexplicable, et pose ainsi une limite ultime à la rationalité: peut-on dans ce cas considérer que la forme prise par l'immanence chez Whitehead est réellement «foncièrement rationaliste»⁵⁶, qu'elle a plus de titre à fonder une réflexion rationnelle sur l'ordre de la nature qu'une conception des lois de la nature comme transcendantes? En quoi l'ordre de la nature garanti par le Dieu de Whitehead serait-il moins arbitraire qu'un ordre imposé par un Dieu despotique?

C'est en raison de cette ambiguïté (entre autres) que M. Donald Sherburne va jusqu'à proposer de remanier la philosophie de Whitehead afin d'en évacuer tout à fait le concept de Dieu: on pourrait, selon M. Sherburne, se contenter de la transmission des formes entre les entités actuelles temporelles – ces transmissions successives entraînant des compositions, recompositions etc. de formes complexes à partir d'associations successives d'éléments formels plus simples⁵⁷. De ce point de vue, on pourrait en effet supposer que l'ordre de la

⁵² A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, cit., p. 208.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Alfred North Whitehead, *La religion en gestation*, traduit par Henri Vaillant, Louvain-la-Neuve, Éd. Chromatika, 2008, p. 50.

⁵⁵ Du moins en ce qui concerne sa nature primordiale, que nous avons considérée ici.

⁵⁶ Alfred North Whitehead, *Aventures d'idées*, op. cit., p. 165.

⁵⁷ Donald W. Sherburne, «Whitehead without God», *A Review of Some Current Issues in Process Theology*, vol. 50, n° 3, Fall 1967, p. 270-272.

nature serait le résultat d'un long procès d'émergence d'un ordre: le procès de la nature aurait d'abord *essayé* des associations diverses, au hasard, jusqu'à ce qu'une stabilité émerge dans le procès. Cette canalisation primordiale serait immanente, et, bien qu'également inexplicable (on ne peut que s'en remettre au hasard), elle ne ferait intervenir aucune entité surnaturelle⁵⁸.

6. Dieu et la persuasion

Sans développer davantage le débat engagé par M. Sherburne sur l'éventualité d'une philosophie de Whitehead débarrassée du concept de Dieu, nous pouvons cependant nous demander dans quelle mesure Whitehead lui-même se confronte à cette limitation de l'immanence que constitue son concept de Dieu.

Comme nous l'avons vu, en effet, Dieu intervient comme un principe inexplicable de l'ordre de la nature: son existence est accidentelle, impénétrable pour la raison, et son action est censée orienter le procès de la nature en vertu d'un acte atemporel d'évaluation, permettant ainsi l'harmonisation du procès. Mais qu'est-ce justement que cette *action* de Dieu sur les entités actuelles?

Nous avons vu que Dieu, en étant préhendé par une entité actuelle, lui indique ce qu'elle peut devenir, autrement dit, lui donne son but subjectif, l'idéal qui oriente son émergence. Mais si chaque entité actuelle est conditionnée par le but subjectif qu'elle reçoit de Dieu, elle n'est pas pour autant absolument déterminée par lui. Elle reste au contraire «le maître autonome de sa propre concrescence»⁵⁹: créature auto-créatrice au même titre que Dieu, elle décide de son propre devenir – même si sa décision est conditionnée par les entités qu'elle préhende, Dieu y compris.

Ainsi le but subjectif, tout en jouant le rôle d'un idéal régulateur, est modifié au cours de l'émergence de l'entité actuelle, en fonction des décisions de cette dernière : le résultat final de l'émergence de chaque entité actuelle est donc l'œuvre à la fois des entités actuelles temporelles qui la précèdent, de Dieu, et d'elle-même⁶⁰. Cette part d'indépendance de l'entité actuelle échappe à la détermination divine elle-même. Elle est exprimée par la neuvième obligation catégoriale formulée par Whitehead, qui indique que «dans chaque concrescence tout ce qui est déterminable est déterminé, mais il y a toujours un reste qui relève de la décision [de l'entité actuelle elle-même]»⁶¹.

Étant donné ce résidu d'autonomie que l'on rencontre dans chaque entité actuelle, l'action de Dieu ne détermine pas absolument l'ordre de la nature.

⁵⁸ Ce recours au hasard plutôt qu'à une instance surnaturelle peut être rapproché de la cosmologie épicurienne. Remarquons d'ailleurs que Samuel Alexander fait explicitement une hypothèse de ce genre. Cf. Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, op. cit., T. II, p. 54 sq.

⁵⁹ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 390.

⁶⁰ A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, cit., pp. 377-379.

⁶¹ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., pp. 81-82. La citation exacte mentionne le « sujet-superfect » de la concrescence. Par ce terme technique, Whitehead désigne une entité actuelle.

Dieu ne dirige pas le procès du monde selon un commandement inflexible: son action prend la forme d'une *persuasion*. Ce terme d'origine platonicienne⁶² indique chez Whitehead que Dieu propose un ordre de la nature – propose, mais n'impose pas. Chaque entité actuelle est autonome face à cette proposition⁶³, et l'ordre de la nature n'est donc pas définitivement fixé par décret divin: il est redéfini à chaque étape du procès par la manière autonome dont chaque entité actuelle assimile la persuasion divine.

L'ordre de la nature n'est donc pas maintenu dans une stabilité absolue par Dieu. Mais l'autonomie des entités actuelles ne dissipe pas pour autant tout ordre. Car Dieu tient également compte, à chaque nouvelle étape du procès, de ce qui a déjà été accompli dans les étapes précédentes. Ainsi, ce qui relève de l'autonomie des entités actuelles passées, il en tient compte lorsqu'il donne son but subjectif à une nouvelle entité actuelle. La persuasion divine est réactivée à chaque étape du procès, tenant ainsi compte de ce qui lui a échappé dans les étapes précédentes⁶⁴. Par conséquent, la nature n'a certes pas de cadre fixe, et transgresse dans une certaine mesure, à chaque étape de son procès, l'ordre qui lui préexiste; mais elle *tend* toujours à la composition d'un ordre nouveau, du fait de la persuasion divine.

On voit bien ainsi ce que Whitehead cherche à concilier dans sa conception de Dieu : d'un côté, l'ordre de la nature doit remonter, en définitive, à un constat inexplicable sur le plan rationnel; et d'un autre côté, une conception immanente de l'ordre de la nature implique que cet ordre n'est pas indépendant des choses, mais n'est au contraire que l'expression de leur mode d'existence – d'où une part irréductible d'indétermination.

La conception immanentiste de l'ordre de la nature que l'on trouve chez Whitehead peut donc se résumer ainsi: *il y a* un ordre de la nature, ce constat est inexplicable et marque la limite au-delà de laquelle on ne peut plus raisonner; mais quant à la *nature* de cet ordre, elle ne peut pas être déterminée indépendamment du cours même des choses, qui redéfinit constamment cet ordre au fil du procès de la nature.

7. Une conception évolutionniste de l'ordre de la nature.

Nous avons déjà abordé le point fort de la conception de la loi-immanence: cette conception tient compte des cas où la nature semble échapper à l'ordre qu'on lui attribue. Cette conception présente également l'avantage de tenir compte des cas de discordances que l'on rencontre dans la nature: les créatures peuvent entrer

⁶² A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, cit., p. 219.

⁶³ Du moins à mesure de son degré de complexité et d'intensité : ainsi, on peut constater empiriquement un haut degré de spontanéité dans le comportement humain, mais pas dans le monde minéral. Cf. A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., pp. 109-110.

⁶⁴ Un exposé plus détaillé impliquerait d'aborder la nature conséquente et la nature superjective de Dieu. Pour un tel exposé, Cf. A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, cit., pp. 433-438.

en conflit, se détruire mutuellement, etc. Cela tient à ce que différentes formes particulières d'ordre, tout en se détachant d'un même ordre global des choses, peuvent diverger entre elles⁶⁵. De telles discordances particulières n'empêchent pas qu'existe, en arrière-plan, une forme d'ordre plus générale, sans laquelle ces êtres ne pourraient pas même être dits partager le même monde. Et d'un point de vue strictement religieux, dès lors que Dieu n'est pas à l'origine d'un strict déterminisme, il se trouve ainsi déchargé de la responsabilité de l'existence de ces discordances – et par-là, de l'existence du mal⁶⁶.

Mais la conception de la loi-immanence a également des conséquences moins directement religieuses. Whitehead en évoque certaines dans l'examen qu'il consacre à cette conception dans *Aventures d'idées*, et nous pouvons tout particulièrement remarquer celle-ci:

Puisque les lois de la nature dépendent des caractères individuels des choses qui constituent la nature, au changement des choses correspondra un changement des lois. Ainsi, la vision évolutionniste moderne de l'univers physique devrait concevoir les lois de la nature comme évoluant de conserve avec les choses qui constituent l'environnement. De même, la conception d'un univers évoluant selon des lois fixes et éternelles, qui regarderaient tout ce qui arrive, devrait-elle être abandonnée⁶⁷.

En effet, dès lors que chaque nouvelle entité actuelle apporte sa marque individuelle sur le procès, et doit être prise en compte par Dieu dans sa manière d'orienter les entités actuelles futures, il en découle que l'action persuasive de Dieu ne cesse de se modifier au fil du procès. Ainsi, les lois de la nature ne se présentent pas comme des décrets éternels, mais comme l'expression d'un état de choses contingent et passager, les lois évoluant avec la nature elle-même. «Un système de 'lois' régissant la reproduction dans une partie de l'univers, prédomine progressivement, passe par une étape de maintien, puis disparaît avec le déclin de la société dont il provient»⁶⁸.

Whitehead ira ainsi jusqu'à rejeter le terme même de *lois* de la nature : «On commet l'erreur de parler de 'lois naturelles'. Il n'y a pas de lois naturelles. Il n'y a que des habitudes temporaires de la nature»⁶⁹. Le terme de *loi*, en effet, évoque par trop un décret absolu et éternel. En rapportant l'ordre de la nature à des *habitudes*, Whitehead exprime son caractère évolutif: la nature contracte à tel moment des habitudes d'organisation, puis change d'habitudes à tel autre. L'univers tel que nous le connaissons correspond à un état particulier, à des habitudes particulières de la nature: «les éléments arbitraires et comme 'donnés' des lois de la nature nous avertissent que nous sommes dans une époque cosmique

⁶⁵ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 170.

⁶⁶ A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, cit., ch. XII.

⁶⁷ A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, cit., p. 164.

⁶⁸ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 171. Rappelons que par «société», Whitehead désigne un enchevêtrement de trajets d'entités actuelles: en ce sens, l'univers tel que nous le connaissons est une société.

⁶⁹ L. Price (ed.), *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Boston, Boston 1954, p. 367.

spéciale»⁷⁰, celle des protons et des neutrons, et où sont valables les équations de Maxwell. Mais la stabilité de cet ordre n'est qu'apparente: il s'agit seulement d'un ensemble d'habitudes encore dominantes, mais que la nature finira par remplacer tout à fait, lorsqu'elle aura accompli sa «transition progressive vers d'autres types d'ordre»⁷¹.

Ce caractère évolutionniste de l'ordre de la nature a de lourdes conséquences sur le plan épistémologique: l'état actuel de la nature ne permet pas *a priori* de prévoir à un moment donné ce que sera la nature à l'avenir, ou ce qu'elle est ailleurs. La connaissance de la nature part toujours d'une expérience, puisque les lois de la nature ne sont que l'expression des faits, et que les faits ne sont accessibles que par l'expérience. Hors des limites de l'expérience, la connaissance devient donc incertaine.

Comme nous l'avons vu, l'usage que Whitehead fait du concept de Dieu lui permet de poser l'existence d'un ordre de la nature: dans une certaine mesure, il est donc possible d'avoir confiance dans le fait que l'univers tel que nous le connaissons présente une certaine stabilité, et par conséquent de tenir compte de nos expériences passées pour nous projeter dans l'avenir. Mais dès lors que l'ordre actuel de la nature doit être conçu comme un simple état d'équilibre temporaire, il est impossible de nous projeter au-delà d'un certain horizon: celui des habitudes actuelles de la nature. Un avenir lointain et indéterminé, qui ne présentera plus le même type d'ordre que l'univers actuel (qui ne comprendra plus, par exemple, quatre dimensions d'espace-temps), échappe absolument à notre prévision: «L'univers s'achemine [...] vers de nouvelles conditions de création, parmi lesquelles le monde physique tel que nous le connaissons maintenant sera représenté par une ride à peine discernable du non-être»⁷².

Or si l'univers à venir nous transcende de manière radicale, il est par conséquent impénétrable à la pensée. Il y a un horizon indépassable de la prévision, au-delà duquel la pensée ne peut plus se projeter dans l'avenir. Cet horizon n'est pas déterminé avec précision, mais il n'en est pas moins insurmontable (à ce titre, la position de Whitehead n'est pas sans analogie avec la notion cartésienne de l'indéfini). Ainsi que le formule Whitehead, «l'homme a tout juste commencé à comprendre, non pas à quel point s'étend l'immensité [de l'univers], car cela dépasse la compréhension humaine, mais du moins qu'une telle immensité existe»⁷³. Cette immensité rive la compréhension humaine à une limite infranchissable: la connaissance que nous avons de l'univers à un moment donné, si précise soit-elle, ne saurait légitimement être projetée au-delà de cet horizon d'imprévisibilité.

La façon dont Whitehead conçoit l'immanence de l'ordre de la nature n'aboutit donc pas à un indéterminisme ou à un déterminisme absolu, mais à un

⁷⁰ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 171.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² A. N. Whitehead, *La religion en gestation*, cit., p. 78.

⁷³ L. Price (ed.), *Dialogues of Alfred North Whitehead*, cit., p. 368. L'article de M. Dunham évoquait déjà les extraits des *Dialogues* que nous reprenons ici.

déterminisme relatif et évolutif, du fait de la persuasion divine. Cette manière de concevoir l'ordre de la nature autorise une compréhension limitée de la nature: celle-ci s'offre à notre compréhension, mais pas au-delà de cet horizon indéfini d'imprévisibilité.

8. Conclusion

Notre examen de la philosophie de Whitehead semble nous avoir entraînés loin de Bergson: comme nous l'avons vu, Whitehead se propose d'élaborer un système de philosophie spéculative, ce qui est en complète opposition avec le rejet bergsonien de l'intellectualisme, et sa recherche d'une appréhension du monde fondée sur l'intuition. Mais malgré cette opposition méthodologique, la pensée de Bergson et celle de Whitehead présentent de nombreux points de jonction, notamment en ce qui concerne la question de l'ordre de la nature. D'une certaine manière, Whitehead ne fait ici qu'explorer sur le plan spéculatif ce qui se présente chez Bergson sur un mode intuitif.

Nous avons vu en effet que la manière dont Whitehead explique l'auto-organisation de la nature au cours de son procès de déploiement – à savoir, la *canalisation* de la nouveauté par ce qui existe déjà – fait écho à la théorie bergsonienne des deux mouvements, vitalité et matérialité. Cependant, chez Whitehead, ces deux mouvements ne sont pas simplement exposés, ils sont articulés selon un schème métaphysique explicite, relevant de la spéculation philosophique.

De même, à l'hésitation bergsonienne à l'égard de Dieu répond la conception whiteheadienne d'un Dieu à la fois immanent à la nature et dont le statut est néanmoins distinct de celui des autres entités actuelles. Par ailleurs, la notion de *persuasion divine* est la manière dont Whitehead, à la suite de Bergson, oppose la vitalité immanente de l'univers à un déterminisme statique et fixé de toute éternité.

La philosophie de Whitehead explore la conception d'un ordre immanent de la nature jusque dans ses limites. D'un côté, on ne peut aller absolument au bout d'une conception immanente de l'ordre de la nature: à un certain point, on ne peut plus que constater qu'un tel ordre existe, et on se trouve rivé à cette contingence ultime. D'un autre côté, un ordre immanent de la nature ne peut être conçu comme absolu et infaillible: la nature n'est pas déterminée par cet ordre comme par un décret divin. C'est pourquoi cet ordre n'est jamais posé définitivement: il évolue avec la nature au fil de son devenir. L'idée d'un déterminisme susceptible d'être dévoilé par la raison est ainsi rejetée, et la philosophie de Whitehead pose un horizon indépassable d'imprévisibilité.

Ces deux limites correspondent à l'ambiguïté nécessaire d'une conception immanentiste de l'ordre de la nature: en posant qu'il y a un ordre, on se trouve contraint, à un certain niveau, d'accepter cet ordre comme un donné absolu; et en posant l'immanence de cet ordre, on tend à le dissiper, à lui refuser la stabilité et l'universalité (la nature ne cesse de transgresser sa propre organisation, au

point de faire perpétuellement évoluer cette même organisation). La philosophie de Whitehead affronte ces deux limites: le terme *ordre de la nature* ne désigne pas chez Whitehead un décret universel et absolu, mais simplement l'expression des habitudes dominantes dans la nature à un moment donné. Cependant, en rattachant ces habitudes à une tendance globale de la nature vers l'harmonisation, en posant cette tendance globale comme un fait indéniable, Whitehead exprime l'élément de foi essentiel pour toute spéculation rationnelle: la réalité peut être interprétée par la raison, quand bien même cette interprétation est toujours limitée et partielle.

Ulysse Gadiou, Université de Lille
Laboratoire STL (UMR 8163 - CNRS)
✉ ulyse.gadiou@gmail.com

Contributi/6

Cosmo-esthétiques: Bergson, Whitehead et la perception dans la nature

Giulio Piatti

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato lo 08/01/2018. Accettato il 30/01/2018.

When Henri Bergson, in *Duration and simultaneity*, intends to show that *durée* constitutes the 'pattern' of reality, he refers to Alfred North Whitehead's «beautiful» book on the philosophy of nature (*The Concept of Nature*). Whitehead, in return, paid his respect multiple times to bergsonian philosophy, from which he had been deeply influenced. The relationship between Bergson and Whitehead is not, however, that of a merely mutual admiration, but it is based on a common naturalistic view, intent in building a consistent cosmology of beings. Aim of my presentation is – following some pioneering remarks made by Jean Wahl – to study the reflections on perception of Bergson and Whitehead: both in the first chapter of *Matter and Memory* and in the third part of *Process and Reality*, the two extend perceptivity from the domain of subject to reality in itself, building an original «cosmo-aesthetics» which reunites immediate experience, metaphysics and scientific thought.

1. Vers un empirisme métaphysique. La voie du concret

Quand Henri Bergson, dans son essai controversé *Durée et simultanéité*¹, cherche à montrer que la durée constitue «l'étoffe» du réel, aussi bien de l'homme que de l'univers, il se réfère à Alfred North Whitehead, auteur d'un livre selon lui «très beau» sur la philosophie de la nature², capable d'articuler les données scientifiques les plus récentes dans un cadre explicitement spéculatif. En retour, c'est Whitehead même qui a rendu hommage, à plusieurs occasions, à la philosophie bergsonienne, par laquelle il a été fort influencé, notamment

¹ Dans cette œuvre, publiée en 1924, Bergson tente de discuter la théorie de la relativité d'Einstein, opération qui sera fort critiquée tant par les savants que par les philosophes, au point de convaincre Bergson à ne pas faire republier le livre.

² Cfr. H. Bergson, *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1968, p. 62. Bergson se réfère ici au *Concept of Nature* de Whitehead.

à l'égard de la notion d'intuition, de l'idée de spatialisation du temps et de la conception de création³.

Le rapport entre Bergson et Whitehead n'est pas, cependant, seulement d'admiration réciproque, mais relève d'une profonde convergence naturaliste: il s'agit d'une réinsertion commune de l'homme à l'intérieur du cosmos, capable en même temps de dépasser la fausse dichotomie entre un matérialisme atomistique et un idéalisme abstrait. Pour ce faire, c'est-à-dire pour édifier une cosmologie, les deux philosophes s'engagent dans un réexamen général du mécanisme de la perception, en tant que véritable point de départ pour spéculer sur le réel. L'enjeu des théories de Bergson (dans le chapitre I de *Matière et mémoire*, publié en 1896) et de Whitehead (dans la troisième partie de *Process and reality*, sorti en 1929) – même si elles sont différentes – est commun et relève de la tentative d'étendre la perception à toute la réalité, en niant son point de départ subjectif. C'est Jean Wahl, dans *Vers le concret* (1932), son étude pionnière sur James, Whitehead et Gabriel Marcel, qui a compris cette fondamentale proximité:

La perception [chez Whitehead] devient si naturelle que la nature tout entière devient perception. Tout événement est un point de vue synthétique sur l'univers, et nous retrouvons ici Leibniz, ou plutôt encore, derrière le langage leibnizien, nous retrouvons les idées communes à quelques contemporains, par ailleurs bien différents. Sur ce point, *Matière et mémoire*, *Le Temps*, *l'Espace et la Divinité*, et *l'Art poétique* de Claudel semblent concorder. Il y a des appréhensions non-cognitives, des préhensions des choses les unes par les autres. La perception ne sera que la prise de conscience de ce fait plus fondamental que la connaissance proprement dite, par lequel une chose en connaît une autre. Ce qu'il y a au fond de la nature, ce sont des actes aveugles de perceptivité⁴.

Et encore :

Il y a donc quelque chose qui est placé au-dessous de la perception telle que nous nous la figurons d'ordinaire et qui est plus fondamental qu'elle [...] Il [Whitehead] aurait pu rapprocher sur un autre point sa théorie de la théorie bergsonienne ; car cette théorie de la réception ressemble de près à celle des images de Bergson [...]⁵.

L'importance, théorique avant même qu'historique, du rapprochement opéré par Wahl ne peut pas se réduire à une simple comparaison, mais va plus loin que cela: en montrant l'inhérence des nouvelles philosophies américaines et anglaises – du moins pour le débat français du temps – à la pensée bergsonienne, *Vers le concret* s'oppose à la tendance, caractérisant les années Trente, à liquider

³ Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1978, p. XII, 33, 82; cfr. aussi Id., *Science and Modern World*, New York 1997, p. 52 et 148.

⁴ J. Wahl, *Vers le concret. Étude de la philosophie contemporaine – William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris 2013, p. 138.

⁵ Ivi, p. 149. Cfr. aussi ivi, p. 139 : « Dans cette théorie de la préhension ou objectification, Whitehead semble unir deux éléments: la théorie du double contexte de James, analogue à la théorie des images chez Bergson, et la théorie de l'activité synthétique de la pensée telle qu'elle se voit dans le kantisme ».

le bergsonisme en tant que philosophie abstraite et désormais dépassée⁶. Wahl voit dans la pensée de James, Whitehead et Bergson des philosophies concrètes, c'est-à-dire empiristes, liées à l'expérience immédiate et en opposition avec les abstractions de la dialectique de Hegel. Cet empirisme *sui generis* est ainsi capable de devenir métaphysique, c'est-à-dire de coordonner l'intérêt envers l'expérience immédiate avec les données provenant de la science: comme l'a dit justement Bergson, «un empirisme vrai [...] est la vraie métaphysique»⁷. Bref, Wahl, anticipant le temps, voit dans les réflexions de James, Whitehead et Bergson ce qu'on pourrait appeler une «autre métaphysique»⁸, engagée dans la tentative de réunifier une fois pour toute expérience concrète, découvertes scientifiques et spéculation philosophique.

Le but de mon travail est celui d'étudier les réflexions sur la perception de Bergson et Whitehead, à partir de ces intuitions de Jean Wahl, pour montrer la possibilité d'une cosmo-esthétique, c'est-à-dire d'une conception de l'esthétique – en tant que *aisthesis* (sensibilité) – comme point de départ pour une pensée cosmologique. Le fait d'avoir étendu la perception du domaine humain jusqu'à l'univers tout entier conduit, en effet, Bergson et Whitehead vers une cosmologie engagée dans la tâche de donner *consistance* et unité aux différentes relations (physiques, biologiques, sociales, politiques etc.) qui constituent le cosmos.

2. Du champ des images à la préhension. Cosmologie de la perception

Dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson livre une théorie de la perception tout à fait originale, qui a traversé implicitement soixante ans de philosophie française: discutée (et critiquée) par Sartre⁹, Merleau-Ponty¹⁰ et Ruyer¹¹, analysée notamment par Victor Goldschmidt¹², Bento Prado Jr¹³ et enfin reprise par Deleuze¹⁴, cette théorie tente de bouleverser les rapports

⁶ Le véritable manifeste de cette tendance, qui opposait l'idée de concret aux prétendues abstractions de la philosophie bergsonienne est sans doute *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, pamphlet écrit sous pseudonyme par Georges Politzer, qui aura une influence décisive au cours des années Trente. Cfr. G. Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris 2015.

⁷ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris 1990, p. 196

⁸ Cfr. P. Montebello, *L'autre métaphysique*, Dijon 2015.

⁹ Cfr. J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris 2012, pp. 32-64.

¹⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'imagination. Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre*, in Id., *Parcours. 1935-1951*, Paris 1997, pp. 47-52; cfr. aussi Id., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, ed. par J. Deprun, Paris 1968, pp. 79-85.

¹¹ Cfr. R. Ruyer, *La conscience et le corps*, Paris 1937, pp. 46-68.

¹² Cfr. V. Goldschmidt, *Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire*, in *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, ed. par F. Worms, Paris 2002, pp. 73-128.

¹³ Cfr. B. Prado, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, trad. par R. Barbaras, Hildesheim 2002.

¹⁴ Cfr. G. Deleuze, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Paris 1983, pp. 83-103.

traditionnels entre sujet, réalité et matière. Avec une allure radicale, orientée à faire *tabula rasa* des précédents débats autour de la question perceptive, Bergson nous propose de partir de la notion d'image, «une existence située à mi-chemin entre la 'chose' et la 'représentation'»¹⁵: moins solide qu'un objet, mais plus réelle qu'une représentation intellectuelle, l'image constitue l'étoffe de la réalité. Bergson introduit la notion d'image pour éviter de rester piégé, dans la compréhension du problème de la perception, entre la fausse alternative entre un réalisme atomistique (aussi bien associationniste que 'physiologiste'), qui établit la réduction du stimulus à la représentation mentale que nous en aurions, et un idéalisme spiritualiste qui, en effaçant la subsistance du monde extérieur, voit dans l'activité générative du sujet la cause de la perception. Par opposition à la prépondérance de la représentation (aussi bien imaginative que mentale), Bergson nous présente alors l'image, qui 1) existerait bien au-delà du sujet qui l'observe, mais qui 2) ne serait en fait pas *par nature* différent de ce que ce sujet peut en percevoir. Redéfinir de façon radicale la perception conduit enfin Bergson à la formulation d'une thèse métaphysique¹⁶: pour repenser les modalités de rapport entre sujet et réalité il faut, en d'autres termes, s'engager dans la spéculation philosophique, en proposant une nouvelle conception de la matière finalement délivrée du concept de *mimesis*.

La réalité est, selon Bergson, un ensemble d'images «en soi», face auxquelles le sujet se trouve tout de suite en présence¹⁷ et qui réagissent les unes aux autres selon des lois strictement naturelles: l'homme est ainsi une image parmi les autres, inhérent à un plan cosmique et universel, qui lui est immanent. S'éloignant de Descartes et anticipant (et peut-être déjà dépassant) les réflexions de Heidegger et Merleau-Ponty, Bergson bouleverse, par une rotation de cent quatre-vingt degrés¹⁸, les rapports entre moi et monde, en situant tout d'abord le sujet à l'intérieur de l'univers: «Pourquoi veut-on, contre toute apparence, que j'aïlle de mon moi conscient à mon corps, puis de mon corps aux autres corps, alors qu'en fait je me place d'emblée dans le monde matériel en général, pour limiter progressivement ce centre d'action qui s'appellera mon corps et le distinguer ainsi de tous les autres?»¹⁹.

La conséquence la plus éclatante de cette cosmologie bergsonienne des images c'est l'élargissement de la perception à l'univers entier: si celui-ci coïncide avec un champ d'images, et si l'homme n'est autre chose qu'une de ces images-ci,

¹⁵ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris 1990, p. 1.

¹⁶ Beaucoup d'interprètes ont insisté sur la nature méthodologique de ce premier chapitre. Si cela est louable, on doit cependant admettre que les thèses épistémologiques du chapitre I préparent la thèse métaphysique du quatrième chapitre, dont il sera question plus loin. Sur ces points, cfr. V. Goldschmidt, *Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire*, cit. et C. Riquier, *Y A-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et mémoire?* in *Annales Bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, ed. par F. Worms, Paris 2004, pp. 261-285.

¹⁷ Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 11.

¹⁸ Cfr. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013, p. 204.

¹⁹ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 46.

la perception n'émerge plus à un moment donné de l'évolution de *homo sapiens*, elle n'est plus une prérogative du sujet, mais chaque image perçoit chaque autre image dans un sens absolu, bien avant l'émergence du schéma sujet-objet. Du moment où la perception, comme le veut Bergson, doit être éloignée du concept de mimesis, elle doit être pensée strictement en soi, comme perception du monde (génitif subjectif), privée d'un point de vue en haut, ainsi qu'étendue à chaque élément du cosmos. Chaque image reflète en soi-même l'ensemble entier de la matière, d'une façon fort semblable aux monades leibniziennes: entre *esse* et *percipi* il y a coïncidence absolue, dans une sorte de réécriture matérialiste et cosmologique de la célèbre thèse de Berkeley²⁰. La réalité n'est alors rien d'autre qu'une perception totale que Bergson rapproche au concept de lumière: ce n'est plus le sujet, avec ses rayons 'noétiques' qui éclaire le monde, mais c'est l'univers même, véritable «spectacle sans spectateur»²¹ à se constituer comme une lumière absolue qui nécessite un obscurcissement pour pouvoir être perçu par un sujet. Comme le verra Deleuze, qui a bien compris l'enjeu de la théorie bergsonienne des images, la perception subjective est chez Bergson conséquence d'un univers-lumière préalable – «toute conscience est quelque chose» – en opposition à la vision phénoménologique, selon laquelle la perception naturelle est avant tout intentionnalité, direction – «toute conscience est conscience *de* quelque chose»²². Si, comme Bergson le montre tout de suite, les images tournent autour du sujet percipient qui obscurcit le champ selon ses exigences pragmatiques (c'est-à-dire selon la réponse adéquate aux stimuli perceptifs), cela n'affecte en rien la racine cosmologique du mécanisme perceptif, qui, aussi bien en nous que dans les choses, nous montre la consistance et les relations qui dessinent le monde dans son intégralité. La perception est, donc, pour Bergson, un aspect absolu de la réalité, présente partout, et qui émerge dans le sujet percipient comme une diminution qui, en réglant le mécanisme autour de l'image percipiente, fait naître le schéma directionnel sujet-objet, transformation de l'univers pur de la variation absolue dans un monde 'pour l'homme'.

Comme l'a bien montré Jean Wahl, Alfred North Whitehead, dans la troisième partie de *Process and reality*, consacrée à sa «Theory of Prehension», semble retrouver une inspiration bergsonienne, visant à reformuler le problème de la perception à la lumière de sa philosophie de l'organisme. Le mécanisme perceptif, selon Whitehead, a à faire est en rapport avec la notion plus générale de préhension, c'est-à-dire avec un procès d'appropriation et unification de

²⁰ Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., pp. 2-3 : «Un grand progrès fut réalisé en philosophie le jour où Berkeley établit, contre les 'mechanical philosophers', que les qualités secondaires de la matière avaient au moins autant de réalité que les qualités primaires. Son tort fut de croire qu'il fallait pour cela transporter la matière à l'intérieur de l'esprit et en faire une pure idée». Sur le rapport entre le chapitre I de *Matière et mémoire* et la pensée de Berkeley, cfr. M. Gueroult, *Perception, idée, objet, chose chez G. Berkeley*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», t. 143, 1953, pp. 195-200 et M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, cit., p. 80.

²¹ B. Prado, *Présence et champs transcendantal*, cit., p. 114.

²² G. Deleuze, *L'image-mouvement*, cit., pp. 83-84.

différents éléments de l'univers²³, guidé par le développement d'un sentiment subjectif. Si, en accord avec une vision strictement réaliste, l'univers est constitué, d'après Whitehead, par des entités réelles (et des objets éternels), la perception n'est autre chose qu'un mécanisme d'unification et 'satisfaction' (*enjoyment*) de ces derniers à partir d'une «forme subjective» qui introduit une nouveauté sur le plan de solidarité de l'univers²⁴. Whitehead utilise ici le mot «subject» et «subjective» par commodité de langage: le véritable terme, capable de décrire le développement de la préhension en tant que réalisation, est celui de «superject», c'est-à-dire de 'but' du procès qui donne son origine aux sentiments²⁵. Chaque préhension, en tendant à son *enjoyment*, à son autoréalisation, constitue alors un procès de concrescence de l'univers, qui introduit une création nouvelle dans la permanence éternelle des précédents actes préhensifs réalisés. Cela veut dire – comme l'a bien vu Jean Wahl – que chaque préhension 'en acte' est une véritable synthèse de toute la nature, son passage à travers la perception²⁶. La réalité, selon Whitehead, est la totalité des préhensions dans l'unité subjective du procès de concrescence de l'univers jusqu'à son unité complète²⁷; cela veut dire qu'il n'y a pas de distinctions possibles entre ontologie et épistémologie, entre la réalité en soi et l'accès du sujet à cette réalité: l'univers ne peut être décrit que de la part d'une entité réelle qui l'unifie (le 'préhend') à un moment donné, en synthétisant chaque préhension précédente.

L'acte de perception n'est pas, par conséquence, une modalité autonome d'entrée dans le réel, réservée aux êtres vivants, mais, comme chez Bergson, paraît étendue à la réalité dans son ensemble: comme les images théorisées dans *Matière et mémoire*, les actes de préhensions se perçoivent et s'intègrent les uns par les autres, bien avant l'introduction d'un point de vue²⁸: le sujet-superjet englobe en soi l'univers dans sa préhension, y ajoutant sa propre nouveauté créatrice. L'origine de la perception est alors cosmologique, liée à la totalité de l'univers, et prend une «perspective» seulement à cause des «préhensions négatives» qui transforment (et en même temps limitent) les données initiales en données objectives pour un sujet²⁹; elles effectuent, en d'autres termes, des éliminations qui font émerger – encore une fois d'une manière très proche du premier chapitre de *Matière et mémoire* – le schéma sujet-objet et la direction 'vectorielle' du regard du percipient. Cela n'empêche, cependant, que la perception soit étendue à la réalité tout entière, qu'elle soit dans la nature inorganique aussi bien que dans

²³ Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 219.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 262.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 222. Sur la notion de subjectivité chez Whitehead, cfr. D. Debaïse, *L'appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Les presses du réel, Dijon 2015, pp. 94-95 et R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Milano 2017, pp. 172-173.

²⁶ Cfr. J. Wahl, *Vers le concret*, cit., p. 138.

²⁷ Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 235.

²⁸ Cfr. J. Wahl, *Vers le concret*, cit., p. 138.

²⁹ Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 235.

l'homme et dans les animaux, et qu'elle soit capable de manifester le passage de l'ensemble de l'univers à un moment donné³⁰.

Whitehead introduit à ce propos la notion d'événement, qui aura une influence décisive sur la spéculation deleuzienne³¹: le procès guidé par l'acte de préhension n'est, à proprement parler, ni subjectif ni objectif, mais possède la forme d'un événement, d'un *nexus* d'entités réelles objectivées, c'est-à-dire rendues éternelles. En d'autres termes, chaque acte préhensif, lié à la forme subjective qui introduit sa nouveauté dans le monde, réalise en même temps un schéma de relations qui, bien qu'il se dégage d'un percipient concret et absolument singulier (duquel il est en effet impossible de faire abstraction), profite, d'après sa réalisation objective, d'une immortalité qui va au-delà de lui-même³². Le *nexus* entre entités, réalisé par un acte de préhension, devient en bref valable pour tous les percipients qui incluent en eux les mêmes entités réelles dans leurs mondes perceptifs. L'événement désigne cette éternité qui est réalisée par un acte de préhension: en lui, la permanence de la réalité dans la succession des différentes préhensions est parfaitement réalisée³³. La perception n'est pas alors cosmique seulement dans son point de départ, liée – on l'a vu – à l'unification des différents éléments de l'univers, mais aussi dans son résultat, en réalisant ainsi une éternité dans la singularité, des relations cosmologiques à partir de la plus concrète des situations.

Bergson et Whitehead relient donc d'une manière tout à fait originale la perception à la réalité, en montrant – de façons évidemment différentes – que derrière chaque acte perceptif se cache l'univers, c'est-à-dire les relations impliquées qui constituent le cosmos. La perception devient ici une clé d'accès privilégiée pour pouvoir édifier une véritable cosmologie des êtres, capable de donner consistance aux différents 'strates' qui constituent la réalité. C'est la raison pour laquelle Bergson, déjà dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire*, prolonge la théorie de la perception du chapitre I en une métaphysique de la matière-durée, véritable tournant de son parcours philosophique: si dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* la durée était encore réservée aux états

³⁰ C'est à nouveau Whitehead qui rappelle le rapport de son idée de passage de la nature avec la philosophie bergsonienne : «The process of nature can also be termed the passage of nature. I definitely refrain at this stage from using the word 'time,' since the measurable time of science and of civilised life generally merely exhibits some aspects of the more fundamental fact of the passage of nature. I believe that in this doctrine I am in full accord with Bergson, though he uses 'time' for the fundamental fact which I call the 'passage of nature'» (Id., *The Concept of Nature*, Cambridge 2015, p. 36). Pour une discussion de ce rapprochement, cfr. I. Stengers, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Paris 2002, pp. 71-79.

³¹ Cfr. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris 1988, p. 103 : «Whitehead, le successeur ou le diadoque, comme les platoniciens disaient du chef d'école. Mais c'est une école un peu secrète. Avec Whitehead retentit pour la troisième fois la question *qu'est-ce qu'un événement ?*». Sur Deleuze et la notion d'événement, cfr. F. Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris 1994.

³² Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. 230.

³³ Cfr. I. Stengers, *Penser avec Whitehead*, cit., p. 212.

psychiques internes, par opposition à l'espace étendue qui ne dure pas³⁴, *Matière et mémoire* étend le concept de qualité à la réalité entière, maintenant conçue comme des mouvements de détente et contraction d'une durée qui traverse le réel. Des tourbillonnements de la matière inorganique jusqu'aux opérations de la mémoire humaine, il n'y a que spécification progressive d'un même principe qui n'est rien d'autre que la redéfinition, par confrontation avec les découvertes physiques de Maxwell, Thomson et Faraday sur le champ électrique³⁵, du champ d'images du chapitre I. L'apparente épistémologie de la perception, qui s'était déjà transformée en ontologie au cours des chapitres II et III, consacrés à la question de la mémoire, devient maintenant une véritable métaphysique qui comprend le réel – y compris la perception – à partir des mouvements d'une matière fluide. Cette tournure philosophique conduira Bergson à la progressive spécification de sa métaphysique en une véritable cosmologie, dans *L'évolution créatrice*: ici la métaphysique de la matière est prolongée par une analyse de la distribution naturelle des rythmes de la durée, tous connectés par la référence commune au principe cosmique de l'élan vital, potentialité qui s'explique par divergence en créant la nature. Le champ des images de *Matière et mémoire* est maintenant intégré par l'histoire de sa formation, à partir d'une naturalisation radicale: matière inorganique, plantes, animaux, homme, intelligence, instinct et intuition sont étudiés dans leur formation au cours de l'évolution de l'élan en tant que *natura naturans*. Encore une fois, c'est la question de la perception qui dégage ici l'analyse bergsonienne: avec le célèbre exemple de l'attente du sucre qui fond dans un verre d'eau, Bergson montre que les ensembles apparemment clos de la nature sont liés par un «fil» – la durée – qui ouvre sur le cosmos, c'est-à-dire qui se transmet dans l'univers entier, de la particule subatomique la plus mince jusqu'au-delà même du système solaire³⁶.

La cosmologie de Whitehead est encore plus explicite, et rend visible l'exigence synthétique de sa pensée: de même que Bergson étend progressivement la notion de durée de la psychologie à la cosmologie, en passant par la métaphysique, Whitehead aussi développe son système «par approximations progressives»³⁷: de l'étude des principes de fonctionnement des mathématiques – voir la deuxième et la troisième partie des *Principia Mathematica* écrits avec Bertrand Russell – à la philosophie de la science (*Science and Philosophy*, *Science and Modern World*), pour arriver jusqu' à la cosmologie, avec *Process and Reality*. Ici Whitehead s'engage dans une «philosophie de l'organisme» qui essaie de donner une consistance aux différents éléments de l'expérience³⁸: en reconnaissant l'influence, parmi d'autres, de Bergson e William James, le but de l'œuvre est la construction d'un système cosmologique qui met en relation les intérêts esthétiques, moraux et religieux avec les conceptions du monde

³⁴ Cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1991, p. 74.

³⁵ Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., pp. 224-225.

³⁶ Cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1991, pp. 10-11.

³⁷ M. A. Bonfantini, *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Bari 1972, pp. 7-8.

³⁸ Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. XI.

qui ont leur origine dans les sciences naturelles³⁹. La philosophie doit, selon Whitehead, recommencer à spéculer sur les fondements de la réalité, pour pouvoir restituer une expérience intégrale avec son procès de formation, sans se limiter, comme chez Kant, à donner les conditions de possibilité de l'expérience d'un sujet possible. Pour ce faire, la perception constitue un passage obligatoire et inévitable. La troisième partie du *Process and reality*, consacrée à la préhension, cache alors le secret du projet cosmologique et sa racine esthétique: «This section on simple physical feelings lays the foundation of the treatment of cosmology in the philosophy of organism. It contains the discussion of the ultimate elements from which a more complete philosophical discussion of the physical world – that is to say, of nature – must be derived»⁴⁰. L'acte le plus apparemment subjectif, dans sa réécriture whiteheadienne, devient au contraire la base pour constituer une métaphysique de la nature qui dépasse le regard humain sur le monde – inévitablement lié aux obscurcissements causés par les préhensions négatives – pour accéder ainsi à la totalité du cosmos⁴¹. Ici Whitehead et Bergson sont très proches : comme on le lit dans *Matière et mémoire*, le but de la philosophie «ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*»⁴².

3. Cosmo-esthétiques. Le caractère scientifique de l'*aisthesis*

Si on met en rapport les esthétiques de Bergson et Whitehead avec la tradition esthétique moderne, c'est-à-dire celle qui est née après l'œuvre d'Alexander Gottlieb Baumgarten⁴³, points de contact et différences apparaissent immédiatement. D'un côté, l'acte 'inaugural' et profondément innovant de la pensée baumgartienne, à savoir celui d'avoir su concevoir la spécificité de l'*Æsthetica* en tant que connaissance sensible, par rapport aux concepts, aux mécanismes intellectuels et même à l'expérience artistique, pénètre dans les réflexions de Bergson et Whitehead: l'insistance des deux philosophes – bien soulignée, encore une fois, par Wahl – sur l'importance du concret, du sensible, du singulier devient point de départ pour spéculer sur la réalité. Contre les abstractions des pensées idéalistes et dialectiques, la perception retrouve chez Bergson et Whitehead un rôle si central qu'elle s'étend à la réalité elle-même,

³⁹ Cfr. *ivi*, p. XII.

⁴⁰ *Ivi*, p. 238.

⁴¹ «An actual individual, of such higher grade, has truck with the totality of things by reason of its sheer actuality; but it has attained its individual depth of being by a selective emphasis limited to its own purposes. The task of philosophy is to recover the totality obscured by the selection. It replaces in rational experience what has been submerged in the higher sensitive experience and has been sunk yet deeper by the initial operations of consciousness itself» (*ivi*, p. 15).

⁴² H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 205.

⁴³ Cfr. A. G. Baumgarten, *Esthétique, précédée des Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique*, trad. par J.-Y. Pranchère, Paris 1988.

en perdant son privilège subjectif. En d'autres termes, on pourrait dire que les deux auteurs retrouvent, suivant Baumgarten, la *spécificité* du domaine de l'esthétique, de la sensibilité. Cependant, spécificité ne signifie pas du tout *autonomie*, au sens où la connaissance sensible aurait son strict domaine de vérité à l'intérieur du sujet percipient. Si le mécanisme perceptif, dans les images ou dans les actes de préhension, est une caractéristique propre à l'univers entier, le domaine de l'esthétique devient – on l'a abordé – la base pour une pensée cosmologique : avec et contre l'héritage baumgartien, Whitehead et Bergson transforment l'esthétique en cosmo-esthétique, en élargissant le domaine de la sensibilité à la réalité dans son entièreté. En bouleversant la conception moderne et contemporaine de l'esthétique qui a conçu la spécificité de la perception comme rapprochement sensible du réel, Bergson et Whitehead – mais pourrait-on, peut-être, étendre ces considérations à d'autres philosophes, comme par exemple William James, Samuel Alexander, Raymond Ruyer, Gilbert Simondon et Deleuze⁴⁴ – la conçoivent comme coïncidant avec le réel en tant que processus en acte.

Construire une cosmo-esthétique signifie aussi redonner au concept de monde (ou de cosmos) toute son importance philosophique. Kant, dans la *Critique de la raison pure* avait explicitement posé une interdiction à la cosmologie rationnelle, coupable d'enfermer la pensée dans une série infinie de paralogismes et antinomies⁴⁵. La délimitation de la métaphysique à l'entendement humain⁴⁶, cause de la distinction ambiguë entre la connaissance possible et l'en soi nouménique, fait transiter le kantisme en une science des limites de la raison qui, pour sauvegarder la validité mathématique de ces processus, érige en juge le dispositif de la corrélation, du schéma sujet-objet, en sacrifiant tout ce qui ne s'y adapte pas, comme c'est le cas de l'idée de monde. C'est pour cela que Bergson attaque dès l'*Essai* la philosophie kantienne et sa délimitation aussi bien de la raison spéculative que de l'intuition comme méthode philosophique⁴⁷; Whitehead même critique la doctrine kantienne du monde objectif comme construction théorique d'une expérience subjective et définit explicitement sa

⁴⁴ William James – en contact épistolaire avec Bergson – adopte une position panpsychiste dans *A Pluralistic Univers* (New York 1909); Alexander, lui aussi influencé par la pensée bergsonienne, construit, dans *Space, Time and Deity* (London 1927), une théorie de la perception 'extérieure', axée sur la notion métaphysique d'espace-temps, qui aura une importance décisive sur les idées de Whitehead; Raymond Ruyer, dès *La conscience et le corps* (cit.), s'intéresse au problème perceptif en élaborant l'idée du «domaine d'autosurvol», qui sera développé dans *Néofinalisme* (Paris 1952); Gilbert Simondon consacre au problème de la perception un *Cours* à la Sorbonne (Paris 2006), à l'intérieur duquel il conçoit le mécanisme de la perception comme acte de création (ou «individuation»), analogue aux modalités de structurations générales de la réalité; Deleuze, enfin, reprend, dans sa philosophie, les intuitions sur le mécanisme perceptif de Bergson, Whitehead, Ruyer et Simondon.

⁴⁵ I. Kant, *Critique de la raison pure*, Vol. II, trad. par J. Barni, Paris 1869, pp. 30-163.

⁴⁶ Cfr. P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humaine*, Dijon 2015, p. 20.

⁴⁷ Cfr. surtout H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 355-361.

propre philosophie de l'organisme come «pré-kantienne»⁴⁸. Redécouvrir la racine cosmologique de la perception, c'est faire rentrer le monde dans la spéculation philosophique: les images a-centrées du chapitre I de *Matière et mémoire* aussi bien que les préhensions-événements théorisées dans *Process and Reality*, au moment où elles constituent une troisième voie entre un matérialisme atomistique et un idéalisme spiritualiste, montrent en même temps comment la perception est, avant tout, une ouverture sur le cosmos, un pont pour la cosmologie, capable d'arpenter les relations qui dessinent le monde.

L'étude du mécanisme perceptif devient alors la base pour pouvoir réunir à nouveau science et philosophie. Les parcours philosophiques de Bergson et Whitehead montrent explicitement cette tentative de réunification, qui utilise une vision cosmologique pour articuler de manière nouvelle la spéculation philosophique sur les éléments ultimes du réel avec les données provenant des sciences (biologie, mathématiques et physique *in primis*). Selon Whitehead la tâche de la philosophie est, en effet, celle de fournir une cosmologie au développement scientifique du XX^e siècle. Comme le *Timée* de Platon l'a fait pour le monde grec, comme Galilée, Descartes, Newton et Locke l'ont fait pour le XVII^e siècle⁴⁹, la cosmologie contemporaine doit réunir la séparation entre l'image du monde qui provient des sciences et l'expérience éthique et esthétique:

It should be the task of the philosophical schools of this century to bring together the two streams into an expression of the world-picture derived from science, and thereby end the divorce of science from the affirmations of our aesthetic and ethical experiences⁵⁰.

Dans ce contexte on peut alors lire la tentative bergsonienne – si mal comprise – de discuter la théorie de la relativité d'Einstein, dans *Durée et simultanéité*⁵¹: ce que Bergson reproche à Einstein ce n'est pas l'enjeu de sa théorie, qu'il partage, mais le détachement de celle-ci par rapport à la durée, au temps qualitatif qui constitue l'étoffe de la réalité. En substituant le temps 'perçu' avec des temps calculés mathématiquement et dépendants seulement des différents systèmes de référence, on risque de perdre la consistance du cosmos. L'hypothèse bergsonienne d'un temps impersonnel et unique qui coordonne les temps des différents systèmes dans une *supra*-conscience étendue à l'univers entier, révèle le projet d'articuler l'expérience intérieure d'un sujet avec la

⁴⁸ Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cit., p. XIII.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 14.

⁵⁰ *Id.*, *Science and Modern World*, cit., p. 157

⁵¹ Il n'est pas surprenant, suivant ce qu'on a dit jusqu'ici, que Jean Wahl ait édité (avec Henri Gouhier, Jean Guittou et Vladimir Jankélévitch), en 1968, la première réédition de l'œuvre, après l'interdiction posée par Bergson.

temporalité du cosmos, c'est-à-dire la pluralité des rythmes de durée – et des systèmes de référence – avec un même principe (l'élan vital) qui en constitue la base:

L'unité d'un Temps impersonnel. Telle est l'hypothèse du sens commun. Nous prétendons que ce pourrait aussi bien être celle d'Einstein, et que la théorie de la Relativité est plutôt faite pour confirmer l'idée d'un Temps commun à toutes choses. Cette idée, hypothétique dans tous les cas, nous paraît même prendre une rigueur et une consistance particulières dans la théorie de la Relativité, entendue comme il faut l'entendre⁵².

Les réflexions de Bergson et Whitehead sur la perception ont, donc, des implications philosophiques fort puissantes: avoir étendu le mécanisme perceptif à l'ensemble de la réalité conduit les deux philosophes à réfléchir sur les modalités de réunification possible entre nos expériences quotidiennes (sensibles, éthiques, culturelles, etc.) et les enjeux de la science, en rapprochant deux facettes du réel que le XX^e siècle semble parfois avoir éloignées d'une façon inéluctable. La cosmo-esthétique a, par conséquent, une portée éminemment cosmopolitique⁵³, au sens où le but de la réflexion des deux auteurs relève d'une tentative de donner consistance aux éléments les plus hétérogènes du cosmos, en édifiant une cosmologie générale à travers un constructivisme spéculatif. Les rapports physiques, biologiques et sociaux qui constituent notre monde, partageant une même racine esthétique, existent seulement en tant que relations, visibles dans chaque acte perceptif. En d'autres termes, comme l'a dit Whitehead, le cosmos n'est pas une substance, une 'chose' solide, mais il existe en tant qu'unifié, et seulement à travers une entité réelle capable de le synthétiser. Seul un acte spéculatif, enraciné dans la perception, peut composer un monde, c'est-à-dire voir dans la multiplicité indéfinie des modes d'existence la voix univoque de l'univers: de l'esthétique à la cosmologie, chez Bergson comme chez Whitehead, on traverse ainsi la possibilité d'un futur *consistant*.

Giulio Piatti, Università di Roma Tor Vergata

✉ piatti.giulio@gmail.com

⁵² H. Bergson, *Durée et simultanéité*, cit., p. 44.

⁵³ Sur le thème de la cosmopolitique, cfr. évidemment I. Stengers, *Cosmopolitiques*, 7 vol, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1997 et aussi B. Latour, *Whose Cosmos? Which Cosmopolitics? A Commentary on Ulrich Beck's Peace Proposal?*, «Common Knowledge», n. 3, 2004, pp. 450-462.

Articoli/10

L'invention moderne de la nature

L'héritage bergsonien de Whitehead

Didier Debaise

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/12/2017. Accettato il 05/01/2018.

Whitehead's philosophy can be interpreted as a vast inquiry into the experience of the Moderns: how did they invent a particular conception of nature? Which interests did it correspond to? What were its effects and its limits? Where do their ontologies come from? The huge diagnostic that Whitehead provides with respect to the modern experience is deeply indebted to Bergson's philosophy which he continuously refers to. This article aims at determining the real influence that Bergson's philosophy had on Whitehead's. Along the lines of this interrogation it accounts for the constitution of some of the crucial tendencies within contemporary metaphysics.

La philosophie de Whitehead nous intéresse particulièrement par le diagnostic inédit qu'elle permet d'établir sur l'invention moderne de la nature et des conditions de son dépassement. Commençons par l'exprimer à l'aide de questions très générales qui forment les axes à partir desquels nous pouvons reprendre aujourd'hui la philosophie de Whitehead: comment les modernes ont-ils inventé leur nature? Par quelles opérations, par quelles techniques, par quelles abstractions, ont-ils tenté d'en faire le matériau de toutes leurs expériences, le fondement de tous les domaines qu'ils envisageaient, le seul véritable mode d'existence auquel ils étaient confrontés? Comment leur permettait-elle d'articuler tous les êtres, toutes les choses, de fonder leur connaissance et de justifier leurs pratiques? Qu'est-ce qui aujourd'hui la rend superflue, ou pire encore, en fait l'obstacle majeur pour penser les transformations écologiques auxquelles nous sommes confrontés? En un mot, de quelle nature avons-nous hérité et pourquoi devient-il si urgent d'en changer?

Pour établir ce diagnostic sur l'invention moderne de la nature, il nous faut revenir sur l'héritage bergsonien de Whitehead et les réserves qu'il émet à son encontre. Au-delà d'une simple question relative à la constitution de l'œuvre de Whitehead, le rapport à Bergson est particulièrement important pour clarifier des lignes divergentes, bien que partant d'un accord initial, dans la métaphysique actuelle. Commençons par établir ce point de convergence, cette surface commune sur laquelle Whitehead insiste dès sa première grande

œuvre philosophique, *Le concept de nature*. Résumant le projet d'une «physique spéculative» qu'il entend mettre en œuvre, il n'hésite pas alors à l'établir dans une filiation stricte à Bergson:

La nature est un procès. Comme dans le cas de toute chose directement exhibée dans la conscience sensible, il ne peut y avoir aucune explication de ce caractère de la nature. Tout ce qu'on peut faire, c'est utiliser un langage qui permet de le montrer spéculativement, et aussi d'exprimer la relation de ce facteur naturel aux autres facteurs. Que chaque durée arrive et passe, c'est là une manifestation du procès de la nature. Le procès de la nature peut aussi être nommé le passage de la nature. Je m'abstiendrai définitivement d'utiliser le terme temps, puisque le temps mesurable de la science et de la vie civilisée ne montre en général que quelques aspects du fait plus fondamental du passage de la nature. Je crois être en cette doctrine en plein accord avec Bergson, bien qu'il utilise le mot temps pour le fait fondamental que j'appelle passage de la nature. Le passage de la nature est aussi manifesté dans la transition spatiale, aussi bien que dans la transition temporelle¹.

Hormis quelques réserves, notamment quant à l'usage du mot «temps» ou la revendication d'un élargissement de la notion de passage vers les dimensions spatiales, l'accord semble complet. Les principales réserves viendront plus tard, sous une forme principalement cryptique. Ainsi, dans la préface de *Procès et réalité*, Whitehead écrit-il «je suis aussi largement redevable à l'égard de Bergson, de William James et de John Dewey. L'une de mes préoccupations a été de soustraire leur type de pensée à l'accusation d'anti-intellectualisme dont, à tort ou à raison, il est l'objet»². Essayons donc de saisir le point de convergence, à savoir comment Bergson permet-il à Whitehead d'établir un diagnostic sur l'invention moderne de la nature; nous pourrons ensuite établir les lignes de divergence, exprimées dans l'hommage réservé que fait Whitehead à Bergson dans la préface de *Procès et réalité*.

1. Le geste des modernes

La nature des modernes est, pour Whitehead, avant tout une affaire de *gestes* et d'*opérations*. Bien qu'il soit sans doute réducteur de les limiter à un nombre particulier, deux d'entre eux méritent une attention toute particulière car ils définissent le point de convergence avec la pensée de Bergson. On les nommera bifurcation et localisation. La nature, pour Whitehead, est le produit de cette double opération. Si Bergson permet partiellement à Whitehead de penser la bifurcation, on ne peut y voir à proprement parler une origine bergsonienne, contrairement à l'opération de localisation qui y trouve véritablement son origine. Analysons-les tout d'abord séparément et commençons par la bifurcation. Dans *Le concept de nature*, Whitehead l'exprime sous la forme d'une protestation:

¹ A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, Paris 1998, p. 73.

² A. N. Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, «Revue Philosophique de Louvain», Année 1995, p. 39.

«Ce contre quoi je m'élève essentiellement, est la bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité, qui, pour autant qu'ils sont réels, sont réels en des sens différents. Une de ces réalités serait les entités telles que les électrons, étudiés par la physique spéculative. Ce serait la réalité qui s'offre à la connaissance; bien que selon cette théorie ce ne soit jamais connu. Car ce qui est connu, c'est l'autre espèce de réalité qui résulte du concours de l'esprit»³. C'est avant tout une question absolument pratique et essentiellement locale qui rend nécessaire la bifurcation. Un corps naturel (physique, chimique, biologique, etc.) étant donné, comment pouvons-nous distinguer, ou plus exactement extraire, des qualités, plus ou moins invariantes, qui lui seraient essentielles et qui le caractériseraient en propre? Cette question, posée essentiellement dans un cadre expérimental⁴, reposant à la fois sur des techniques et des formalismes qui permettraient de généraliser le statut des qualités des corps, s'exprime philosophiquement dans la grande distinction qui forme l'obsession constante de la philosophie moderne, celle des qualités primaires et secondaires⁵. Ce qui est premier, c'est donc le geste de la division des corps; ce qui en dérive, c'est l'économie des qualités qui déterminera à sa suite la distinction des substances dont proviennent les dualismes. La grande «erreur» de la bifurcation, la raison de sa propension hégémonique, injustifiée du point de vue de l'opération, ne doit pas être située dans la pratique expérimentale elle-même dans laquelle elle trouve son origine, mais dans sa *réification*. Par un étrange mouvement, les termes issus du geste, local, situé, posé à l'intérieur des corps, provenant d'une division expérimentale, artificielle, acquièrent un statut ontologique à part entière. On ne cessera pas de s'étonner de cette inversion si fondamentale dans la constitution du concept de nature: *du fait qu'il est toujours possible d'extraire des qualités hétérogènes des corps, on en a déduit que la nature était faite de régimes de qualités distincts dont les corps seraient l'expression*. Il y aurait d'un côté la nature «réelle» avec ses qualités propres qui s'exprimeraient dans des termes tels que matière, substance étendue, etc.; de l'autre, la nature «apparente», avec ses propres régimes d'existence et ses entités tels que l'esprit, la valeur, le sens de l'importance et l'esthétique. Retenons de cette réification d'une opération expérimentale, lorsqu'elle a trouvé dans certaines métaphysiques les formes de sa généralisation, deux conséquences majeures qui en définissent les limites actuelles: tout d'abord, elle a impliqué un rejet des qualités secondes, ou tout au moins une réduction de leur statut. Ce faisant, ce sont toutes les dimensions associées aux qualités secondes qui furent extraites de la nature, à savoir notamment les dimensions esthétiques, axiologiques, sensibles. La nature réelle serait cette nature «inodore, incolore, insipide, un va-et-vient de matière, incessant et insignifiant»⁶; ensuite, elle a participé à la soustraction de la multiplicité des modes d'existence pour n'en retenir que deux seuls dont la

³ A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, cit., p. 54.

⁴ Cf. I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, Paris 1995, p. 98.

⁵ Voir par exemple: J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. Coste, Paris 1972, pp. 89-90.

⁶ A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, trad. fr. P. Couturiau, Paris 1994, p. 74.

prétention était de recouvrir la totalité de l'existence et que les dualismes n'ont cessé de mettre en scène en les consolidant⁷.

Mais à lui seul ce geste de la bifurcation aurait été incomplet; il laissait en effet dans son sillage une zone obscure. Puisque toute l'expérience moderne de la nature, déployée à l'intérieur de la bifurcation, pointe vers ces qualités primaires des corps, à la fois constitutives de l'expérience et inaccessibles à celle-ci, elle ne peut se soustraire à une enquête plus précise sur les corps naturels eux-mêmes. La zone obscure, mise en scène, dramatisée, intensifiée à son maximum, ce sont les qualités primaires elles-mêmes. La question, laissée en suspens par la bifurcation, est de savoir comment qualifier positivement les corps, lorsqu'ils sont dégagés de leurs dimensions phénoménales. C'est en vue de rendre possible cette qualification qu'il nous faut comprendre le deuxième grand geste d'instauration de la nature, geste qui lui aussi préjuge de tout, détermine l'ensemble des catégories ontologiques qui viendront en donner le sens. C'est ici que l'influence de Bergson est absolument décisive. C'est Bergson qui permet à Whitehead de penser ce second geste à partir duquel s'invente la nature moderne. Posons-le simplement: la localisation est une reprise, sous une forme repensée, de ce que Bergson appelait la spatialisation. Certes, comme nous le verrons, les raisons du succès de la spatialisation, son importance dans les sciences exactes, sa relation à l'intelligence en général, vont être profondément modifiées par Whitehead mais il s'agit incontestablement par le terme de localisation d'en reprendre l'héritage. Ainsi, Whitehead en donne une expression dont la proximité avec la pensée bergsonienne est frappante: «Dire qu'un élément matériel a une *localisation simple* signifie que – en exprimant ses relations spatio-temporelles – il est approprié d'affirmer qu'il est là où il se trouve, en une région définie de l'espace, et pendant une durée finie définie, en dehors de toute référence essentielle aux relations de cet élément matériel à d'autres régions de l'espace et à d'autres durées»⁸. Chaque chose occupe un point de l'espace et du temps. Ce dogme a bien évidemment été remis en question par les sciences elles-mêmes, tout au long du 20^e siècle, mais l'idée sous-jacente a servi à fonder le cadre d'interprétation de la nature dans la multiplicité de ses aspects. Whitehead n'en dira pas beaucoup plus. Essayons alors d'exprimer le plus clairement et le plus directement cette idée issue de la localisation simple. Elle signifie qu'une chose est réelle dans la mesure où elle est localisable dans l'espace et dans le temps. Par opposition, on dira qu'une chose est irréelle dès le moment où nous ne pouvons la situer dans un espace et un temps précis. Cette idée, issue du geste de localisation, va définir la réalité en tant que telle. A la question «qu'est-ce que la matière?» la réponse la plus simple qui

⁷ Sur ces opérations de réduction de la multiplicité des modes d'existence au profit de deux majoritaires, voir E. Souriau, *Les différents modes d'existence*, Paris 2009; J. Dewey, *Expérience et nature*, trad. fr. J. Zask, Paris 2012 (1925), particulièrement les derniers chapitres, et surtout pour une analyse complète des réductions des modes d'existence et de la nécessité de les redéployer, voir B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*, Paris 2012.

⁸ A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, cit., p. 77.

pourra être donnée est «une étendue d'espace dans un moment du temps». Mais comment pourrions-nous localiser une étendue, un point de l'espace, un moment du temps, sans déjà avoir au minimum une géométrie, une détermination a priori de l'espace, et une ligne du temps? En un mot, comment parler de la matière, en tant qu'elle se définit par sa localisation, sans un formalisme de l'espace et du temps? C'est cet étrange geste qui vient compléter la «bifurcation» et qui consiste à se donner, en le construisant, un formalisme afin de qualifier ce qu'est le réel comme ensemble d'entités localisables. Nous rejoignons en ce sens entièrement le diagnostic porté par B. Latour dans son *Enquête sur les modes d'existence*, lorsqu'il interroge la fabrication du concept moderne de la nature, comme étant issue d'un «amalgame» entre des régimes d'existence distincts. Il écrit: «cet amalgame, c'est celui de 'monde matériel' ou plus simplement de 'matière'. L'IDEALISME de ce matérialisme – pour employer des mots démodés – voilà le trait principal de cette anthropologie et le premier résultat de cette enquête, celui qui commande tous les autres»⁹. Nous avons à nouveau affaire, comme pour la bifurcation, à un *geste* local qui en tant que tel trouve sa raison d'être et sa consistance dans les nécessités et les techniques de l'expérimentation. Ce n'est pas le geste qui est problématique pour Whitehead, mais sa réification, le moment où l'acte de localiser est perdu pour ne plus retenir qu'une définition abusive du réel comme matière localisable; c'est le devenir ontologique de l'acte qui est à la source d'innombrables faux problèmes dont héritent les métaphysiques qui reprennent l'effet de l'opération et en oublient la cause.

2. La nature comme réification de gestes

C'est sur le statut de la localisation ou dans les termes de Bergson de la spatialisation que les lignes de divergence vont devenir remarquables. Lisons tout d'abord Bergson. Dans *L'évolution créatrice*, il écrit :

La spatialité parfaite consisterait en une parfaite extériorité des parties les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire en une indépendance réciproque complète. Or, il n'y a pas de point matériel qui n'agisse sur n'importe quel autre point matériel [...]. Il est incontestable que, s'il n'y pas de système tout à fait isolé, la science trouve cependant moyen de découper l'univers en systèmes relativement indépendants les uns des autres, et qu'elle ne commet pas ainsi d'erreur sensible¹⁰.

L'indépendance des parties et la possibilité, pour les sciences, d'une définition de la matière par sa spatialité correspond donc exactement à ce que Whitehead entend par localisation. Cependant si les deux expressions – localisation et spatialisation – mettent en évidence des caractéristiques similaires, elles se distinguent par leur statut plus général, celui des rapports existants entre les abstractions et l'expérience. Pour le mettre en évidence, limitons-nous à la

⁹ B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, cit., p. 106.

¹⁰ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 2007, p. 221.

manière par laquelle Bergson envisage le fonctionnement et la place des sciences. Toujours dans *L'évolution créatrice*, il pose explicitement la question «quel est l'objet essentiel de la science?»

C'est d'accroître notre influence sur les choses. La science peut être spéculative dans sa forme, désintéressée dans ses fins immédiates: en d'autres termes, nous pouvons lui faire crédit aussi longtemps qu'elle voudra. Mais l'échéance a beau reculer, il faut que nous soyons finalement payés de notre peine. C'est donc toujours, en somme, l'utilité pratique que la science visera. Même quand elle se lance dans la théorie, la science est tenue d'adapter sa démarche à la configuration générale de la pratique¹¹.

Bergson identifie clairement dans ce passage la science et l'activité pratique, qui peut être cachée dans l'exercice principalement théorique des sciences, postposée pour un temps, mais qui n'en reste pas moins l'expression d'une nature de la science. Poser la question «qu'est-ce que la science?» revient donc à demander «comment un savoir pratique est porté sur les choses?». Bergson le précise: «l'action, avons-nous dit, procède par bonds. Agir, c'est se réadapter. Savoir, c'est-à-dire prévoir pour agir, sera donc aller d'une situation à une situation, d'un arrangement à un arrangement»¹². C'est cette orientation active de la science qui est au fondement de la généralisation de la spatialisation comme interprétation scientifique posée sur le monde. Ainsi, «la science pourra considérer des réarrangements de plus en plus rapprochés les uns des autres; elle fera croire ainsi le nombre de moments qu'elle isolera, mais toujours elle isolera des moments»¹³. La différence entre les sciences classiques et les sciences modernes, entre la recherche des lieux et moments privilégiés par opposition à la constitution de lieux et de moments quelconques (tous les instants se valent) ne change rien à l'essence de la science: «La science moderne, comme la science antique, procède selon la méthode cinématographique. Elle ne peut en faire autrement; toute science est assujettie à cette loi»¹⁴. C'est à partir de là que Bergson peut établir le lien entre le sens commun et la science dans une conception générale de la fonction de l'intelligence: «la science de la matière procède comme la connaissance usuelle. Elle perfectionne cette connaissance, elle en accroît la précision et la portée, mais elle travaille dans le même sens et met en jeu le même mécanisme»¹⁵. La spatialisation est ramenée à une pente naturelle de l'intelligence, sa dimension vitale.

Si Whitehead rejoint Bergson sur l'importance de la spatialisation, il s'en écarte néanmoins lorsqu'il s'agit d'en déterminer les causes et les conséquences.

Dans l'ensemble, l'histoire de la philosophie étaye l'accusation bergsonienne selon laquelle l'intellect humain 'spatialise', c'est-à-dire tend à en ignorer la fluence et à l'analyser au moyen de catégories statiques. De fait, Bergson est allé plus loin: il a

¹¹ *Ibid.*, p. 329.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 328.

¹⁵ *Ibid.*, p. 336.

conçu cette tendance comme une nécessité inhérente à l'intellect. Je ne souscris pas à ce dernier reproche; mais je tiens que la 'spatialisation' est la voie la plus courte vers une philosophie claire et nette, s'exprimant dans un langage raisonnablement familier¹⁶.

Whitehead n'en dira pas plus. Essayons, sur la base de ce passage, de donner consistance à la critique. Tout semble si proche entre eux et cependant la différence est importante. Elle peut être exprimée en un mot: l'exagération. C'est une manière de prime abord très étrange de critiquer Bergson. C'est pourtant ce qui en filigrane est exprimé par Whitehead: il aurait été prêt à suivre Bergson dans ses critiques, dans la manière de qualifier la spatialisation, mais il aurait aimé en ralentir la vitesse critique. La conception bergsonienne de la spatialisation est pertinente, mais son exagération la place à un niveau où elle devient illégitime, et, plus grave encore, la rend impuissante pour le dépassement qu'elle propose. Quelle est plus précisément cette exagération? Assurément, l'histoire de la philosophie, et l'on pourrait ajouter à la remarque de Whitehead l'histoire des sciences, confirme la critique de Bergson, mais rien ne l'autorisait à en faire une nécessité inhérente à l'intellect. Lorsque, par exemple, Bergson affirme, dans *La pensée et le mouvant*, que «notre intelligence, quand elle suit sa pente naturelle, procède par perceptions solides, d'un côté, et par conceptions stables, de l'autre. Elle part de l'immobile, et ne conçoit et n'exprime le mouvement qu'en fonction de l'immobilité»¹⁷, il ajoute une dimension à la spatialisation qui outrepassa le cadre dans lequel elle est établie. Il suit de là deux conséquences que Whitehead rejette: tout d'abord, en faisant de la spatialisation une nécessité de l'intellect, Bergson est contraint de relier sous une rubrique générale toutes les manières de faire science. Il reconnaît des différences fondamentales entre, par exemple les sciences classiques et les sciences modernes, mais au final elles participent d'une même orientation. La diversité des manières, les bifurcations dans l'histoire des sciences, la multiplicité des modèles, les tensions dans les processus d'expérimentation, semblent se rejoindre dans une même activité sous-jacente. C'est le caractère massif du diagnostic bergsonien qui est exagéré; l'analyse de l'activité scientifique par Bergson n'est possible que par l'extrême généralité avec laquelle elle est posée. Ensuite, et le problème est plus important pour Whitehead, cette dramatisation de l'identité de la spatialisation et de l'intelligence ne laisse que peu de place à des alternatives. Elle oblige Bergson à chercher dans une «intersion de "la direction habituelle du travail de la pensée"»¹⁸, les conditions d'une pensée non-spatialisante; et la métaphysique à laquelle il en appelle prend nécessairement les allures d'une science qui «prétend se passer des symboles»¹⁹. L'exagération, dénoncée par Whitehead, est de croire que les sciences seraient profondément viciées par l'intelligence spatialisante. Ainsi, cherchant à prolonger les remarques de Whitehead, J. Wahl, écrit: «on a

¹⁶ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 342.

¹⁷ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris 2013, p. 214.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 182.

confondu la science et cette conception matérialiste qui lui a été trop souvent liée. Bergson et les romantiques se sont fait de la science une conception statique et dogmatique; le relativisme einsteinien et les théories les plus récentes permettront d'intégrer à la science assouplie ce qu'on croyait devoir lui échapper²⁰. Nul besoin cependant d'invoquer, comme le fait J. Wahl, de nouvelles sciences; les abstractions scientifiques n'ont pas une nature unique qui correspondrait à une fonction liée à l'activité pratique. Le risque, en l'affirmant, est de sous-estimer les capacités de réformes et de métamorphoses des abstractions.

C'est une des fonctions que Whitehead attribue à la philosophie: «la philosophie est la critique des abstractions qui régissent les modes de pensée particuliers»²¹. On se tromperait lourdement si l'on pensait que Whitehead, en affirmant que la philosophie a pour fonction de critiquer les abstractions, tentait de soustraire l'expérience à leur emprise, comme si une expérience sans abstractions était possible. Le terme «critique», que Whitehead utilise dans ce passage, a une connotation davantage kantienne que relative à une opposition quelconque: déterminer les limites d'une abstraction, ses conditions d'action, ses effets dans l'expérience. Il ne serait d'ailleurs pas exagéré de voir dans la philosophie de Whitehead une des plus ferventes tentatives pour donner aux abstractions une place fondamentale dans l'expérience. Elles ne sont ni des représentations, ni des généralisations d'états-de-fait empiriques, mais des *constructions*, des «outils nous permettant de contrôler nos notions des faits concrets»²². Notons déjà que le terme «abstraction» dépasse de loin le modèle des abstractions logico-mathématiques et les formes de substantialisation langagière, auquel il fut, notamment par Bergson, trop souvent identifié pour devenir l'élément de toute interprétation de l'expérience. Elles ont leurs propres contraintes, leurs propres modes de fabrication, leurs manières de circuler et d'agir. C'est ainsi toute une enquête sur le mode d'existence des abstractions et de leur fonction dans les expériences les plus concrètes, dont elles ne sont nullement la reproduction formelle, qui nous paraît fondamental dans la philosophie de Whitehead.

3. Une nouvelle écologie des abstractions

On ne trouvera jamais chez Whitehead une critique générale de l'intelligence, mais bien d'un certain formalisme scientifique, celui constitutif du matérialisme physicaliste, qui s'est imposé au cours des trois derniers siècles et auquel il s'agit d'opposer un autre schème de pensée, une autre cosmologie. Si Whitehead s'accorde avec Bergson pour voir dans la spatialisation l'élément central de toutes les difficultés des sciences modernes pour penser la matière, l'espace, les relations entre les entités, etc., il en réduit néanmoins la portée en

²⁰ J. Wahl, *Vers le concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine*, William James, Whitehead, Gabriel Marcel, Paris 2004, pp. 123-124.

²¹ A. N. Whitehead, *Modes de pensée*, Vrin 2004, p. 69.

²² A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, cit., p. 51.

situant son influence dans une période spécifique, liée à certaines abstractions. Ainsi, la critique de Whitehead vise tout autant la spatialisation comme modèle théorique que l'attribution de cette erreur à l'exercice de l'intelligence en général. C'est le sens qu'il faut donner à la protestation de Whitehead dans *La science et le monde moderne*: «J'entends me révolter, dans ces pages, contre l'idée que les abstractions de la science sont irréformables et inaltérables»²³. Dans le même sens, Whitehead écrit que la tâche de la philosophie n'est pas de se soustraire aux abstractions, mais de mettre en évidence les limites d'abstractions héritées, se trouvant à présent dans une situation de décalage, le cas échéant les réformer, lorsqu'une réforme est encore possible, ou bien alors, les abandonner au profit de nouvelles, à construire.

Allons plus loin: ce n'est pas la localisation simple qui est une erreur, ni d'ailleurs la bifurcation de la nature, car «nous pouvons, par un processus d'abstraction constructive, arriver à des abstractions qui soient les éléments matériels de la localisation simple, ainsi qu'à d'autres abstractions qui sont les esprits inclus dans le schème scientifique»²⁴. La bifurcation de la nature et la localisation sont avant tout des opérations abstractives, des outils permettant d'orienter l'expérimentation de la nature. Elles ont à ce titre une réelle légitimité, et il arrive à Whitehead d'en parler avec la plus grande admiration: «Nous devons noter son étonnante efficacité en tant que système de concepts pour l'organisation de la recherche scientifique [...]. Elle s'est avérée à la hauteur en tant que principe directeur des recherches scientifiques depuis lors. Elle domine toujours»²⁵. L'erreur n'est pas dans ce qu'elles ont rendu possible, mais dans la confusion de registres, dans une inversion des ordres. Les paradoxes et les faux dépassements proviennent «uniquement du fait que nous avons confondu notre abstraction et les réalités concrètes»²⁶.

Par une étrange opération, l'abstraction, produite et inventée, trouvant son efficace dans l'opération qu'elle permettait, s'est trouvée réifiée, comme si la nature était en soi bifurquée, comme si les éléments primaires de l'expérience étaient à l'image de la localisation simple. L'abstrait fut confondu avec le concret, l'effet avec la cause, le produit d'un processus avec son origine. Dans la mesure où «la simplicité est le but de notre recherche, nous sommes portés à l'erreur de penser que les faits sont simples. La devise qui devrait guider la vie de toute philosophie de la nature est: cherche la simplicité et méfie-toi d'elle»²⁷. Tant que le processus d'abstraction, ces gestes ou ces opérations que nous avons mentionnés, sont maintenus vivants, évalués à l'aune de ce qu'ils permettent, il n'y a aucune raison de les remettre en question. Mais dès que l'abstraction est réifiée, qu'au lieu d'être un outil elle est décrite comme le «réel», fondement d'une métaphysique, c'est alors que les faux problèmes prennent le dessus sur

²³ *Ibid.*, p. 105.

²⁴ *Ibid.*, p. 77.

²⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, cit., p. 159.

l'expérience, faisant «à chaque fois violence à cette expérience immédiate que nous exprimons dans nos actions, nos espoirs, nos sympathies, nos buts, et que nous vivons même si les mots nous manquent pour en faire l'analyse»²⁸.

Cette opération par laquelle les abstractions sont réifiées, on l'appellera le «concret mal placé». Whitehead résume l'ensemble de l'opération de réification à l'œuvre dans la pensée moderne de la manière suivante:

Selon ma théorie de la formation de la doctrine philosophique de la matière, la philosophie a d'abord transformé illégitimement la simple entité, qui n'est qu'une abstraction, nécessité méthodique de la pensée, en substrat métaphysique de ces facteurs de la nature qui en des sens variés sont assignés aux entités comme leurs attributs²⁹.

C'est tout un pan de la philosophie moderne qui s'est fourvoyé dans la bifurcation et la localisation, comme le diagnostique Whitehead en reprenant sous une nouvelle forme la pensée de Bergson, se perdant dans les effets, notamment le dualisme, sans jamais revenir à la source des opérations qu'elle prétendait dépasser. Whitehead en dresse un tableau sans doute beaucoup trop succinct mais qui donne l'image générale de la pensée qui s'est constituée à partir de la bifurcation: «il y a les dualistes, qui mettent la matière et l'esprit sur un pied d'égalité, et les deux variétés de monistes, ceux qui placent l'esprit dans la matière et ceux qui placent la matière dans l'esprit»³⁰. La diversité des positions est apparente, car elle s'inscrit à l'intérieur d'un espace partagé, d'un problème commun, qui vise à réduire les effets de la bifurcation, tout en acceptant l'existence initiale et, par là même, en confirme la suprématie. Ainsi, l'«énorme succès des abstractions scientifiques, présentant d'une part la *matière* avec sa *localisation simple* dans l'espace et le temps, et d'autre part, l'*esprit*, percevant, souffrant, raisonnant mais n'interférant pas, a imposé à la philosophie la tâche consistant à les accepter comme la représentation la plus concrète des faits»³¹. Nous n'avons donc pas à choisir entre les termes de l'alternative, tant que les positions ne viennent que confirmer les gestes à l'origine de cette image de la pensée. S'opposer aux ontologies des modernes n'a aucun sens tant que les opérations dont elles dérivent restent implicites, trouvant leur efficace dans leur effacement même. L'expérience moderne de la nature aura consisté à essayer de relier une conjecture (la nature réelle), à un rêve (la nature phénoménale).

Nous pouvons à présent revenir sur les hommages répétés de Whitehead à Bergson. Nous en avons essayé ici d'en marquer toute l'ambiguïté. Si effectivement, Whitehead reconnaît dans la pensée de Bergson un point de basculement majeur dans la philosophie, il n'en reste pas moins critique des conséquences que Bergson croit pouvoir en induire au-delà même de son lieu de constitution. En effet, Bergson est pour Whitehead celui qui permet d'établir un diagnostic général, massif, sur la pensée moderne; en ce sens, la philosophie

²⁸ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, cit., p. 113.

²⁹ A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, cit., p. 46.

³⁰ A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, cit., p. 75.

³¹ *Ibid.*

de Whitehead peut être envisagée sur ce point comme un prolongement de la pensée Bergsonienne. Cependant, la rupture est radicale lorsqu'il s'agit de rendre compte du statut de ce diagnostic, du rôle des abstractions (opératoires pour Whitehead), de l'intelligence et de la manière de caractériser les sciences. Les désaccords sont ici au moins aussi fondamentaux que l'accord initial. Pour Whitehead, les abstractions sont réformables et les limites que nous y voyons sont souvent liées à des changements d'époques, à des métamorphoses de l'expérience qui les rend inadéquates; les sciences ne se rassemblent nullement dans une essence unitaire, dans une fonction globale qui traverseraient les époques et les types de pratiques scientifiques; enfin, l'intelligence ne déforme rien, ce qui présupposerait un «réel» sous-jacent dont il y aurait déformation. On dira tout au plus que l'intelligence articule mal à certains moments des aspects importants de l'expérience. Tout chez Whitehead est en effet affaire d'expériences. Non pas une expérience pure, préalable aux abstractions, aux actes de l'intelligence, à l'activité scientifique, mais une expérience entrelacée, hybride, dans laquelle tout s'articule, sans principe premier de hiérarchisation: formalismes scientifiques, perceptions sensibles, abstractions, propositions axiologiques. L'expérience est ce sol entrelacé de fonctions, de perceptions, de valeurs, enrichi en permanence de toutes les propositions, de toutes les théories, de toutes les représentations qui viennent sans cesse s'y rajouter. Ainsi, pour Whitehead, la spatialisation est une invention qui a trouvé son efficace, qui a permis une nouvelle articulation des parties de l'expérience. Son échec actuel ne vient nullement de sa réalité propre, de son déni initial, mais d'un changement d'époque, d'une nouvelle scène de problématisation qui ne l'exclut pas mais en réduit la portée. Elle était au début de l'époque moderne le centre de toutes les occupations; elle n'est plus qu'un outil local d'interprétation de parties d'expériences. Le débat nous paraît essentiel aujourd'hui car au-delà d'une question d'influence philosophique, il cristallise des enjeux fondamentaux sur l'invention de la nature, le statut des abstractions et les relations entre sciences et philosophie. Il nous donne un prisme fondamental sur un moment constitutif de la pensée contemporaine.

Didier Debaise
FNRS – Université Libre de Bruxelles
✉ didier.debaise@ulb.ac.be

*Recensioni,
discussioni e note*

Discussione

Pamela Sue Anderson on Bergson **Confidence, Commitment, and Cognition**

Yaron Wolf

The concern for going beyond established limitations on forms of thought and practice deeply marked Pamela Sue Anderson's wide-ranging philosophical work. Her radiant personality, her passion for engaged thought which were embodied in her research and teaching, provided a constant source of inspiration for her friends, colleagues, and students, up until her death after a struggle with cancer in early 2017.

Anderson's contributions included internationally acclaimed publications on feminism, the philosophy of religion, and the integration of both in considering the relations between justice and conceptions of truth. Her unique perspective on these topics combined with a fresh approach to the history of philosophy, and the way it figures in developing new paths for thought today. As a professor at the Oxford Faculty of Philosophy, her research traversed the rigid borders marking off the 'analytic' from the 'continental' and served to open Oxford, and the Anglophone philosophical world more generally, towards more extensive engagement with the philosophical tradition in exciting ways. Her work, from her doctoral dissertation³² up until the past decade, included numerous celebrated publications on Ricoeur's oeuvre³³. In more recent years, Anderson developed, in both published and yet-unpublished papers, novel lines of thought in relation to Bergson's philosophy. She stood out from the Oxford philosophical crowd with her reading of both aforementioned thinkers, but the debate was not one-sided. Anderson provoked a new sense of receptivity to the

³² Published as: P. S. Anderson, *Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will*, Atlanta 1993.

³³ Including: P. S. Anderson, *From Ricoeur to Life: Living up to Death with Spinoza, but also with Deleuze*, in *From Ricoeur to Action: The Socio-Political Significance of Ricoeur's Thinking*, edited by T. Mei and D. Lewin, London 2012, pp. 151-162; *A Feminist on Forgiveness: When (Where?) Love and Justice Come Apart*, in *Paul Ricoeur: Honouring and Continuing the Work*, edited by F. Erfani, Lanham 2011, pp. 105-118; *Ricoeur and Women's Studies: On the Affirmation of Life and a Confidence in the Power to Act*, in *Ricoeur Across the Disciplines*, edited by S. Davidson, New York 2009, pp. 142-164.

philosophical 'other', a development which continues to take shape vigorously today.

It is in the context of her interest in Bergson's thought that we came in contact, in frequent discussions of interpretations of Bergson, her work on Bergson and the history of philosophy, as well as ways she related it to her research in ethics – on the topics of vulnerability³⁴ and confidence (see below). Her vital contributions on these issues, and her collaboration and participation in the first Oxford conference on Bergson's philosophy³⁵ were a model of philosophical energy and commitment. As a tribute to her work, and the abundance of insights it affords, in this context I would like to highlight some of the particular themes Anderson pursued in papers leading directly to her work on Bergson, and in those exclusively focused on his philosophy.

'Metaphors of Spatial Location: Understanding Post-Kantian Space', from *Contemporary Kantian Metaphysics: New Essays on Space and Time*,³⁶ constitutes a significant step towards Anderson's publications focusing explicitly on Bergson's work. In it, Anderson highlights 'variation on Kantian themes', or transformations of the Kantian tradition which she proceeds to locate in Bergson's philosophy.

At the heart of the paper is Kant's metaphorical description of the 'land of truth', that of the pure concepts of the understanding, and of the borders between it and the 'ideas' of the transcendental dialectic. Here is Kant, from the *Critique of Pure Reason*:

We have now not only traveled through the land of pure understanding, and carefully inspected each part of it, but we have also surveyed it, and determined the place for each thing in it. This land, however, is an island, and enclosed in unalterable boundaries by nature itself. It is the land of truth (a charming name), surrounded by a broad and stormy ocean, the true seat of illusion, where many a fog bank and rapidly melting iceberg pretend to be new lands and, ceaselessly deceiving with empty hopes the voyager looking around for new discoveries, entwine him in adventures from which he can never escape and yet also never bring to an end...³⁷.

³⁴ Anderson pursued research on the notion of vulnerability as part of the 'Enhancing Life' Project, based at the University of Chicago. For an overview of her invaluable work in the context of the project, see: <http://enhancinglife.uchicago.edu/blog/remembering-enhancing-life-scholar-pamela-sue-anderson>.

³⁵ 'Bergson: *Thinking Life*. Anglo-French Perspectives', which took place 4-5th November 2016, Oxford.

³⁶ P. S. Anderson, *Metaphors of Spatial Location: Understanding Post-Kantian Space*, in *Contemporary Kantian Metaphysics: New Essays on Space and Time*, edited by R. Baiasu, G. Bird and A. W. Moore, New York 2012, pp. 169-196.

³⁷ I. Kant, *Critique of Pure Reason* [1787], Cambridge 1998, pp. 338-339.

The 'region of illusion' is the domain of the Kantian dialectic, comprising the 'ideas' of freedom, the soul, and God, which are thinkable but not given within the bounds of the understanding. In the received view of Kant, these are banished to the unreachable noumenal. An 'intellectual intuition' could reveal them, but we ourselves are not in possession of modes of thought reaching further than the sensible.

In the paper, Anderson examines the 'land of truth' as a spatial metaphor which can indicate a path towards an imaginative extension of the Kantian project. Anderson emphasizes that the knowable, in Kant's view, is limited by space as the condition of the possibility of cognition belonging to sensibility. She then considers the Kantian idea of freedom, which lies beyond the knowable 'land of truth'. Providing an account of freedom cannot occur within the domain of the spatial, and of the temporal as understood on a spatial model. A full-blooded understanding of freedom (more than merely *thinkable*) means a position on space and time which differs from that which underlies the Kantian sensible.

This 'more than' the Kantian sensible, however, can be marked out from within an interpretation of Kant, Anderson proposes. She suggests that the Kantian restriction, separating the 'land of truth' from the 'stormy ocean' of the dialectic, confuses between *limits* and *bounds*. While we cannot possibly surpass bounds, limits are situated between domains which lie within our grasp. The distinction between the 'land of truth', of the knowable, and the domain of freedom (as the key example of reason's 'ideas') is one which can be seen as a limit rather than as a bound, Anderson suggests. This is understood in the context of a critical reading of Kant's metaphor as calling for an exercise of the imagination. The space beyond the 'land of truth' is indeed accessible, through movement which does not adhere to the same kind of certainty associated with the 'land', but adapts to the fluctuations of the 'stormy' sea. An analogical extension of our imagination can take us towards an understanding of freedom, extending empirical terms beyond Kant's explicit endorsement³⁸. Conceiving the possibility of a use of the imagination which allows us to form not only a mere thought but an *intuition* of freedom reveals the Kantian restriction in a new way, according to Anderson. It is a limitation we impose upon ourselves, in ways which impoverish our confidence significantly, in so far as that confidence is tied to a full-blooded sense of our freedom³⁹.

Anderson's interest in the notion of confidence, and of the ways that it is tied to a comprehension of the range of cognition, build into her paper 'Confidence in the Power of Memory: Ricoeur's Dynamic Hermeneutics of Life'⁴⁰. While focusing on Ricoeur's work, the paper also comprises an extended discussion of Bergson's influence upon him, in particular of the 'attachment' evinced in

³⁸ P. S. Anderson, *Metaphors of Spatial Location*, cit., p. 179.

³⁹ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁴⁰ P. S. Anderson, *Confidence in the Power of Memory: Ricoeur's Dynamic Hermeneutics of Life*, in *Hermeneutics and the Philosophy of Religion*, edited by I. U. Dalferth and M. A. Block, Tübingen 2015, pp. 51-70.

Bergsonian memory. In the main line of argument, Anderson considers the relation of memory to confidence. Her concern for the loss of confidence of the 'capable subject' takes the debate on memory beyond the typical scope of discussion in philosophy of mind and psychology, stressing an ethical perspective on our modes of cognition. This ethical concern for limitations of the 'capable subject' has, for Anderson, strong extra-theoretical roots and implications. It comes from an acute awareness of numerous concrete cases of loss of confidence, in particular of women in the academic world (in Oxford and beyond), as examples of injustices committed against women more generally. This scope of application can be glimpsed vis-à-vis the range of cases brought up by Anderson in the paper⁴¹. In court cases, for example, «epistemic injustice arises when the credibility of the subject of knowledge is undermined due to external factors affecting a subject's epistemic role. For instance, however capable the subject, her social and material markings may prevent her accurate and relevant knowledge from being acknowledged by those who hear her testimony... Wrongful convictions result from such situations that are lacking in 'ethical' confidence; the under-confidence of the subject who testifies is unfairly matched by the over-confidence of those who dismiss her testimony»⁴².

How do we address such loss of confidence in one's testimony? Beyond the political and social questions which arise here, or rather 'behind' them, lies a certain comprehension of an attachment characteristic of our capacity to remember, Anderson insightfully argues. Following Ricoeur's *History, Memory, Forgetting*, Anderson underscores the centrality of affective traces in acts of remembering, and the insight Bergson provides in uncovering them⁴³. A discussion of passages from Bergson's *Matter and Memory* allows Anderson to highlight the 'attached' character of memory. As Bergson writes:

Our memory remains attached to the past by its deepest roots, and, if when once realized, it did not retain something of its original virtuality, if, being a present state, it were not also something which stands out distinct from the present, we should never know it for a memory⁴⁴.

Reinstating lost confidence involves being attentive to the kind of attachment described by Bergson, which we can see fragilized in the interplay of (oppressive) social forces, and within our exclusive focus on the present moment. For Anderson, as for Ricoeur, this confidence, borne of attentiveness to the persistence of memory, connects us not only to our past; it also forward-looking, an assured confidence that a «trace of me will survive».

⁴¹ *Ibid.*, p. 53-61.

⁴² *Ibid.*, p. 53.

⁴³ *Ibid.*, p. 61ff.

⁴⁴ H. Bergson, *Matter and Memory* [1896], New York 1991, p. 171.

In 'An Eruption of Mystical Life in Feminist Action: Mysticism and Confidence after Bergson'⁴⁵ Anderson turns to explore Bergson's work and its influence directly. Developing an adventurous and fascinating proposal, Anderson considers Bergson's role in Simone de Beauvoir's philosophical development and the implications of this influence for contemporary feminism. She finds in Beauvoir's encounter with Bergson's philosophy, noted in her 1926-27 *Diary of a Philosophy Student*, the first instance of a «profound sense of self and freedom from individual and collective self-deception»⁴⁶. This sense of freedom which Anderson locates in the influence of Bergson's work upon Beauvoir also leads into her characterization of the importance of Bergson for a 'mystical' conception of feminist action. She is careful, however, to distinguish the mysticism drawn from Bergson from an unmediated, or intimate relation to an ideal or 'sensible transcendental' described in late 20th century forms of feminism⁴⁷. The Bergsonian, or Beauvoirian, mystic is attached to an open morality of collective action, based on a universal vision of the human as such. It is a mystical or direct relation on the level of *social commitment*.

'Reorienting Ourselves in Bergsonian Freedom, Friendship and Feminism' (yet-unpublished) further extends this line of thought. «When exactly is intuition not just philosophical, but also mystical?» Anderson asks. An intuition takes mystical signification, she contends, «when its activity is transformed into a liberating creativity rather than into reactive emotions». The decisive move involves considering freedom apart from political ideology or a deduction from ideals, as a capacity for unmediated interaction. Freedom is first and foremost our capacity for «making and doing», according to Anderson. But it is significantly also of *un-doing* and *re-making*, a capacity for «becoming undone by others in love and loss, and at other times, becoming once again confident in recognizing our freedom in human capability, that is, in our creative energy».

A further innovation in the paper sees Anderson developing a proposal regarding the distinction between the 'superficial' and 'profound' self in Bergson. Targeting a reading which places intuition in the obscurity of the 'self-soul', or as accessible solely from the perspective of a disengaged subject, Anderson articulates the division between the profound and superficial on an 'external' plane. Intuition involves affirming *complexity* (as the external manifestation of the 'profound') as primary in relation to 'superficial' *simplicity*. This would mean that the modes of duration revealed in intuition, complex temporal relations which underlie our actions, are subjects' modes of access to the external world, and that the 'superficial', or spatial, is only an *aspect* of that external contact with the real.

⁴⁵ P. S. Anderson, *An Eruption of Mystical Life in Feminist Action: Mysticism and Confidence after Bergson*, in *Mysticism in the French Tradition*, edited by L. Nelstrop and B. Onishi, Farnham 2015, pp. 37-58.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

‘Bergsonian Intuition: When European and Analytic Philosophers Meet’ is Pamela’s last (and unpublished) paper on Bergson, presented and discussed in the *Bergson: Thinking Life* event in Oxford in November 2016. In the paper she develops compelling lines of response to Adrian Moore’s (Anderson’s longtime friend and colleague) chapter on Bergson – ‘Bergson: A Metaphysics as Pure Creativity’ – from his *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*⁴⁸. Part of Moore’s rich discussion in the chapter involves outlining the Bergsonian opposition between intuition and analysis as two kinds of ‘sense-making’: intuition as giving us non-perspectival knowledge of duration, as sharply contrasted with analysis as involving the presentation of symbolic, perspectival, representations which are practically-oriented. «Nowhere in the history of metaphysics ... has the drawing of a distinction between different kinds of sense making been more pronounced, or more relentlessly pursued ... than in Bergson»⁴⁹, Moore writes.

In response to Moore, Anderson outlines several paths of critique which seek to integrate Bergson into the Post-Kantian philosophical tradition and to articulate a broader understanding of the concept of intuition. One line of argument is particularly notable. It involves Anderson taking issue with Moore’s contention regarding the intuition-analysis distinction being *unique* to Bergson («there is nothing else quite like it»⁵⁰, Moore writes). Without denying the novelty in Bergson’s conception of intuition, Anderson argues that seeing the distinction as uniquely Bergsonian obscures ways in which Bergson seeks to critically engage with the Kantian restrictions concerning the scope of our understanding. «Bergson himself», Anderson writes, «remained close to both Kant’s critique of metaphysics (when it came to theoretical reason), and Kant’s metaphysics of morals (when it came to practical reason). These Kantian critiques led Bergson to seek a philosophical conversion of Kantian intuition». Kantian intuition is transformed in Bergson by a significantly wider understanding of the sensible. An interpretation which sees Bergson working with the Kantian limitations, Anderson argues, is one which can truly flesh out the kind of novelty involved in Bergson’s proposal regarding intuition.⁵¹

At present, I would like to indicate one particular avenue of further development, which takes cues from Anderson’s work on Bergson. One way in which we can continue the line of thought regarding the scope of our faculties,

⁴⁸ A. W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge 2012, pp. 406-428.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 406.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 407.

⁵¹ For a recent in-depth perspective on Bergson’s ‘Kantianism’, see also: Camille Riquier, *La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson*, in *Lire Bergson*, edited by C. Riquier and F. Worms, Paris 2011, pp. 36-59.

one which also brings to the fore an approach to Bergsonian intuition as a place where 'European and analytic philosophers meet', concerns the relation between intuition and conceptual thought in Bergson's philosophy.

A paper Pamela brought up frequently during discussions on Bergson, in relation to contemporary debates in analytic philosophy, is Adrian Moore's appreciative discussion of Derrida's philosophy, 'Arguing with Derrida'. The point Anderson stressed with regards to this paper, striking for its place and time (when and where the philosophical establishment was largely hostile to Derrida's thought), did not involve Derrida's work directly. It rather had to do with Moore's description of the interests of analytic philosophy, which *prima facie* run against a common understanding of Bergson's project.

Moore, in the paper, characterizes a central strain of analytic philosophy as interested primarily in the analysis of concepts, encompassing «on the one hand the formal techniques to demonstrate ways in which concepts come together, and on the other hand the creative use of the imagination to demonstrate ways in which they come apart»⁵². This dominant concern⁵³ since Frege's foundational work, means pushing aside, at least to some extent, claims about reality in favor of a focus on *thought* about the real. Now, while 'conceptual' analytic philosophy is certainly animated by a commitment to the truth,⁵⁴ there are distinctive problems which arise when this commitment is cashed out. One such problem, underscored by Moore, concerns ways to differentiate concepts from objects, given a Fregean framework. If in fact concepts and objects cannot be clearly distinguished, as seems to be the case in Fregean 'conceptual philosophy', it is hard to see how we can gain an understanding of how thought comes into contact with, or detaches from things. It seems difficult, then, on a traditional view of the resources of 'conceptual philosophy', to discuss what Moore considers to be of primary philosophical importance: the «ineffable unity – of language, of reality, and of languages with reality – which makes it possible to talk about anything at all». This is one way, according to Moore, in which 'conceptual philosophy' «fails on its own terms»: its resources do not enable an account of the way thought relates to the world⁵⁵.

This point regarding the relation of language and thought to reality indicates a wide-ranging debate, expressed in recent analytic philosophy in contributions exploring ineffable knowledge,⁵⁶ and regarding the status and

⁵² A. W. Moore, *Arguing with Derrida*, in *Arguing with Derrida*, edited by S. Glendinning, Oxford 2001, p. 58.

⁵³ Moore is careful to qualify his claim, as analytic philosophy is certainly not *exclusively* centered on the analysis of concepts.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁶ Largely following Adrian Moore's discussion. See: A. W. Moore, *Points of View*, Oxford 1997. For a recent and lucid perspective on the topic, see: S. Jonas, *Ineffability and its Metaphysics: The Unspeakable in Art, Religion, and Philosophy*, New York 2016.

possibility of non-conceptual modes of knowledge⁵⁷. In the present context, let us notice that Anderson's work directs us to Bergson as an important interlocutor in this discussion. In understanding intuition as involving the expression of living action rather than action defined by the limits of language, Bergson might offer a novel way to talk about the way concepts 'latch on' to aspects of the real, in ways that feed into recent debates.

Once we read Bergson through the prism of prevalent interpretations of his thought, however, a challenge emerges. Bergson's view of intuition, as involving the unmediated relation to duration, seems to be separated entirely from an understanding of concepts. This widespread view of Bergson is encapsulated in George Canguilhem's account of Bergson in 'Le concept et la vie', which includes a lengthy critical examination of the latter's views on concepts. For Canguilhem, concepts are entirely unrelated to living activity as conceived by Bergson, they are the mechanized result of a mediated relation to the environment⁵⁸. This problem comes up acutely when one reads Bergson's early work, in particular noting the *Essai's* separation between the 'depth' self of living activity, and the conceptual associations structured by language on the self's 'surface'⁵⁹.

The tension between concepts and life, and a way to attenuate it, is underscored by Anderson's insistence on eschewing Bergson's conception of the 'profound' self, of intuition as giving us access to a reality divorced from that of intersubjective interaction. As noted above, 'depth' is refashioned in Anderson's reading in terms of surface detail or complexity. Following Anderson here, we can see intuition as a way to inquire into the *relation* of concepts and life – or of duration to processes of environmental adaptation – rather than as a way to discuss that which remains essentially ineffable. But this reading of Bergson need not remain only an exegetical suggestion.

In a subtle development which begins to take place in *Matter and Memory*, we can see Bergson becoming interested in describing the way conceptual skill fits within his dynamic conception of experience. The shift from the earlier *Essai* can be located in ways Bergson criticizes theories of the origin of concepts in the third chapter of *Matter and Memory*, in his analysis of 'general ideas' originating in a *direct* experience of relations between worldly structures.⁶⁰

The recent publication of Bergson's College de France courses, delivered during the decade following the publication of *Matter and Memory*, affords us further insight into the development of Bergson's views on the way concepts relate to living experience. In a meeting of the 1902-1903 course *Histoire de l'idée de temps*, Bergson turns to discuss «qualitative generalities», as seized

⁵⁷ Central contributions which structure this ongoing debate include: G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford 1982; C. Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge MA 1992; J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge MA 1994.

⁵⁸ G. Canguilhem, *Le concept et la vie*, «Revue Philosophique de Louvain», 82, 1966, pp. 206-208.

⁵⁹ H. Bergson, *Time and Free Will* [1889], Mineola 2001, p. 129ff.

⁶⁰ H. Bergson, *Matter and Memory*, cit., pp.158-160.

within primitive modes of animal consciousness. General qualitative concepts, he argues, are based on «vital necessities», expressed in bodily «attitudes». Importantly, Bergson is careful to emphasize that these generalities are not merely mechanical reactions to the environment.⁶¹ These bodily attitudes establish a realm of *intentions* and their satisfaction through action. A close reading of this development and its ramifications for additional conceptual domains, I would like to suggest, can show the way in which ineffable duration lies not separate from, but rather at the core of our conceptual skill. This would give us a different vision of Bergson's thought, one which would see certain interests of 'European and analytic' philosophers converge. A vision of Bergson in line with Anderson's illuminating suggestions.

The enduring trace of Anderson's philosophical work, highlighted here all too briefly, comprises much more than the influence of her inclusive appreciation of the history of philosophy, and her sensitivity to the interrelations between diverging traditions, which included her sketching new horizons for contemporary readings of Bergson. It is the trace of an energetic and creative philosophical voice, which should inspire us to make the grand connection which she outlined in her work, between our *conceptions* of the human, and the ways in which we *live* through these conceptions: in injustice, in individual and collective self-deception, and in ways of going beyond them in joyous affirmation of our modes of attachment.

⁶¹ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, Paris 2016, p. 64ff.

Recensione

K. Ansell-Pearson, *Bergson, Thinking Beyond the Human Condition*

Bloomsbury Academic 2018

Mélanie Weill

Vladémir Jankelevitch, un des plus grands lecteurs de Bergson, disait qu'il faut lire ce philosophe du temps dans l'ordre, en commençant par le commencement. C'est ce qui est fait dans *Bergson: Thinking Beyond the Human Condition* qui vient d'être publié aux éditions Bloomsbury par Keith Ansell-Pearson, professeur à Warwick spécialiste de Bergson, Deleuze et Nietzsche. Ansell-Pearson reproduit dans sa chronologie le déploiement de la pensée du philosophe, à partir de son tout début, remontant antérieurement même à la publication de sa première grande œuvre (*l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) à un texte généralement méconnu, sur Lucrèce, écrit et publié en France en 1884, et dans le monde anglophone en 1959 sous le titre *Philosophy of Poetry: The Genius of Lucretius*.

De là suit une reconstruction de toute la pensée bergsonienne en suivant ses principaux ouvrages à l'exception du *Rire*. La lecture d'Ansell-Pearson est marquée par le prisme, devenu presque incontournable, de Gilles Deleuze, mais se fonde bien sur les textes originaux de Bergson – on sait que Deleuze a dans ses lectures une approche transformatrice et fait vraiment émerger de ses commentaires une pensée autonome, lui-même décrit d'ailleurs cette activité comme un processus d'engendrement d'«enfants monstrueux». Ansell-Pearson a le souci plutôt de reproduire la logique argumentative qui est celle de Bergson dans chacun de ses livres, de reproduire la cohérence de ses démonstrations, en en respectant la subtilité et la complexité. C'est un effort considérable de synthèse pour faire tenir toutes les idées majeures du bergsonisme en un seul ouvrage. Le livre d'Ansell-Pearson consiste donc dans un bon résumé du bergsonisme puisqu'il parvient à couvrir de manière assez complète tous les grands thèmes classiques que sont la durée, la mémoire, l'élan vital, jusqu'aux considérations politiques et religieuses, en passant par la méthode, décrite dans le dernier chapitre comme un «art de vivre» et mise en lien avec une réflexion sur l'éducation.

Il faut souligner l'originalité d'Ansell-Pearson lorsqu'il choisit d'ancrer la pensée bergsonienne dans ce commentaire sur Lucrèce où elle trouve son origine. Que cet idéaliste ait commencé son œuvre philosophique par la méditation d'un penseur matérialiste atomiste est un fait rarement sinon jamais souligné. Ansell-Pearson met ce texte fondateur en lumière dans un beau chapitre portant sur ce que Bergson nommait la «science mélancolique» de Lucrèce. On voit déjà beaucoup des thèmes qui seront ensuite développés par Bergson y émerger: le problème de la liberté (en lien avec la notion de «clinamen»), du temps, de la vie... Et on voit dans la critique qui est faite du caractère «mélancolique» des théories de Lucrèce, comment le vitalisme bergsonien s'est construit aussi en réaction à une pensée où le matérialisme se conjugue à un pessimisme: les poèmes de Lucrèce sont tourmentés par le thème de la mort et l'impression de non-sens. A l'inverse la pensée bergsonienne, une pensée de la création, de la joie, de la plénitude, de la liberté, du dynamique, est toute orientée par la volonté d'exprimer la vitalité de ce monde et de l'homme. Cette force qui se dégage du bergsonisme comme incitation à créer est bien mise en valeur par Ansell-Pearson.

Son objectif, d'après l'introduction, est double dans sa manière de commenter la pensée bergsonienne. D'abord contribuer à davantage faire connaître dans le monde anglophone Bergson et la très grande influence qu'il a en son temps exercée sur la philosophie en France et à l'étranger. En ce sens l'ouvrage de Pearson vient sans doute utilement combler un manque pour le public non francophone. Le croisement de sources bibliographiques francophones (Frédéric Worms, David Lapoujade, Gilles Deleuze) et anglophones (Michael Kelly, Leonard Lawlor, Alexandre Lefebvre...) est un des attraits de l'ouvrage. Ensuite, son objectif est de montrer la pertinence de Bergson aujourd'hui, dont l'œuvre nous inviterait à penser «au-delà de la condition humaine». Ce projet futuriste et ambitieux serait à la racine même de la parole philosophique selon la définition que Bergson en donne: c'est de «L'introduction à la métaphysique» qu'Ansell-Pearson tire la formule dont il fait le titre de son ouvrage, et qui a finalement assez peu attiré l'attention des commentateurs jusqu'ici: «Dans la vivante mobilité des choses l'entendement s'attache à marquer des stations réelles ou virtuelles, il note des départs et des arrivées; c'est tout ce qui importe à la pensée de l'homme s'exerçant naturellement. Mais la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine» (*Introduction à la métaphysique*, Paris 2011, p. 42). L'appel à la création pour dépasser l'immobilisme de l'intelligence et ses habitudes mécaniques est donc synonyme d'une volonté de dépasser notre condition d'être humain elle-même. Philosophier c'est briser les cadres, ainsi que Bergson y insiste souvent, briser les anciennes manières de penser: voilà le leitmotiv de sa méthode et ce qu'Ansell-Pearson semble vouloir mettre au cœur de son interprétation du bergsonisme. Cette formule sur l'effort de dépasser la condition humaine de créature intelligente pour aller vers l'intuition, il la relie aussi à d'autres thèses bergsoniennes comme l'appel dans *l'Evolution créatrice* à retourner, au-delà de la forme humaine qui est la nôtre, à la source même

de la vie, l'«élan vital» qui la traverse, et aboutir ainsi à une morale (dans *Les deux sources de la morale et de la religion*) qui vise à instaurer un rapport éthique dépassant les relations interhumaines pour s'étendre à la sphère biologique dans son ensemble. Le dépassement de la condition humaine devient alors non seulement une incitation à penser à neuf les catégories dont nous disposons mais aussi à replacer l'homme dans la totalité du monde vivant à laquelle il appartient, sans anthropocentrisme. On comprend en quoi cette pensée peut trouver un écho dans les mouvements contemporains de philosophie écologiste.

Le désir de montrer l'actualité du bergsonisme est très présent, le désir de ne pas produire un livre à l'intérêt purement documentaire mais de faire dire à Bergson des choses qui intéressent notre génération et notre manière de vivre aujourd'hui est très présent chez Ansell-Pearson. Désir salubre: on comprend que ce penseur de la vie ne soit pas étudié d'une manière morte et froide. L'idée de réutiliser Bergson aujourd'hui au compte d'une philosophie de l'écologie, et dans le cadre du «post-humanisme», avancée en introduction, est une manière intéressante de moderniser Bergson. Tout en dépassant le bergsonisme qui n'avait pas en lui-même de visée écologique, l'interprétation écologique est conforme à sa passion pour la vie, sous toutes ses formes, animale comme végétale, sans anthropocentrisme; conforme aussi à la morale bergsonienne et son appel à mener une existence ascétique en réaction à ce qui est décrit dans les *Deux Sources* comme un emballement frénétique de la modernité pour le luxe. La transformation de l'être humain à travers l'évolution technique qui est pensée aujourd'hui par les courants post-humanistes est là aussi un thème qu'on peut penser utilement à partir du bergsonisme qui a tant dit sur la machine, sur la vie, et sur leurs relations. Ces deux pistes sont cependant davantage suggérées comme des invitations lancées au lecteur que véritablement explorées par Ansell-Pearson.

Une troisième manière dont on peut tirer du bergsonisme des indications intéressantes pour la modernité réside enfin dans la pensée de l'éducation qui y est esquissée et qu'Ansell-Pearson cherche également à mettre en valeur. Dans son dernier chapitre il effectue en effet une interprétation de la méthode bergsonienne exposée dans *La pensée et le mouvant*, appelant à la créativité plus qu'à la réutilisation du «déjà fait», dans le sens d'un principe pédagogique à mettre en œuvre dans l'éducation. On peut rappeler pour corroborer l'argument d'Ansell-Pearson que l'immense succès de Bergson en son temps n'était pas uniquement dû à ses œuvres mais bien aussi à ses talents de professeur et d'orateur. Dans les années cinquante Rose-Marie Mossé Bastide avec une étude pionnière sur *Bergson éducateur* avait prêté attention à son activité de professeur et à ses prises de position politiques dans le domaine de l'éducation. Tout récemment les cours qu'il a prodigués au Collège de France viennent de faire l'objet d'une publication aux presses universitaires de France (*Histoire de l'idée de temps*, 2016; *L'évolution du problème de la liberté*, 2017; *Histoire des théories de la mémoire*, 2018). La tentative d'extraire du bergsonisme une philosophie de l'éducation est donc une piste stimulante et peut être effectivement une des manières de

convertir le bergsonisme en «art de vivre», en une pensée guidant l'action plutôt qu'en une théorie contemplative.

Mais en d'autres passages de son ouvrage l'entreprise de modernisation d'Ansell-Pearson est plus critiquable. C'est une chose de proposer une réactualisation des théories de Bergson en utilisant certaines de ses thèses philosophiques pour penser les problèmes de notre monde moderne, ç'en est une autre de lui prêter des convictions qui n'étaient pas les siennes. Ansell-Pearson a ainsi quelques déclarations trompeuses, présentant par exemple Bergson comme un darwinien convaincu, ou encore comme un partisan des révolutions sociales. Si ces affirmations ne sont pas complètement infondées elles sont présentées avec une concision telle, et en omettant toute une série de déclarations ou de faits qui les contredisent, qu'elles en deviennent faussées. Ainsi c'est un raccourci d'écrire que «Bergson considérait Darwin comme le plus grand des naturalistes et était convaincu que la doctrine de l'évolution s'imposerait sur notre pensée» («Bergson considered Darwin to be the greatest of all modern naturalists and held that the doctrine of evolution would impose itself on our thinking» in chapter 1: an introduction to Bergson) puisque s'il croyait effectivement dans le principe de l'évolution des espèces Bergson critiquait l'approche «mécaniste» de Darwin par le principe de la sélection naturelle pour y opposer une vision créatrice de l'évolution biologique par l'«élan vital». Laisser penser qu'il se serait positionné en faveur du darwinisme à une époque où celui-ci ne régnait pas encore unanimement dans la communauté scientifique c'est essayer de le faire apparaître rétrospectivement comme étant du bon côté de l'histoire. Le fait qu'il n'adhère pas au créationnisme et qu'il croie à l'évolution n'en fait pas pour autant un darwinien. Heureusement le chapitre de *Bergson: Thinking Beyond the Human Condition* portant plus spécifiquement sur *L'évolution créatrice* et décrivant de manière plus détaillée la théorie évolutionniste de Bergson est plus nuancé et critique que ne le laisse penser cette affirmation expéditive contenue dans le premier chapitre introductif.

Il est trompeur également d'affirmer comme le fait Pearson que «dans *Les deux sources de la morale et de la religion* Bergson rend hommage aux grands leaders spirituels et éthiques, des saints chrétiens aux révolutionnaires sociaux, qui ont apporté quelque chose de dynamiquement neuf et aidé l'humanité à avancer» («In his prescient final text *The two sources of morality and religion* Bergson pays homage to those great spiritual and ethical leaders, from Christian saints to social revolutionaries, who have brought something dynamically new to existence and helped to push humanity forward», in chapter 4: Bergson on memory). Certes Bergson loue dans son ouvrage de morale les personnalités exceptionnelles qui ont permis à la société de s'ouvrir, et cite les mystiques notamment le Christ; mais laisser penser que le philosophe soutient les révolutions sociales est peu conforme à ses convictions politiques : Bergson est politiquement d'une prudence extrême et a clairement un côté élitiste que Pearson passe sous silence. Dans les années trente le philosophe de la durée est la cible des critiques des communistes pour

son idéalisme philosophique et ses prises de position dans la propagande de guerre: pour Nizan par exemple c'est un des «chiens de garde» de la bourgeoisie. Il est inexact de laisser penser que la philosophie politique de Bergson a quelque chose de «révolutionnaire».

Ces approximations qui avantagent Bergson sont le signe de la volonté vibrante chez Ansell-Pearson de faire connaître et reconnaître un penseur qu'il admire; mais entre modernisation et anachronisme il y a une ligne que le livre touche parfois. En bref, si c'est un commentaire complet qui consistera en une bonne introduction à Bergson pour ceux qui ne connaissent pas son œuvre, et apportera aux lecteurs plus familiers certains éclairages neufs, certaines pistes d'interprétation suggestives; si c'est un livre écrit avec passion et un désir ardent de la transmettre, on peut regretter un manque d'impartialité dans l'accent très élogieux qui est parfois pris.

Recensione

H. Bergson, *Corso di psicologia. Liceo Henri IV. 1892-1893*

Traduzione e introduzione di S.
Grandone, prefazione di D. Conte

Mimesis 2017

Giulia Gamba

Nell'ambito del rinnovato interesse che la filosofia di Henri Bergson riceve da oltre un decennio, finalmente anche in Italia trova spazio anche la grande attenzione rivolta ai corsi bergsoniani, i quali testimoniano l'attività decennale di insegnamento di un pensatore che è stato, anche in questo senso, 'filosofo delle istituzioni' (P. Soulez, *Bergson politique*).

Il *Corso di psicologia*, tradotto per Mimesis da Salvatore Grandone, si inserisce in questo quadro e rende disponibile al lettore italiano un ciclo di lezioni liceali che per la sua collocazione cronologica rispetto al percorso filosofico di Bergson non può non suscitare la curiosità e l'attenzione dei conoscitori dell'opera bergsoniana: esso infatti si situa negli anni che separano il *Saggio sui dati immediati della coscienza* (la tesi di dottorato, discussa e pubblicata nel 1889) e il successivo *Materia e memoria* (1896).

La traduzione si basa sul manoscritto consegnato da Bergson al Liceo Henri IV e custodito in seguito dal suo allievo Louis Debidour e sull'edizione francese di tale manoscritto, curata da Alain Panero e Sylvan Matton nel 2008 per Séha-Arché (un'edizione precedente è stata pubblicata da Henri Hude nel 1992 ed è basata su una seconda copia manoscritta del corso, conservata da un altro allievo del filosofo).

La versione italiana, dopo una breve *Prefazione* affidata a Domenico Conte, presenta un'articolata *Introduzione* di Salvatore Grandone che merita di essere attentamente considerata. Essa si apre con una sezione (*Bergson docente e filosofo*) dedicata in primo luogo a rendere la ragione e il senso dell'operazione di pubblicazione dei corsi e quindi a mostrare l'interesse del Corso in questione. Il nodo problematico da cui parte il curatore è il veto testamentario posto da

Bergson alla pubblicazione di tutto il materiale di cui non avesse lui stesso approntato la pubblicazione, scelta che è sempre parsa corroborata dalla nota affermazione, attribuita all'autore da Jean Guittou, per cui è possibile insegnare bene soltanto ciò su cui non si fa un personale lavoro di ricerca (p. 12). Grandone sceglie di non limitarsi a prendere atto dell'ormai avvenuta infrazione di questo veto e, giudicando «poco valida sul piano storico e filologico» (p. 11) la scelta di ignorare questi corsi, giustifica il senso della loro pubblicazione mettendone in rilievo il valore, che risiede principalmente in tre aspetti: la portata maieutica dell'insegnare bergsoniano, che vuole «introdurre a un "fare"» (p. 13) piuttosto che trasmettere una dottrina; la compresenza nelle lezioni della dimensione intellettuale-concettuale e di quella intuitiva, di contro all'idea che i corsi tralascino del tutto il tratto più proprio del filosofare di Bergson; la presenza nei corsi, nella fattispecie in quello del 1892-93, di temi centrali del pensiero bergsoniano, di cui è possibile compiere una mappatura più precisa e in grado di mostrare spostamenti e sviluppi.

A parere di chi scrive, sono soprattutto i primi due aspetti a risultare determinanti. È innegabile che il *Corso di psicologia* faccia parte di una sorta di binario parallelo della produzione bergsoniana rispetto alle opere e che la densità e l'articolazione del pensiero si presentino nei due casi in gradi differenti. Tuttavia la lettura di queste lezioni consente una visione di sicuro interesse sul lavoro che sosteneva la ricerca e la riflessione originale (l'attività dell'intelligenza sorregge e prepara quella dell'intuizione anche se non è esplicitamente rivolta ad essa, come nel caso della docenza); inoltre, per chi possiede già una discreta conoscenza del pensiero di Bergson, questa lettura, come quella di altri corsi, permette di avvicinarsi ad uno stile, ad una postura, ad un linguaggio e di 'simpatizzare' con essi.

Inoltre alcuni degli aspetti più interessanti dei corsi – anche di questo – si colgono se ci si sofferma non solo e non tanto sui contenuti che riprendono o anticipano quelli delle opere, ma su ciò che in queste ultime non c'è, per esempio un confronto più diffuso con la storia della filosofia. È vero che Bergson ha dedicato un intero capitolo de *L'evoluzione creatrice* (il quarto) alla storia dei sistemi di pensiero, ma si tratta di un caso isolato, che rappresenta una sorta di genealogia della mancata comprensione del tempo. In parte svincolate dalle esigenze argomentative della critica alla metafisica tradizionale, le lezioni di Bergson offrono un esempio della sua intelligenza di lettore e interprete.

Alla prima sezione dell'*Introduzione* segue quella dedicata alla sintesi dei contenuti del corso e alla messa in evidenza dei temi più rilevanti sviluppati nelle diverse sezioni, ripercorse scrupolosamente da Grandone con l'intento di mostrare in particolare continuità e differenze rispetto alle opere principali (non solo *Saggio e Materia e memoria* ma anche lo scritto *Il riso*, *L'evoluzione creatrice* e alcuni saggi brevi di enorme importanza nel corpus bergsoniano, da *La percezione del cambiamento* a *Introduzione alla metafisica*).

Il Corso bergsoniano è diviso in venti sezioni-lezioni, ciascuna dedicata alla trattazione di un contenuto o di una facoltà della mente. Le prime due risultano introduttive e sono infatti dedicate a *Definizione del fatto psichico* e

Classificazione del fatto psichico; seguono tredici lezioni dedicate alle attività di acquisizione, conservazione, combinazione e invenzione, tutte in ultima istanza riconducibili alla «facoltà di pensare per immagini» (p. 211), seguite dalle cinque finali sulle facoltà di elaborazione e combinazione delle idee.

Le lezioni presentano tutte una struttura molto simile: viene formulata la definizione della facoltà o del contenuto in questione (sensazioni, carattere, genio, giudizio, ...), talvolta preceduta da alcune righe d'introduzione al tema, quindi viene sviluppato l'argomento attraverso classificazioni (es. inclinazioni relative a noi/agli altri/alle idee), confronti tra le principali teorie intorno all'argomento (es. teoria empirista/teoria idealista a proposito della coscienza) e affondi in problemi filosofici di una certa rilevanza (es. lo statuto degli universali). La schematicità che il lettore non potrà fare a meno di avvertire – soprattutto confrontandola con la bellezza della prosa delle opere bergsoniane – si accompagna e indubbiamente contribuisce alla chiarezza dell'esposizione, oltre a risultare quasi dovuta per la natura del testo.

Il Corso compende diverse 'anime', tutte a loro modo bergsoniane. La prima è la più classica tradizione filosofica francese, retroterra certamente noto ai suoi uditori e per questo spesso non esplicitato: stile, lessico e contenuti (è il caso di alcune tassonomie) prendono a piene mani da questa tradizione e non solo dal suo ramo spiritualista; si considerino come esempio i riferimenti a Cartesio («pensiero chiaro e distinto», p. 218) e Comte («le scienze si sono sviluppate secondo una successione cronologica inversa rispetto al loro grado di astrazione», p. 213). La seconda è invece l'anima 'positiva' (e non positivista) di Bergson, che si esprime qui nel confronto con le ricerche di psicologia sperimentale e in particolare con la psicofisica. Infine è presente, come afferma Grandone nell'*Introduzione*, la filosofia dell'intuizione del filosofo-professore, che emerge soprattutto in alcuni momenti della trattazione. Ci sono infatti alcune lezioni in cui l'eco del Bergson-filosofo è più forte e, tra queste, certamente le lezioni dedicate al carattere, alla coscienza, alla memoria e all'astrazione.

A proposito del carattere, Bergson fa riferimento al tema dell'individualità (che sarà centrale nel passaggio da *L'evoluzione creatrice* a *Le due fonti*), ma soprattutto, affermando l'impossibilità di determinare una «formula del carattere», paragona quest'ultimo a qualcosa di «vivente, che non possiamo esprimere con la nostra lingua [...] e il cui sviluppo non potrà mai essere previsto» (p. 122), accennando quindi al problema della libertà. Nella lezione dedicata alla coscienza, invece, la caratterizzazione della vita psichica fa uso dei concetti di 'durata' («ogni stato di coscienza, per quanto breve, dura», p. 158) e 'molteplicità eterogenea' («non si tratta di una molteplicità come le altre [...] La molteplicità degli stati coscienti è molto diversa», p. 160). In quella dedicata alla memoria poi si legge: «Porre la questione su come e perché il passato si conservi nel presente significa ammettere una distinzione precisa, netta e radicale tra il passato e il presente [...]. Si dimentica così che il presente contiene già tutto il passato e che uno stato di coscienza, per quanto breve, occupa una certa durata e di conseguenza è già ricordo» (p. 186). Qui si riconoscono non solo intuizioni

che saranno sviluppate in *Materia e memoria*, ma anche un tratto tipico del metodo bergsoniano che consiste non tanto nel fornire risposte, ma nell'elaborare una riformulazione dei problemi in questione, spostando i confini abitualmente stabiliti, cioè ristabilendo le 'giuste differenze' (G. Deleuze, *Le bergsonisme*).

Le analisi dedicate all'astrazione, infine, hanno importanti eco delle riflessioni sull'intuizione quando affrontano il problema della conoscibilità dell'individuale («il senso delle astrazioni o senso logico non è il senso del reale; infatti quest'ultimo si avvicina molto all'intuizione del concreto», p. 214) e mettono in guardia dai pericoli insiti nell'astrazione e, di conseguenza, nella scienza e nel linguaggio. Questo tema, che com'è noto è centrale nella critica bergsoniana delle pretese veritative e rappresentative del sapere scientifico, viene ripreso nella lezione successiva, dedicata a *La generalizzazione. Le idee generali*, in cui si legge che «se la realtà è individuale e la conoscenza è generale, l'ambito della scienza non sarà il reale» (p. 220).

Com'è facile comprendere da questi rapidi riferimenti, il corso riprende soprattutto i temi del *Saggio*, pur non mancando temi che anticipano le opere successive; del resto, l'argomento stesso delle lezioni interseca in modo privilegiato le analisi della tesi del 1889, dal riduzionismo, alla misurabilità degli stati psichici, al linguaggio. Ma, al di là di questi riferimenti puntuali, è presente nel *Corso di psicologia* l'idea generativa di tutto il pensiero di Bergson; essa si può esprimere come l'eccedenza della realtà rispetto ad ogni sua causalità determinata, o, riprendendo le analisi della parte finale del corso, dedicate allo sforzo, la necessità che 'il meno derivi dal più' e che la pura differenza come forza generatrice (sforzo, slancio vitale, energia spirituale) sia pensata prima di ogni sua determinazione.

Recensione

R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*

Feltrinelli 2017

Giacomo Foglietta

Il canone minore. Verso una filosofia dalla natura di Rocco Ronchi ci pone subito di fronte ad un'idea insolita per chi si occupa di filosofia. La storia del pensiero filosofico conosce un canone 'maggiore' ma, al contempo, anche un canone minoritario, una chiave di interpretazione alternativa delle grandi domande teoretiche. Tradizione di pensiero che – sostiene Ronchi senza mezzi termini – sarebbe l'unica a poter fregiarsi propriamente del titolo di filosofia. Per cominciare a capire la proposta di Ronchi può essere utile allora provare a mettere in chiaro di cosa parliamo quando parliamo di canone maggiore. Quali sono e quali sono state le caratteristiche del pensiero filosofico dominante? Se è la filosofia a determinare la natura della modernità, allora per rispondere alla suddetta domanda bisognerà innanzitutto chiedersi che cosa significhi essere moderni in filosofia. Secondo Ronchi la contemporaneità, da Kant in avanti, ha assunto rispetto a questo problema una posizione ben precisa facendo della finitezza la chiave di interpretazione della realtà e della verità. La finitezza come dato immediato e come condizione di accesso all'ente è diventata la cifra della modernità filosofica, la quale ha visto nella millenaria consapevolezza della nostra mortalità, del nostro limite costitutivo, una nuova forma di assoluto. In questo nuovo orizzonte di riferimento la mancanza strutturale dell'essere umano, la sua sottomissione al desiderio, alla limitatezza della ragione, lo identifica quindi come l'unico essere veramente finito e come tale depositario di una comprensione più profonda della verità.

L'alternativa proposta da Ronchi si prefigge allora in prima istanza proprio la messa in discussione di questo dominio della finitezza e, di conseguenza, la messa in discussione dell'eccezione umana. Ronchi sceglie una via antica, frequentata prima di lui da teologi speculativi, filosofi della natura rinascimentali e, in epoca contemporanea, anche da autori pienamente moderni. Si tratta della via dell'immanenza, dove però con tale termine non si intende un ritorno ad un realismo ingenuo, bensì ad una precisa forma di metafisica. Nel metodo della

trascendenza, quello usato dai filosofi del canone maggiore, metafisica significa sostanzialmente 'qualcosa che eccede l'esperienza', e rispetto alla quale il mondo empirico sarà sempre, come si diceva poc'anzi, mancante, avendo bisogno d'altro – di un Assoluto – per reggersi. Nel metodo dell'immanenza invece, quello frequentato dai filosofi del canone minore, per metafisica si intende esattamente il contrario, ovvero un'esperienza che 'basta a se stessa', che non ha bisogno di alcun Assoluto per reggersi essendo essa stessa *ab-soluta*, in relazione con niente altro se non con se stessa. Questa 'assolutizzazione' dell'esperienza è allora il tratto principale che accomuna i pensatori della linea minore, alcuni lontanissimi nel tempo e nello spazio, tra i quali possiamo ricordare ad esempio teologi come Scoto Eriugena e Meister Eckart, filosofi come Cusano, Bergson, Deleuze e Gentile, psicologi sperimentali come William James, matematici come A. N. Whitehead, biologi come R. Ruyer. Cosa significa per tutti questi autori pensare l'esperienza (e quindi il mondo) nella sua radicalità? In fondo, significa una cosa tanto semplice ed immediata quanto sconvolgente per il nostro modo di intendere la conoscenza, addestrato alla scuola della rappresentazione mentale della linea maggiore. Per i filosofi della linea minore la sfida è stata quella di provare a pensare un'esperienza che precede la rappresentazione di qualcosa per qualcuno. In sintesi, l'esperienza nella sua radicalità è l'esperienza che precede la scissione in un soggetto conoscente e in un oggetto conosciuto, un'esperienza che quindi non è auto-cosciente, perché della coscienza è il fondamento irriflesso. Un'esperienza, in ultima istanza, impersonale. L'obiezione del filosofo della linea maggiore è a questo punto dietro l'angolo, un'obiezione che egli pensa sia un fendente mortale all'ipotesi cardine della linea minore. Questa esperienza depurata di qualsiasi caratteristica 'umana' assomiglia ad una forma di vitalismo ed è perfino in odore di irrazionalismo e di assolutismo.

La risposta di Ronchi alla suddetta obiezione è altrettanto diretta: l'irrazionalismo e il vitalismo sono esattamente il prodotto speculare della posizione della linea maggiore, che avendo posto al centro l'eccezione umana, ha determinato poi di conseguenza una relativizzazione di tutti i saperi, rispetto alla quale le posizioni irrazionaliste sono nate come reazione allo scetticismo e al relativismo dominante nella cultura europea del primo '900. In questo consiste, secondo Ronchi, la dismissione della filosofia operata dai filosofi del canone maggiore. Non bisogna pensare però alla distinzione tra canone minore e canone maggiore come ad un confine rigido ed invalicabile che determina una frattura insanabile all'interno del pensiero filosofico. Si tratta piuttosto di una sorta di 'spettro' con innumerevoli livelli che mutano gradualmente l'uno nell'altro. Nessun filosofo 'minore' è completamente estraneo ad elementi 'maggiori', e così, parimenti, anche in quegli autori che sembrerebbero essere i rappresentanti per eccellenza della linea maggiore si trovano, se sappiamo andarli a cercare, elementi tipici del canone minore. Si prenda ad esempio la fenomenologia di Husserl. Da un lato il pensiero husserliano è certamente uno degli apici del canone maggiore, dal momento che, come tutti sanno, pone come fondamento apodittico il principio di correlazione tra la coscienza e il mondo. Tutto quindi è

dato *per* una coscienza, perché coscienza significa sempre 'coscienza di qualcosa'. L'apriori dell'esperienza è quindi il soggetto, la condizione prima e ultima di possibilità dell'esistenza del mondo e del suo senso.

Chi conosce tutta l'opera di Husserl e lo ha letto attentamente sa però che egli stesso, mentre definisce nel tempo la nozione di ego trascendentale, si pone al contempo un problema che è tipicamente 'minore' quando si chiede se esista una forma di intenzionalità 'passiva', cioè non cosciente. Un'intenzionalità che sarebbe rivelata innanzitutto nella costituzione della coscienza interna del tempo e che andrebbe a collocarsi 'a monte' della correlazione soggetto-mondo. Tale 'sintesi passiva' sembra allora adombrare in Husserl l'idea che esista un livello più radicale di esperienza, o quantomeno diviene lecito porre l'attenzione sulla genesi, all'interno della fenomenologia stessa, di una domanda così dirompente per il programma fenomenologico husserliano. D'altra parte, un altro filosofo principale del canone maggiore come Heidegger può aiutarci a comprendere meglio la portata dell'operazione filosofica proposta da Ronchi. La svolta esistenzialista che Heidegger imprime alla fenomenologia husserliana è stata infatti cruciale per quella mutazione della filosofia in antropologia e in teoria critica della cultura che Ronchi identifica come l'esito principale del canone maggiore.

L'uomo è l'unico ente che sa di dover morire, l'unico ente conscio della propria finitezza, e per questo *ha* un mondo, a differenza degli animali e delle piante che, invece, *sono* mondo. Heidegger rappresenta allora proprio l'apice di quella prospettiva antropocentrica, di quella 'rivoluzione copernicana' iniziata da Kant, che il canone minore si propone di rovesciare, per recuperare un rapporto tra la filosofia e le scienze della vita. Per la linea minore si tratta allora di mostrare come la suddetta rivoluzione copernicana sia stata invece un'operazione radicalmente anti-copernicana, consistendo nel porre il soggetto al centro del mondo, in posizione dominante rispetto all'oggetto. Il che significa, in altre parole, instaurare una prospettiva radicalmente antropocentrica rispetto alla conoscenza. La linea minore vorrebbe allora compiere la vera rivoluzione copernicana, reintegrando l'uomo nel Tutto in quanto sua 'piega'. Per Tutto la linea minore intende però qualcosa di ben preciso, concependo tale Tutto come Processo, ovvero l'evento della natura nel suo aspetto in atto di *natura naturans*. Se dunque il canone minore appare poco comprensivo nei confronti della dimensione privata e psicologica del soggetto, ciò avviene in virtù di una detronizzazione dell'uomo necessaria al ripristino di un equilibrio tra *homo sapiens* ed ecosistema, funzionale ad una più profonda e proficua comprensione del regno naturale. Per la linea minore la filosofia deve essere allora anche un'etica, ma non nel senso comune del termine, bensì nel senso di un 'modo di abitare' il Processo della natura. L'aspetto più importante di questa nuova bio-etica sarà dunque la riconsiderazione del significato della tecnica. Anche in questo caso la linea minore si definisce a partire dalla concezione della tecnica che ha dominato il '900, il quale ha visto nella tecnica qualcosa di minaccioso principalmente perché estraneo alla natura e quindi capace di corrompere l'equilibrio edenico

dell'uomo. Non solo, in quest'ottica fin dall'antichità greca la tecnica è stata intesa come protesi migliorativa, strumento per neutralizzare la debolezza fisica umana, per supplire alla mancanza di autosufficienza che invece è propria degli animali.

A questa concezione la linea minore oppone quella di una tecnica in assoluta continuità con la natura (idea sostenuta, tra gli altri, da autori come Gilbert Simondon e Georges Canguilhem), una tecnica che, in ultima analisi, è natura. La mossa strategica proposta da Ronchi consiste quindi nel pensare il vivente, in tutte le sue manifestazioni, non come qualcosa che tende perennemente (senza peraltro mai riuscirci ed essendo quindi sempre frustrato) verso un'ipotetica perfezione, un'ipotetica 'salute', bensì come qualcosa che, proprio come l'esperienza pura, basta a se stesso, il suo atto d'essere essendo il suo stesso fine, la sua stessa verità. Si tratta in fondo della tesi portante della scienza moderna (ma anche del movimento pragmatista americano), la quale sostiene che non c'è verità, bensì un divenir vero. Anche la verità è un processo, un accadimento, e quindi noi ne siamo massimamente responsabili, sebbene non possiamo mai garantirla una volta per tutte, non essendo la verità, così come il vivente, data una volta per tutte da nessuna parte.

Nel complesso l'ipotesi del canone minore proposta da Ronchi mi sembra meritevole di attenzione perché si prefigge un radicale ritorno alla filosofia speculativa, intendendo con ciò un recupero di alcuni grandi temi del pensiero teoretico, primo fra tutti il rapporto con l'Assoluto. Si tratta di una sfida certamente ardua, innanzitutto per la necessità di pensare un modello di Assoluto – mi si passi il termine – 'moderno'. Le nozioni di *immanenza* e di *Processo* sono quelle su cui Ronchi punta maggiormente per definire questo Uno che è anche molti, questa *unitas multiplex* che è il Processo senza essere nessuno dei molti in cui transita. Concettualizzazioni, queste, che mettono a dura prova il comune senso filosofico, abituato ad una metafisica tradizionale dove lo iato tra l'Uno e i molti costituisce anche lo spazio all'interno del quale esiste la creatura. Così intende questo rapporto tutto il pensiero aristotelico-tomista, lo stesso pensiero con cui si confronterà Descartes quando saggerà la sua tenuta attraverso la riduzione dell'essere al cogito. Ed ecco che, ad esempio, Ronchi ci permette di pensare un Descartes che aveva intuito il cogito non come sostanza bensì come atto puro, trovandosi d'improvviso sulla stessa linea minore di un teologo alessandrino come Gregorio Palamas e di un filosofo come Plotino, per i quali Dio/l'Uno non è essere ma atto in atto. Sono questi gli scenari che di continuo si spalancano all'interno de *Il canone minore*, sta al lettore decidere se lasciarsi catturare dalle argomentazioni ronchiane oppure restare guardingo sulla soglia, senza vincere la naturale diffidenza. In entrambi i casi, però, quando un libro genera simili reazioni ha sortito il suo effetto: ricordare al filosofo il senso di inquietudine che la stessa filosofia, sempre minacciata dall'impossibilità di un vero e proprio inizio, si porta appresso.

Recensione

L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*

CRNS 2016

Antonio Catalano

Leggere il libro di Lionel Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, spinge ad *entrare dentro*, a *simpatizzare* (proprio nel senso bergsoniano del termine) con la complessa operazione ermeneutica dell'autore stesso, la quale lungi dal ricostruire *ex alto*, attraverso un'astratta speculazione, un legame dialettico tra i due importanti filosofi evocati nel titolo, approfondisce dettagliatamente i testi bergsoniani alla ricerca delle ricorrenze più significative del grande filosofo olandese, per trarre da ciò la sostanza filologica delle proprie argomentazioni. Se, utilizzando le stesse parole di Bergson, Plotino è la *loupe* attraverso cui egli guarda a Platone, Aristotele e alla filosofia greca in generale, per Astesiano è Bergson stesso la *loupe* attraverso cui egli guarda a Spinoza. Il libro è diviso in 2 parti: I. *Spinoza selon Bergson*, nella quale Astesiano analizza l'interpretazione e l'utilizzo di Spinoza da parte di Bergson, dapprima nelle opere direttamente pubblicate e date in stampa (*Chapitre 1*), poi nei manoscritti dei corsi liceali e universitari (*Chapitre 2*), in Italia tradotti e pubblicati solo parzialmente; II. *Communauté d'intuition*, nella quale *intuition*, *joie* e *liberté*, sono i nuclei metafisici ed etici attorno a cui ruota il *rapprochement* tra i due filosofi.

Astesiano non può non partire dalla constatazione che ad una prima lettura, e neanche troppo superficiale, delle prime due parti dell'*Ethica*, emerge una fondamentale lontananza tra Spinoza e Bergson, lontananza che quest'ultimo avvertiva molto forte (*Lettre du 7 juillet 1928, Écrits philosophique*, p. 781). Se si ammette che nella metafisica della durata creatrice il concetto di *durata* riveste lo stesso ruolo di perno centrale e fondante che nell'*Ethica* invece riveste il concetto di *sostanza*, non c'è ombra di dubbio che la *aeternitas* di quest'ultima non può e non deve essere compresa come *durata*, neanche come durata senza inizio né fine (*II Explicatio* dopo le prime sei definizioni). La *duratio* infatti è l'attributo secondo cui comprendiamo gli enti causati, determinati, che sono nel tempo, che hanno *in altro* la propria ragion d'essere; *duratio* è insomma sinonimo di contingenza. La *aeternitas* da par suo è l'attributo secondo cui comprendiamo

la coincidenza in Dio di essenza ed esistenza, potenza e atto, causa ed effetti. Pertanto, tra la conoscenza sub *specie aternitatis* spesso evocata nell'*Ethica*, e quella sub *specie durationis* evocata da Bergson nel saggio su *La perception du changement*, vi è netta opposizione, ribaltamento, o possibile comunicazione? È questa, in fondo, la grande questione che percorre le 461 pagine del libro di Astesiano, il quale opta evidentemente per la soluzione 'comunicativa', senza tuttavia omettere le importanti differenze che permangono tra i due pensatori; è unico il movimento attraverso cui l'autore cerca il *trait d'union* tra Bergson e Spinoza e quello in cui ne distingue e valorizza le feconde e profonde divergenze, ragion per cui, al di là che si accettino o meno le tesi del libro in oggetto, non lo si potrà accusare di facili e semplicistici accomodamenti.

Seguendo la lettura di Astesiano, la prima mossa speculativa con la quale Bergson si schiera dalla parte di Spinoza (o schiera il filosofo olandese dalla sua), è la distinzione tra due tipi d'eternità, *une éternité de vie et une éternité de mort*, di modo che se la durata è da pensarsi in contrapposizione all'eternità, è al suddetto secondo tipo d'eternità che si contrappone, *une éternité de mort*. Quest'ultima, visione congelata del reale, corrisponde nei termini del pensiero ad un infiacchimento della nostra vitalità e non ha che una realtà concettuale; d'altro canto, «penser en durée, et non pas penser la durée» (p. 99), esprime «l'absence d'opposition entre durée et éternité», un'assenza d'opposizione che può ottenere il proprio riscontro solo «au sein de l'expérience et par un effort d'intuition». Se nella prima ampia parte del libro, quella storico-filologica, Astesiano evidenzia e commenta i passi più importanti delle opere bergsoniane in cui il filosofo francese si dimostra lettore e studioso attento di Spinoza, la seconda parte del libro, di timbro più spiccatamente speculativo, diviene per lunghi e alterni tratti una sorta di manuale sull'intuizione filosofica, o intellettuale che dir si voglia. Quella che Astesiano chiama *Communauté d'intuition* rende di fatto il raffronto tra Spinoza e Bergson non solo un esercizio filologico o di esegesi testuale, infatti ad attirare spesso il lettore è l'analisi dell'*intuition philosophique* e dei modi in cui essa si 'piega' attraverso i due filosofi in questione. *Cosa intendere dunque per intuizione, ossia con quel «contact avec le réel éprouvé par la philosophie?»* (p. 100). *In che modo essa rende possibile una prossimità feconda tra Spinoza e Bergson, facendone qualcosa di filosoficamente solido e non una mera suggestione?* Per Astesiano è Bergson medesimo ad avvertire l'urgenza di suddette questioni, in particolare quella di un possibile legame tra la sua *durata creatrice* e la sostanza *causa sui* spinoziana, legame che passa, come descritto nel libro, da una progressiva e sempre più netta presa di distanza da parte del filosofo francese dalla prima parte dell'*Ethica* (*De Deo*), e un conseguente accostamento sempre più esplicito alla quinta e ultima parte (*De libertate humana*).

Una concretezza mal posta per Bergson è confondere i mezzi d'espressione di una dottrina (il suo volto dialettico) con gli elementi costitutivi della stessa, nel caso in questione dunque, confondere il metodo *more geometrico* con l'idea originale di Spinoza. L'espressione, la *dialectique*, di una grande filosofia è ciò che in essa vi è di assolutamente contingente, in quanto legata a una determinata situazione

storica, sociale, politica, culturale; l'armamentario concettuale spinoziano deriva quasi interamente dalla tradizione scolastica, ovviamente da Descartes, ma ad animarlo dall'interno, a segnarne l'originalità è una singolare «intuition pantheistique» (p. 111). In quanto uomo europeo del '600, Spinoza sceglie il metodo geometrico come mezzo più efficace e sicuro per farsi comprendere, per rendere comunicabile la sua fondamentale intuizione, ossia la necessità che le cose sorgano da Dio, o meglio ancora, che le cose siano in Dio. Ciò che interessa al Bergson lettore spinoziano è ricostruire l'intuizione fondamentale che vive e si esprime nel furore analitico della prima parte dell'*Ethica*, scavare all'interno di quel metodo geometrico, il quale è «une réaction de son organisme mental contre son mysticisme sentimental» (p. 164).

Nell'interpretazione della causalità immanente spinoziana, Bergson vede uno sganciamento da parte di Spinoza dalla modernità filosofica, e una significativa vicinanza speculativa con i teologi alessandrini e Plotino, seppure anche da questi delle fondamentali differenze permangono; comune è difatti l'obiettivo di ricomprendere anche l'esistenza dell'uomo come espressione del divino in atto, ma là dove per Plotino tempo e spazio sono ancora «des chutes dans l'existence» (p. 145), Spinoza insegna che l'eternità come *manière fuyante* dal tempo e dall'esistenza, è nel tempo stesso, nell'esistenza stessa. E ancora, come Astesiano mostra, se sostanza modi e attributi sono una sorta di rielaborazione delle tre ipostasi plotiniane, è vero che tra queste ultime sussistono relazioni di natura metaforica (spesso Plotino ricorre a immagini fisiche) mentre in Spinoza esse sono di natura matematica, al modo delle relazioni che intercorrono fra le definizioni matematiche e i teoremi che ne seguono. È comunque attraverso il collegamento a Plotino e agli alessandrini che Bergson tenta di reperire in Spinoza ciò che da Spinoza stesso sembra essere messo fuori gioco già dopo le prime sei definizioni dell'*Ethica*, ovvero una comprensione della eternità *sub specie durationis*, o della durata *sub specie aeternitatis*, insieme all'immane e conseguente tentativo di conciliare «l'existence de droit dans l'éternel et l'existence de fait» (p. 147). «La chute est la grande obscurité du spinozisme» (p. 147), così Astesiano citando dal *Cours du Collège France sur l'Éthique de Spinoza* del 1911-1912, individua uno dei punti che più affascinavano Bergson, e cioè l'eliminazione dal sistema di qualsiasi riferimento a principii materiali di dispersione o allontanamento dall'Uno, che ancora in Plotino ricorrono per giustificare la caducità e la contingenza dell'esperienza umana, pur con tutti gli interrogativi che ciò si trascina dietro e che vanno affrontati: *perché allora le cose stesse non sono in sé eterne? Perché la nostra conoscenza non è tutta adeguata?* E così via.

Ciò che Astesiano si prefigge di lasciare emergere, testi alla mano (tutte tesi le sue affatto discutibili, a patto che lo si faccia con lo stesso grado di documentazione testuale), è la necessità sentita da Bergson di trovare in Spinoza un precorritore non solo delle sue tesi ma del suo stesso metodo, quello fondato (e fondato nel senso più forte del termine) sull'intuizione intellettuale, motivo per cui si vede costretto a implementare sempre di più lo Spinoza del

terzo genere di conoscenza. Egli individua all'interno dell'*Ethica* stessa una fondamentale ambivalenza, una differenza d'approccio, una tensione fra prima e ultima parte; nella prima si spiega geometricamente e matematicamente Dio e come le cose derivino e siano in esso, spiegazione che dunque prescinde dall'esperienza; nell'ultima l'effettualità della causalità immanente divina viene misurata nell'esperienza concreta di corpi e anime, non solo di generici attributi: «Il est évidente que Bergson insiste d'autant plus sur ce contraste qu'il se sent très éloigné du livre I alors que le livre V lui apparaît très proche de ses propres thèses en même temps que de la personnalité singulière du penseur Spinoza» (p. 163). Il possibile accostamento bergsoniano al filosofo olandese, si gioca tutto nello scarto tra lo «Spinoza de l'analyse» e lo «Spinoza de l'intuition».

La *joie* e la *liberté* che seguono all'elevazione al grado della *scientia intuitiva*, alla conquista dell'*Amor dei intellectualis*, non comportano il disvelamento di una *novitas* bensì la comprensione di qualcosa che era già là, che già da sempre c'era, e ciò vale per Spinoza come per Bergson: «Comme chez Spinoza, l'éternité est toujours déjà là, elle est la réalité dans sa présence effective et dans son actualité» (p. 300). Entrambi distinguono chiaramente l'immortalità (come sopravvivenza dell'anima al corpo) dall'eternità come «pure présence» (p. 303), godimento infinito d'esistere, nessuna conquista stabile ultramondana di cui divenire titolari, ma un'esistenza concreta di cui godere e fruire la pienezza qui e ora. Per Astesiano, Bergson riprende proprio da Spinoza il rifiuto di una doppia trascendenza, quella di una realtà intellegibile già tutta data nella sua totalità, idealità, perfezione, 'da qualche parte', come anche quella dell'oggetto conosciuto rispetto al soggetto conoscente; pertanto, la radicale immanenza in cui sfocia l'intuizione spinozista è quella in cui *l'activité divine* e *l'activité cognitive du sage*, pur non confondendosi, smettono di essere due attività distinte per divenire uno e un solo movimento. Riprendendo la terminologia alessandrina utilizzata nel saggio su *L'Intuition philosophique*, se per *conversio* è da intendersi il movimento con cui i 'molti' tentano la risalita verso l'uno, e per *processio* il movimento attraverso cui l'uno si fa 'molti', «Bergson affirme que l'originalité de Spinoza est de résoudre l'opposition des deux mouvements dans une seule expérience morale qui, en abolissant la temporalité, surmonte la contradiction logique» (p. 115).

Poiché il Dio di Spinoza è egli stesso volontà di conoscenza, nell'atto stesso in cui è anche l'oggetto conosciuto, la «conversion est déjà procession» e «l'identification des deux constitue la sagesse et la béatitude». È lo stesso identico doppio movimento che Astesiano evidenzia nell'*Evolution créatrice*, quello per cui è impossibile volgersi, 'convertirsi' all'élan vital che è all'origine di ogni vita (guardare all'uno direbbe Plotino) senza conoscerlo già in atto, coglierlo mentre si prolunga e si sta prolungando, e non fa che prolungarsi, 'procedere'. Per Bergson, l'obiettivo del misticismo geometrico spinoziano è di cogliere quel punto estremo di beatitudine e libertà nel quale l'atto con cui il saggio conosce Dio, è lo stesso con cui Dio conosce sé medesimo: «Béatitude, liberté et éternité sont la même chose et résultent de la coïncidence essence/existence qui surgit

lorsque l'on arrive à penser les choses comme Dieu les pense lui-même dans l'éternité» (p. 146).

Tutto ciò, come prima si accennava, seppur sentimentalmente suggestivo, ambisce ad avere in Spinoza e Bergson, e nella ricostruzione di Astesiano, una fondatezza filosofica insieme a un forte radicamento nel vissuto esperienziale di ciascuno; è così che l'*intuition intellectuelle* viene investita del difficile ruolo di 'ponte' tra la metafisica e la morale, è così che essa diviene la condizione imprescindibile per il loro *vis-à-vis*, per il loro rovesciarsi e presupporli vicendevolmente: «Le rapport entre morale et métaphysique, en effet, n'est pas un rapport d'extériorité, mais d'expressivité et de réalisation: la morale est l'aboutissement de la métaphysique»; «Chez Bergson et Spinoza, joie et liberté ont d'abord une signification ontologique avant d'avoir un sens étique, attestant du fait que la morale dévoile l'ontologie» (p. 20). È dunque l'intuizione la chiave di tale collegamento, di tale 'straordinaria' identità tra *l'acte de connaitre* e *l'acte de produire*, 'straordinaria' perché identifica i termini della relazione pur lasciandoli inalterati, non risolvendoli e dissolvendoli in una vaga indistinzione. Di un siffatto collegamento esplicitamente tematizzato tra la metafisica e la morale Astesiano vede l'assenza in chi per primo nel '900 è ricorso a Spinoza e Bergson (oltre che a Nietzsche) come capisaldi della propria elaborazione di un'ontologia affermativa e radicalmente immanentista, Gilles Deleuze, il quale difatti nella sua monografia su Bergson quasi ignora *Le deux sources de la morale et de la religion*. Come intendere allora l'intuizione e il suo ruolo di *μεταξύ* tra la *métaphysique* e la *morale*, tra Spinoza e Bergson? Innanzitutto, occorre sgomberare il campo dalle classiche accuse che la investono: 'colpo di pistola', abdicazione della fatica del concetto, vaghezza e imprecisione, salto nella notte oscura dei mistici e così via. Essa al contrario è un «effort de précision» (p. 206), «n'est donc pas un saut mais un approfondissement» (p. 207), la si deve comprendere come una dilatazione della nostra percezione naturale grazie a uno sforzo eccezionale che permette ai sensi e alla coscienza di offrire molto più di quello che abitualmente offrono. È una tensione della volontà che si insinua nella percezione, e che dilatandola dilata la nostra visione delle cose; all'interno di tale dinamica visione e azione coincidono, in quanto solo e soltanto nel processo d'intellezione delle cose materiali, le nostre operazioni mentali, spirituali, pervengono alla consapevolezza di sé.

La conoscenza dello spirito si dà aderendo a un'attività cognitiva che ne è la condizione logica, e che tuttavia non le è anteriore cronologicamente; «pour l'âme, concevoir et se concevoir sont une seule et même chose» (p. 215), mentre l'anima conosce le cose, *si* conosce nello stesso tempo, ed è dunque gioiosa, beata, poiché la sua attività si accompagna alla rappresentazione di sé stessa come causa adeguata della sua attività. «La joie découle de la maîtrise par l'âme de sa puissance propre», per cui lungi dall'attribuire all'intuizione misteriose ed esoteriche rivelazioni, sostenere che ad essa compete la consapevolezza dell'assoluto, vuol dire attribuirle la potenza di coincidere e riflettere lo sforzo, ogni volta singolare, attraverso cui l'assoluto si sta attuando e svolgendo. Pertanto, l'intuizione «n'est

pas une représentation de la vie mais la vie même agissant en direction de la vie» (p. 217), esprime un'operatività che diviene cosciente di sé nel momento stesso in cui opera, una *potenza* gioiosa e libera poiché sempre *in atto*. «L'intuition est vie et conscience de la vie dans le même mouvement», stesso ed unico movimento la cui consistenza è molto più vicina a un'immagine che a una parola o a un'idea, là dove il merito dell'immagine è di esprimere una separazione dalla cosa molto meno netta rispetto alle parole del nostro linguaggio o alle idee della nostra intelligenza.

Sostanziali differenze resistono in entrambi, sarebbe difficile attribuire a Spinoza l'idea peculiare bergsoniana per cui la durata è in un rapporto di continuità e gradazione intensiva con l'eternità, per cui quest'ultima è la durata al suo massimo grado d'intensità, il modo in cui attraverso uno sforzo sempre più violento (l'intuizione) siamo in grado di trascendere noi stessi ma non perciò l'esperienza, laddove anzi si tratta di dilatarla indefinitamente. È tuttavia nell'intuizione dell'eternità che è possibile il loro incontro per Astesiano, dove il genitivo è soggettivo molto prima che oggettivo, poiché è l'eternità stessa che intuitivamente giunge a consapevolezza di sé, liberandosi così dagli spettri del negativo, della possibilità, della finitudine. Intuizione dell'eternità equivale per entrambi a un'immagine di pensiero radicalmente immanentista, dove «immanence signifie que Dieu ne porte pas à l'existence des possibles préexistant mais coïncide avec le processus du réel dans son activité» (p. 362). Giunti a una simile altezza la libertà cessa di essere indeterminazione o arbitrio, per divenire un *sì* spontaneo e beato alla pienezza e alla continuità della *natura naturans* di cui siamo parte.

Sulla base di uno studio di grande rigore filologico e argomentativo, il cui contributo storiografico alle ricerche bergsoniane e spinoziane è di alto rilievo, il saggio di Astesiano permette di considerare sotto una nuova luce la stessa filosofia di uno dei loro più importanti lettori novecenteschi, lasciando aperte alcune domande teoriche: è davvero possibile utilizzare in maniera interscambiabile termini come metafisica e ontologia, oppure morale ed etica? E pensarne di rimando un collegamento quasi necessario? Non è proprio questo, forse, che Deleuze vede e che lo porta a non tematizzare esplicitamente una morale come immediato rovescio della sua ontologia, ossia che l'obiettivo in Spinoza è di affrancarsi da ogni morale per conquistare l'*Ethica*? Sulla base della dettagliata descrizione dell'intuizione intellettuale fornita nella seconda parte del libro, in che termini essa si differenzia, su un piano metodologico, dall'intenzionalità fenomenologica? O ancora, quanto e in che direzione lo statuto dell'immaginazione potrebbe contribuire a complicare la riconciliazione tra Spinoza e Bergson? Queste ed altre questioni critiche rivelano la fecondità e l'importanza della relazione filosofica con Spinoza che il Novecento filosofico francese ha intrattenuto e che il saggio di Lionel Astesiano stimola a interrogare ulteriormente.

Recensione

R. Roni, *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*

ETS 2016

Giuseppe Bianco

Le petit livre *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*, paru il y a peu plus d'un an chez les éditions ETS de Pise, et signé par Riccardo Roni, chargé de cours à l'Université de Urbino et déjà auteur de plusieurs monographies, dont une sur Bergson, est un objet composite. Une préface de l'italien introduit les textes traduits qui suivent, signés par trois différents auteurs: des notes de l'obscur philosophe Victor Egger sur Henri Bergson, de 1892, dénichés dans les archives de la Sorbonne, des sélections de son livre *La parole intérieure: essai de psychologie descriptive*, de 1881, et, enfin, des lettres de William James et d'Henri Bergson à Egger. Tout cela est accompagné par des jolies reproductions de manuscrits.

Faut-il critiquer ce livre pour cette hétérogénéité? Je ne le pense pas. Une publication doit être jugée pour sa capacité de rendre compte d'un phénomène à travers l'analyse d'un nombre de données qui ont été sélectionnées sur la base d'une hypothèse; elle doit être jugée, donc, pour ses effets explicatifs. L'hypothèse avancée par le montage des textes effectué par Roni est claire: Egger est le «sombre précurseur», une source sinon LA source inavouée de la théorie bergsonienne de la durée. Pièces à la main, Roni attire l'attention du lecteur sur des frappantes résonances textuelles entre les textes de Egger et ceux de Bergson, et expose les supposées occultations opérées par le deuxième, qui ne cite le premier que dans des endroits très cachés de son œuvre, et toujours pour s'en écarter discrètement, suivant une stratégie argumentative bien connue par n'importe quel chercheur chevronné. Roni est un chercheur un peu timide, mais ses analyses se prêtent à être transformées par un lecteur pressé, à la recherche d'un «scoop» ou fatigué par les derniers dix ans de mode bergsonienne, pendant lesquels presque deux cents livres ont porté sur ce philosophe. Ce lecteur, forçant la main, pourrait tirer une conclusion catégorique: Bergson a triché, a copié Egger.

Certes la prose de Egger est beaucoup plus fumeuse que celle de Bergson, elle sent encore l'enseignement éclectique et spiritualiste du Second Empire.

Egger est loin d'être, comme Bergson, un «*docteur subtilis*». Cependant des passages comme le suivant ne peuvent que frapper pour leur proximité à l'*Essai*.

le non-moi et l'étendue, le moi et la durée sont des idées équivalentes: en affirmant l'espace, nous affirmons le non-moi; en affirmant la durée, nous affirmons le moi; l'inétendu qui dure, c'est le moi; *Je suis une pure succession*; les faits qui ne sont ni étendus ni localisés, mais qui ont une durée propre, des antécédents et des conséquents, ce sont mes faits, et les faits à la fois étendus et successifs ou la succession des faits étendus, c'est le monde extérieur.

Egalement, *si* on accepte l'hypothèse d'une lecture de la thèse d'Egger par Bergson avant la publication de l'*Essai*, il est impossible ne pas rester déçus par le supposé manque de «honnêteté» de Bergson. On connaît les récits que ceci avait fait de la «découverte» de la durée, répétés naïvement par ses commentateurs: initialement spencérien et se destinant à la «philosophie des sciences», Bergson aurait été fulminé par une «intuition» lorsque, au tableau, il était en train d'expliquer à ses étudiants clermontois les principes de la mécanique. Il se serait alors aperçu de la différence entre temps spatialisé et temps intérieur à la conscience et il aurait été ainsi amené à abandonner Spencer et les méfaits dogmatiques du «positivisme» au profit d'une analyse philosophique de la «vie intérieure». Or ce coup de foudre est localisé entre 1881 et 1883, peu après la parution du livre de Egger. Bergson ne lisait rien? Ne connaissait-il le livre de Egger? Et s'il était le cas, pourquoi ne pas le citer? Meticuleux investigateur, Roni fournit les pièces nécessaires pour monter un procès. L'accusation: Bergson était un plagiaire ou, au moins, un penseur dépourvu de l'originalité que ses lecteurs, enjôlés, lui ont attribué depuis un siècle.

Cette hypothèse fait à la fois la force et la faiblesse du livre. La force du livre consiste dans la curiosité qu'il l'anime et qu'il provoque dans le lecteur, dans sa tentative d'appliquer à un objet la méthode historique, indispensable à toute approche désirant s'écarter d'un simple exercice de virtuosité langagière. La faiblesse concerne ce qui reste encore d'idéaliste (ou philosophique?) dans cette opération, à savoir la tentative de détecter derrière les textes les jeux d'une «influence» et les intentions des auteurs, sans qu'on détaille la nature et le contexte d'exercice de leur pratique sur une longue durée (institutions, stratégies des agents, etc.). On pourrait en effet retrouver «la durée» chez d'autres auteurs avant Bergson et Egger, comme Théodule Ribot, Paul Janet, Albert Lemoine et même Jouffroy. Ceci n'est pas le lieu pour le faire. Il n'en reste pas moins que le livre de Roni est une magnifique exhortation à nous plonger dans les vieilles paperasses de l'histoire, en essayant d'arrêter pour une fois cette pratique consistant à «lire Bergson», à savoir les quatre ou cinq livres publiés, rejoués et réinterprétés en fonction des exigences du marché éditorial.

Recensione

A. Contini, *Esthétique et science du vivant: De l'École de Montpellier à Henri Bergson*

L'Harmattan 2016

Caterina Zanfi

L'ouvrage de Annamaria Contini qui vient d'être traduit de l'italien (*Estetica della biologia*, Milano 2012) permet pour la première fois d'insérer l'esthétique française des deux siècles précédant Bergson dans un cadre nouveau, enrichi par la considération des échanges avec la science du vivant. L'originalité de cette étude tient en grand partie à son ouverture: elle ne se borne pas aux auteurs connus pour leurs travaux sur la théorie du beau et des arts, tels que Ravaisson et Guyau, mais considère aussi des scientifiques qui ont consacré à l'esthétique des réflexions marginales ou fragmentaires, et toutefois influentes dans le champ esthétique. Annamaria Contini montre ainsi un fil rouge qui unit les théories du goût et de la sensibilité propres aux auteurs de l'École de médecine de Montpellier, de Comte et de Claude Bernard aux théories sur l'art de Ravaisson et Guyau. Elle conduit enfin à une lecture des idées esthétiques de Bergson éclairée par la mise en relation avec le profond héritage qui a accompagné l'affirmation et la crise de la culture positiviste.

La recherche de Contini ouvre dans l'aire culturelle française un type d'enquête analogue à la voie plus largement suivie, dans l'aire allemande, pour la philosophie romantique de la nature. Ainsi met-elle au jour une ligne de pensée dans laquelle les scientifiques empruntent à l'esthétique des modèles ontologiques et épistémologiques pour les sciences du vivant, mais où «le rapport entre esthétique et biologie n'est jamais à sens unique; l'esthétique aussi emprunte à la biologie des concepts et des modèles» (p. 17).

Dans le premier chapitre nous découvrons ainsi des liaisons inattendues entre des principes scientifiques établis par l'école vitaliste de Montpellier et les réflexions de l'esthétique française du XVIII^e siècle: des échos de la théorie de l'*aisthesis* se retrouvent par exemple dans la description de la sensibilité organique de Bordeu, et les réflexions sur le beau et les arts contribuent aux définitions de

la cohésion et la fonctionnalité de l'organisme par Paul Joseph Barthes. Le type d'interaction entre les paradigmes de la biologie et de l'esthétique reflète ici la méfiance des médecins de Montpellier envers les grands systèmes dualistes des animistes et en particulier, des mécanistes. La iatomécanique comme l'idée de finalité naturelle sont traitées de manière complètement différente par Comte, dont la «philosophie biologique» fait l'objet du deuxième chapitre de l'ouvrage. L'image du positiviste y est traitée sans stéréotypes et en fonction, encore une fois, des échanges moins connus avec les doctrines esthétiques d'auteurs antérieurs ou contemporains. Dans la version comtienne de l'organicisme, Contini nous montre ainsi un rôle inattendu de Barthes même, dont la *Théorie du beau* est intégrée à la *Bibliothèque positiviste*. Chez Comte, biologie et esthétique s'allient pour contrecarrer les excès de l'esprit du détail positiviste: la biologie joue ainsi le rôle de «président général de la philosophie naturelle» et l'éducation esthétique est indispensable pour opérer la synthèse théorique dont le spécialisme des sciences serait méthodologiquement incapable.

L'interaction profonde entre l'esthétique et l'étude du vivant se retrouve encore dans le chapitre consacré à la «science biologique» de Claude Bernard, qui recourt à la notion d'*idée créatrice* dans sa description du milieu intérieur. Pour expliquer les processus plastiques et de formation réglant tant la vie des organismes que la création vitale, Bernard, dans ses *Cahiers*, fait un large emploi des métaphores artistiques empruntées à l'architecture ou de la peinture, pour restituer l'interaction entre propriétés physico-chimiques des matériaux et pouvoir législateur de la forme, qui dispose la matière non pas comme une cause efficiente, mais comme dans une création artistique. Si l'analogie avec la création artistique permet d'éclairer, sur le plan ontologique, le travail de la vie, elle sert aussi à Bernard pour expliquer d'un point de vue euristique l'expérience de découverte et d'invention du biologiste.

L'usage insolite par Ravaisson d'idées biologiques pour soutenir le spiritualisme se fonde bien sur l'idée bernardienne de création vitale. Dans le quatrième chapitre, consacré à l'auteur de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* et à ses sources, Annamaria Contini montre des aspects inattendus de Bernard et de Comte. Dans ses réflexions sur la méthode synthétique de la biologie, ce dernier anticipe presque le dépassement du positivisme, par un refus de l'opposition entre esthétique et science, ou entre invention artistique et découverte scientifique – refus qui sera accueilli et développé par Ravaisson. Contini révèle que ses idées esthétiques ne trouvent pas leurs uniques sources dans la tradition aristotélicienne ou biranienne, mais aussi dans les concessions que Bernard et Comte avaient accordé au finalisme dans le domaine de la création organique.

Les deux derniers chapitres du livre se concentrent sur la transition du positivisme à l'intuitionnisme, et examinent les philosophies de la vie de Guyau et de Bergson. Dans sa présentation de Guyau, Contini donne de précieuses références sur le milieu philosophique français à l'époque de la crise du positivisme, pour rendre compte des tensions théoriques entre mécanisme et spiritualisme qui encadrent la pensée de Guyau. Nourri de l'œuvre d'auteurs

très éloignés les uns des autres tels que Fouillé, Stuart Mill et Spencer, il élabore une notion de vie qui ne s'explique pas seulement à travers la référence au romantisme schellingien ou par le simple filtre du spiritualisme français; son originalité semble plutôt préfigurer certaines théories de Bergson, mais aussi d'auteurs très différents, comme Durkheim, Tolstoï, Nietzsche et Kropotkine. La description de la pensée de Guyau reprend et confirme les résultats d'une plus vaste étude que Annamaria Contini a consacré à la pensée esthétique de cet auteur (*Jean- Marie Guyau: Estetica e filosofia della vita*, Bologna 1995; trad. fr. de Ph. Audegean, *Jean- Marie Guyau: Esthétique et philosophie de la vie*, Paris 2001), ou elle a considéré la théorie de l'expérience esthétique dans son imbrication avec l'action morale et même avec la socialité. Les relations réciproques entre ces domaines – esthétique, morale et sociologique – se justifient par leur référence commune à la vie, dont les caractères de création, de génie inventif, de sympathie et surtout d'expansion vers autrui impliquent chez Guyau une dimension morale et sociale. La médiation du biologique dans la définition non seulement de l'ontologie, mais aussi d'une méthode «organique» de faire la philosophie, hors des règles géométriques et de la recherche des systèmes, constitue l'un des crédits les plus évidents de Guyau vers Bergson. Le vitalisme de Guyau, loin d'osciller entre les théories expérimentales du vivant propres au positivisme et le biologisme spiritualiste ou romantique, élabore déjà une synthèse entre ces deux tendances (non reconnue par l'interprétation de Jankélévitch). D'après Contini, c'est sur ce point en particulier que se situe l'anticipation du «vitalisme dynamique» bergsonien.

L'un des mérites du chapitre sur Bergson est justement de mettre en lumière avant tout la transition de Guyau, et de laisser l'esthétique biologique des deux auteurs en filigrane tout au long du chapitre, à l'arrière-plan de la confrontation approfondie de Bergson à la fois avec la biologie expérimentale de Bernard et avec le spiritualisme de Ravaisson. Contini dégage ainsi les théories esthétiques plus ou moins implicites dans la philosophie de la vie bergsonienne et contribue à définir un des secteurs de sa pensée les moins étudiés. Cela pourrait paraître bizarre si l'on considère que sa première réception internationale a lieu surtout dans les milieux littéraires et artistiques des avant-gardes, jusqu'à justifier sa renommée populaire comme «philosophe littéraire» – renforcée aussi par le prix Nobel de littérature qui lui est attribué en 1927. Notons que, jusqu'à présent, les études sur l'esthétique française se sont concentrées surtout sur l'horizon des arts, dans le cas de Bergson en particulier sur les images (on pense au récent travail de I. Podoroga, *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*, Lausanne 2014), et sur les aspects musicaux ou cinématographiques de sa pensée (Contini se réfère en particulier à M. Bertolini, *L'estetica di Bergson. Immagine, forma e ritmo nel Novecento francese*, Milano 2002. Voir aussi M. Bellini, *I profili dell'immagine. L'estetica della percezione di Henri Bergson: dalla metafisica al cinema*, Milano 2003). Tous ces aspects sont mis en relation avec le problème de la science du vivant, qui apparaît central même dans la pensée esthétique de Bergson, d'autant plus qu'il est contextualisé dans le cadre d'une longue tradition de la philosophie

(et de la science) française. La situation du chapitre sur Bergson à la fin de ce volume rend évidente la richesse de la tradition de laquelle il provient et se démarque tout à la fois. Loin de se référer uniquement à l'héritage spiritualiste de Bergson, Contini ne sous-estime pas ses références à une science du vivant qui – au cours des deux siècles précédents – n'avait jamais cessé d'inspirer et de se laisser inspirer par l'esthétique. Dans les positions sur le finalisme de *L'évolution créatrice* on reconnaît ainsi un fil rouge qui les lie à la finalité organique aristotélicienne, telle qu'elle est reprise par l'École de médecine de Montpellier et intégrée plus tard par l'école parisienne de Bichat à la méthode expérimentale de l'école mécaniciste. Une telle opposition au réductionnisme se laisse alors identifier à une tendance constante de la philosophie française, alternative aux positions cartésiennes, ainsi qu'au matérialisme et au mécanicisme de la science positive.

Sur les traces de Jankélévitch et des travaux plus récents de Renzo Raghianti (V. Jankélévitch, *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 49, mai-juin 1924, 5-6, pp. 402-449; Renzo Raghianti, qui a souligné les étonnantes analogies entre la pensée de Guyau et l'*Essai* de Bergson dans son commentaire à J.-M. Guyau, *Mémoire et l'Idée de Temps*, Paris 2011), Contini insiste sur l'importance de Guyau pour Bergson, qui attribue aussi une forte centralité au modèle biologique, à la fois dans le domaine de l'ontologie et de la gnoséologie. Contini montre que chez les deux auteurs, la référence à la biologie a de profondes réciprocitys avec les réflexions esthétiques. On peut exprimer le regret que les analyses de l'œuvre de Bergson s'arrêtent à *L'évolution créatrice*, sans considérer les textes plus tardifs où Bergson considère le point de vue du moraliste, la poussée créatrice de l'intuition mystique et le rôle de l'émotion dans la socialité – où des implications esthétiques sont aussi présentes, bien qu'assez méconnues. À partir de la conférence de 1911 *La conscience et la vie* et dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* on aurait sans doute pu trouver des éléments de confrontations avec tant l'esthétique de la morale que la créativité sociale de Guyau.

Le livre donne aussi des références très stimulantes à la tradition de la science et de la philosophie de la nature développées dans l'aire culturelle allemande. On serait tenté de tracer des parallélismes entre le parcours français de l'École de Montpellier jusqu'à Bergson décrit par Annamaria Contini, et l'itinéraire de la philosophie allemande de la troisième *Critique* kantienne à l'ainsi nommée *Goethe-Zeit* dans les *Geisteswissenschaften* au tournant du XX^e siècle. Ces parallélismes sont suggérés par les références de Ravaisson et de Guyau à la culture philosophique allemande, à la fois en direction de l'animisme de Stahl dans l'école médicale de Halle, du romantisme et de la philosophie de la nature schellingienne, ou encore vers Nietzsche. Sur la base des transferts indiqués par Contini on pourrait aller jusqu'à considérer les influences que toutes ces doctrines, unies au bergsonisme, ont pu jouer chez les auteurs allemands de la *Lebensphilosophie*. Contini ne manque pas d'opposer aux possibles analogies les différences entre les deux côtés du Rhin, comme dans le cas du vitalisme presque

empiriste de Théophile de Bordeau ou de Paul Joseph Barthes, qui s'éloigne du vitalisme plus métaphysique proposé dans les mêmes années en Allemagne par Caspar F. Wolff et par Johann F. Blumenbach.

Outre les auteurs considérés dans l'itinéraire historique, l'un des philosophes dont on perçoit le plus la présence dans cette recherche est Georges Canguilhem: le parcours de la pensée française tracé dans le livre de Contini renvoie, tant pour sa méthode que pour son objet, à ses études d'épistémologie et d'histoire des sciences. La sensibilité de Canguilhem pour l'évolution des théories de la vie interagit avec l'idée foucaldienne d'épistème et permet à Contini de reconnaître un code fondamental qui traverse esthétique et pensée du vivant dans la pensée française des XVIII^e et XIX^e siècles. Le livre laisse ainsi émerger l'élaboration transdisciplinaire des thèmes du vivant qui a préparé la philosophie bergsonienne de la vie et du devenir, et dont l'héritage s'exprime encore dans la pensée contemporaine.

Recensione

G. Gamba, *Metafisica e scienza in Bergson*

Coop. Editrice Università di Padova 2015

Andrea Mina

Come faceva notare Vittorio Mathieu nell'articolo del 1959 *Scienza e metafisica in Bergson*, tracciare una linea di sviluppo unitaria del rapporto di Bergson con il pensiero scientifico del suo tempo risulta un compito problematico. Mathieu aveva abbandonato l'intento, comune a buona parte della storiografia filosofica dei decenni precedenti, di fare di Bergson un irrazionalista nemico della scienza. Eppure rilevava che, sebbene alcuni scritti bergsoniani instaurassero un confronto accurato con i risultati delle scienze, svariati loro esiti finivano per contraddire apertamente il punto di vista scientifico. In molti di questi casi, Bergson suggeriva che fosse la scienza, e non la sua «metafisica positiva», a tradire l'esperienza. Il punto di partenza di Giulia Gamba – autrice del libro qui recensito – è proprio il riconoscimento dell'impossibilità di ricostruire attraverso i testi bergsoniani un concetto unitario di scienza, poiché questo rimane irrimediabilmente caratterizzato da un'oscillazione tra una visione negativa e una positiva; ovvero, scrive Gamba, da un «doppio movimento» tra critica e rivalutazione, il quale riguarda tanto il «piano diacronico» quanto quello «sincronico». Similmente Mathieu indicava la caratteristica più sorprendente del pensiero di Bergson nel fatto che in esso «le due vedute stavano in rapporto di contemporaneità, non [solo] di successione, l'una con l'altra».

Secondo Gamba è necessario ricostruire entrambe le linee di questo confronto proprio perché tra di esse si articola il nuovo metodo filosofico che Bergson tenta di mettere a punto. In questo modo il legame del filosofo francese con la scienza diventa per Gamba una lente sotto cui riconsiderare tutta la sua riflessione. L'obiettivo del saggio è mostrare come questo «doppio movimento» determini la posizione peculiare e di primo piano di Bergson non solo nell'ambiente intellettuale francese a cavallo di secolo (ricostruito esaurientemente nell'introduzione del saggio), ma anche rispetto alla filosofia novecentesca e al suo confronto con il pensiero scientifico: le opere di Bergson rappresentano un tentativo insuperato di elaborare, con onestà intellettuale, una

metafisica all'altezza della scienza, anzi *delle scienze*, del proprio tempo. Il plurale qui è dirimente perché, come l'autrice suggerisce fin dalla scelta del titolo, la prospettiva di Bergson fa valere proprio la pluralità del sapere scientifico contro la concezione positivista della scienza come sistema monolitico e onnicomprensivo. Del resto uno stimolo fondamentale della riflessione bergsoniana è costituito proprio dalle nuove discipline sviluppatesi nella seconda metà dell'Ottocento e irriducibili ad alcun sistema di ascendenza comtiana. A questo proposito Gamba segnala che le frequenti incursioni bergsoniane in territorio scientifico si dimostrano maggiormente feconde laddove il campo preso in considerazione è più circoscritto. Risulta pertanto chiaro che la critica del datato paradigma positivistico non viene contraddetta, ma è invece resa più incisiva dal dialogo con le singole scienze su alcuni problemi determinati (di cui sono esempi rilevanti, tra i vari ricostruiti nel saggio, il confronto con gli studi di psicopatologia in *Matière et mémoire* e con quelli di zoologia e botanica ne *L'évolution créatrice*). Ecco come l'autrice riassume, nelle pagine conclusive, questa tesi che consente di andare oltre l'apparente contraddittorietà dell'immagine bergsoniana della scienza:

È quindi nella pratica filosofica concretamente sviluppata nelle diverse opere bergsoniane che trovano conferma lo statuto positivo e la funzione costitutiva del sapere scientifico, il quale passa da essere considerato in termini generali come un tipo di conoscenza (*la scienza*) ad essere assunto nella pluralità delle discipline che lo costituiscono (*le scienze*), ciascuna delle quali viene convocata in merito ad un problema determinato (p. 326).

Allo scopo di rispecchiare la forma duplice di questo rapporto, che consta *contemporaneamente* della critica della scienza in generale e di confronti specifici condotti nei singoli testi, Gamba struttura la sua ricerca in due parti distinte e per così dire complementari. La prima parte del libro presenta le teorizzazioni del nuovo metodo filosofico di Bergson seguendo una traiettoria che procede dalla netta presa di distanza rispetto alla scienza (capitolo 1) al riconoscimento che la collaborazione tra scienza e filosofia risulta possibile nonostante la reciproca differenza (capitolo 2). La seconda parte invece riporta alla luce il «polo positivo», «praticato» più che teorizzato, del dialogo con le nuove scienze (psicologia, biologia e scienza dei fatti sociali) in *Matière et mémoire*, ne *L'évolution créatrice*, e ne *Les deux sources de la morale et de la religion*. A ognuna di queste tre opere viene dedicato un capitolo.

Gamba intende non solo invalidare l'uso di categorie storico-filosofiche tradizionali, come l'irrazionalismo e lo spiritualismo, rispetto alle quali il pensiero di Bergson si è sempre dimostrato refrattario, ma anche proiettare questo pensiero verso alcune «diretrici» novecentesche della filosofia francese (quali l'epistemologia di Canguilhem e la fenomenologia). A questo scopo Gamba sottolinea che, seppure lo scarto tra sapere filosofico e sapere scientifico venga motivato da Bergson anche tramite l'appello allo spiritualismo, le critiche bergsoniane non vengono rivolte alla scienza dall'alto di un punto di vista a essa trascendente. Al contrario, Bergson tenterebbe di rimanere il più possibile sul

medesimo piano degli scienziati, soprattutto quando si propone di confutare i loro risultati.

La critica della scienza, in Bergson, è preliminare al discorso metafisico. Alcuni passi autobiografici, come quelli contenuti nell'introduzione di *La pensée et le mouvant*, vengono citati da Gamba a testimonianza del fatto che tale critica è conseguente alla scoperta dell'impossibilità di incorporare in un paradigma meccanicistico la dimensione temporale concreta. È prima di tutto questa *impasse* a giustificare il superamento della scienza ordinaria tramite la metafisica – la quale deve restare ancorata all'esperienza concreta, che per Bergson rimane il punto di partenza imprescindibile tanto della critica del sapere quanto di ogni sforzo autenticamente conoscitivo. Infatti, sottolinea Gamba, secondo Bergson lo spiritualismo ha una giustificazione empirica, poiché il dato fondamentale dell'esperienza, sul cui travisamento è fondato l'intero sviluppo del sapere dell'Occidente, è la «radicale indeterminazione del reale, che si esprime tanto nella dinamicità della vita quanto nell'attività libera e creatrice del pensiero» (p. 329). Inoltre la critica bergsoniana non è limitata soltanto alla scienza, ma si rivolge contro ogni forma di monismo (la «patologia» della metafisica tradizionale) che pretenda di affermare l'unità del sapere.

Nel capitolo 1 di questo saggio, l'autrice mette dunque in chiaro che, al netto di alcune «concessioni ad una rappresentazione talvolta semplicistica della conoscenza scientifica» (p. 46) presenti nei testi bergsoniani, l'intento di Bergson non è un rifiuto della scienza *tout court*, bensì l'ampliamento della nozione di scientificità e, prima ancora, di positività. Come si può fare fronte al problema dell'impensabilità della durata e del tempo concreto in un quadro meccanicistico? Nell'ottica di Bergson si tratta di ricercare un'alternativa alla scienza ordinaria che non escluda a priori la libertà.

Questo è, secondo Gamba, il motivo principale dell'interesse di Bergson per le nuove discipline scientifiche: in esse risiedono «i germi di un sapere capace di pensare l'indeterminato, l'ineducibile» (p. 155). L'apertura della filosofia bergsoniana alla collaborazione con il sapere scientifico, spiega l'autrice nel capitolo 2, non può comunque prescindere dalla problematizzazione del suo statuto e dalla reinterpretazione dei suoi esiti. Anzitutto si rende necessario l'intervento «diagnostico» della critica e dell'epistemologia per epurare la scienza dai suoi falsi presupposti e per rinsaldare i suoi risultati sul terreno dell'empiria. In secondo luogo, su questi dati si innesta il lavoro interpretativo operato dalla filosofia, che appare dunque come il «prolungamento della scienza». Il compito della filosofia quindi per Bergson non si esaurisce nella correzione della scienza, come sembra suggerire un articolo di Michel Serres apparso in Italia su «aut-aut» di novembre-dicembre 1984. Gamba segnala il rischio insito nell'accogliere *in toto* la visione proposta da Serres, che interpreta la critica di Bergson al meccanicismo newtoniano come sintomo del mutamento epocale di un paradigma scientifico ormai inservibile rispetto alle esigenze delle nuove scienze: questa immagine contribuisce certo a indirizzare l'attenzione sul versante positivo del confronto di Bergson con il sapere scientifico, ma rischia a sua volta

di ridurre la portata del progetto bergsoniano alla sua parte epistemologica, che in realtà ne costituisce solo la mossa preliminare. La critica di Bergson, infatti, non è limitata a uno specifico modello scientifico, ma si estende (specialmente ne *L'évolution créatrice*) a tutta la tradizione metafisica occidentale e alle sue radici nelle pratiche conoscitive umane. Inoltre l'analisi condotta da Gamba nella seconda parte del libro mostra che, seppure le nuove scienze «più duttili» abbiano il merito di indicare la presenza di un oggetto che sfugge (per usare un'espressione di Serres) al «grafo» del positivismo, la rivalutazione delle nuove scienze non è senza riserve e può condurre a esiti aporetici. Va infatti riconosciuto che, in ultima istanza, nessuno dei testi bergsoniani risolve la contraddizione che si verifica quando saperi diversi si sovrappongono, come nel caso della scienza e della metafisica, ma anche della mistica. Allo stesso modo la *philosophie nouvelle* di Bergson è destinata a rimanere indeterminata in uno «sdoppiamento di ruoli»: da un lato una metafisica intuizionistica che tende a trascendere il punto di vista scientifico; dall'altro un «discorso sul sapere e sulle sue differenti forme» (p. 321) che si mantiene sullo stesso piano della scienza. Gamba chiarisce che, tuttavia, il senso dei due ruoli della filosofia risiede nella loro relazione: così come il confronto con la scienza è preliminare al suo superamento tramite la metafisica, allo stesso modo quest'ultima non è sottratta all'elaborazione epistemologica né al confronto con i risultati delle scienze. Ciò che preme sottolineare all'autrice è che la metafisica bergsoniana non si fonda su se stessa, ma si instaura su «uno spazio già riempito e strutturato dalle scienze, anche se suscettibile di essere lavorato e ampliato dalla metafisica» (p. 321).

La lettura offerta da Gamba nei primi due capitoli mette ordine a un quadro che, come si è visto, risulta piuttosto complicato; e lo fa introducendo i temi che sono approfonditi nella seconda parte del saggio. Secondo l'autrice il momento di svolta più significativo del pensiero bergsoniano è costituito dal peculiare «dualismo delle tendenze» introdotto in *Matière et mémoire*, il quale segna il superamento della tradizionale dicotomia di spirito e materia ancora presente nell'*Essai*. Solo a partire dall'opera del 1896 diventa infatti possibile postulare la collaborazione tra scienza e metafisica, poiché da quel momento esse vengono intese come due tendenze antitetiche e complementari del sapere, dotate entrambe di un campo di esercizio legittimo: l'una conosce la materia, l'altra la durata; laddove materia e durata non si configurano più come sostanze contrapposte, bensì come i due poli dell'«esperienza integrale», che è sempre duplice e mista. Una tesi fondamentale della teoria bergsoniana della conoscenza, connessa al «dualismo delle tendenze», è la genesi comune di intelligenza e materia. Secondo Gamba, questa tesi richiama l'attenzione di Bergson su un altro e diverso modo di conoscere che sappia aderire alla dimensione della durata e della vita e che si sviluppi *insieme* con essa. A partire da questo punto, gli sforzi del filosofo francese saranno concentrati sulla definizione di questo nuovo modo di conoscere, individuato nell'intuizione, che a suo avviso dovrà fondare il metodo specificamente filosofico.

Nella prima parte del libro di Gamba uno spazio notevole viene dedicato alla ricostruzione del significato di «intuizione» attraverso le differenti accezioni che questo termine assume in vari scritti di Bergson (nonché nelle *querelles* dei suoi interpreti) – accezioni che variano spesso, ma che, anziché essere semplicemente liquidate come contraddittorie, vengono rilette nel quadro complesso della filosofia bergsoniana e, nello specifico, in parallelo con la «ricodificazione del concetto di intelligenza» (p. 127). Queste riflessioni si integrano con lo studio più approfondito, condotto nel capitolo dedicato a *L'évolution créatrice*, in cui «l'intuizione appare piuttosto come lo sforzo dell'intelligenza per superare se stessa» (p. 253). Bisogna tenere conto della dinamicità che caratterizza la teoria della conoscenza bergsoniana per comprendere che l'esperienza immediata intuitiva non va interpretata come un'illuminazione momentanea, che sarebbe astratta dalla durata reale, ma come un *movimento* che, a sua volta, «dura»: l'intuizione è lo slancio che attraversa l'intelligenza per risalire la china del concettuale e situarsi (sia pure temporaneamente) dalla parte delle cose stesse. Inoltre, seppure venga presentata da Bergson anche come metodo di accesso immediato a un pensiero senza immagini, l'intuizione necessita della mediazione di un linguaggio per potersi esprimere. Per questo motivo Gamba segnala che l'atteggiamento bergsoniano di critica verso il linguaggio – luogo in cui emerge la continuità tra la conoscenza ordinaria e l'ipertrofia dell'*intelligence* – va inteso come una critica a un tipo di concettualità troppo angusto.

L'efficace approccio filologico che l'autrice del saggio applica al vocabolario di Bergson non è limitato allo studio dell'intuizione, ma coinvolge numerose altre questioni che qui non è possibile ricostruire. Ad ogni modo va sottolineato che l'attenzione dedicata da Gamba alla «scrittura bergsoniana» rappresenta uno dei pregi maggiori di questo saggio. Mediante la ricostruzione delle oscillazioni e stratificazioni di significati presenti nei testi bergsoniani, Gamba ricava l'immagine dell'espressione filosofica come «sforzo continuo di *precisazione* o *regolazione*» (p. 119). Una parte considerevole del lavoro del filosofo consta cioè dello sforzo di modellare le rappresentazioni sulla base delle proprie intuizioni, invertendo lo schema conoscitivo ordinario di origine pragmatica, facendo ««rivoltare» la parola contro se stessa» (p. 135). A evocare un'intuizione, secondo Bergson, non può essere un concetto o un'immagine definitiva, ma piuttosto immagini molteplici che, disposte come in una spirale, indicano un centro denso di significato senza mai toccarlo o restituirlo appieno. Si tratta quindi sì di un linguaggio metaforico, ma non di una semplice resa di fronte all'ineffabile: le *immagini stesse* della spirale e del cono rovesciato indicano che una precisione filosofica è possibile nei termini di un sempre migliore indirizzamento dell'attenzione verso quel centro.

La ricostruzione di questo abbozzo di teoria dell'espressione – operata da Gamba tramite la messa in relazione dello «schema dinamico» elaborato in *L'effort intellectuel* con la figura del cono rovesciato di *Matière et mémoire* – rappresenta uno spunto di grande interesse, perché consente di riconoscere alla radice del «lavoro filosofico» bergsoniano proprio l'accettazione della finitezza di tale lavoro,

la quale è superabile, per Bergson, solo nella dimensione collettiva. Con Bergson, quindi, il testo filosofico cessa di essere un “contenitore di informazioni” per diventare primariamente il luogo del dialogo, che solo è in grado di superare i limiti imposti dalla staticità del linguaggio. Diventa così d’obbligo per il filosofo modellare la propria scrittura non solo *sulle cose stesse*, ma anche, potremmo dire, *sul lettore*; e da ciò consegue «l’obbligo per la metafisica, e in particolare per una metafisica che intende occuparsi dei contenuti empirici delle scienze, di pensare l’assoluto attraverso le forme possibili della sua espressione» (p. 219). Alla luce di queste considerazioni, nelle ultime pagine del saggio, Gamba riprende il punto da cui la sua ricerca era partita, ovvero la duplicità del rapporto tra metafisica e scienze in Bergson, e sottolinea che questo rapporto *deve* restare aperto poiché anch’esso fa parte di quella continua apertura dell’esperienza che è l’unica risposta adeguata al movimento del reale. «Bergson pensa il lavoro della filosofia come domanda incessante sull’esperienza e su ciò che la costituisce», cioè come uno sforzo che non viene semplicemente superato da un salto intuizionistico, ma che anzi è l’intuizione, cosicché la «metafisica positiva» va intesa «non come la progressiva approssimazione ad una realtà presupposta, bensì come una vera e propria “costruzione” dell’esperienza» (p. 328).

Recensione

F. Buongiorno, *La linea del tempo. Coscienza, percezione, memoria tra Bergson e Husserl*

Inschibboleth 2018

Filippo Nobili

«Siamo noi i veri bergsoniani!» Sarebbero state queste le parole pronunciate da Husserl a seguito di una relazione dedicata da Alexandre Koyré all'illustre filosofo francese, nel 1911, presso la Società filosofica di Gottinga. L'aneddoto ci è restituito originariamente da Jean Héring (*La Phénoménologie d'Edmund Husserl il y a Trente ans. Souvenirs et Réflexions d'un Étudiant de 1909*, «Revue Internationale de Philosophie», I, 1939, 2, p. 368n) e l'A. lo riporta opportunamente in apertura (p. 9) del suo studio dedicato all'«analisi comparativa» (p. 5) delle filosofie di Husserl e Bergson. Sebbene la coeva produzione teorica dei due autori si sia sviluppata per così dire in parallelo, in una sorta di reciproca noncuranza – sempre Héring (*ibid.*) ci confessa che Husserl conosceva a mala pena il nome di Bergson – cionondimeno, è senz'altro possibile individuare un retroterra comune sulla base del quale soppesare le rispettive tesi in un confronto critico dei due autori. La principale ragione per promuovere un simile confronto è individuata dall'A. nel tentativo condivisibile di evitare «il rischio di una chiusura ultrafenomenologica e di un appiattimento – per così dire – di Husserl su Husserl [...], un rischio concreto, motivato in parte dalla difficoltà della strumentazione concettuale alla base della fenomenologia e, in parte, dall'indubbia fascinazione che un pensiero dalla vocazione tanto radicale esercita nel senso di una opzione metodologica 'forte' e vincolante» (p. 7).

Come Buongiorno rileva nel primo breve capitolo del libro, ciò che consentirebbe l'«avvicinamento comparativo» (p. 10) tra i due autori è l'analogo modo d'intendere il «rapporto di reciproca ineranza tra temporalità e coscienza», un rapporto la cui centralità risiede nella sua funzione costitutiva esercitata nei confronti dell'oggettività del reale: «che non vi sia, infatti, alcuna realtà della coscienza se non *in quanto* temporale e che non vi sia, in generale e più radicalmente, *realtà alcuna* se non in quanto temporale (ovvero in rapporto a una coscienza che duri), è quanto sia Bergson che Husserl pongono come un'evidenza

fondamentale, a partire dalla quale ricostruire – quasi archeologicamente – la genesi dell'idea di un tempo obiettivo exteriorizzato e spazializzato (coincidente con la nozione di temporalità propria delle scienze e del senso comune)» (p. 11). La denuncia bergsoniana del rischio di una concezione spaziale della durata temporale sembra infatti convergere con la messa in questione husserliana del tempo quale scansione obiettiva del reale, risultante dall'apporto metrico della prassi scientifica. Per entrambi, sostiene l'A. (pp. 13-14), varrebbe una sorta di *epoché*, di messa fuori validità del tempo obiettivo spazializzato al fine di rintracciarne la genesi costitutiva a partire dalla durata immanente tipica dei vissuti di coscienza. L'A. ha infatti buon gioco nel richiamare la comune appartenenza degli autori in questione a quella comune matrice di pensiero che Alfredo Civi ha additato col nome suggestivo di 'filosofia del vissuto' (cfr. *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Milano 1982). Sia Bergson che Husserl, dunque, convergono nel categorico rifiuto di individuare la natura del tempo in quella sua deformazione exteriorizzata, discreta ed enumerativa fatta valere dal naturalismo scientifico-matematico, di per sé incapace di integrare al suo interno la continuità immanente e qualitativamente connaturata dell'esperienza cosciente. Sarà dunque il caso di procedere in senso inverso, rinvenendo cioè il costituirsi di un tempo obiettivo a partire dalla durata temporale dei vissuti.

Sulla base di questo retroterra condiviso dai due autori, Buongiorno séguita nel secondo capitolo a saggiare le peculiarità delle rispettive posizioni per ciò che concerne il rapporto tra percezione e memoria. È difatti questo nesso essenziale a determinare in entrambi gli autori la prima scaturigine di una direzione temporale, decretando al contempo il divergere sostanziale dei due approcci. Il confronto è istituito dall'A. a partire dalle nozioni di *percezione adeguata* (Husserl) e di *percezione concreta* (Bergson), «le quali si caratterizzano entrambe, pur nel loro diverso strutturarsi, per il loro essere concretizzazioni dell'imprescindibile legame tra presente percettivo e passato memorativo» (pp. 23-24). Il problema comune ai due autori è allora quello di spiegare l'«apparire della durata» (p. 28) sulla base di una rinnovata concezione della 'coscienza dell'ora', non più da intendersi come puntuale, istantanea, bensì come dotata di un proprio intrinseco decorso inscenato dalla sinergia reciproca dell'istanza percettiva e di quella memorativa. Si tratta così di denunciare con Husserl, sulla scorta di L. W. Stern (cfr. *Psychische Präsenzzeit*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XIII, 1897, pp. 325-349), quel vero e proprio «dogma della istantaneità di una totalità di coscienza» (*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano 2001, p. 57) che ancora caratterizzava le posizioni di autori quali F. Brentano e A. Meinong.

Come spiega Buongiorno, la percezione concreta di Bergson si comprende a partire dalla distinzione astrattiva preliminare tra pura percezione e pura memoria, una volta cioè che si sia «sgomberato analiticamente il campo da quegli antichi pregiudizi metafisici, che rendevano inintelligibile il rapporto tra 'spirito' e 'corpo'» (p. 32). Per Bergson la memoria assolve la propria funzione

direttamente nel presente percettivo nella misura in cui orienta l'azione possibile del mio corpo nei confronti del mondo esterno. Questa possibilità di azione è ciò che connota propriamente la percezione in Bergson ed è ciò che vincola la memoria al presente percettivo, il quale, dal canto suo, seleziona i ricordi attualizzandoli in base a un «principio di utilità per la vita organica» (p. 34). La memoria bergsonianamente intesa è allora una memoria di tipo funzionale, all'interno della quale è possibile distinguere una memoria spontanea (nella quale la totalità della vita del soggetto si conserva) e una memoria automatica (in virtù della quale i ricordi utili all'azione vengono selezionati alla luce del presente percettivo) (cfr. p. 27).

Per quanto riguarda Husserl, l'A. indaga l'orizzonte del vissuto percettivo distinguendo opportunamente il momento in cui ha inizio la costituzione dell'oggetto percepito (l'impressione originaria) dal versante dei suoi adombramenti (le modificazioni ritenzionali). È tramite questo processo di mantenimento del dato trascorso che si istituisce un primo orizzonte di passato (memoria fresca o ricordo primario) in grado di conferire sempre una certa «prospettività» (p. 36) temporale al vissuto. Questo decorso ritenzionale di ciascuna impressione, in quanto componente strutturale della coscienza husserlianamente intesa, si distingue in maniera netta dalla libera rimemorazione (o ricordo secondario), ossia dalla memoria propriamente detta (pp. 41ss.). Quest'ultima si differenzia dalla ritenzione perché intrattiene un legame indiretto rispetto all'ora percettivo. Come spiega l'A., mentre la ritenzione segue immediatamente e necessariamente il momento impressionale, il ricordo si configura come una «possibilità necessaria» mediata dall'adombramento ritenzionale dell'ora, nella misura in cui «il contenuto percepito e ritenzionalmente trattenuto dalla coscienza può essere oggetto di reiterate, libere rimemorazioni che non *partono* dalla percezione dell'oggetto, ma presuppongono che esso *sia stato percepito* e che se ne abbia una coscienza ritenzionale» (p. 42).

Ecco che allora diventa possibile cogliere una prima differenza tra le concezioni dei due interlocutori per quanto riguarda la memoria (cfr. pp. 43-44): Husserl distinguerebbe *orizzontalmente* fra due *differenti tipologie d'atto*, ritenzione e rimemorazione, in base alla loro lontananza prospettica rispetto all'ora percettivo, nei confronti cioè del rispettivo rapporto di immediatezza o mediazione con l'impressione originaria; Bergson dal canto suo opterebbe per una distinzione *verticale* tra due *diverse funzioni* della memoria, una profonda (spontanea) in grado di conservare fedelmente gli eventi trascorsi e una più superficiale (automatica) capace di integrare selettivamente la prassi del nostro agire percettivo.

Tutto ciò ha ripercussioni importanti per il modo in cui i due autori pensano la direzione temporale del rapporto percezione-memoria, la linea del tempo che da questo nesso ha origine. Come Buongiorno ha il merito di esplicitare nella parte finale del capitolo (pp. 47-53), sebbene per entrambi il presente percettivo costituisca il baricentro funzionale di una rinnovata comprensione del decorso temporale, in realtà essi divergono per ciò che concerne la direzione

di tale decorso. Mentre per Husserl il presente percettivo rappresenta il *terminus a quo* dell'andamento temporale, quell'a partire da cui scaturisce il processo regressivo di sprofondamento ritenzionale del dato appreso e della sua eventuale rimemorazione; per Bergson esso è da intendersi quale vero e proprio *terminus ad quem*, quale istanza finale in grado di orientare il progresso selettivo di attualizzazione dei ricordi funzionali all'azione. Se per Husserl la memoria esemplifica un *allontanamento* prospettico dal presente percettivo, per Bergson essa incarna piuttosto un approssimarsi, un *avvicinamento* al piano dell'agire pratico. Questa «differente vettorialità della 'linea del tempo'» (pp. 51-52) permette all'A. di muovere un primo rilievo critico alla concezione bergsoniana: imputando a quest'ultima ciò che Husserl aveva rimproverato al maestro Brentano, essa non riuscirebbe a spiegare la vera idea di passato. Risultando preoccupata più dalla spiegazione del presente sarebbe anzi incappata in un «problema di 'accumulazione originaria dei ricordi'», avendo tralasciato cioè di indagarne la genesi effettiva e assumendoli come preformati.

Nel terzo capitolo del libro, interamente dedicato a un approfondimento delle posizioni di Bergson, l'A. problematizza la nozione di virtualità facendo perno sulla proposta interpretativa di G. Deleuze (*Le bergsonisme*, Paris 1966). Quest'ultimo intravede dapprima un 'raddoppiamento' della memoria bergsoniana: essa non fornirebbe soltanto il bacino di ricordi da selezionare in vista della prassi percettiva, ma indicherebbe anche il modo in cui selezionarli (p. 58). La nozione di virtualità viene poi reinterpretata da Deleuze non come una sorta di potenzialità latente à la Bergson bensì riconnettendola al concetto di 'coesistenza'. Buongiorno spiega: «se il ricordo si attiva, attualizzandosi, soltanto sulla base del richiamo fornito dalla percezione presente, allora esso non si forma anteriormente alla percezione ma *contemporaneamente* ad essa» (p. 60). Questo passaggio interpretativo consentirebbe a Deleuze di ovviare al problema bergsoniano della preformazione dei ricordi, risolvendo l'indeterminazione della loro genesi in una generazione concomitante alla prassi percettiva. Eppure, come nota opportunamente l'A., la nozione deleuziana di coesistenza pare in qualche modo minare le basi della stessa nozione di virtualità. Nella misura in cui la «rivoluzione bergsoniana» (p. 63), per dirla con lo stesso Deleuze, è consistita nel pensare al passato come alla nostra dimensione originaria più autentica, nel pensare la durata temporale come un progressivo approssimarsi all'azione percettiva mediante la selettiva attualizzazione dei ricordi, tutto ciò pare confliggere con l'idea di una coesistenza delle dimensioni di presente e passato. La dimensione latente, inconscia, della memoria profonda sembra ineludibilmente dover preesistere rispetto alla sua attualizzazione selettiva (cfr. p. 61).

Più calzante appare invece la proposta di Deleuze di ridefinire la duplicità funzionale della memoria bergsoniana come un processo di 'contrazione' (conservazione latente della totalità vissuta) e 'distensione' (attualizzazione selettiva del ricordo). Ciò consentirebbe, a dire dell'A. (pp. 64ss.), la reintroduzione di una certa 'gradualità' nel modo di operare della memoria

stante la presunta distinzione ‘di natura’ tracciata da Bergson stesso fra presente e passato di coscienza. Diventerebbe infatti possibile considerare il progresso verso la prassi percettiva rendendo giustizia ai «diversi livelli di coinvolgimento della memoria (dello spirito) nei processi dell’attività presente [...] di diversi livelli di attualità (contrazione) o virtualità (distensione) della memoria, indicanti le diverse modalità con le quali la coscienza soggettiva si rapporta – per il tramite della percezione – alla materia esterna» (p. 67).

Con il quarto capitolo Buongiorno esercita una riflessione analitica sulle principali distinzioni di natura noetica fatte valere da Husserl nelle sue *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*. Il vissuto percettivo si trova così distinto in maniera netta dal vissuto di fantasia: mentre il contenuto percettivo (sensazione) ci è dato in una presentazione intuitiva di tipo dossico (dotato cioè di una posizione di realtà), la fantasia consiste in una modificazione intenzionale capace di presentificare contenuti (fantasmi) alla maniera del ‘come-se’, ossia in modo non-tetico, neutralizzato (cfr. pp. 71-74). Più interessanti risultano le successive due sezioni del capitolo. Nella prima (pp. 74-80) l’A. si concentra sulla distinzione tra contenuto di sensazione e atto percettivo con l’intento di rispondere alla critica mossa alle *Lezioni* da P. Ricoeur nel suo saggio *Tempo intuitivo o tempo invisibile? Husserl di fronte a Kant* (in *Tempo e racconto*, vol. 3, Milano 1988). Ricoeur trova contraddittorio che in queste analisi Husserl consideri la sensazione quale vero e proprio dato fenomenologico, contravvenendo a suo dire rispetto al primato intuitivo veicolato dalla percezione e dando quindi luogo a un’inverosimile ‘fenomenologia senza fenomeni’ (p. 80). Buongiorno ha buon gioco nel mostrare come l’accusa di Ricoeur non tenga conto di come la distinzione tra contenuto di sensazione e di atto percettivo vada in queste analisi precisandosi. L’autocritica husserliana nei confronti dello schema costitutivo ‘apprensione/contenuto d’apprensione’ trova infatti proprio in questi luoghi una sua prima formulazione. Il livello della percezione e con esso il suo primato, potremmo dire per brevità, incontrano qui una loro prima forma di destrutturazione che si completerà con il passaggio successivo alla fenomenologia genetica. Nella sezione successiva (pp. 80-90), l’A. ritorna sulla distinzione tra ritenzione e rimemorazione, approfondendola e tenendo presenti i rilievi critici mossi alla riflessione husserliana sulla temporalità da A. Penna (*La costituzione temporale nella fenomenologia husserliana [1917/18-1929/34]*, Napoli 2007). Penna intravede un conflitto insanabile tra lo statuto intuitivo e l’originaria esperibilità dell’impressione in quanto sempre colta in maniera differita (*nachträglich*): lungo cioè il suo sprofondamento ritenzionale oppure mediante un *détour* riflessivo in grado di apprezzare rimemorativamente un vissuto percettivo ormai trascorso. Come osserva giustamente Buongiorno, pur riconoscendo l’effettività di tale conflitto, esso non costituisce un problema insormontabile per l’analisi husserliana: la sua presunta aporeticità risulterebbe anzi stemperata dal suo carattere strutturale, il quale, si potrebbe aggiungere, non risulta vizioso bensì produttivo rispetto alla possibilità stessa di una prassi conoscitiva orientata fenomenologicamente (ossia basata a conti fatti sulla

possibilità di *riflettere*). Nell'ultima parte del capitolo (pp. 91-94), si affronta – in modo forse troppo sbrigativo – il problema sollevato da Husserl circa la costituzione del tempo obiettivo. L'A. rileva il contributo essenziale apportato dalla memoria nel processo di identificazione e concomitante obiettivazione delle posizioni temporali (*Zeitstellen*) relative ai contenuti sprofondati ritenzionalmente, in ciò che ella concepisce come una sovrapposizione dei piani temporali ritenzionale e rimemorativo (per approfondire la questione della costituzione di un tempo intersoggettivamente valido si veda L. M. Rodemeyer, *Intersubjective Temporality. It's About Time*, Dordrecht 2006).

Il libro di Buongiorno si chiude affidando le proprie conclusioni a un'Appendice dedicata a una «lettura fenomenologica della disputa tra Bergson e Einstein» (pp. 95-115). La disputa trae origine dalla pubblicazione da parte di Bergson del saggio *Durata e simultaneità* nel 1922 e dal convegno organizzato dalla Société de Philosophie di Parigi sulla Teoria della Relatività (convegno a cui Einstein presenziò e in cui Bergson fu invitato a tenere un intervento). In queste ultime pagine, l'A. illustra come la trattazione bergsoniana della Relatività (principalmente limitata alla sua prima versione speciale o ristretta) possa considerarsi una sorta di critica proto-fenomenologica. Buongiorno osserva come il richiamo a una spazializzazione degli istanti di tempo da cui la riflessione einsteiniana non riuscirebbe a emanciparsi, rievoca la successiva denuncia mossa da Husserl nella *Crisi delle scienze europee* circa l'alienazione di cui sarebbe vittima la riflessione scientifico matematica. Sia Husserl che Bergson concorderebbero infatti sulla necessità di non individuare la verità del tempo nella sua restituzione fisico-naturale, una restituzione incapace di rintracciare la propria genesi in quel mondo della vita, in quella *Lebenswelt* di husserliana memoria e di tener dunque conto della temporalità di coscienza quale propria matrice vivente (segnalo *en passant* come la prospettiva dell'A. possa essere integrata dal prezioso contributo di P. M. S. Alves, *Objective Time and the Experience of Time: Husserl's Theory of Time in Light of Some Theses of A. Einstein's Special Theory of Relativity*, «Husserl Studies», XXIV, 2008, pp. 205-229).

Vorrei concludere rilevando una criticità del testo di Buongiorno. Essa non concerne gli aspetti contenutistici quanto più l'assetto e l'ambizione del libro stesso. Credo che la questione principale riguardi il suo circoscritto interesse tematico, come peraltro denunciato dall'A. stessa nella sua Premessa al volume (p. 5). Se la decisione di limitare «programmaticamente» l'analisi al rapporto tra percezione e memoria ha avuto il merito, da una parte, di individuare un retroterra comune sulla base del quale impostare il confronto critico fra i due autori, dall'altra, ha finito per sterilizzare preventivamente ulteriori spunti di riflessione e direzioni di ricerca. In particolare, per quanto il terzo e il quarto capitolo rechino interessanti approfondimenti impreziositi dal vaglio di importanti commentatori, ciò che sembra perdersi è proprio la dimensione di confronto e interscambio che permeava la prima parte del libro. L'Appendice finale non assolve – e del resto non potrebbe farlo stante l'introduzione di un terzo interlocutore (il pensiero scientifico: Teoria della Relatività, Teoria delle Stringhe) – l'incombenza di

ricomprendere comparativamente le tematiche approfondite nei due capitoli in questione. Tale compito avrebbe richiesto senz'altro uno sconfinamento di tipo testuale rispetto a un'analisi tematicamente condotta su *Materia e memoria* di Bergson e sulle *Lezioni* di Husserl sulla coscienza interna del tempo. Risalta particolarmente, per quanto riguarda quest'ultimo, la mancata presa in esame degli ormai noti *Bernauer Manuskripte* e, soprattutto, delle *Lezioni sulla sintesi passive*. Questi testi avrebbero permesso all'A. di esplicitare quei riferimenti (che pure compaiono qua e là nel testo) alla dimensione genetica della fenomenologia husserliana. In tal modo l'analisi comparativa avrebbe potuto giovare di ulteriori punti di contatto fra i due autori: penso ad es. a un confronto tra le nozioni di virtualità (latenza) in Bergson e la passività tipica delle sintesi associative husserliane (tra cui quella del ridestamento mnestico), un confronto sulla nozione di attenzione comune ai due autori, sulla verticalità dei livelli di coscienza in Bergson e la genesi, altrettanto verticale, degli strati costitutivi di coscienza in Husserl, etc. Ribadisco in chiusura che un simile ampliamento dell'interesse tematico non è auspicato da un punto di vista esterno al libro che faccia leva su una diversa ambizione teorica, bensì dagli quei nodi e plessi problematici emersi dalla trattazione dell'A. stessa.

Stante la permanenza di queste criticità, il saggio di Federica Buongiorno assolve il compito non banale di percorrere un cammino ben poco battuto, inducendo al dialogo due autori come Husserl e Bergson, così scarsamente considerati sinora nelle loro inerENZE reciproche.

Recensione

C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca: 1907-1932*

Quodlibet 2013*

Bruno Batista Rates

First published in Italian in 2013, followed by a virtually simultaneous translation into French (with a preface by Frédéric Worms) and by a recent translation into German, *Bergson and German philosophy 1907-1932*, the result of the doctoral thesis of Caterina Zanfi, is certainly one of the greatest contributions to Bergsonian studies in the last ten years. The author had already released in 2009 a significant study, entitled *Bergson, la tecnica, la guerra* (Bononia University Press), but her second book goes further. Such enthusiasm, we hope, will be justified through this review, which will not prevent us from raising some points that we consider problematic in the book, that, of course, in the best spirit of academic comradeship.

With a clear style, interdisciplinary approach and an impressive bibliographical research, the book aims to «reconstitute the transformations of Bergson's philosophy» (p. 9, emphasis added) that occurred in the 25 years that separate *Creative Evolution* (EC from now on) from *The Two Sources of Morality and Religion* (DSMR from now on), in relation to the debates of the culture-philosophical German scene of the period and, more specifically, those in which Bergson is mobilized or directly engages. It is true that there is an essentially anti-Bergsonian dimension in this endeavor, especially if we consider Bergson's reading recommendations in 1911 at the conference «Philosophical Intuition», although the author highlights Bergson's concern at the same text with the preliminary work that consists «to compose a philosophy with what it is not and to reconnect it with what was around it» (p. 10, Bergson's quotation). In this sense, Caterina Zanfi follows up the research on the German reception

* French transl., *Bergson et la philosophie allemande: 1907-1932*, préf. de F. Worms, Armand Colin 2013; German transl., *Bergson und die deutsche Philosophie: 1907-1932*, Vorw. von F. Worms, Karl Alber 2018.

of the philosopher of duration previously conducted by Gregor Fitzi, Arnaud François, Olivier Agard and Jean-Louis Vieillard-Baron, as well as by Wolfhart Henckemann and the pioneering studies of Rudolf W. Meyer and Günther Pflug. However, the term «reception» gains another consistency with Zanfi, since what is at stake is not only the manner in which the German philosophers of the first decades of the twentieth century read Bergson, but also how such readings, in a kind of «ricochet effect» (p. 18), decisively influenced Bergson's writing. While following his reception in Germany, we see a «reception of the reception» emerge on the French bank of the Rhine, and so on, so that the boundaries between «German philosophy» and «French philosophy» (Bergsonian) widen considerably, to the point of sometimes almost becoming the same, despite the withdrawal at a dramatic moment in European history, the First World War. And it is this «back-and-forth movement» (p. 18), this «labyrinth of mirrors» (*ibid.*), inspired by the idea of «cultural transfer» forged by Michel Espagne (p. 12), but also by the sociology of knowledge of Pierre Bourdieu (*ibid.*), what makes the book convey the idea of a history of philosophy that is read mainly from its «effects», not so much to neutralize the «truth» or «originality» of each doctrine, but to reinforce the idea that thinking is, above all, «thinking with», in an intense dialogue between interlocutors who, in turn, are not out of the place, community nor the time in which they live. This endows the research with a further ambition, namely, «to assign a new dimension to Bergson's work in the history of European philosophy» (p. 280), a task that seems to be possible through the recognition of the originality of the concept of life as is thought by the Frenchman.

Aware of the «provincialization» of German philosophy during the chosen years, Caterina Zanfi uses a very successful methodological strategy in structuring her object of study in the form of a «geophilosophical atlas» (pp. 184, 280), that is, in a kind of geographical oriented history of philosophy, in which the succession of events is arranged in four cities that function as centers of reception and reverberation of Bergsonian philosophy, and that will constitute the four chapters of the book: Iena, Berlin, Heidelberg and Göttingen. The last chapter is reserved for the analysis of the intellectual impacts caused by the First World War. In Iena, the discussion revolves around Rudolf Eucken and his students, through the concept of «*Geistleben*» («life of the spirit»), but also of the English Baron Friedrich Von Hügel, who saw in the author of *Creative Evolution* a source of renewal of Christian spirituality. In this chapter, in our view the most original in historiographical sources, the use of Bergson's ideas in a strong religious context against the onslaughts of materialism and positivism is evident. It is an invaluable resource for the researcher who wants to focus on the impact of Bergson's thinking on the Christian community, comparing, for example, the German and French reactions. It is also here that the relationship

between Bergson and the editor Eugen Diederichs is discussed in depth, when important aspects of the translation of certain «untranslatables» are pointed, as is the case of the «kantianization» of the Bergsonian pair Intelligence/Intuition.

We then go to Berlin, where the name of Georg Simmel appears at the center of the controversies. Despite the initial enthusiasm with the Bergsonian critique of intellectualism, the sociologist is soon disappointed: Bergson, due to the lack of sensitivity to the inherent negativity of life, would have ignored the aspect that, in Simmel's eyes, would be the most fundamental, which he calls «the tragic of life». Although the author justifiably restrained her research from the years 1907 to 1932, it would be interesting to examine how Simmel's criticism would work in relation to Bergson's considerations of tragedy and drama made some years before, in 1900, in *Laughter*. Given the centrality of the social dimension in this book, the analyzes of the tragic go beyond the limits of an aesthetic-literary commentary and touch upon crucial problems of practical philosophy. Let us also note the emphasis that Caterina Zanfi gives at that moment to the figure of Vladimir Jankélévitch who, besides acting as an important mediator between Bergson and Simmel, seems to be a silent link between «Bergsonism» and «existentialism», in view of his insistence on incorporating themes such as «finitude» and «existence» into his master's thought.

In Heidelberg, the discussions linked with «vitalism» and «*Lebensphilosophie*» are analyzed. Hans Driesch, Wilhelm Windelband, Ernst Troeltsch, Heinrich Rickert, Richard Kroner and Ernst Cassirer are the main characters of this journey and, due to the heterogeneity of this group of thinkers, it was necessary to make it more or less cohesive through a common ground, that the author chooses to be the problem of history. After a brief discussion of the finalism in Driesch and Bergson, she goes through the intricacies of the debate on historicism, showing not only the concern of the latter about the theme that is present intensely through the first half of the twentieth century, but also the originality of his propositions. After a «neo-Kantian» *intermezzo* at the conference «Phantasms of the living' and Psychical Research» (1913), in which history and nature became irreducible, Bergson, in *The Two Sources of Morality and Religion*, would reconcile with the position defended in *Creative Evolution*, in which the *élan vital* extends itself on the succession of human events. Driesch and Troeltsch looked favorably upon such an overcoming of Kantianism, although the enthusiasm was not shared, as one might have expected, by Rickert and Cassirer. Here we allow ourselves to briefly make some critical comments, since we are not sure that there is a continuity between the conceptions of history presented in *Creative Evolution* and in *The Two Sources of Morality and Religion*.

In 1907, Bergson seems to understand human history exclusively as a history of technical inventions, based on paleontological and archaeological discoveries about the origin of man, such as «Boucher de Perthes' discoveries in the gravel of Moulin-Quignon» (EC, pp. 138). It is this vital source that makes material progress to be prolonged in historical progress, allowing us to say that human emancipation, at least from this point of view, is the emancipation

of the human *species*. But here, there is a differentiation to be made. The emancipatory character of the intelligent production of utensils is *practical*, since the «gnosiological» or rather «*theoretical* emancipation» will be given by intuition, the mode of «knowledge» (speculative) that we *must* use if we want to access the moving essence of life. In contrast, we believe that the «law of double frenzy» presented in 1932 would work according to the *dichotomy* between *moral* and *material* rather than between *vital* and *material*, as appeared to be the case previously, in 1907. If, in *The Two Sources of Morality and Religion*, material (machinery) continues to be conceived as a projection of the vital, it can be said that the dichotomy in the «law of double frenzy» is *to some extent* between *moral* and *vital*, even though the genesis of both dimensions goes back to life (the antagonism of dichotomy is only superficial, as pointed in DSMR, pp. 316-317). It is for no other reason that practical emancipation, presented in *Creative Evolution* through intelligence, leaves behind its purely *descriptive* form (the creativity of life *is* exercised through the apathy of physical matter), and assumes in *The Two Sources Morality and Religion* a *partially normative* character (moral progress *must* balance material progress). The «partially» here is crucial, since what «must be» assumes rather a sense of «it is desirable that it should be so». As Caterina Zanfi reminds us, the concept of law in «the law of double frenzy» is «limited to recognizing an imperfect regularity in the becoming of human society» (p. 160). In turn, theoretical emancipation dissolves into practical emancipation, so that *speculative* intuition of the philosopher-biologist of *Creative Evolution* gives place to the intuition of the mystic, especially the Christian one, whose «intellectual health [...] manifests itself through a taste for *action*» (DSMR, p. 241, emphasis added). In any case, this solid chapter serves as a strong argumentative ally against the innumerable interpretations – usually motivated by (Neo)Kantians, Hegelians, or Marxists intentions – that Bergson ignored history.

The last stop of this intellectual cartography is the city of Göttingen, where the phenomenological reception is examined. For both historiographical and strategic reasons, the chapter deals almost with Max Scheler's reading of Bergson, leaving out the possible consequences that could be drawn by the scarce exchange (direct and indirect) between the latter and Edmund Husserl, or the interpretation offered by Roman Ingarden in his 1918 thesis. For the same reasons, the allusions of Bergson's philosophy stated by young Martin Heidegger are also left out. Former student of Eucken, Scheler had already been approached previously, in Iena, although in a more «idealistic» context. Another former student of the 1908 Nobel Prize winner is also reintroduced: Isaac Benrubi, a faithful mediator between Bergson and the philosophical scene on the other bank of the Rhine. When we read Caterina Zanfi's book we have the impression that, along with Simmel, Scheler seems to have been the thinker most influenced by the *nouvelle philosophie*, and like his compatriot, the initial enthusiasm is followed by an irreparable disappointment, albeit motivated by different reasons. After all, how a phenomenologist (even of a heterodox type such as Scheler) could admit the

idea of a consciousness «coextensive» to life? Averse to all sorts of «naturalisms», Scheler's project of a philosophical anthropology is based on the irreducibility of human consciousness, since this dimension is the only one that can transcend life. This will have no trivial consequences, especially if we consider the thesis of technique as an organic projection presented in *Creative Evolution* and developed in *The Two Sources of Morality and Religion*. The author transports us to little explored terrains among Bergson's scholars, such as the excellent analysis of the relations between machinery, industrialism and capitalism through the figure of *Homo Faber*, as well as the debate on *Kultur* and *Zivilisation*. Finally, in the fifth and final chapter, the «intellectual trenches» of World War I are approached, always being careful not to adopt an anecdotal tone, even with the strong informative bias that the chapter sometimes takes. Despite the difficulty, the drama of a historical event of such importance is philosophically translated to the reader, which becomes clear with the presentation of the conflict through the relationship between Bergson and Nietzsche – or, more precisely, between Bergson and a certain «Nietzscheanism» – on the moral domain.

In general, Caterina Zanfi's book shows us how the reception of Bergson by the German philosophers was guided largely by the parameters of transcendental philosophy. The anti-Kantianism implied in the critique of intellectualism, intuitionism and, above all, the idea of life presented by the Frenchman, was mobilized as much as a virtue by the enthusiasts of his thought (Eucken, Simmel, Troeltsch and, to a certain extent, Ingarden and Scheler) as a heresy by its detractors (Rickert, Kroner, Cassirer), thus serving as a kind of «compass» to locate him within the Teutonic debates (Windelband being a special case, since he reads Bergson in a certain way as a neo-Kantian historicist). On the other hand, depending on the context, she presents us a Bergson more receptive or more aversive to criticism, and whether we agree or not, it is a renewed Bergson – in any case different from what we used to see – that emerges at the end of the book.

But what is this «new» Bergson that appears? After all, if «the new stature and great originality in the European space at the beginning of the twentieth century» of Bergson's philosophy is to be credited with «a distant attitude rather than a welcoming one» (p. 29) in relation to the positions defended in Germany, what is the meaning of this distance? According to Caterina Zanfi, the great contribution of the Frenchman is the very peculiar way of thinking «social life, morality, mysticism, mechanism and religion» (p. 16), so that they are not considered external or absolutely heterogeneous to life and nature. In short, it would not be an exaggeration to conclude that it is the mode of incorporation of natural sciences into his thinking, especially of biology, which would make Bergson original and therefore distant from his German counterparts. An ambiguity then arises: although it has been pointed out throughout the book,

this aspect remains unconscious, just as, so to speak, a shadow that awaits a light that never comes. An example of this state of affairs can be found when Bergson attributes the insufficiency of the concept of *Geistleben* to the fact that «Eucken did not develop the scientific aspect of the question» (p. 72, citation of Benrubi). What would this scientific aspect be? What authors, references or scientific doctrines is it about? In all passages (and there are many) that we ask ourselves such questions, no answer seems to arise. It is as if, focused on the debates that explicitly explain Bergson's theses for what they are not, the author forgets to examine them through exchanges that would elucidate what they really are. Where would we find such exchanges? In our view, in the current of thought that we would call, in the absence of a better term, evolutionist, whose advances have forever changed our understanding of *man's place in nature*. It is not rare for Bergson to locate the «preparatory work» mentioned above in the sciences, especially in the life sciences. Bergsonian philosophy, notably in the period studied in the book (1907-1932), would thus be an attempt to respond to the profound change brought by this reorganization of ideas.

We would like to insist that our reservations are *complementary*, not exclusionary, and that we intended through this review to continue the dialogue with Caterina Zanfi, on the basis of this remarkable book.

Recensione

**H. Bergson, *Lezioni di metafisica.
Spazio, tempo, materia e teorie
dell'anima***

a cura di S. Guidi, prefazione di R. Ronchi
Mimesis 2018

Giulio Piatti

Fa un certo effetto rileggere oggi, per la prima volta in italiano, le lezioni che Bergson tenne al liceo *Henri IV* di Parigi tra il 1893 e il 1894: innanzitutto perché, abituati ormai alla raffinatissima prosa del pensatore della *durée*, che gli valse – circostanza assai rara per un filosofo – un premio Nobel, incontriamo qui, al contrario, uno stile asciutto, densamente filosofico e impegnato in un serrato corpo a corpo con i maggiori pensatori della storia; si possono allora comprendere, perlomeno da un punto di vista squisitamente *estetico*, i motivi che hanno spinto Bergson a interdirne la pubblicazione. Tuttavia – e veniamo dunque a una seconda ragione del nostro stupore – queste lezioni, situate in uno snodo chiave del percorso filosofico bergsoniano (tra il *Saggio sui dati immediati della coscienza* e *Materia e memoria*), rappresentano un'occasione unica per seguirne le linee di sviluppo, le influenze, le esigenze teoriche: d'altra parte, come nota Rocco Ronchi nella prefazione, molti dei problemi qui affrontati – dalla realtà dello spazio al ripensamento del dualismo corpo-anima, sino alla messa in campo di un confronto con la fisica tardo ottocentesca intorno alla natura ultima della materia – paiono in effetti, quasi sorprendentemente, «dettare l'agenda dei nostri problemi metafisici» (p. 7).

Ciò che emerge è innanzitutto un confronto con la storia della filosofia che, seppur presente, in tono minore, nelle maggiori opere di Bergson, è qui esplicitato con particolare chiarezza. Due filosofi sembrano assurgere a veri protagonisti della prima serie di lezioni, dedicate allo spazio, al tempo e alla materia, ovvero Kant e Leibniz, che paiono confermare dunque il loro *status* di opzioni fondamentali della modernità filosofica, capaci di portare a maturazione e consapevolezza, pur in due modi assolutamente peculiari, la strada inaugurata

dalle riflessioni di Descartes intorno all'esistenza dell'estensione. Se il primo, con la sua estrazione del fenomeno dall'in sé della realtà, ha contribuito a contestare l'ipotesi di un'origine meramente empirica della nozione di spazio, il secondo ha intravisto, in ciò già superando il criticismo, la possibilità di concepire uno spazio esteso i cui *qualia* non abbiano il rigore solo apparente di una geometria tutta interna alla soggettività, ma che consistano, anzi, in accordo con le ipotesi del fisico William Thomson, in veri e propri «centri di forze» (p. 84). La delicatissima posta in gioco, per Bergson, è in questo contesto quella di arrivare a cogliere la natura di quello spazio omogeneo che tendiamo sotto i fenomeni temporali e concreti, evitando sia di considerarlo, con Kant, un *a priori* meramente soggettivo sia di pensarlo come coincidente con l'aspetto più profondo del reale: vediamo qui, in filigrana, l'archeologia a un tempo di quel quarto capitolo di *Materia e memoria*, nel quale all'estensione non viene più negata, come nel *Saggio*, l'appartenenza alla durata, in quanto sua infinita distensione, nonché di quel terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice* in cui si sostiene la genesi simultanea di materia e intelligenza, entrambe irresistibilmente tese (ma significativamente mai completamente coincidenti) a una spazialità omogenea e geometrica.

Bergson affronta così, nella prima serie di lezioni, le opzioni proposte da realisti e idealisti, meccanicisti e 'dinamicisti', senza risparmiare critiche e, anzi, individuando ogni volta impliciti postulati comuni e limiti interni: tra i due estremi di un empirismo (tanto positivista quanto psico-fisiologista) che imprigiona se stesso nell'impossibilità di restare fedele al fluire dell'esperienza e un idealismo assoluto, che riduce il reale a una produzione fantasmatica della coscienza, i mediatori dell'idealismo e del realismo si avvicinano dunque al concreto, tradendolo tuttavia o con una sua ricomprensione entro una prospettiva soggettiva (Kant) o attraverso un materialismo soltanto apparente (Leibniz) che esclude gli elementi dinamici dall'estensione.

Al classico problema del rapporto mente-corpo è invece dedicato il secondo ciclo di lezioni: qui Bergson parte evidentemente dalla tradizione platonica che, riscrivendo il materialismo ingenuo dei presocratici alla luce del 'mentalismo' anassagoreo, inaugura di fatto un dualismo che arriva a inquietare, via Descartes, l'intera filosofia moderna (e contemporanea). Se lette in accoppiata con le lezioni sulla storia della metafisica e della memoria, tenute una decina di anni più tardi al *Collège de France*⁶², si comprende bene come le considerazioni intorno ai rapporti tra anima e corpo costituiscano una tappa fondamentale per la maturazione del pensiero bergsoniano: se lo schema duale nasce con Platone e si perfeziona con il pensiero alessandrino per poi penetrare, significativamente, nel parallelismo spinozista, questa tradizione di pensiero è implicitamente in gioco, come inconfessato postulato, nella psicologia scientifica di fine ottocento, contemporanea a Bergson: la pervasività di uno schema che divide arbitrariamente mente e corpo per poi ingegnarsi, nei modi più differenti e complicati, in una loro

⁶² Cfr. H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, ETS, Pisa 2007.

riunione, è infatti il *proprium* di una modernità che, superando le considerazioni per così dire impersonali (p. 106) dei pensatori antichi sull'*anima mundi* e sui principi spirituali attivi nel reale, è passata a interrogarsi, *in interiore homine*, sullo statuto della coscienza in rapporto a tutto ciò che questa trova fuori di sé.

Non si può non notare – come segnala Simone Guidi (p. 36) – in questa serie di lezioni l'incubazione di una delle nozioni-chiave del pensiero bergsoniano, che sarà sviluppata, di lì a poco, nel primo capitolo di *Materia e memoria*: si tratta della teoria delle immagini come sistema, uno dei più originali tentativi moderni di ripensare il rapporto tra mente e natura⁶³: qui Bergson pone, all'origine dell'universo, una percezione diffusa che transita entro un campo di immagini a-soggettive, prima di regolarsi attorno al perno del soggetto. Se è da un lato Plotino, il quale concepisce il rapporto tra l'Uno e le anime particolari alla stregua di un'emanazione irradiante generata da una fonte luminosa, a fornire un antecedente illustre alla teoria bergsoniana, è nuovamente un confronto con Leibniz a dare l'impulso decisivo⁶⁴: è infatti quest'ultimo a concepire i rapporti tra le monadi come «movimenti reali», al tempo stesso strettamente legati al meccanismo percettivo. Si tratta allora di riprendere il monadismo leibniziano, depurandolo però dai residui cartesiani e spinozisti: ciò che infatti è più mancato, nella considerazione dei rapporti tra corpo e anima – al di là del passaggio dall'universalismo antico al soggettivismo moderno – è lo spazio per la libertà, non intesa soltanto come libero arbitrio del singolo quanto, piuttosto, come quella «creazione continua di imprevedibile novità che sembra perseguirsi nell'universo»⁶⁵. Se Leibniz pare allontanarsi da quel Dio garante della realtà che, da Cartesio e Malebranche, ha avuto modo di trasformarsi nella necessità spinoziana, al tempo stesso finisce per confinare il proprio realismo – secondo la felice espressione del curatore – entro la «musica già scritta» (p. 40) dell'armonia (Deleuze parlerà, proprio a questo proposito, di un tradimento dell'immanenza⁶⁶). Porsi nel reale, come Bergson stesso tratteggia nella conclusione delle lezioni, significa allora dare consistenza a quella libertà creatrice (o contingenza ben compresa) che è attiva tanto nell'uomo quanto nell'insieme della realtà e il cui studio è compito di una nuova filosofia della natura, capace di far transitare nel suo apparato strutturale le maggiori acquisizioni della fisica contemporanea, quelle di forza, magnetismo e campo.

L'uscita in traduzione di queste lezioni costituisce insomma un segnale felice, per almeno due ragioni. In primo luogo poiché si coglie, in filigrana, un passaggio cruciale nello sviluppo della speculazione bergsoniana, quello in cui la durata, da semplice stato psicologico e interiore, inizia a inglobare, come un vero

⁶³ Cfr. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011, p. 93.

⁶⁴ Già Jean Wahl aveva pionieristicamente notato la vicinanza tra la monadologia leibniziana e il primo capitolo di *Materia e memoria*, collegando entrambi, inoltre, alla filosofia dell'organismo di Whitehead (cfr. J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 2004, p. 138).

⁶⁵ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 83.

⁶⁶ Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 40.

e proprio nastro di Möbius (p. 19), tutto ciò che è a lei esterno, arrivando infine a coincidere, nell'*Evoluzione creatrice*, con un vero e proprio impulso cosmologico. In secondo luogo perché ci aiuta, una volta di più, a comprendere l'attualità del pensiero di Bergson: al di là di quelle persistenti etichette spiritualiste e antiscientiste che ancora oggi ne oscurano la ricezione, il pensiero bergsoniano, se riletto in tutta la sua radicalità, sembra fornire gli strumenti essenziali per un realismo e un materialismo rinnovati, capaci forse, se sviluppati teoreticamente, di fornire alcune risposte alle sfide più pressanti poste dalla contemporaneità al pensiero filosofico.

Recensione

N. D. Cilia, L. Tonetti (eds.), *Wired Bodies. New Perspectives on the Machine-Organ Analogy*

CNR Edizioni 2017

Miriam Aiello

Wired Bodies. New Perspectives on the Machine-Organ Analogy is a collective work, grounded on the long-standing experience of the reading group “Eco-evolution and cognition” (ECOEVOCOG) based since 2012 at Sapienza University of Rome and stimulated in particular by a series of meetings on “Machine and organism” organised in 2016.

As suggested in the *Introduction*, the fundamental idea enlivening the work is that the Machine-Organ Analogy (for the sake of brevity: MOA) had played a pivotal role into both philosophy and science, inasmuch as it implies - and even *disguises* - «complex epistemological issues» linked to the nature of the interaction between organism and machinic representations (p. 14). The underlying idea is that the explicative fruitfulness of the analogy has a *dynamical core*, since the terms tied up through the analogy are prone to be conceptualised in very different and variable ways over time. It is almost self-evident indeed that the term ‘analogy’ itself expresses only a specific kind of relationship, but it does not force the terms of the relationship into any firm and once-and-for-all identity. Analogously and therefore, to inquire into the history and the conceptual nature of MOA implies to deal with an outstanding rate of «plasticity» (p. 15). *Wired Bodies* is precisely a conveyor of such a plasticity. In fact, as the Editors suggest, this collective work aims at providing the reader not so much with a historical reconstruction of the MOA, but rather with a useful insight on the most fruitful areas for an interdisciplinary view of the issues raised on by the MOA, with particular concern to its multiple adaptation in contemporary frameworks of cognitive sciences.

The body of the work consists of three main sections. The first one provides a reconstruction of the role and the development of the MOA targeted on medical and philosophical thought. The second one focuses on the idea of *simulation*, as

it is closely related to the structure of the MOA itself. The third one investigates what kind of *extension* the machine would provide the body with, according to various contemporary traditions of the epistemological thought.

For what concerns the aims of the first section, the interesting and mind-provoking attempt of the work is that it does not deal directly, as one might expect, with the most distinguished and acknowledged modern version of the MOA, i.e. that of Descartes. On the contrary, the work aims at retracing «forms of mechanisms alternative to Descartes' celebrated and well-known model» (p. 17). With respect to such an original and challenging theoretical attempt, the essay of Simone Guidi depicts and maps the complex «plexus» of the prehistorical ground of mechanistic perspectives, which is neither uniform nor linear in itself. The inner crisis of Aristotelian physical framework, even in the Dominican thought, poses the conditions for the development of a form of deterministic hylomorphism that seems to be surprisingly «closer to the rising "analogical" mechanism of Descartes, Hobbes and Gassendi.» (p. 32). In such a tangled context, the case of Cureau de La Chambre's 'updated' hylomorphism dismisses its seeming strangeness to acquire a significant exemplariness.

With an analogous intent, Luca Tonetti illustrates the mechanistic physiopathology of Giorgio Baglivi, a leading representative of 17th-century Italian iatromechanics. According to Tonetti's analysis, Baglivi's model has to face and conglomerate two issues which are apparently at odds: on the one hand, the idea that the parts of the body are pretty similar to physical and mechanical devices, on the other hand, the intuition that the disease of the body is neither coextensive nor reducible to the malfunctioning of the machine.

Such a curious deviation from mechanistic 'expectations' allows an analytical transition to the epistemological views that work against mechanistic explanation and, where applicable, reduction. At this regard, Alessandra Passariello analyses von Bertalanffy's organicistic arguments (and the concerned empirical piece of evidence) against the suitability of the MOA «to describe and interpret development» in organic life (p. 50), with particular concern to those claims which – according to von Bertalanffy – support mechanistic methodology and epistemology (especially the 'analytical-summative' one and the 'machine-theoretical' one). Even though von Bertalanffy's notion of «organization» had been surprisingly accommodated by Information Theory «in terms of the concepts of transmission, elaboration and control of a finite amount of information», nevertheless, nowadays organicist arguments has to «take the informational/cybernetic/computational shift seriously», inasmuch as both organisms and machines (after that shift) are «organized systems with properties that cannot be explained through the application of purely physical-chemical laws» (p. 51).

In the wake of the computational revolution, Mattia Della Rocca examines the notion of simulation lying at the core of neuroscientific research projects and protocols, as the Human Brain Project, focusing on the influence of some historical propulsive factors such as neuromorphism and reverse engineering.

This contribution bridges the first section of the volume and the second one, which is significantly cognitive sciences-driven and closely inquires the issues raised on by the nature of simulation in the light of technological turn into scientific research on mind and behaviour. Within such a redesigned way of configuring new possibilities in theoretical and experimental scientific practice – as attested by the thriving development of research programs in informatics, robotics, cybernetics and AI – the machine plays a fundamental role in carrying out the investigation into cognitive functioning. More precisely, according to the so-called *synthetic method*, it shares with the phenomenon that the machine has to simulate some relevant features. This is because the machine is set up *according to the functional organization* of the phenomenon itself and its task is to test «the ‘mechanisms’ by which machines are built», rather than to reproduce «cognitive functioning» (p. 62).

With respect to this account, Nicole Dalia Cilia’s essay explores the methodological differences between two fundamental kinds of simulation – *model-oriented simulation* whose purpose is to «discover the mechanism underlying a particular behaviour» through modelling machines embodying the hypotheses of research, and *data-oriented simulation* which, since it is a molecular-level simulation, aims «to obtain fine-grained descriptions [...] on the behaviour of a system which is hard or impossible to observe through more conventional technique» (p. 64) – suggesting that a «“horizontal” integration» (p. 66) is desirable.

Within a similar line of reasoning, the essay of Giuseppe Boccignone explores the field of the affective neuroscience as it represents a crucial and promising ground for integrating the gap between the technological advancements and the philosophical stance on «the nature of intelligence». In the absence of an accurate methodological inclusion of the role of emotion, any complete account of mind and cognition could be achieved by either a philosophical or a technical-scientific point of view.

Valentina Trombetta analyses – within an enactive perspective – decision-making processes (both in humans and in robots) in the light of emotions and of the role of both extrinsic and intrinsic motivations. Indeed, these elements, as the experimental literature suggests, seem to be fundamental in order to any well-adapted response of living or artificial beings and as well as for a genuine comparison between their features.

Finally, Francesco Bianchini’s contribution suggests that the evolutionary perspective and methods are quite different from the biological concerns of cognitive sciences and AI. Furthermore, it claims that the idea by which synthetic approach represents a universally valid and suitable approach for AI and cognitive sciences has to be challenged.

As previously anticipated, the third section reflects on the significance, the extent and the limits of the «symbiosis between human organisms and machine» and it largely devotes attention to the technological issue as it emerges in contemporary epistemologies.

Fiorenza Lupi explores Canguilhem's philosophy of technique. Canguilhem's perspective reverses the common idea by which living organs are assimilated to machines: on the contrary, there is continuity between the functioning of organisms and the production of technical objects and such continuity proceeds from the living organism to the technical act. As Lupi clarifies, this inversion is aimed «to shield the organism from the biological determinism» implied by the mechanical assimilation, and not to give an anthropomorphic configuration of the technical realm. In this framework, the MOA – insofar as it is an analogy – has a «normative» feature and not a «normalizing» one, inasmuch as it is «able to create new rules» and not «to control and predict the behaviour of living beings» (p. 107).

Elisa Binda focuses on another philosophy of technique: that of Simondon. Within this theoretical framework, human individuation is an endless process of interplay between *inside* and *outside*, which produces «the appearance of the individual» from a «pre-individual natural asset» and the «associated environment» (p. 111). In this approach, the technical object displays a peculiar mode of existence, characterized by openness and a sort of sensitivity to the environmental information. Furthermore, according to Simondon, human evolution is carried out only through the technical gesture, which modifies the perceptual pattern and broadens the «schemes of intelligibility» (p. 113). As Binda suggests, this framework significantly echoes the fundamental issues of the Extended Mind Theory, especially in Clark's version.

Francesco Restuccia's essay articulates a possible «encounter» and comparison between Wiener' and Benjamin's perspectives on the relationship between humans and machines. Even though these authors blatantly belong to different conceptual milieux, as the author specifies, their perspectives on technology are significant both for an interdisciplinary insight on these issues and for their converging on some relevant points. Despite their different education and theoretical goals, they surprisingly share the idea that the humankind historically developed two forms of technology: a first technology (clockwork-like, closed to the environment, «accomplished once and for all» implying a high rate of human labor and control) grounded on «mastery», a second technology (self-regulated, «more autonomous», adaptable and provisional, implying a reduced use of human labor) grounded on the «interplay» (p. 118), which opens at the possibility of «systems of a mixed nature, involving both human and mechanical parts» (p. 122) as in the case of less or more sophisticated forms of prostheses.

At the conclusion of the section and of the volume, Francesco De Bei's article develops the issue of a machine-organ symbiosis in the light of situated cognition approaches and in particular along with Tomasello's evolutionary perspective. Indeed, such an approach – providing for example the distinction between individual intentionality and shared intentionality – is able to account for the softening of boundaries between internal state and external environment – phenomenon that by means of the increasing technological saturation of life significantly affects and marks the last decades – as well as to provide an in-

depth analysis of the meaning and the consequences of this phenomenon on cognition.

In conclusion, the volume offers a very large array of issues at stake along with MOA's configuration, considering its evolution during the time and according to a different variety of epistemological frameworks. The authentic force of the work probably lies in both the *novelty of the collected perspectives* and in the very *act of the collection itself*. By means of the combination of these factors, the volume gains the power of setting the stage for a vast and broad-based interdisciplinary insight, without relinquishing neither an up-dated fashion nor the historical-theoretical depth. Reflecting on the origins, the meaning, the extent and the development of the MOA, or even on its adequacy to contemporary scientific challenges, is nowadays an inescapable task for both philosophy and science. *Wired Bodies* is an invaluable tool on this path.

Recensione

**R. Marchesini, *Eco-ontologia.*
*L'essere come relazione***

Apeiron Editoria e Comunicazione 2018

Manuela Macelloni

Eco-ontologia. L'essere come relazione rappresenta l'apice di un percorso che il filosofo, Roberto Marchesini, ha iniziato diversi anni fa. Correva l'anno duemiladue quando un per nulla innocuo testo, *Post-human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, si presentò alla cronache del mondo della filosofia. Chi dapprima decise di ignorarlo, chi di catalogarlo tra le stranezze dei nuovi movimenti filosofici che celebravano la fine dell'uomo ma, ben presto, si iniziò a capire come, un pensiero filosofico consapevole – e che quindi si facesse effettivo carico delle questioni della contemporaneità – non potesse prescindere dai problemi aperti da quella che, a mio avviso, risulta una delle opere filosofiche fondamentali della nostra epoca.

Quello di Marchesini è stato dapprima un riposizionamento dell'*anthropos* all'interno della filiera evolutiva in una traduzione diretta e finalmente autentica della lezione di Darwin, a cui è necessariamente conseguita la rinuncia a un paradigma essenzialistico della nozione di umanità, capace di riposizionare la dimensione umana oltre l'eccentrismo offerto da tutta l'antropologia filosofica del Novecento.

Marchesini ha poi proseguito in un percorso che – a partire da una rilettura dell'uomo – ha costretto a un ripensamento fondamentale anche dell'animalità secondo prospettive evoluzioniste che lo hanno condotto – attraverso un approccio cognitivo – a rigettare il paradigma prima cartesiano e poi behaviorista dell'animale macchina, rivoluzionando così il concetto di soggettività. La rilettura offerta al concetto di soggetto ha obbligato anche a un ridimensionamento del ruolo – tanto caro all'uomo – di coscienza e autocoscienza, preferendo a questi dispositivi un'attenta descrizione della differenza tra *soggetto di vita* e *oggetto di vita*. Solo così è stato possibile un effettivo superamento – attraverso l'approccio cognitivo-zoonatropologico – dell'impostazione che da sempre era stata offerta all'animale quale vittima di impulsi o rinchiuso in risposte omologate e

prevedibili. La soggettività diviene con Marchesini affare di tutti gli esseri viventi: ciò ha prodotto delle conseguenze irrevocabili anche sul piano ontologico con cui la sua filosofia ci obbliga a confrontarci. Dobbiamo abbandonare il caldo e rassicurante focolaio dell'essenza, dell'immutabilità, degli assoluti, per gettarci nel mare in tempesta dell'essere.

La rivoluzione proposta da Marchesini, che prende forma e massima realizzazione proprio in questo ultimo testo, ci impone non solo di domandarci cosa sia effettivamente l'ontologia ma anche, soprattutto, di rimetterla in discussione come disciplina.

Marchesini e il suo approccio alla dimensione del postumano costringono all'allontanamento dell'approccio essenzialista, commettono il più atroce parricidio nei confronti di Parmenide preferendogli, al suo posto, il *panta rei* eracliteo. La filiera evolutiva e la parzialità di ogni stato della natura non possono essere dimensionati all'interno di assoluti, dicotomie o principi di non contraddizione, ma devono per forza essere riletti alla luce di una molteplicità e plurivocità di urgenze.

Eraclito con il motto del "tutto scorre" pare richiamare *ante-litteram* una delle considerazioni più preziose del cognitivismo marchesiniano: l'essere non è un insieme di dati prefissati, l'intelligenza deve sempre misurarsi con nuove provocazioni, ciò implica che essere soggetti di vita non è una stato di coscienza o di auto-coscienza quanto la capacità di dirimere in maniera efficace le sfide poste dal mondo. Soggetto è colui che, guidato dal desiderio, modifica se stesso nel mondo e attraverso il mondo e, grazie a questo atto di costante mutamento, può rimanere all'interno della vita.

L'ontologia non ha tanto a che fare con l'essenza quindi quanto con la creazione, con le possibilità creative intrinseche ad ogni soggetto di vita – suscitate dalla dimensione sempre desiderante della vita stessa – e precluse invece alla macchina che non può di fatto andare oltre una specifica funzionalità.

Ma il vero passaggio fondamentale di questo testo, a mio avviso, segna anche un superamento o meglio, un'integrazione alla lettura eraclitea dell'essere: se per Eraclito il tutto scorre può apparire come costate interscambio tra piani di realtà e di essere costantemente differenti, per Marchesini si tratta di continuità intrinseca del tutto con il tutto: «nel confronto l'identità assimila non rigetta» (ivi, p. 121), scrive l'autore.

È appunto questa visione innovativa che apre le porte al concetto di eco-ontologia.

Mentre "tutto scorre" nulla si cancella: questo è quello che definirei la *metafisica del corpo* del pensiero marchesiniano; il corpo diviene un sistema in grado di narrare contemporaneamente la storia dell'essere quale metapredicato – nessuno può prescindere dalla propria animalità – la storia della propria specie – nessuno può tralasciare la storia del proprio etogramma – e dell'individuo – nessuno può accantonare quegli accadimenti personalissimi che hanno dimensionato il proprio Esserci nel mondo.

L'eco-ontologia significa non solo pensare l'uomo all'interno della filiera evoluzionistica assieme alle altre specie ma, soprattutto, pensarlo quale organismo permeabile. Nella storia del nostro corpo c'è inscritta un'essenza relazionale al punto che, citando l'autore «L'essere in vita manca di una autofondatività ontologica giacché il suo vivere è sempre un appellarsi a qualcosa di esterno al suo qui ed ora» (ivi, p. 119).

Eco-ontologia è quindi pensarsi non parte del sistema ma essenza stessa del sistema: non si tratta di una semplice simpatia tra organismi differenti ma di una parentalità ontologica intrinseca. Non si tratta solo di essere matapredicativamente animalità ma esserlo in quello specifico modo giacché è l'ecosistema ad averci impastati come tali, in quella specifica maniera e ciò secondo i tre aspetti fondamentali: metapredicato, filogenesi, ontogenesi; scrive Marchesini: «Dove comincia e dove finisce il confine di un vivente? Di certo non nella pellicola che ne separa l'organismo dal suo ambiente di via, non nelle sue dotazioni somatiche rispetto alla nicchia comunque introiettata, non nella sua ontogenesi dalla filogenesi, non nel suo qui ed ora dalle risonanze del trascorso e delle proiezioni nel futuro. Il vivente "è nella relazione" non semplicemente si pone in relazione» (ivi, p. 117).

Il vero passaggio proposto da Marchesini – e su questo il filosofo è sempre il vero e solo pioniere dell'evoluzione del postumano – non è tanto il decentramento ontologico ed epistemico, questo lo aveva già detto nella sua opera prima *Post-human*, quanto in quello offerto da quest'ultima evoluzione del suo pensiero che lo riscopre maturo ma quanto mai innovativo.

Eco-ontologia ci restituisce una rilettura delle fenomenologia della vita in cui ontologia ed epistemologia non solo non devono essere più antropocentrati ma hanno il dovere di essere ripensati secondo un'ottica relazionale.

Si parlerà quindi non di nuove prospettive attraverso cui guardare il mondo – che di fatto lascerebbero intatta la dicotomica impostazione di soggetto ed oggetto – quanto piuttosto di sostituire questo paradigma con un paradigma basato sulla relazione e la compenetrazione, l'ibridazione, in cui la molteplicità di piani di realtà è capace di far parlare tutte le plurime urgenze presenti nella dimensione della vita. La vita si trova infatti in un luogo specifico: la soglia.

Marchesini lo dice: «La vita manca di una potenzialità autoesplicativa o di autonomia predicativa, per cui è impossibile spiegarla interamente per ricognizione interna ma solo descriverla» (ivi, p. 115). Insomma la vita non si può spiegare, solo descrivere giacché ogni spiegazione ricadrebbe nella parzialità di un definitivo, di un assoluto, che non avrebbero nulla a che fare con il fenomeno della vita. Il filosofo sembra suggerirci alla Wittgenstein che di ciò di cui non si può parlare è meglio tacere ma, credo che Marchesini vada più a fondo: Marchesini vuole infatti, pur tacendola e allontanandone ogni possibilità, darci una spiegazione della vita che fiorisce proprio attraverso la sue inspiegabilità, un silenzio che riecheggia di tanti differenti significati, fondamentali per noi, animali umani, innamorati del senso.

Questo testo rappresenta l'atto insieme più maturo e significativo della sua filosofia essendo di fatto non solo una ricapitolazione ma un passo avanti.

Forse il passo più ardito, più complesso ma quel passo di cui il pensiero aveva bisogno.

Discussione

***La pastorale, antica e moderna.
Riflessioni a partire da:***

M. Foucault, *Les aveux de la chair*

Gallimard 2018

Sergio Benvenuto

Ci sono voluti 34 anni, dalla morte di Foucault, perché si ricostruisse definitivamente quello che avrebbe dovuto essere l'ultimo volume della sua *Storia della Sessualità*, il quarto. Lavoro portato a termine da Frédéric Gros, che ha ricostruito il libro – o quel che Foucault ne aveva scritto – a partire da manoscritti e da parti già edite. E' il volume – *Le confessioni della carne* - in cui Foucault si confronta con le concezioni cristiane, pre-medievali, della sessualità.

Va ricordato che, a differenza di tanti altri storici di oggi, Foucault in questa *Storia* non si occupa dei costumi sessuali nel mondo occidentale se non marginalmente. Non cerca di ricostruire come la gente comune si comportasse a letto, chi sposasse, ecc.; si occupa dell'elaborazione teorica – da parte di filosofi, moralisti, teologi – a proposito della sessualità. Più che *Storia della sessualità*, dovrebbe essere chiamata *Storia dei discorsi sulla sessualità*. In fondo, l'approccio di Foucault è aristocratico: quel che conta è quel che i "filosofi" in senso lato hanno elaborato sul rapporto tra soggetto e impulsi sessuali. La decisione di Foucault sembra l'equivalente storiografico della strategia missionaria dei gesuiti: questi non perdevano tempo a convertire la gente comune, ma il loro principe. Foucault dà per scontato che, poi, anche le pratiche sessuali nelle varie epoche si adeguassero prima o poi allo stato dell'arte riflessiva sull'argomento.

Foucault mette in chiaro che l'austerità della "pastorale cristiana della vita quotidiana" non è un'invenzione cristiana, ma continua essenzialmente la morale filosofica di autori pagani, in particolare stoici, come Plutarco, Musonio, Seneca o Epitteto. (La differenza però, aggiungerei, è che mentre la morale ascetica pagana era riservata appunto alle persone molto colte, a esseri in qualche modo superiori, quella cristiana intende essere una direttiva per tutti i cristiani e quindi, in prospettiva, per tutti gli esseri umani. La morale cristiana antica

popolarizzava, direi persino democratizzava, un'ascesi che nel paganesimo non intendeva educare le masse.)

La tesi di Foucault è che la differenza del cristianesimo rispetto ad altre morali di controllo della sensualità propria e degli altri è che questo controllo si fa attraverso una *confessione* (e questo ancora prima che la pratica della confessione venisse istituzionalizzata come sacramento). Confessando, una verità individuale si manifesta. “Enuncia la tua colpa al fine di distruggere la colpa” diceva S. Giovanni Crisostomo. L'enunciazione esplicita all'altro del proprio peccato, quindi del proprio desiderio colpevole, è nel cristianesimo un operatore fondamentale. Per esempio, secondo S. Ambrogio Dio punisce Caino non tanto per il fratricidio da lui commesso, quanto per l'impudenza di aver mentito a Dio, di non aver ammesso il proprio delitto davanti a Lui. E la confessione (*aveu*) non è tanto semplice comunicazione all'altro di qualcosa che già il soggetto sa di sé, ma è prima di tutto scoperta interiore della propria colpa. *Si scopre* di essere peccatori, e lo si deve riconoscere di fronte a un altro o all'Altro (Dio). “Il peccato quindi, nel momento stesso in cui infrange la verità di Dio o la sua legge – scrive Foucault – fa contrarre un obbligo di verità [...] Nel cuore dell'economia della colpa, il cristianesimo ha posto il dovere di dir-vero”. “Il ‘dir-vero’ della colpa occupa nel cristianesimo un posto indubbiamente ben più importante e vi gioca comunque un ruolo ben più complesso che nella maggior parte delle altre religioni [...] che richiedono la confessione dei peccati”. Ciò che perde il peccatore non è il peccato in sé, ma il non confessarlo e ammetterlo. “Il dovere di verità, come credenza e come confessione, è al centro del cristianesimo”. Foucault non lo dice esplicitamente in questo testo, ma è evidente quel che pensa: che l'etica della psicoanalisi oggi – riuscire a dire il proprio inconscio, ammettere i propri inammissibili fantasmi (quel che Lacan chiamerà “parola piena”) – deriva in qualche modo proprio dalla specificità cristiana, che lega la fede a una pratica del dir-vero. Anche se inventata da un ebreo, la psicoanalisi prosegue, in chiave laica, una strategia cristiana.

Descrivere il pensiero cristiano attorno alla sessualità significa ricostruire il modo in cui, per secoli, i teologi hanno dovuto affrontare vari puzzle; in particolare, il modo in cui cercano di rendere coerente la morale della Chiesa che si andava precisando con la lettera delle Sacre Scritture e con l'argomentazione razionale. Un puzzle era come mettere assieme l'esaltazione della verginità con una certa santificazione, più tardiva, del matrimonio.

Già con S. Paolo, la verginità e la castità erano messe su un livello superiore rispetto al matrimonio (che all'epoca non era ancora un sacramento). Ma allora: perché Dio ha dato questa istituzione agli uomini? Ora, contrariamente alla Chiesa di oggi, nei primi secoli la morale cristiana non valorizza il matrimonio come strumento di procreazione. In un'epoca in cui la fine dei tempi appariva prossima, la necessità di riprodursi non era affatto in cima alle preoccupazioni teologiche. Il matrimonio era considerato soprattutto, paradossalmente, un modo di reprimere la concupiscenza ed esaltare la castità, dato che il cristiano

sposato si accontenta della propria donna ed evita la fornicazione (ovvero, rapporti sessuali con persone diverse dal marito e dalla moglie).

Nei primi secoli, il matrimonio è un legame indissolubile grazie a cui il corpo di ciascun coniuge non appartiene più a sé stesso, ma all'altro. In una cultura in cui la donna era considerata inferiore all'uomo, il matrimonio cristiano introduce invece – straordinaria discrasia - una perfetta parità sessuale tra uomo e donna. Se uno dei due coniugi richiede l'atto sessuale, l'altro (fosse anche l'uomo!) non può sottrarvisi. Il matrimonio, insomma, è una forma di schiavitù sessuale in cui ciascuno è allo stesso tempo schiavo e padrone dell'altro. Ciascun coniuge è in debito di rapporti sessuali con l'altro, e ciascuno ha diritto di usare sessualmente il corpo dell'altro. Dato che ci si sposa per porre un limite agli eccessi della concupiscenza, si chiede all'altro di assicurare questa limitazione. “Se vuoi astenerti [dal sesso] in accordo con il tuo coniuge – prescrive san Giovanni Crisostomo – che la cosa non duri molto”. Chi ha deciso di sposarsi piuttosto che votarsi alla castità è *obbligato* al sesso, perché questo è il modo di evitare la tentazione della fornicazione a sé e all'altro.

Ora, per il pensiero cristiano dell'epoca il matrimonio è effetto della caduta dopo il peccato originale: nel paradiso terrestre non c'era matrimonio, ovvero – questa è la prima tesi che si fa strada - non c'erano rapporti sessuali. Il coito implica concupiscenza, che è effetto della caduta. Questa ha condannato gli umani al commercio sessuale e alla morte individuale (il rapporto sessuale era visto come una forma di corruzione del tutto simile alla morte; l'orgasmo era visto come un andare verso il limite della morte). Ma allora, che intendeva Dio quando ha detto ai due primi umani “crescete e moltiplicatevi”? E soprattutto, perché ha creato la donna, come se non bastasse Adamo? *Il genesi* dice “perché la donna aiuti l'uomo”, ma non nel senso di fare sesso assieme, perché allora non sarebbe stato paradiso. E allora, come si sarebbe procreato nel paradiso? Senza rapporto sessuale? Ma se non c'era bisogno del rapporto sessuale per riprodursi, perché allora la differenza sessuale?

Foucault mostra l'evoluzione di questa problematica, da Giovanni Crisostomo in poi, fino a quella che gli appare la sistemazione finale più sofisticata, quella di Agostino di Ippona. S. Agostino ipotizza che nel paradiso Adamo ed Eva avessero sì rapporti sessuali, ma senza concupiscenza: essi dovevano “fare sesso” così come con le mani si avvita la ruota di un carro o con i piedi si cammina, attività puramente volontarie che non implicano un desiderio sensuale alla fonte. All'epoca il proprio sesso era un organo controllato dagli umani con la pura volontà, come braccia e gambe. Perché è questo il discrimine essenziale per S. Agostino (e lo sarà poi per gran parte della Chiesa successiva): *l'anima è soprattutto libera volontà*, mentre la sensualità, e quella erotica in particolare, è costrizione, ha la forma del bisogno fisico. Dopo la caduta, gli umani – il maschio in particolare – hanno perso il libero uso dei genitali, che funzionano solo se stimolati da libido.

La *Storia della sessualità* nel suo insieme va letta su uno sfondo che l'autore ha esplicitato solo parzialmente nel primo volume, *La volontà di*

sapere, e che chiamerei una presa di distanza dalla cultura di *denuncia liberal-libertina dell'ascetismo*. Una cultura da cui Foucault stesso proveniva. Questa cultura, oggi molto diffusa negli ambienti intellettuali, trova i suoi mentori essenziali in Nietzsche, Mill e Freud: tende a vedere la vocazione ascetica, prima pagana e poi cristiana, che si prolunga fino a fine Ottocento, come un “falso pregiudizio”, per usare un termine abusato. Essa prosegue la critica illuminista dei pregiudizi: come le fedi religiose sono superstizioni che devono lasciar posto alla razionalità scientifica, analogamente la repressione - sia laica che religiosa - della concupiscenza è effetto o di un errore cognitivo (l'idea che la sensualità sia dannosa alla salute) o di una lesione psichica, ovvero effetto di una morbosa rimozione delle pulsioni. Il controllo della libido è morbigeno. L'ascetismo è errore o patologia, o entrambe le cose assieme. Questa rivalutazione della sensualità e dei piaceri corporei (non si usa più il termine *carne*) da un secolo e poco più a questa parte ha finito con il contagiare la stessa teologia e moralità cristiane, che oggi appaiono molto meglio disposte nei confronti della vita pulsionale (purché non si commetta adulterio, la sessualità tende a essere oggi sacralizzata). In questa prospettiva laica, che ho chiamato liberal-libertina, dei sette peccati capitali andrebbero defalcati almeno lussuria e gola, i due più intimamente connessi alla vita pulsionale. Se si pensa che a fine Ottocento i medici positivisti (non religiosi quindi) erano ossessionati dalla masturbazione infantile come causa di vari disastri psico-fisici, e che quindi occorreva usare ogni mezzo per impedirla, si misurerà la distanza della nostra mentalità attuale, improntata in gran parte alla libertà sessuale. In effetti, nell'ultimo secolo nell'Occidente cristiano prevale la filosofia utilitarista (di Bentham, Mill...), secondo la quale l'essere umano è *essenzialmente* tendenza ad avere piacere e a evitare dispiacere. Tendere al piacere e fuggire il dispiacere è ciò che l'essere umano in ultima istanza è, ma anche ciò che l'essere umano dovrebbe in qualche modo cercare di essere. Secondo l'etica (anche sessuale) utilitarista la contrapposizione tra anima e corpo, o tra volontà e carne, è annullata, perché piacere e dispiacere sono allo stesso tempo cosa del corpo e cosa della mente.

Così, alla nostra cultura la paura della concupiscenza appare per certi versi un enigma. In effetti, condannare la paura della concupiscenza non è ancora spiegarla. Perché, da Platone ai moralisti vittoriani, in Occidente è fiorita - senza prevalere sempre, è vero - questa cultura di condanna morale o medica della sensualità? Foucault, da storico, non avanza ipotesi esplicative. Ma la sua storiografia ci mette sulla strada se non di una risposta, almeno di una ricostruzione più perspicua dei perché delle varie “culture” sessuali.

Quel che diceva S. Agostino, che l'atto sessuale nel paradiso terrestre era compiuto senza concupiscenza, mi pare cruciale. Perché rivela come al centro della riflessione cristiana ci sia proprio quella che, a seguito di Nietzsche, chiamiamo la *volontà di potenza*. (Del resto, tutta l'opera di Foucault è, in sostanza, un'applicazione al campo storiografico della dottrina nietzscheana della *Wille zur Macht*.) Quel che sia i filosofi pagani che i teologi cristiani temono della sensualità è il suo essere *pathos*, passione, sottomissione passiva al

desiderio. L'anima con le sue qualità viene identificata alla volontà consapevole dell'uomo: l'intelligibile si oppone al sensibile così come la libertà della volontà umana si oppone alla servitù della sensualità. La *libido* è considerata una forza esterna alla volontà, che la condiziona e la annulla. L'anima come libertà della volontà è costantemente minacciata dalla "carne" che rischia di sommergerla. Dall'ascetismo stoico fino a quello cristiano si profila quindi la continuità di una concezione che identifica i desideri sensuali alla servitù, e la coscienza volontaria alla padronanza. Gran parte del pensiero antico, che si è prolungato in Occidente fino a non molto tempo fa, era una teoria-pratica che doveva assicurare il dominio del soggetto su sé stesso. Esso vedeva quindi i desideri sessuali (ma anche quelli puramente sensuali) un po' come noi oggi consideriamo le dipendenze da sostanze, dall'alcool alla cocaina: coartazioni della libertà che provengono dal corpo stesso. In questa prospettiva, l'ascetismo di parte della cultura occidentale diventa una strategia comprensibile anche per noi moderni: declina un certo progetto che mette al centro la libertà della coscienza umana. E' un progetto di separazione dalla propria carne in quanto *bisognosa*.

Significa questo che allora la cultura contemporanea ha rinunciato alla volontà di potenza? Sarebbe assurdo affermarlo. Oggi più che mai la nostra cultura è assillata dal controllo del proprio corpo e della propria mente, anche se attraverso le tecnologie, vale a dire attraverso un trattamento che si vuole sempre più scientifico del corpo e della mente. Da qui la passione per le diete, per le palestre, per la cosmetica, per i test mentali, insomma, per la *fitness*. La massimizzazione dell'efficienza del corpo e della mente sono oggi parte anche della cultura popolare. Ma la differenza rispetto al passato è che questa fitness, sulla falsariga della filosofia utilitarista, si applica sia alla vita sensuale che a quella intellettuale, senza alcuna barriera etico-ontologica tra le due: bisogna massimizzare gli orgasmi così come bisogna massimizzare le proprie capacità logico-matematiche o il proprio patrimonio. Sesso, danaro, potere, sapere: tutto va massimizzato. Si deve essere ottimi amanti così come ottimi imprenditori od ottimi buongustai, od ottimi filosofi se si fa una carriera accademica. La moderna volontà di potenza non distingue più l'anima e la carne. I desideri sensuali vanno soddisfatti il più possibile, purché non danneggino la fitness generale dell'individuo.

Significa questo che nella nostra cultura non c'è più alcuna *pastorale*? Foucault dedica molta attenzione al tema tradizionale, nelle culture antiche, del potere politico figurato come relazione tra il pastore e il suo gregge di pecore. Il buon re, e nel mondo cristiano il vescovo o il papa, è un buon pastore del suo gregge umano. Come nota Foucault, questo non implica affatto un'indistinzione degli individui nel gregge: il buon pastore sa che le proprie pecore non sono tutte eguali, che ciascuna ha bisogno di un trattamento specifico. *Omnes et singulatim*, scrive Foucault: il gregge è considerato nella sua totalità ma ogni singolo è preso in carico. E il buon pastore, come nella parabola evangelica (Luca 15, 3-7; Matteo 18, 12-14), deve saper abbandonare il gregge per recuperare la singola pecora smarrita. L'immagine del re-pastore o del prete-pastore va trasposta

anche all'interno del soggetto stesso: bisogna essere anche pastori di sé stessi, se consideriamo i nostri desideri un gregge di sensualità. Allora, nelle nostre società capitaliste e liberali, non c'è più alcuna pastorale?

Anche nella nostra cultura esiste una élite, intellettuale e scientifica. Come erano élites i filosofi antichi o teologi quali S. Crisostomo o S. Agostino – possiamo pensare che le larghe masse all'epoca, soprattutto contadine, non fossero granché ascetiche, che insomma la gente comune continuasse a comportarsi come nel passato. Foucault, abbiamo detto, analizza solo le opere delle élites. E allora, che cosa pensa l'élite liberal-libertina di oggi, incluso magari Foucault (e chi scrive)?

Credo che l'ideale moderno sia quello della *creatività*. Che si stia a letto con il proprio partner, che si lavori come manager in un ente, o che si faccia lavoro scientifico o informatico, l'importante è essere creativi. Non basta insomma massimizzare orgasmi, danaro, titoli: l'importante è avere una vita intellettuale, lavorativa, sessuale, familiare creativa. In questo senso l'accento posto dallo psicoanalista D.W. Winnicott sulla creatività, o la concezione surrealista di una creatività artistica di cui ciascuno sarebbe capace se solo desse libero corso al proprio inconscio, sono espressioni eloquenti delle idealità moderne. Ci si può quindi lasciar tranquillamente andare ai desideri dei sensi, purché la loro gestione sia creativa, non piatta e ripetitiva. La libido, le pulsioni (l'inconscio) non vanno rimossi ma assorbiti e integrati come occasioni e fonte di energia creativa. Nel passato, fino a Ottocento inoltrato, il primato era dato alla forza della volontà. Oggi però il motto non può essere più quello di Alfieri, "volli, sempre volli, fortissimamente volli" ma piuttosto "creai, sempre creai, ampiamente creai". Il creatore di opere estetiche o tecniche, il pensatore originale, lo scopritore scientifico sono tutte figure idealizzate oggi, anche se hanno condotto una vita sessuale alquanto sregolata. L'importante oggi, insomma, è essere *originali*, che è una ricaduta della creatività. La dicotomia non è più quindi tra sensibile e intelligibile, tra sensualità e volontà forte, ma tra creatività e ripetitività, tra originalità e conformismo.

L'ascetismo antico era, come ogni altra cultura sessuale, un tentativo di controllare il potenziale devastatore della sessualità. Siccome la sessualità umana ha un lato costruttivo (non foss'altro che come strumento di riproduzione) e un lato distruttivo, ogni cultura, ciascuna a proprio modo, cerca di ridurre al minimo questo secondo lato. Ricordiamo che anche Freud, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, descrive la coppia innamorata come qualcosa di anti-sociale capace di sfaldare il legame sociale. Ogni cultura, dalla più primitiva alla più moderna, deve confrontarsi con un *Unbehagen in der Sexualität*, inscindibile dall'*Unbehagen in der Kultur*. La sessualità è fonte di grandi piaceri, ma anche di grandi dolori.

La morale cristiana, fondata sul matrimonio indissolubile e sulla monogamia, parte dal fatto biologico che c'è un numero quasi pari di donne e uomini: se ciascuno si contentasse di avere un partner dell'altro sesso, la vita sociale sarebbe del tutto tranquilla. Naturalmente questo è vero sulla carta, di

fatto, lo sappiamo, ci sono uomini che hanno tante donne e uomini che non ne hanno nessuna, e per le donne può esser detta la stessa cosa. Di fatto, la sessualità è una mina vagante nelle società che distrugge famiglie, genera delitti passionali, fa sprecare a uomini e donne molto tempo nel corteggiamento, nei flirt, nei litigi, in penosi divorzi, ecc. Ma la morale cristiana tende all'optimum di una società sessualmente pacificata.

Comunque, anche la morale laica moderna tende a un optimum: è disposta a pagare il prezzo di una certa anarchia sessuale, purché la sessualità venga incanalata, per dir così, verso mete creative. In ogni caso, sia nell'ascetismo che nel permissivismo, ogni cultura sessuale tende a ottimizzare il commercio sessuale. Diciamo che la volontà di potenza liberal-libertina è più sofisticata dell'ascetismo, nel senso che è ancora più ambiziosa: bisogna lasciarsi andare ai sensi, abbandonarsi a essi, perché così il soggetto accede a una potenza superiore, quella creativa.

Ma la creatività è un ideale per tanti, forse per i più, non meno duro da soddisfare dell'ascesi penitenziale cristiana. Tanti, forse i più, non vogliono essere creativi, a loro basta una vita tranquilla, ordinarie soddisfazioni, imboscarsi in una sorta di benessere di massa. Le élite appaiono, agli occhi dei più, portavoce di una pastorale troppo esigente. Cosa che, forse, potrebbe spiegare le svolte politiche in Occidente degli ultimi anni.

Discussione

Del senso, dell'uso, della creazione

Recensione a A. Pagliardini, I. Pelgreffi, La direzione della cura. Psicoanalisi e filosofia

Galaad 2017

Emanuele De Persis

Fra le domande che sembrano intersecare la maggior parte degli interventi che compongono il volume a cura di Alex Pagliardini e Igor Pelgreffi, *La direzione della cura. Psicoanalisi e filosofia*, ve n'è una metodologicamente decisiva: su cosa psicoanalisi e filosofia convergono, e perché? Alla questione ormai secolare, ma tornata prepotentemente in auge negli ultimi anni, sembra voler rispondere già il titolo: nel mettere in risalto la direzione della cura, filosofia e psicoanalisi si configurano come pratiche di interrogazione del "senso", cercando di individuarne la natura, i dispositivi di codificazione, le condizioni di manifestazione, i margini di trattamento teorico e pratico e in ultimo – elemento decisivo – il rapporto con ciò che ne esubera i limiti e che pure non smette di condizionarne la tenuta, la terra incognita del mistico, del *Fuori* o del non-senso. Così il nemico comune prende il nome di psicologismo, ultima riedizione della *doxa* o della presunta autotrasparenza della coscienza di un soggetto psicologico che, come avrebbe detto il giovane Heidegger de *I problemi fondamentali della fenomenologia*, «rimanda sempre a un soggetto non psicologico» che ne costituisce le condizioni di possibilità e le regole di esplicitazione. È sulla definizione della natura di questo soggetto, tuttavia, che filosofia e psicoanalisi divergono: da una parte, il soggetto trascendentale della filosofia incarna le funzioni a priori e i gesti costitutivi della determinazione *coscienziale* dell'esperienza; dall'altra, la psicoanalisi individua nel soggetto dell'*inconscio*, ossia nel corpo desiderante tagliato dalle esigenze implicite alla sua civilizzazione linguistica, l'oggetto del suo trattamento critico e clinico.

Già in quest'ottica, ovviamente, stiamo raccogliendo sotto il lemma "filosofia" una precisa tradizione metodologica, che ha inizio col criticismo

kantiano e che si risolve con la formulazione heideggeriana di un'analitica dell'esserci, passando per la fenomenologia husserliana: è in rapporto a tale tradizione filosofica, a una tradizione che esibisce con metodi sempre più raffinati (critica immanente della ragione, riduzione trascendentale, indicazione formale) come il senso o l'orientamento fondamentale della sintesi di conoscenza non sia riducibile alla determinazione concettuale di un contenuto empirico, che la psicoanalisi si posiziona con un'ulteriore radicalizzazione. Come ben evidenziato da Rocco Ronchi in uno dei presenti saggi, l'*epoché* psicoanalitica si rivolge non all'atteggiamento naturalistico, né a quello obiettivante, né ancora all'univocità della referenza, ma al presupposto condiviso sia da queste forme di determinazione sia dalla critica filosofica che le discute: essa è una «riduzione del senso *in quanto tale*», in quanto mette in discussione la «correlazione originaria di coscienza e mondo». Così facendo, la psicoanalisi contesta non solo il fatto che il senso dell'esperienza del corpo vivente si riduca all'elaborazione soggettiva di un io empirico, ma anche il presupposto in virtù di cui una simile riduzione del senso alla predicazione risulterebbe possibile: il cosiddetto "soggetto trascendentale", l'insieme di funzioni che garantiscono della coerenza epistemologica di una rappresentazione, non sarebbe pacificamente abitabile da un'intenzione comunicativa chiara, legata alla volontà di un soggetto che si sa padrone dei suoi propri desideri, e sotto a ogni "voler dire" pulserebbe un eccesso espressivo che non ha direttamente a che fare con il mondo delle idee, cioè delle forme. Fra le numerosissime interpretazioni che ogni scuola psicoanalitica offre del funzionamento di questo eccesso, si distinguono due elementi comuni: il fatto che esso condizioni, e anzi in una certa misura orienti l'atto di coscienza; il fatto che sia legato a una dimensione affettiva di godimento, estremamente imbarazzante per il soggetto che si pretende apollineo e coerente con i canoni morali della sua comunità.

È bene comprendere la portata rivoluzionaria di quest'impostazione: non solo l'io, ma anche il suo movimento fondamentale, l'anticipazione entro cui si forma la sua intenzionalità, viene dalla psicoanalisi declassato da un ruolo di mediazione delle differenti qualità dell'esperienza al rango di epifenomeno dell'esperienza, insorgente per effetto dell'assunzione di un linguaggio da parte del corpo vivente divenuto *Parlessere*. In tal senso, l'io è preso in un'*impasse* fondamentale: da una parte, esso è fatto nascere da un lavoro sociale di educazione al linguaggio, e ciò ne costituisce l'origine irrimediabilmente passiva e l'assoggettamento al desiderio dell'Altro; da un'altra, esso si presume soggetto agente, chiamato al compito impossibile di organizzare significativamente l'intero spettro dell'esperienza; da un'altra ancora, nell'atto stesso della determinazione concettuale esso non smette di riscoprirsi per così dire "patente", sperimentando affettivamente il fallimento della sua coazione a significare nei termini di una dolorosissima e irrimediabile mancanza a essere rispetto alle richieste dell'Altro, ormai interiorizzate e fatte "proprie", e pur tuttavia minate dalle pulsazioni imbarazzanti di un alieno godimento inconscio.

Dunque, pur istituendosi in un esercizio di parola, la clinica psicoanalitica si ripromette di infrangere la tenuta del discorso dell'analizzante, dietro cui insiste l'*impasse* appena descritta, innanzitutto per esibire l'amalgama di senso e affezione che vi alberga in forma di desiderio, in seconda istanza per differenziare l'espressività del desiderio vivo del soggetto dall'oppressione del desiderio dell'Altro, infine per isolare la pulsazione vitale del desiderio soggettivo, l'Uno come nome del godimento che non smette di irrorare ogni piega dell'esperienza come la sua scaturigine, prima che essa si dispieghi intenzionalmente. Ogni *epoché*, infatti, è sempre finalizzata a indicare qualcosa, e nel caso della psicoanalisi la creazione del *setting* e quello che Alex Pagliardini definisce il «maneggiamento del *transfert*» da parte dell'analista sono interamente orientati in direzione di quest'esibizione di quel punto insorgente di godimento semplice, cioè senza piega, in cui l'esperienza nasce a sé stessa e da cui si può trarre occasione trasformativa per il blocco sintomatico dell'analizzante.

Comincia a trapelare l'oggetto misterioso intorno a cui si appunta l'ultima fase dell'insegnamento lacaniano: il godimento del corpo, l'Uno, il reale sono in ultima istanza i nomi di un «impossibile da sopportare», di ciò che nel cuore dell'esperienza esubera la categoria di possibilità ossia il potere organizzativo della parola. Ma definire in tal senso l'Uno, definirlo come un nocciolo di ineffabilità, di im-possibilità, è ancora trattarlo in senso privativo, è ancora vederlo nella prospettiva di un soggetto che continua a lanciarsi contro i limiti della "gabbia" del linguaggio, convinto di dovervisi adeguare appieno. Il reale del godimento non si limita a essere l'impossibile: nella misura in cui si manifesta, nella misura in cui produce effetti è anch'esso un criterio di distribuzione o piuttosto il *distribuirsi* stesso dell'esperienza come *atto in atto*, processo di cui i registri dell'immaginario e del simbolico costituirebbero allora le funzioni derivate di riorganizzazione per l'appunto schematica e significante. Un trattamento adeguato del reale dovrà allora concentrarsi sul *clinamen* in cui le sue pulsazioni si traducono in pulsione, *facendo senso* a livello inconscio, prima di cristallizzarsi nei registri in cui si compone la rappresentazione *après-coup* della presa di coscienza, sempre condizionata da canoni immaginari e codici linguistici convenzionalmente prestabiliti.

Così i temi centrali del presente volume (l'inizio dell'analisi, il sintomo, il *transfert*, l'atto analitico, la fine dell'analisi) si annodano tutti intorno a un'unica questione fondamentale, che potremmo riformulare nei termini proposti dall'intervento di Igor Pelgreffi: in che modo de-formare l'assoggettamento del soggetto all'Altro, destituendone gli automatismi di schematizzazione e significazione, perché impari a riposizionarsi nei confronti del reale che lo irrori senza soluzione di continuità, ri-formandosi in un processo di soggettivazione che *di volta in volta* contempli la singolarità del godimento? Come far sì che il soggetto, intanto che forma la sua intenzionalità anticipante, pure scelga di lasciarsi incrinare dalla singolarità esplosiva dei segni che compongono il "grado zero" dell'esperienza piuttosto che esserne dolorosamente e inconsciamente incrinato?

Si è detto in origine come filosofia e psicoanalisi convergano sull'interrogazione del senso e viceversa divergano sulla definizione del soggetto responsabile dei regimi di costituzione del senso: a quest'altezza del discorso la questione sembra comporsi e insieme complicarsi intorno a un unico enigma. Se infatti da una parte l'esperienza sembra il terreno di battaglia fra due differenti regimi di senso – l'impiegarsi pulsionale dell'esplosione continua del godimento e il puntuale contrappunto della significazione *après-coup* entro cui solo può prender forma una sua immagine comprensibile –, dall'altra essa sembra insieme eludere e includere nella propria radice viva entrambi i regimi che la pongono come la loro posta in palio: così questi ultimi, che si presumono di per sé soggettivi in quanto organizzano l'esperienza, non sarebbero in realtà che ordini di espressione di una potenza "trans-soggettiva" che in essi e nel loro conflitto si risolve senza mai esaurirsi. In un sol colpo le nozioni di senso e soggetto collassano in un'unica causa efficiente che non si lascia catturare né come soggetto, *risolvendosi* in tutti i suoi regimi di costituzione e in tutte le figure in cui tali regimi si concretizzano, né tanto meno come senso, dacché essa vi si risolve *senza esaurirsi* in alcun modo: così, nel momento in cui la potenza esplosiva ed esuberante del reale fa di ogni regime il dispositivo di istituzione del suo senso e di ogni figura il segno della sua espressione, il senso e il soggetto che ne è responsabile sono insieme confermati e riassorbiti in un unico processo di soggettivazione entro cui il reale si esprime individuandosi.

È in ultima istanza al miracolo dell'incontro con questa potenza mistica, presa come enigma da decifrare o come forza da impersonare, che si rivolgono le pratiche differentemente *critiche e cliniche* della filosofia e della psicoanalisi: entrambe rispondono all'urto del reale, entrambe diffidano delle opinioni e degli abiti comportamentali entro cui pensiero ed essere si contraggono in abitudine, entrambe cercano di spalancare l'asfittica gabbia della ripetizione, smagliando il simbolico e incrinando l'immaginario quel tanto che basta per esibire il cuore pulsante dell'esperienza; ma per dirla con Federico Leoni, se la critica filosofica si rivolge al carattere generale della ripetizione per chiudersi «in una *prassi* ogni volta singolare», la psicoanalisi dal canto suo interroga il senso che alberga in una ripetizione particolare, per chiudersi in un «*modo* singolare di godimento». Se l'istanza filosofica modula il suo discorso a partire dalla meraviglia per il fatto che il mondo sia, e cerca di raffigurare come il mondo sia individuando i dispositivi di senso universali della sua manifestazione, l'atto psicoanalitico si premura di esibire di volta in volta il piano d'immanenza del godimento in cui selezionare i segni o le qualità più felicemente confacenti a un *uso* positivo della potenza che ininterrottamente vi scaturisce.

Proprio la figura dell'uso ci consente di concretizzare il discorso sulla direzione della cura, sia essa critica o clinica, capace di smontare la fissità di ciò che si presume dato e indivisibile o produttiva di inedite inclinazioni etiche: se l'uso del reale è esso stesso figura espressiva del reale – essendo ogni regime un modo di distribuirsi della forza reale che vi prorompe – allora la questione della cura verrà delineandosi in direzione di un uso positivo di sé da parte del reale

che noi stessi siamo ossia, in termini meno oscuri, di un impiego positivo della potenza di vita cui apparteniamo in tanto che ci appartiene, e che si squaderna per i limiti del campo percettivo, cognitivo, esistenziale che compongono la vastità dell'esperienza cui siamo chiamati a donare ulteriormente senso. La cura si incentrerà allora sull'induzione di una postura ironica nell'analizzante e nell'apprendista filosofo, capace di schiudere di volta in volta i regimi di senso predefiniti che interpreta alle minime percezioni che brulicano sul fondo dell'esperienza: entrando in risonanza con esse, avvicinandole come segni intensivi di un *Fuori* che è occasione di contaminazione positiva per la propria condotta, egli potrà riassumerle nella forma di una trovata, di una scoperta, di un'invenzione, traducendo l'ironia del suo sguardo dissacrante nello humour di una condotta giocosamente iconoclasta.

È in questa postura ironica, in cui si complicano i due movimenti del «lasciar essere» e del «voler essere», che la comune domanda sul senso dell'analizzante e dell'apprendista filosofo trova la sua paradossale forma di risoluzione: in un simile atto di deiscenza la finitezza del soggetto d'enunciazione si apre al trasporto positivo del reale e all'intensità trasformativa dei suoi segni, scoprendo sotto la cattiva alterità maiuscola della Legge dell'Altro la forza trasformativa di un'alterità minore eppure irriducibile e decisiva. Sicché la direzione della cura sembrerebbe orientarsi in direzione del celebre motto foucaultiano che invita a «fare della propria vita un'opera d'arte»: e se, come ebbe a dire uno degli intercessori decisivi del presente volume, «l'opera d'arte moderna non ha problemi di senso, ma solo problemi d'uso» (G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001, p. 135), il problema della cura sarà il problema di un uso di sé volto alla creazione di uno stile di vita liberatorio, produttivo, generativo a partire dall'occasione di ogni incontro piuttosto che dal rimpianto di ogni mancanza, ben sapendo che ogni gesto dell'artista vive di un'evoluzione le cui qualità non saranno mai esaurite dall'opera in cui tende a risolversi.

Recensione

**C. La Rocca (a cura di), *Imparare a filosofare. Kant e la filosofia oggi.*
*In ricordo a Silvestro Marcucci***

ETS 2017

Giulia La Rocca

Il convegno (Lucca, 11 Gennaio 2016) in memoria dello studioso di Kant, Silvestro Marcucci, offre l'occasione di valorizzare il suo criterio interpretativo: "ascoltare, spiegare, rispondere"⁶⁷ (p. 7), dove il "rispondere" esprime il senso formativo del rapportarsi al filosofo di Königsberg: non semplicemente e non soltanto pensare Kant, prenderlo a oggetto del proprio studio e apprendere la sua dottrina, bensì anche e soprattutto – questa la vera sfida – *pensare con Kant*, "assumere su di sé le domande di fondo che Kant stesso poneva a sé e al mondo" (*ibidem*), cioè imparare a filosofare nel dialogo del nostro pensiero con il suo.

Risultato della commemorazione è appunto il volume *Imparare a filosofare. Kant e la filosofia oggi*, in cui sono raccolti saggi che con la filosofia di Kant si confrontano su temi differenti e da diverse prospettive, a dimostrazione della varietà di sfaccettature rispetto a cui essa costituisce un compito per un pensatore contemporaneo in quanto occasione per l'autonomo esercizio dell'attività filosofica – scelta implicitamente in contrasto con interpretazioni che riducono l'essenza della filosofia di Kant a un solo nucleo tematico (qualsiasi esso sia). Si tratta di prendere Kant quale modello e maestro di pensiero, come se "si presentasse come interlocutore di pensieri in atto" (p. 12). Leggere Kant è certamente salire sulle spalle di un gigante, ma confrontarsi criticamente con il suo pensiero, coglierne il metodo e indagare presupposti e conseguenze della sua filosofia, significa valorizzarlo "come un dispositivo di produzione di teorie, in grado, più che di fornire [...] risposte definitive, di aprire possibilità da esplorare" (p.8). Ed è questa la prospettiva del confronto che costituisce la permanente unità di fondo, lo sfondo comune sul quale la varietà di contributi si articola.

⁶⁷ S. Marcucci, *Intelletto e "intellettualismo" nell'estetica di Kant*, Longo, Ravenna 1976, p. 12

Che proprio Kant sia un “ineludibile” (*ibidem*) interlocutore in tal senso, è dovuto all’idea che egli stesso propone di filosofia, la quale rispecchia l’obiettivo della raccolta. Essa è da ritrovarsi nel concetto cosmico della stessa ed è quel pensare da sé (*Selbstdenken*) che, assunto a metodo e *habitus*, diventa esercizio della saggezza (*Weisheit*).

Il saggio di R. Bodei, in apertura, fornisce un esempio, all’interno della storia della filosofia, di come un tale approccio a Kant sia possibile. È il caso di Hegel che, come noto, sviluppa negli anni jenesi le proprie concezioni attraverso una continua comprensione e critica del pensiero kantiano. Esponendo il tutto nei termini della metafora nautica, cui Kant così spesso si rifà, la questione – che emerge prepotentemente dalla *Critica della ragion pura* e che esige risposta proprio per la definizione del senso dell’esercizio della filosofia – è quale debbano essere la rotta e la destinazione di quel viaggio per mare che è il filosofare. Partendo da Kant, se lo “spirito”, il profondo messaggio della sua filosofia è la navigazione della ragione che ispezioni e tracci i limiti del proprio territorio, assicurandosene il sapere e il possesso, Hegel propone, al posto di una delimitazione della conoscenza all’oggetto di esperienza possibile, l’oltrepassamento delle colonne d’Ercole del campo empirico proprio al fine di una completa conoscenza di sé da parte della ragione.

Seguono poi quattro tentativi di un confronto con la filosofia pratica di Kant, le cui teorie diventano non solo occasione per pensare la situazione politica, morale e religiosa attuale, ma anche strumento di critica di letture del mondo odierno che a Kant pretendono di rifarsi, individuandovi le proprie radici. Si devono dunque vagliare le effettive possibilità esplicative della sua filosofia rispetto alla contemporaneità e porre la questione del suo autentico significato, di fronte ai molteplici usi e abusi.

Il contributo di M. Pera va in questa direzione in quanto tenta di scuotere il presupposto, forse fin troppo ben accetto e poco discusso, di un Kant fervente sostenitore della secolarizzazione. Molto frequente è infatti l’appello a un ritorno a Kant, la cui “idea vincente” sarebbe “quella di ‘dignità della persona’ e quella connessa di Stato liberale dei diritti umani” (p. 39). Kant stesso concepisce e propone se stesso come tale secolarizzatore? Certamente egli lo è, nella misura in cui è uno strenuo difensore “del principio del primato [...] e dell’autosufficienza della ragione” (p. 43), e tuttavia la laicizzazione così portata avanti non nega il cristianesimo in quanto tale, bensì si basa su di esso e lo include. Decisivo è infatti il riconoscimento della necessità della religione, all’interno dell’autonomia della ragione: quest’ultima non solo è compatibile con quella, “ma ne riproduce il messaggio essenziale morale” (p. 50). Dunque sì secolarismo, ma come appropriazione più autentica del messaggio cristiano, nella piena indipendenza della ragione, che si dà legge da sé, poiché la religione è ora razionale, spogliata e liberata cioè da quella “sovrastruttura” (p. 51) che la rendeva fonte di eteronomia.

La differenza di interpretazioni a cui la filosofia politica contemporanea sottopone Kant è ben messa in luce da L. Caranti che, prendendo le mosse dalla riscoperta di Kant tramite J. Rawls, mostra come da una parte il porre il

valore della *persona* quale premessa a fondamento del Pratico e la difesa della possibilità di un dibattito in ambito politico argomentabile razionalmente, abbia permesso la fuoriuscita dai riduzionismi delle teorie utilitaristiche e di quelle del linguaggio; dall'altra, però, come proprio questo riavvicinamento presupponga un ripensamento e una ridefinizione della nozione di persona. Una costruzione in forma kantiana, quindi, a partire però da concetti che hanno assunto un nuovo significato. Laddove la persona kantiana ha valore universale in quanto espressione della ragion pura pratica, dell'essere razionale in quanto tale, quello di Rawls è un soggetto sì portatore di valori, doveri, diritti, ma la cui validità, forse anche indiscussa in determinate condizioni contingenti, è storico-geograficamente limitata: la persona è, solo se riconosciuta tale.

Ed è a causa di questa distanza fra i due filosofi che recentemente si è potuta fare spazio una riappropriazione di Kant in antitesi a Rawls, sostenendo l'assolutezza dei "diritti spettanti agli uomini [...] 'in virtù della propria umanità'" (p. 80), a prescindere dalla loro effettiva accettazione all'interno della società.

Un'attuale questione è anche quella della rivisitazione, al fine della legittimazione teorica degli Stati liberali, della concezione kantiana della pace, non del tutto fedele all'originario messaggio di essa. Se questa prefigura una Federazione di Stati liberi, inclusiva, in cui la progressiva democratizzazione, promossa anche attraverso un commercio a condizioni eque, porti verso la pacificazione, l'altra identifica aproblematicamente la forma della repubblica democratica con lo Stato liberale, e la pone come criterio d'accesso alla Federazione, nella quale vigono le condizioni di equo trattamento e commercio fra Stati, ma all'esterno della quale è legittimato un assoggettamento economico e una politica aggressiva verso i non-membri.

La riflessione torna poi con L. Fonnesu sulla riscoperta kantiana di Rawls, della quale è ora messa in risalto la portata in campo etico. Il saggio analizza le condizioni storico-culturali dell'avvenuta rinascita degli studi su Kant. Di fronte alle posizioni dell'utilitarismo e della metaetica come non-cognitivismo, "la crisi che investe la cultura occidentale nel corso degli anni Sessanta" (p. 100) pone l'esigenza della pretesa di oggettività dei giudizi morali. Queste le basi del "costruttivismo kantiano" (p. 101) di Rawls, "che a Kant si ispira e da Kant prende i propri strumenti, sviluppandosi poi in modo autonomo" (p. 103). Temi quali dovere, autonomia e deliberazione morale tornano così al centro della discussione etica, e danno impulso a nuovi studi e alla elaborazione di nuove teorie da parte non solo di Rawls, ma anche di pensatori che si formano nel suo ambiente, come Th. Hill, C. Kosgaard, B. Herman, O. O'Neill, N. Sherman o A. Reath, in un dibattito che sempre si va allargando.

E ancora sulla scia della dottrina pratica di Kant F. Camera cerca di pensare un possibile scenario non vicendevolmente distruttivo fra le religioni. In ciò si richiama a J. Habermas, il quale ha mostrato una tale attualità del modello kantiano. Contro il riduzionismo tanto della religione alla morale quanto viceversa, "la via tracciata da Kant [...] si apre alla molteplicità delle esperienze religiose e ai suoi contenuti, nelle forme pluralistiche in cui essi si concretizzano nelle

differenti fedi positive” (p. 126-127). Traducendo in un “linguaggio razionale” (*ibidem*) il contenuto essenziale alla base di ogni confessione e postulando la necessità della fede accanto al sapere, diviene infatti possibile cogliere le singole religioni come concretizzazioni particolari di un’unica e universale religione razionale (*Vernunftreligion*), che ha la propria radice nell’essere umano in quanto essere morale. Ecco dunque lo spiraglio che lascia intravedere una pacificazione possibile fra le varie fedi.

Il contributo di G. Tomasi porta invece un cambio tematico, discutendo la possibilità di rintracciare, nella teoria kantiana del giudizio estetico, le condizioni per l’oggettività del gusto, con ciò rispondendo e prendendo posizione contro C. Greenberg, che nel suo *Il gusto può essere oggettivo?*⁶⁸ sostiene che solo empiricamente si può valutare l’emergere del consenso estetico. Tomasi procede con la ricerca di ciò che “possa valere come standard di correttezza per i giudizi” (p. 136) di gusto. Il bello per Kant ha una componente normativa, implica la possibilità di valutare l’oggetto secondo la sua finalità formale, ovvero in base all’accordo della sua costituzione (*Beschaffenheit*) con le nostre facoltà (intelletto, immaginazione). Il giudizio è quindi riflettente e il soggetto è perciò risospinto in se stesso, non conosce (non determina teoreticamente) una qualità dell’oggetto. Come dunque stabilire dei criteri rispetto ai quali discernere, nella discussione, oggetti belli dai non-belli – il che deve potere essere possibile, se al gusto, come vuole Kant, si riconosce una legittima pretesa di universalità? Una proposta di soluzione consiste nel porre in evidenza la distinzione fra due piani. A livello di scienza critica trascendentale può essere fornita solo la ragione giustificativa del giudizio di gusto, mostrandone le condizioni di possibilità formali. Esso rimane però singolare e legato all’esperienza sensibile per quanto riguarda la concreta valutazione estetica. Su questo piano, perciò, quello della pratica valutativa ad opera dei critici d’arte, regole e canoni di bellezza sono da rinvenire “*in un dato esempio*, cioè in un caso particolare” (p. 152).

Conclude infine la raccolta la riflessione *Kant e la filosofia* di A. Ferrarin, che sembra coronare l’intento di questo volume, con un appello alla comprensione di Kant che parta dall’unità della ragione, cogliendo, attraverso la *Dottrina del Metodo* e soprattutto la *Architettonica della ragion pura*, il senso in essa contenuto di filosofia e autonomia della ragione, alla luce del quale sono poi spiegabili, retrospettivamente, le distinzioni e le separazioni della *Dottrina degli elementi*. Privilegiare parcellizzazioni e dicotomie trascura la vera questione della ragione che indaga *se stessa*. Questa, caratterizzata dalla duplice natura poietico-architetonica e organica – che *pone a sé* il proprio fine, al contempo però determinando se stessa secondo una teleologia che le è *intrinseca* – è “legislatore supremo” (p. 158), e “cerca se stessa” (p. 159), spinta dal proprio interesse verso la conoscenza di sé. Da qui, le tre domande della filosofia (presentate nel *Canone*), riunite poi nell’unica: che cosa sia l’uomo.

⁶⁸ C. Greenberg, *Il gusto può essere oggettivo*, in: C. Greenberg, *L’avventura del modernismo. Antologia critica*, a cura di G. Di Salvatore e L. Fassi, Johan & Levi Editore, Milano 2011, p. 140-146

Con questo sguardo sul senso intimo della ragione kantiana, quella ragione che esige il *Selbstdenken* preso a modello dagli autori, si chiude quindi questo ciclo di confronti con un maestro imprescindibile per imparare a filosofare.

Vi è la consapevolezza dei limiti dell'opera, che non può abbracciare l'intero pensiero kantiano e le prospettive cui esso apre. Si tratta però di esempi significativi e vari, sia per temi sia per l'approccio ad una medesima questione, a ribadire la necessità di rivolgersi a Kant nella sua complessità e totalità, contro qualsiasi restrizione ad un unico ambito, e che costituiscono un'esortazione a proseguire l'autonomo esercizio della filosofia, sempre anche tramite il confronto con lo stesso.

Recensione

F. Postorino, *Croce e l'ansia di un'altra città*

Mimesis 2017

Michele Lasala

Croce e l'ansia di un'altra città (pref. di R. Cubeddu, Mimesis 2017) è il curioso titolo del nuovo libro di Francesco Postorino, che dopo l'interessante *Carlo Antoni. Un filosofo liberista*, edito da Rubbettino l'anno scorso, torna in libreria regalandoci questa volta un magnifico e articolato lavoro corale.

Le tre parti dell'opera, strettamente connesse fra loro sino a compenetrarsi vicendevolmente, ripercorrono in modo circolare un periodo della storia della filosofia italiana di grande fervore intellettuale – la prima metà del Novecento – e riaprono in modo particolare il *dossier* che vide il nostro più grande pensatore del secolo scorso, Croce, polemizzare con la cultura azionista di un Calogero, di un de Ruggiero, di un Bobbio e di un Capitini, ma anche di un Gobetti e di un Calamandrei.

Un polittico, quello messo in piedi dal bravo Postorino, che ci mostra, in maniera limpida e cristallina, quelli che dovevano essere i rapporti sussistenti non solo tra un filosofo e l'altro, ma anche quelli tra la riflessione filosofica e lo scenario politico dell'epoca. Traspare infatti tra le godibili pagine del libro come il turbolento clima politico di quegli anni, contrassegnato dal fascismo e dai due conflitti mondiali, oltre che dalle clandestine lotte per liberare l'Italia dalla dittatura littoria, non facesse solo da semplice sfondo alla riflessione teoretica nostrana, ma rappresentasse il terreno in cui quest'ultima si calò sino a cristallizzarsi nelle più diverse dottrine e ideologie. Ma traspare anche come la filosofia professata dai singoli autori avesse influenzato non poco le loro scelte politiche. Lo dimostra egregiamente la riflessione stessa di Croce che molto condizionò il carattere e la struttura del suo «atipico» liberalismo.

Lo storicismo assoluto, propugnato e difeso dal filosofo abruzzese, influi infatti enormemente sull'operato del suo Partito Liberale, condensandosi, come precisa l'A., in un modello sia descrittivo e sia normativo: descrittivo per il fatto che si limitava «a spiegare il racconto della storia» e quindi aveva «come scopo

quello di riferire il senso complessivo e inesauribile della storia nel dialettico confronto con tutti gli altri soggetti politici» (p. 201); normativo perché in fondo spettava «al provvidenzialismo della storia sancire l'ora, il qui» (p. 201) e a prescrivere come sarebbe dovuta essere la vita, e non già all'esistenzialismo o al personalismo.

In questa particolare prospettiva, il pensatore neoidealista criticava duramente il giovanilismo democratico della cultura azionista, poiché esso cercava di dividere proprio ciò che lui voleva tenere strettamente uniti: l'«essere» e il «dover essere». L'atteggiamento moralistico e progressista del *tu devi*, assunto dagli azionisti e per certi versi già anticipato dall'intelligentissimo Gobetti, nasceva dalle lotte condotte contro il male, contro la cultura fascista, contro ogni forma di razzismo e contro il novello *ancien régime*; e si fondava sulla convinzione che il mondo poteva cambiar volto grazie anche e soprattutto alla volontà e all'azione dell'uomo. Era dalla persona allora che bisognava partire. «Per salvaguardare il primato della persona [...] l'antifascismo intellettuale, declinato in chiave progressista» (p. 202) si calava, sottolinea l'A., nel ritmo della storia e rilanciava la forza del *Sollen*, cioè del dovere trascendentale. Il liberalsocialista Calogero, dal canto suo, aveva capito che le diverse forme dello storicismo crociano riducevano il *dialogo* tra individuo e individuo a mero «pseudoconcetto», cioè a puro accidente nel flusso provvidenzialistico della Libertà; ma ciò non andava bene, perché bisognava piuttosto sentire e accogliere la chiamata del «tu» e del «lui» nello spazio etico di una possibile comprensione, e così fare dell'etica del riconoscimento il perno intorno al quale far ruotare filosofia e politica. Ma prima occorreva concentrarsi sull'«io», quale «atmosfera entro cui si muove la vita nelle sue infinite peculiarità» (p. 108), perché era in effetti dalla volontà dell'«io», dalla sua disposizione ad ascoltare il racconto del «tu» e ad osservare il singolare volto dell'«altro» che poteva fiorire una qualche morale. «L'infinito, in Calogero», osserva Postorino, «pare rimanga sospeso nei ritmi particolaristici dell'umanità; mentre con Croce si divinizza, si traduce nel provvidenzialismo della Storia perdendo contatti con le storie al plurale, con i tormenti, gli entusiasmi, la vita dei singoli individui» (p. 112).

Un orientamento differente rispetto a quello di Calogero seguì per certi versi Guido de Ruggiero. Il suo liberalismo «positivo» avrebbe sottratto l'individuo-persona all'«eteronomia di impronta naturalistica», perché per lui, come scrive l'A. rappresentava «il superamento della “facoltà di fare quel che piace” a favore di una libertà attiva sempre in fase di formazione, che consiste nel rinvigorimento dell'autonomia morale, nella realizzazione del *sui iuris*» (p. 131). E da questo punto di vista fondamentale risultava, per il filosofo, il ruolo assunto anche dal socialismo, perché all'interno di quest'ultimo era possibile comunque individuare motivi liberali e democratici di notevole importanza; è quanto il pensatore scrisse nel 1925 nella sua *Storia del liberalismo europeo*, opera che già mostrava il distacco dal neoidealismo.

Ma la svolta filosofica e politica di de Ruggiero si ebbe qualche anno più tardi, nel 1933, quando egli esprime tutta la sua delusione nei confronti del

pensiero gentiliano-crociano; e in un articolo pubblicato in quello stesso anno su «L'Educazione Nazionale» di Lombardo Radice, il filosofo arrivò a sostenere che l'idealismo si era addirittura «*fatto stagnante*», *perché si era accomodato su facili formule* liberando il pensiero da ogni lavoro e, ancora peggio, aveva perduto il suo significato più originario. L'idealismo, che giungeva a de Ruggiero direttamente da Spaventa e da Gentile, appariva (ma non solo a lui) oramai un sistema chiuso, senza sbocchi, incapace di dare delle risposte al dramma dell'uomo e quindi destinato a un regresso involutivo. Per questo il filosofo poteva mettere finalmente «in soffitta quell'intreccio di identità e dialettica», come scrive Postorino, che aveva accompagnato l'attualismo alle origini della sua avventura teoretica. Una convinzione che lo porterà poi a scrivere nel '46 *Il ritorno alla ragione*. Contro Croce invece de Ruggiero mise in rilievo la forte tensione emergente nella dialettica tra storia e spirito; quella lotta, in altri termini, tra il «fatto naturalistico» e «il valore che lo spiritualizza», tra il «realmente accaduto» e l'ansia del «non ancora». Se per Croce in effetti l'*accadimento* era di per sé l'inveramento storico dello Spirito, non essendoci nessuna scissione, nella sua «religione della Libertà», tra l'ideale e il reale; per de Ruggiero, lo spirito trascendeva la storia al punto da sentire nella sua infinità «l'inadeguatezza di tutte le sue esplicazioni finite». Una concezione che recuperava evidentemente la *raison* degli illuministi, nonostante il ripristino del vecchio illuminismo dei *philosophes* non fosse poi tra le intenzioni del pensatore.

Alla riflessione di de Ruggiero si legava per taluni aspetti il pensiero di Norberto Bobbio, se non altro per l'importanza e la centralità conferite alla persona umana. Egli, partendo da Husserl, tentò di promuovere una ricerca dell'essenziale significato del diritto e perciò manifestò un certo fastidio non soltanto rispetto all'«eticità del diritto promossa da Gentile, ma anche verso l'indirizzo speculativo di Croce, dove la politica, il vitale e le formazioni intellettuali delle scienze descrittive» andavano ad intrecciarsi con «l'economicità del diritto». Presto però Bobbio abbandonerà la fenomenologia husserliana per orientarsi verso un personalismo «che lo accompagnerà fino alla fine nel tentativo di ridefinire le scelte politiche e giuridiche in favore di una concezione liberaldemocratica dal respiro sociale» (p. 146). E la sua concezione personalista di quegli anni fu espressa molto bene in un lavoro del 1944, *La filosofia del decadentismo*, dove l'autore da un lato criticava duramente l'esistenzialismo di Jaspers e di Heidegger, ma dall'altro taceva sull'esistenzialismo «positivo» sbandierato da Abbagnano, perché questi con ogni evidenza aveva elaborato un concetto di «responsabilità» che si accordava grossomodo al suo modo di pensare. L'esistenzialismo era infatti da Abbagnano visto come filosofia della *possibilità* e non già dello «scacco»: l'uomo poteva trovare delle vere soluzioni al suo dramma prendendo in seria considerazione la sua condizione mondana: solo così poteva farsi responsabile davanti a se stesso e davanti al mondo. Diverso invece fu l'atteggiamento che Bobbio assunse nei confronti di Kierkegaard: il «singolo» concepito dal filosofo danese, per il neoilluminista Bobbio, era da respingere «quasi quanto l'Idea di Hegel», dal momento che esso risultava

animato soltanto da una comunicazione interiore vissuta unicamente con Dio. L'esistenzialismo, agli occhi del filosofo torinese, offriva una visione alquanto "decadentistica" dell'individuo, perché vedeva quest'ultimo ripiegato su se stesso nel seguire le sue stesse ripetizioni. Un uomo, in altre parole, noiosamente uguale a se stesso e angustiato dalla sua congenita nullità. «Spinto da correnti insignificanti verso un sicuro naufragio, quest'uomo soffre la sua dimensione e non vuole interloquire con le sofferenze dell'altro» (p. 147): una visione questa che contrastava fortemente col valore dell'*alterità* che invece pulsava nelle menti di Calogero e di Capitini, o ancora di Lévinas e di Buber; autori che in un modo o nell'altro entravano in sintonia col pensiero e la sensibilità di Bobbio.

Se l'individuo esistenzialista accettava la sua finitudine e escludeva l'alterità; l'individuo personalista era «empatico, vicino al tema della solidarietà sociale e laicamente anti-relativista» (p. 148). Pensare la "persona" per Bobbio non significava fare della metafisica, così come invece tentò di fare Stefanini, ma era il modo per riflettere sul tema della giustizia sociale, visto che l'uomo si colloca nel mezzo tra l'astratto e il concreto ovvero tra quel "di più" «custodito nella peculiarità del singolo individuo innalzato a valore» (p. 148) e l'esistenza *de facto* inscritta nei confini angusti del tempo e dello spazio.

Ma verso la fine degli anni '40, la filosofia politica di Bobbio subì una vera e propria svolta nella direzione della teoria pura del diritto elaborata da Kelsen, e il punto di riferimento del filosofo sembrò essere il positivismo politico di Carlo Cattaneo. Oramai infuocato dalla nuova scienza giuridica, Bobbio riteneva banale e inutile oltre che illusoria la ricerca di un possibile fondamento universale dei diritti umani, e così criticava duramente il giusnaturalismo e ogni tentativo disperato di includere il diritto nella sfera astratta del metafisico.

Negli stessi anni in cui Bobbio rifletteva, nel bene e nel male, su Kelsen e Marx, ma anche su Spencer e Comte, a mettere in discussione il liberalismo crociano ci pensò anche Aldo Capitini, che intendeva superare il pensiero dell'ineluttabilità della storia e la retorica del "fatto" nel disegno di una filosofia azionista che vedeva il senso soltanto nella *vita*, e non crocianamente in una Libertà assoluta e padrona. E questo "senso" era ciò che il filosofo chiamava – riprendendo una terminologia molto cara a Michelstaedter – «persuasione». Ma la vita persuasa o autentica di Capitini risultava essere, a quanto pare, ben diversa da quella concepita dal pensatore goriziano, morto suicida nel 1910, perché in effetti essa non affogava nel solipsismo e nel relativismo dell'uomo decadente: era piuttosto un atto di valore assoluto in grado di salvare l'uomo dall'inganno, inserendolo in un contesto storico e ideale in cui l'unica religione ammessa era quella dell'«uno-tutti».

Se la persuasione dell'esistenzialista si esauriva *post mortem*, quella del personalista, come Capitini, si sentiva e viveva nel qui, nella drammatica ora di un presente che doveva comunque essere superato e non pedissequamente accettato dall'individuo. E l'atto persuasivo o autentico oscillava così tra il tempo e il *Sollen*. Tra ciò che è e ciò che *dovrà essere*. Ecco allora l'importanza, per il filosofo perugino, dell'azione, perché essa sola, sostenuta dal dovere o dall'ideale,

era in grado di scardinare l'impalcatura su cui si reggeva lo stato delle cose, il *Sein*, e spalancare la porta del *possibile* e dell'altrove. All'interno dello storicismo relativo di Capitini, l'uomo, precisa Postorino, «è quello di Gesù Cristo e di Socrate: l'uomo dell'amore» che «non può coincidere con il superuomo, con l'oltre-uomo, o ancora l'Übermensch disegnato da Nietzsche», perché in effetti quest'ultimo è sordo all'appello dell'imperativo categorico espresso dal «*tu devi*» (p. 179). Solo in virtù del *Sollen* era possibile infatti cambiare la direzione degli eventi, ed è per questo che il filosofo della nonviolenza, pur prendendo atto della realtà storica in cui viveva, quella inquieta segnata dalla dittatura fascista – che lo aveva tra l'altro portato alle sbarre per ben due volte, prima nel '42, lo stesso anno in cui nasceva il Partito d'Azione, e poi nel '43 –, non rinunciava in alcun modo alla «poesia dell'incanto» e al sogno di una vita migliore. In altri termini, Capitini, riconosceva «la nefasta *possibilità* del male» e si batteva per poterla sopprimere. Nella sua visione utopica di una religione del Tutto, Capitini sognava di poter raggiungere veramente ogni uomo, travalicando addirittura la debole democrazia per trasformarla in un'originale *omnicrazia*. Cercò di farlo attraverso l'istituzione, a partire dal 1944, dei cosiddetti “centri di orientamento sociale”, cioè di quelle assemblee che sarebbero dovute nascere nelle varie città d'Italia con la finalità di spezzare le scandalose divisioni e garantire a tutti il giusto potere. Ma l'impresa non ebbe un gran successo e il primo a criticarla fu proprio Bobbio.

Diverse e allo stesso tempo affini furono le dottrine di questi filosofi azionisti, e a tenerle coese fu il tentativo di «socializzare», scrive Postorino, «il liberalismo e di liberalizzare il socialismo interpretando la persona come centro assoluto di valori» (p. 206), o – come ravvisò già Eugenio Garin – risvegliare una «coscienza italiana tesa fra interessi mondani, gioia di vita, amor di forme, e rapimenti mistici nell'ansia di un'altra città».

Recensione

K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*

Donzelli Editore 2018

Michele Ricciotti

«I mutamenti nel regno della natura, per quanto infinita la loro varietà, mostrano soltanto un circolo che sempre si ripete; nella natura nulla di nuovo accade sotto il sole, per questo il gioco multiforme delle sue configurazioni finisce per annoiare». Così Hegel, nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, liquidava il mutamento che si verifica in natura, contrapponendolo al divenire dello spirito, esso solo in grado di dispiegare la possibilità del *novum*, del perfezionamento dell'uomo. Da questo punto di vista, la liquidazione hegeliana del movimento naturale risulta perfettamente coerente con l'anima della modernità come essa viene interpretata da Karl Löwith, vale a dire come rivolta ad un'esaltazione dello spirito il cui esito non può che essere la dimenticanza della natura quale per sé sussistente, *physis* eternamente realizzantesi.

Buona parte della riflessione di Karl Löwith è stata infatti volta ad indagare i tratti più filosoficamente pregnanti della modernità ed a rintracciarne le radici profonde. Se nel testo più famoso del pensatore bavarese, *Meaning in History*, il tentativo era quello di far emergere, come appare chiaro fin dal sottotitolo all'edizione italiana, 'i presupposti teologici della filosofia della storia', operazione analoga e speculare è quella compiuta in *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, recentemente pubblicato in traduzione italiana, la prima condotta sulla versione definitiva ed integrale del testo tedesco, apparso nel 1967 e frutto della rielaborazione e della sistematizzazione dei testi di conferenze da Löwith tenute tra il 1960 e il '66.

Il testo è curato da Orlando Franceschelli, tra i principali studiosi del pensiero löwithiano in Italia, e consta di nove capitoli, ciascuno dedicato ad un singolo autore o ad un gruppo di autori, i quali, lungi dal far parte di una rassegna storica arbitrariamente selezionata da Löwith, vengono dall'autore percepiti ed indicati come gli artefici della modernità filosofica, rappresentando la tendenza egemone di una metafisica fondamentalmente cristiana - animata dal

soggettivismo volutaristico antropo-teo-centrico - e la controtendenza carsica (ma non per questo antimoderna) del richiamo alla natura di tutte le cose.

L'attraversamento critico di queste voci consente all'autore di disvelare il cuore della metafisica occidentale, riassunto *more kantiano* nelle tre fondamentali questioni di Dio, uomo e mondo, instaurando con essi un serrato dialogo privo di precomprensioni e scevro da limitativi paletti ermeneutici.

L'ottima e ampia introduzione di Franceschelli ha il merito di rintracciare il filo conduttore della riflessione löwithiana, oltre a quello di salvaguardarla dai pur possibili fraintendimenti che porterebbero ad intendere il naturalismo di Löwith come ecologismo *ante litteram* o mera espressione di una posizione antimetafisica *tout court*. Il sostanziale rifiuto della verità metafisica tradizionalmente intesa non impedisce infatti a Löwith di portare alla luce un senso della verità quale inscritta nell'intrascendibile mondo naturale, all'interno del quale si iscrive l'uomo e ogni attività di cui si fa portatore. L'attenzione di Franceschelli è particolarmente incentrata sulla dimensione costitutivamente scettica del pensiero di Löwith, l'ignoranza della quale difficilmente consentirebbe una piena comprensione della *pars construens* che attraversa il testo.

L'Avvertenza alla nuova edizione' che segue l'introduzione fa il punto sullo stato dei più recenti studi löwithiani.

Addentrandosi nel testo, emerge fin da subito che Löwith condivide appieno la tesi, sostenuta per primo da Hegel, secondo cui la modernità filosofica ha inizio con Cartesio e con il suo tentativo di dare una solida fondazione alle scienze mediante il cogito. Il movimento riflessivo di un io che si distingue dal mondo pur mantenendo la legittimità conferitagli dall'esser fatto ad immagine e somiglianza di Dio, inaugurato dal pensiero cristiano con Agostino, riceve in Cartesio la piena giustificazione filosofica. La modernità intesa in senso filosofico nascerebbe dunque per Löwith da un movimento di allontanamento dal mondo e di avvicinamento a Dio mercé il ripiegamento *in interiore homine*. La stessa fisica scientifica diviene dunque conoscenza di un ordine avente il proprio principio fuori di sé, in Dio e nella sua volontà creatrice.

Il secondo capitolo, dedicato all'appropriazione della riflessione cartesiana', prende in esame le voci più influenti dell'eredità cartesiana nel '900. Se in Husserl tale eredità si mantiene nella riduzione trascendentale operata per fondare intellettualmente e moralmente il mondo, operazione che richiede di considerare l'*ego* come pura possibilità più che come *res*, Heidegger radicalizza tale critica dell'io cartesiano richiamando la fatticità dell'*esserci*, in relazione a cui lo stesso mondo assume di volta in volta il senso che gli viene attribuito. Di fronte al dibattito metafisico intorno alle grandi questioni di Dio e dell'anima, Valéry privilegia invece la dimensione 'matematica' del pensiero cartesiano, il suo tentativo di fondare la riflessione in maniera rigorosa e libera da ogni autorità che non sia quella del pensiero medesimo. Sartre si concentra sull'interpretazione che della volontà umana viene offerta da Cartesio nella quarta meditazione, 'immanentizzando' la prospettiva di una libertà creatrice e produttrice non più

interpretata come appannaggio del divino, ma come caratteristica esistenziale dell'uomo.

Al termine del secondo capitolo, Löwith avverte l'esigenza di legittimare la sua ricerca (non prima di aver denunciato la parzialità delle interpretazioni novecentesche del pensiero di Descartes) enucleando al contempo il criterio ermeneutico che intende seguire nell'indagine da lui condotta: «La riproposizione obbiettiva dei sistemi onto-teologici, in riferimento al rapporto tra Dio, uomo e mondo, non si propone né di sorvolare su ciò che per gli autori costituiva il punto centrale e aveva la massima importanza, né di eludere ciò che *per noi* è in gioco» (p. 52).

È a Kant che si deve la sistematizzazione della metafisica come orientata da idee regolative (le medesime idee che compaiono nel titolo del libro di Löwith) a prescindere dalle quali le nostre molteplici esperienze si presenterebbero come scopa slegata, mero aggregato privo di unità. Senonché, l'aspetto precipuo della filosofia kantiana, vale a dire l'indagine intorno alle condizioni di possibilità della conoscenza «presuppone già di per sé un modo di pensare che si colloca in una condizione di anteriorità rispetto ad ogni realtà di fatto di un qualunque 'si dà', essa cioè si muove all'interno del presupposto cristiano di un Principio *creatore* che trascende il mondo» (p. 55). Un mondo di cui non è in alcun modo consentito fare esperienza conoscitiva, quello kantiano, dal momento che il nostro intelletto de-terminante mai potrà restituirci la totalità. A tal proposito Löwith lascia intendere che il modo migliore per intendere la negatività dell'incondizionato (come a dire, il *non* del condizionato) non è come qualcosa di *altro* dal condizionato (ciò che non potrebbe restituire che, per l'appunto, ancora un condizionato) ma come l'anteriorità di per sé sussistente di ogni condizionatezza. La scissione agostiniano-cartesiana tra la realtà naturale e l'interiorità spirituale troverebbe dunque massima ed efficacissima esplicazione nella giustapposizione kantiana di 'cielo stellato' e 'legge morale'.

A partire da questo angolo visuale, l'operazione di Fichte in altro non consisterebbe che nella radicale 'immanentizzazione' e nella riduzione delle questioni di Dio e del mondo all'unica grande questione dell'Io, punto luminoso della compiuta filosofia trascendentale. Il giudizio di Löwith nei confronti dell'idealismo fichtiano ricalca quello di Jacobi il quale, in polemica con Fichte, ricordava che l'uomo si trova di fronte alla fondamentale scelta tra Dio e nulla e, scegliendo il nulla, egli sceglie di farsi Dio.

Perfettamente in linea con la modernità cristiana si situa, a parere di Löwith, anche la riflessione di Schelling, instaurando egli uno strettissimo legame tra la coscienza cristiana e l'idea di una volontà libera che sapendosi già da sempre oltre il mondo può permettersi di dominarlo, di controllarlo. In risposta alla riduzione soggettivista operata da Fichte, Schelling restituisce una certa qual autonomia alla natura, ora intesa come processo che conduce all'Io quale culmine ed esito ultimo, per fondare su tale Io il ricupero cosciente della natura medesima. A tal proposito, Löwith opportunamente evoca un passo delle *Lezioni monachesi*: «il compito della scienza è che quell'Io della coscienza

ripercorra egli stesso con coscienza tutta la via dall'inizio della sua esistenza fuori di sé sino alla coscienza suprema» (p. 81).

Lo sforzo filosofico di Schelling viene dunque definito come un titanico tentativo di tenere insieme una concezione naturalistica con la riflessione sull'Assoluto quale *terminus ad quem* di qualsivoglia autentica riflessione speculativa. La stessa indagine schellinghiana intorno alla mitologia, che occupa buona parte della fase 'matura' della riflessione del filosofo tedesco, viene ricondotta da Löwith al tentativo di restituire una visione unitaria del rapporto dell'uomo con Dio, intendendo il cristianesimo come compimento del *reale* processo di formazione della coscienza rappresentato dalla mitologia, con tutti i culti politeisti che ne costituiscono la concretezza storica.

Le poche pagine dedicate a Schelling si rivelano complessivamente in grado di restituire una profonda e fedele immagine dell'autore senza spaccettarne scolasticamente l'opera in fasi o periodi, facendo comunque risaltare la complessità di un pensare dinamico e in continuo sviluppo.

Se la riflessione matura di Schelling si era orientata verso il tentativo di rintracciare la radice preistorica e mitologica della coscienza cristiana, Hegel dal canto suo si propone di assorbire l'Assoluto all'interno del proprio poderoso sistema, dando di Dio una fondazione logica ed una giustificazione razionale. Ciò non sarebbe possibile, beninteso, prescindendo dalla *notitia Christi* e dalla rivoluzione operata dal cristianesimo. Esso conduce infatti a concepire la divinità come soggettività assoluta e l'uomo come esito eletto da Dio in virtù della propria natura. È dunque la dimensione propriamente spirituale dell'essere umano a renderlo affine a Dio. Senonché tale impianto, concretizzantesi nella costruzione di un itinerario fenomenologico volto ad elevare dal massimamente particolare all'assoluto incondizionato, non fa che riproporre, nella forma forse più radicale, la negazione di una autonomia al mondo della natura. Nel sistema hegeliano essa infatti trova posto unicamente come momento *negativo* del farsi dello spirito, negando *ipso facto* che la realtà naturale possa godere di una propria sussistenza. Nonostante le giovanili riserve fatte valere da Hegel nei confronti del dualismo cartesiano (a tal proposito va ascritto a Löwith il merito di restituire le linee generali di una lettura hegeliana tutt'altro che unilaterale e priva di oscillazioni dell'opera di Descartes), il pensatore di Stoccarda finisce per riproporlo.

Anche la filosofia hegeliana conclude dunque per assestarsi all'interno di quella prospettiva antro-po-teologica di matrice cristiana che conduce a concepire il mondo della natura come «qualcosa che è fuori di noi, vale a dire un'esteriorità rispetto all'interiorità dello *scio me vivere*, del *cogito me cogitare*, della persona morale, dell'Io che pone sé stesso, dello spirito esistente per sé» (pp. 101-102).

Rispetto ai tentativi feuerbachiani e marxiani di pensare l'uomo nella sua concretezza, ravvisata rispettivamente nei suoi appetiti sensibili (il riferimento costante di Löwith è la massima feuerbachiana secondo cui 'l'uomo è ciò che mangia') e nelle condizioni materiali di vita, Max Stirner mette in dubbio che di 'uomo' si possa parlare. L'Unico senza causa o, meglio, che pone la sua causa su nulla intende essere la rivendicazione dell'Io autentico contro qualsivoglia

astrazione metafisica, dell'egoista quale distruttore del mondo fatto di 'fantasmi' e 'ossessioni' che gli spiritualismi i più diversi ci hanno consegnato. L'opera apparentemente dissacratoria di Feuerbach appare agli occhi di Stirner come in perfetta sintonia e continuità con il cristianesimo, non facendo alcuna differenza il ricercare l'essere supremo in una fantomatica essenza dell'uomo invece che nell'aldilà della religione rivelata.

Ecco dunque che l'operazione nietzscheana di «rifidanzamento col mondo» (p. 121) non può che passare attraverso il deserto di quella volontà distruttrice di ogni vincolo morale per recuperare la dimensione propriamente ludica della realtà. Il terzo stadio del processo di 'metamorfosi dello spirito' disegnato nelle prime pagine dello *Zarathustra*, lo stadio del fanciullesco 'io sono', altro non starebbe ad indicare, per Löwith, che il superamento della volontà di nulla nell'abbandono al gioco cosmico del fato. Le pagine su Nietzsche, tra le più ispirate e 'sentite' dell'intera opera, tirano le somme di un confronto che Löwith matura fin dagli anni della sua tesi di dottorato, poi divenuta la base del suo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1956) e volta ad interpretare Nietzsche come un pensatore sistematico. Sistema in movimento, sistema di aforismi, ma sistema.

Nietzsche viene inoltre presentato come l'anti-Cartesio *par excellence*, revocante in dubbio lo stesso dubbio cartesiano, che ancora si fondava sulla distinzione di matrice platonica tra un mondo reale ed uno apparente. Senonché, la rimozione forzata del 'mondo vero' ad opera del martello nietzscheano, lungi dal lasciarci in eredità il solo mondo apparente, toglie di mezzo anch'esso. «La morte di Dio apre, attraverso il nichilismo, la via della riscoperta del mondo» (p. 142). Così Löwith riassume l'operazione di Nietzsche, i cui riferimenti alla morte di Dio, al superuomo e alla volontà di potenza, lungi dal rappresentare astratte dottrine, dicono della riconquista della natura come realtà autonoma di cui l'uomo è parte. Stando così le cose, Löwith acutamente esplicita i problemi ed i possibili fraintendimenti dovuti al continuare a caratterizzare l'uomo a partire dal volere, seppur da un volere libero da qualsivoglia finalità determinata e dunque dal suo pesantissimo retaggio cristiano.

L'opera si chiude con un capitolo, il più lungo del libro, su Spinoza ed il suo *Deus sive natura*. La riflessione intorno a Spinoza viene inizialmente filtrata dalla lente di Goethe, con il quale Löwith avverte una fondamentale affinità per il suo richiamo alla natura quale orizzonte dischiudente il senso dell'uomo, non contrapposto alla realtà spirituale, come la tradizione idealista si ostinava a credere, ma 'imbevuta' di spirito, con cui forma una indissolubile unità. L'indagine vira poi in direzione della critica di Spinoza alla teologia lungo una via che conduce alla pretesa spinoziana di *studiare* Dio allo stesso modo in cui si studia qualsiasi oggetto del mondo, di osservare gli affetti dell'animo con gli stessi occhi con cui si osserva un ragno che divora le sue prede. Il gesto filosofico compiuto da Spinoza rispetto alla triade metafisica che è oggetto del libro è dunque quello di decentrare l'uomo rispetto alla posizione in cui era stato tradizionalmente collocato, e di rifiutare qualsivoglia interpretazione finalistica della natura e,

quindi, di Dio. La 'libera necessità' teorizzata da Spinoza si rivela dunque come la compiuta effrazione del sistema volontarista di derivazione biblica.

Caratteristica fondamentale dell'opera è che, come spesso accade nei testi di Löwith, il pensatore bavarese non asserisce esplicitamente e direttamente la propria tesi, ma la lascia emergere dalle pieghe del dettato, onde rendere meno assertoria e più giustificata la propria pur solidissima posizione teorica. Il testo si rivela in grado di fornire al lettore opportuni strumenti per orientarsi nell'intricato ed a tratti labirintico mondo della modernità filosofica, addentrandosi nei problemi fondamentali che ne animano il dibattito. La riconduzione della parte dominante del pensiero moderno da Cartesio a Nietzsche alla sua matrice cristiana se per un verso sembra fatalmente limitare la gittata interpretativa sugli autori trattati, ha in compenso l'indubbio merito di scandagliare i fondali del canone filosofico, criticandolo ma insieme contribuendo a riattivarne la portata teoretica, operazione quanto mai inattuale in un'epoca, la nostra, di ingenue ironie e di troppo sbrigative liquidazioni della metafisica occidentale.

Discussione

L. De Fiore, *Risposte pratiche, risposte sante. Pasolini, il tempo e la politica*

Castelvecchi Editore 2018

Lorenzo Di Maria e Andrea Ferretti

L'ultimo libro di Luciano De Fiore, *Risposte pratiche risposte sante. Pasolini, il tempo e la politica*, propone una lettura trasversale dell'opera e delle vicende biografiche di uno dei più studiati e influenti intellettuali italiani del secolo scorso. Dai tempi di Casarsa e dei primi versi friulani all'analisi dei più noti *scritti corsari*, il testo di De Fiore rispetta l'eclettismo e la complessità dell'opera pasoliniana grazie ad un metodo che sa tenere insieme filosofia, letteratura e psicanalisi, senza tralasciare l'importanza dei rapporti con istituzioni quali il PCI e la Chiesa cattolica. La tesi di fondo del libro è quella per cui non si possa render conto del pensiero e delle proposte politiche di Pasolini senza affrontare rigorosamente la sua concezione del tempo, della realtà e della storia. Proprio sulla base di questa chiave è così possibile ricostruire, riattualizzare e rilanciare nell'oggi alcune delle intuizioni più profonde del poeta, nonostante (o forse soprattutto) la loro indubbia problematicità.

1. Stratificazioni temporali, fine della storia, coscienza

Alla fine delle Ceneri di Gramsci, Pasolini si chiede: «Ma io, con il cuore cosciente di chi soltanto nella storia ha vita, potrò mai più con pura passione operare, se so che la nostra storia è finita?». Come spiega Badiou, ciò che finisce è l'idea secondo cui «la storia lavora per noi», in quanto si riconosce che «le strutture generali del reale e della Storia non lavorano per l'emancipazione». Dover rinunciare al materialismo storico significa dover rinunciare all'idea per cui la temporalità di questa storia, della storia che stiamo vivendo nel nostro presente, sia concepibile come una retta la cui direzione sia orientata da quel Progresso umano e sociale fortemente desiderato da Pasolini. Al contrario, si scopre che ciò che governa lo scorrere lineare del tempo è lo Sviluppo, sempre più aggressivo e totalizzante, del capitalismo internazionale. La “nostra” storia, la storia di Gramsci e dei comunisti è finita perché le forze dello Sviluppo si sono impossessate della linearità del tempo storico, lo hanno conquistato e piegato

ai propri fini. La questione che Pasolini pone e che De Fiore raccoglie nel suo libro è dunque quella relativa alla sempre risorgente e contraddittoria necessità di operare “con pura passione” pur essendo oramai *immersi in e costituiti da* una storia che non si riconosce più come la propria storia. Pasolini dunque «constata che la storia sta finendo e al contempo sente che sarebbe ancora possibile invertire la rotta». Secondo De Fiore il poeta può «dare credito alla possibilità che la storia possa ripresentarsi ancora [che vi possa accadere qualcosa di nuovo] sulla base di una concezione della temporalità più ricca». Ragionare sul tempo, su come sottrarsi alla pervasività di quello che ci è imposto dallo Sviluppo, si rivela così una chiave indispensabile per poter combattere lo “spettro” della fine della storia.

Il tempo non è dunque soltanto la retta monodimensionale della storia borghese, orientata dalla crescita dei consumi e del capitale. De Fiore fa notare come, a partire dall’esperienza di vita rurale maturata in Friuli, Pasolini entri presto e consapevolmente in contatto con una temporalità altra eppure contemporanea, posta al fianco della storia eppure non storica, ma “mitica”. Il tempo ciclico del mondo contadino, che «non si muove» e in cui «il riso dei padri sta negli occhi dei loro bambini», è una «forma del mondo» radicalmente differente da quella borghese. Averla vissuta significa per Pasolini poterne constatare il disfacimento, il progressivo annullamento da parte del neocapitalismo. Se ogni presente è «costitutivamente frammentato», non identico con sé, il nostro «presente unificato non è un dato originario, ma emerge invece temporalmente e temporaneamente come funzione dell’egemonia sociale e politica di un particolare gruppo sociale che cerca di imporre il proprio “presente” come orizzonte insorpassabile».

Il tempo dunque è un insieme di strati, di diverse strutture non riducibili alla forma lineare della storia: «erotismo, mito e sacro» attraggono Pasolini nella misura in cui ci mostrano qualcosa di altro ed esterno rispetto al presente unilaterale dello sviluppo. Da ciò deriva la paradossale praticità del “santo” che viene evocata fin dal titolo del libro. Questa attenzione non deriva dalla volontà di uscire dalla storia lineare, egli stesso infatti «soltanto nella storia ha vita»: Pasolini è “cosciente” di come soltanto nella storia esista la possibilità di realizzare il Progresso. Il tempo ciclico del Friuli o delle borgate romane non è una “origine” edenica e “divina” da restaurare, ma bensì l’indicazione di un’alterità che si rimpiange soltanto in quanto libera dall’ombra del Potere. Noi per poter operare, dobbiamo posizionarci nella storia, ma come farlo se lo scorrere del suo corso è oramai ferreamente indirizzato dalla “malattia Borghese”? Non si tratterà di continuare su questo corso o di correggere la navigazione restandovi all’interno, bensì di cercare la possibilità di uno “strappo” o di un “tornare indietro” per poter risalire ad un’ansa e dunque ad un nuovo corso percorribile. Soltanto questo risalimento, ovvero il rilancio nel presente dei grandi valori espressi dalla cultura del passato, sarà in grado di riorientare il procedere della storia nel senso del Progresso. Per De Fiore il problema diventa dunque il seguente: «tutto sta nel capire se è possibile una tale inversione o se l’aver scelto un braccio della corrente invece di un altro tolga semplicemente il bivio, rendendo impossibile qualsiasi ricorso delle possibilità scartate».

Il problema teorico in cui incorre la visione pasoliniana dell'azione nella storia è così quello del rapporto della "continuità" del tempo storico con le "fasi-chiave" o "fratture" che, negando la successione e la necessità di ciò che in essa è già fatto, rendono visibile ed attuabile la possibilità di «diverse storie compostibili». Da un punto di vista logico, ogni scelta che l'uomo compie nel tempo è necessaria soltanto in quanto è accaduta, non in sé stessa. La sua negazione, la scelta di azioni differenti, è infatti, in termini assoluti, del tutto possibile. Il carattere della contingenza è proprio quello per cui una cosa può essere "così" o anche "altrimenti": al di là di ciò che è effettivamente fatto e dunque reso necessario nel tempo perché è avvenuto, i *contingenti* possono coesistere come *possibili*. Le possibilità disponibili in un certo presente e dunque scartate non possono però sopravvivere nel fluire stesso del tempo (se non si ammettono fondamenti metafisici della storia, ogni nuovo istante presenterà le sue proprie possibilità), ma sembra che trovino il proprio luogo ontologico nella coscienza stessa dell'uomo, in quanto "intervallo", possibilità di sospensione del fluire. Così come ha già indirizzato la storia lungo un certo corso, avente il proprio specifico spettro di possibilità, l'uomo avrebbe dunque la facoltà di introdurre nella storia dei momenti di rottura o di risalimento in cui rendere nuovamente realizzabili delle possibilità del passato. L'introduzione del nuovo sarebbe così legata alla capacità di riconnettere il momento presente con il passato, tramite una coscienza che sta nel tempo "esterno", "storico" e fluente, ma che si pone anche fuori dal tempo e così, nel tempo, rende disponibili delle possibilità che non sarebbero più proprie del presente in cui è.

2. Fisica quantistica, scomparsa del reale, mistero del Potere

Questa coscienza "pluritemporale" che sembra emergere dalle riflessioni pasoliniane, in che genere di realtà è costretta a svolgere il suo paradossale compito storico-politico? Fino a che punto è possibile affermarne la praticabilità? C'è, nelle primissime pagine del libro, un luogo in cui De Fiore affronta queste tematiche attraverso un paragone che potrebbe sembrare avventato ma che, a guardar bene, restituisce una prospettiva originale ed efficace sul pensiero "politico-ontologico" dell'ultimo Pasolini.

Il giorno stesso della sua morte, nel pomeriggio, Pasolini aveva rilasciato un'intervista tristemente profetica ad un "raggelato" Furio Colombo, il quale racconta di aver trovato il poeta e polemista italiano seduto alla scrivania e immerso nella lettura di *La scomparsa di Majorana* di Leonardo Sciascia, un libro che definisce «bello perché vede il mistero ma non ce lo dice». A partire da una suggestione che ammette di dovere a Valeria Montebello, De Fiore connette queste parole a *Che cos'è il reale?*, libro in cui Giorgio Agamben prende le mosse proprio dal saggio di Sciascia. Infatti per Agamben la rivoluzione ontologica operata dalla fisica quantistica consiste nell'aver rimpiazzato un mondo meccanicistico con uno probabilistico, con ovvie ripercussioni epistemologiche: se crolla il principio per cui ogni effetto ha una causa che lo precede, crolla con

esso la nostra capacità di conoscere il mondo, astrarne leggi deterministiche e prevederne il funzionamento. L'essere è rimpiazzato da campi quantistici fatti perlopiù di vuoto; campi che definiscono l'essere come l'ineffabile probabilità di una presenza ontica. Agamben dunque contrappone la "inconoscibilità" post-quantistica del reale alla "inindagabilità" del "mistero" legato alla figura di Ettore Majorana, un reale che si sottrae non solo al causalismo ma anche alla stessa probabilità. Esso è decisamente "ni-ente" e in questo si sprigiona la possibilità, ormai unica, del suo essere. Sintetizza De Fiore: «l'unico modo allora per "difendere" la realtà dalla quantistica è farla scomparire». La scomparsa è paradossalmente ciò in cui residua il reale stesso.

Il reale della scomparsa, però, è immediatamente anche la scomparsa del reale. De Fiore, con Agamben, parla eufemisticamente di un «depotenziamento del reale», al quale però fa certamente «da controcanto un inaudito potenziamento dell'uomo su di esso». Per Agamben quest'uomo è, nella fattispecie, lo sperimentatore il quale, di fronte al probabilismo, è legittimato ad agire sul fenomeno per comandarlo in una certa direzione. Il "salto mortale" di De Fiore consiste qui nel ricondurre questa nuova prassi scientifica a «l'efficacia del nuovo Potere [che] consiste nella sua capacità di farsi Vuoto, rinunciando alla "conoscenza" della realtà ma non abdicando affatto al dominio su di essa». Il cambio di paradigma prodotto dalla quantistica fa cioè il paio con la scomparsa di un reale conoscibile che in Pasolini assume i tratti della realtà storica, quella che presenta una sovrapposizione feconda di temporalità. Di contro a quest'ultima, il trionfo della temporalità propria dello "sviluppo" capitalistico ed edonistico ha determinato la fine di quella Storia e l'inizio dell'epoca in cui quella che potremmo definire "ontologia" sociale cede il posto alla "probabilistica" società dei consumi: un fotone in un campo quantico è l'analogo di un fascista tra i capelloni o di un cascherino in mezzo ad una folla di gente tutta vestita alla moda. Irrintracciabile. La rivoluzione antropologica post-sessantottina rappresenta per Pasolini proprio questo misterioso ritrarsi, scomparire, del reale, di fronte al quale sembriamo impotenti. Riferendosi ancora al libro di Sciascia, dice a Furio Colombo: «è un libro bello proprio perché non è un'indagine ma la contemplazione di una cosa che non si potrà mai chiarire». Resta la contemplazione di un *factum*: se ormai «i padri non ridono, come nei rami la pioggia, negli occhi dei loro bambini», allora svanisce per le forze del "progresso", per chi lottava per un mondo migliore e una società comunista, «l'illusione di qualsiasi innocenza originaria, così come di una palingenesi storica». E se, nota De Fiore, in Pasolini non c'è mai stato un primitivismo così come un idealistico fondamento razionale del reale, c'era senza dubbio un finalismo che traeva linfa da quel complesso "tornare indietro" di cui abbiamo già parlato. È questa la "conoscenza" che viene messa in pericolo dalla scomparsa della realtà storica, è la conoscenza che, con Gramsci più che con Marx, alimenta la *praxis* politica. La nostra coscienza potrebbe anche rendere possibile la riattualizzazione di possibilità del passato, ma di fronte al caos del reale quantistico, come riuscire ad individuare quelle "fasi-chiave", quegli

“intervalli” (che devono pure essere *reali*, appartenere a questo tempo) in cui concretizzarle?

Per l'ultimo Pasolini, «come nella fisica quantistica, la politica passa ad essere poetica», come lo sperimentatore quantistico, «il Potere ha preso a scheggiare l'attualità con le proprie azioni, anche catastrofiche, per dominarla». Pasolini muore nel pieno degli anni di piombo, degli anni in cui la cosiddetta “strategia della tensione” aveva messo a ferro e fuoco l'intera penisola. In quel celebre “Io so” sul CorSera, era racchiusa la concezione per cui dietro le efferatezze, le stragi, il terrorismo si nascondeva lo stesso Potere con la P maiuscola, un Potere senza volto, non riconducibile al singolo partito, alla singola istituzione o legge, al singolo potente, ecc., bensì un Potere che “sa” il *factum* della scomparsa della realtà, che sa rinunciare alla presa conoscitiva su un mondo ridotto al suo sostrato caotico-probabilistico, e che sa operare “creativamente” per dirigere, a suon di bombe, guerre tra poveri, slogan blasfemi e omologazione scolastico-televisiva, quel mondo all'esaltazione del suo *proprium* residuale: la “malattia borghese” è un virus che ha agito in maniera così efficace perché ha trovato terreno fertile per proliferare, le difese immunitarie (o “immunologiche” per dirla à la Sloterdijk) completamente azzerate. Il dominio sulla realtà è esercitabile quindi solo in funzione di una formalizzazione della sua “in-formalità”, e questo è visibile nel trionfo del paradigma liberal-democratico, del neoliberismo economico, del godimento al di qua di ogni desiderio, nell'omologazione socio-linguistico-culturale, nell'affermazione del valore della tolleranza che meglio di qualsiasi altra cosa rappresenta il farsi “vuoto” del Potere.

Majorana è scomparso, nessuno ne sa le ragioni. Si sa solo che questo ha reso, in qualche modo, il Potere invincibile. Forse il reale di ciò che è scomparso continua a sopravvivere in qualche ansa, all'interno di qualche “possibilità” inespressa che sola avrebbe quindi, per Pasolini, consistenza ontologica. O forse l'amara consapevolezza che ci offre il grande intellettuale italiano nel suo ultimo giorno di vita, in quel freddo 1 novembre '75, è che l'Essere stesso è una parola appartenente ormai al passato.

Recensione

O. Ombrosi (a cura di), *Ebraismo “al femminile”. Percorsi diversi di intellettuali ebrei nel Novecento*

Giuntina 2017

Federica Castelli

Il volume *Ebraismo “al femminile”. Percorsi diversi di intellettuali ebrei nel Novecento* (Giuntina, Firenze 2017, 272 pp.), curato da Orietta Ombrosi, raccoglie le storie e le riflessioni di donne e intellettuali ebrei che hanno attraversato il Novecento. Nel farlo, sperimenta una modalità inedita, ricca e dalle forti potenzialità – teoriche e politiche – che mette al centro il dialogo, l'andirivieni tra vite passate e urgenze del presente, l'incrocio di sguardi diversi e la relazione plurale tra autrici, interpreti e lettori e lettrici.

Orietta Ombrosi è ricercatrice in Filosofia Morale e docente di Antropologia Filosofica presso l'Università La Sapienza di Roma. Si confronta da anni con il pensiero filosofico ebraico, sia approfondendo autori come W. Benjamin, T. Adorno, M. Horkheimer ed E. Levinas, sia attraverso la curatela di volumi e riviste dedicate al rapporto tra filosofia ed ebraismo e alle intellettuali ebrei. Il testo nasce all'interno di questa continua relazione con il pensiero ebraico e con le intellettuali ebrei e dall'occasione di un progetto di ricerca presentato all'Università La Sapienza che vede Ombrosi come Principal Investigator.

Il volume vuole esaminare in quale modo l'origine ebraica di alcune pensatrici, scrittrici e figure femminili del Novecento (o che si situano a cavallo tra fine del XIX e i primi decenni del XX secolo) abbia caratterizzato non solo le vite e i destini durante le guerre, l'esilio, le persecuzioni, lo sterminio, ma come essa abbia influenzato anche i percorsi intellettuali e politici, spesso radicalmente diversi, fin dentro le loro opere. Incontriamo così volti di donne che hanno attraversato lo scorso secolo e le sue drammatiche vicende. Alcune di loro sono molto conosciute in ambito filosofico e politico, altre meno, schiudendo così a un meraviglioso caleidoscopio di riflessioni, esperienze, vissuti e posizionamenti diversi: Bertha Pappenheim, Else Lasker-Schüler, Amelia Pincherle Rosselli, Rosa

Luxemburg, Margarete Susman, Nelly Sachs, Rachel Bepalof, Rose Ausländer, Regina Jonas, Hannah Arendt, Simone Weil, Etty Hillesum, Charlotte Salomon, Adele Wiseman, Cynthia Ozick, Agnes Heller, Sarah Kofman.

Si tratta di un volume collettivo, che raccoglie tante voci quante sono le donne che racconta, e che, contemporaneamente, propone l'intreccio di numerose prospettive e sguardi differenti, raccogliendo studi e ricerche che, sotto la cura di Ombrosi, disegnano un mosaico composito e variegato tanto negli approcci quanto nei contenuti. In un'eccezionale moltiplicazione, le esperienze e le riflessioni delle donne protagoniste di questo libro si intrecciano con le voci delle autrici dei saggi che le raccontano: contemporaneamente, queste letture si intrecciano le une con le altre, con le diverse impostazioni e i diversi ambiti di ricerca di provenienza. Questo gioco di posizionamenti dà vita a un quadro ricco, fitto, dinamico e produce un'apertura, contaminazione, pluralità che investe chi legge fin dalle prime pagine. Quest'ottica plurale, e il gioco tra differenze che innesca, viene annunciata già dal titolo del volume e nell'introduzione di Ombrosi, che ci parla di un gioco di sguardi che si intrecciano e si richiamano, un «incrociarsi senza realmente incontrarsi, tracciando le loro vite, i loro diversi e irti percorsi» (p.10). In questa molteplicità di sguardi il volume vuole comprendere e narrare l'ebraismo a partire dal posizionamento sessuato, mettendo dunque a tema la differenza sessuale, i nessi e le distanze che nelle opere, nelle riflessioni e nelle stesse vite delle autrici raccontate si danno tra l'origine ebraica e l'essere donne nel contesto novecentesco della guerra e dell'orrore totalitario. Nel farlo, lo studio non si limita a descrivere il rapporto intellettuale di queste donne con l'ebraismo, ma ne interroga le vite, le pratiche, il quotidiano.

Strutturato in tre momenti, distinti ma in dialogo ("Percorsi letterari", "Percorsi inediti", "Percorsi filosofici"), il volume si pone come uno strumento per una ricerca condivisa, volta a comprendere e a raccontare l'ebraismo nella differenza, seguendo diversi percorsi, molteplici, differenziati e singolari, sia filosofici che letterari, sempre intrecciati ai vissuti di un ebraismo declinato "al femminile". Nella prima parte Vivian Liska ci racconta di Else Lasker-Schüler e con lei Chiara Conterno ci parla di Nelly Sachs, Alessandra D'Atena di Rose Ausländer, Alessandro Gebbia ci presenta una panoramica sulle voci al femminile nelle letterature ebraiche del Nord America, e Fiorella Gabizon ci parla di Cynthia Ozick. La sezione "Percorsi inediti" ci racconta dell'impegno e della militanza di Bertha Pappenheim (attraverso Katrin Tenenbaum), di Amelia Pincherle Rosselli (Marina Arbib) e Rosa Luxemburg (Mauro Ponzì), così come l'esperienza inedita di Regina Jonas (Chiara Adorisio) e l'intensità di Etty Hillesum (Catherine Chalier) e Charlotte Salomon (Fiorella Bassan). Nella terza e ultima parte vengono presentate pensatrici come Margarete Susman (tramite Irene Kajon), Rachel Bepaloff (Laura Sanò), Hannah Arendt (Olivia Guaraldo), Simone Weil (Cristina Basili), Agnes Heller (Paola Ricci Sindoni) e Sarah Kofman (Orietta Ombrosi).

Vi sono almeno tre nodi fondamentali che percorrono il volume e che, intrecciati tra loro, costruiscono un quadro ricco e intricato, aprendo a numerose

questioni politiche e filosofiche: il rapporto con l'ebraismo, la questione della differenza sessuale e il rapporto con la storia e gli eventi drammatici legati al totalitarismo. Tre questioni ricorrenti, che vengono giocate su piani differenti, con posture impreviste e che si aprono sistematicamente su ulteriori nodi e spazi d'interrogazione.

Il tema del rapporto tra il femminile e la propria esperienza sessuata si articola seguendo alcune linee fondamentali: il confronto con il nesso tra donna e memoria, così come viene posto dalla tradizione ebraica; il rapporto con il femminismo; le scelte di libertà e gli spazi aperti dalle vite di queste donne; il rapporto con il ruolo assegnato al femminile; l'esigenza di coniugare autoaffermazione in quanto donne e fedeltà all'ebraismo.

Il femminismo che queste donne incontrano nella propria vita viene oggi generalmente connotato come femminismo emancipazionista. In questa fase del movimento delle donne, si cerca l'uguaglianza con gli uomini, nella società e nelle possibilità di vita, attraverso l'accesso a diritti, all'indipendenza economica, alla partecipazione politica. Uno degli elementi problematici di questa postura, almeno secondo molte donne del movimento femminista degli anni Settanta, è l'implicita adesione a un modello già dato, che si pretende neutro ma che è sostanzialmente maschile, di individuo libero nella società. Tale postura, secondo la critica, non è creativa, espressiva, e schiaccia l'esperienza concreta delle singole donne nell'adesione a un modello già posto. Il rischio è la perdita e l'oblio della materialità e della specificità della propria condizione sessuata, che viene fatta coincidere con un'oppressione legata alla propria biologia. Alcune delle donne che attraversano questo volume sembrano manifestare tale tendenza: sentono la condizione femminile non come un'appartenenza sociale (o culturale), ma come coincidente con una determinazione biologica, manifestando la volontà di andare oltre, allontanandosi dalla condizione della donna, percepita come coincidente con un'oppressione, e contemporaneamente dalla lotta femminista. Il femminile viene dunque inteso come coincidente esclusivamente con una condizione biologica e con un'esistenza di oppressione che si vuole con tutte le proprie forze superare. In questo senso, la prospettiva di Arendt sul femminismo è indicativa (pp. 53-79).

Nei fatti, le vite di queste donne propongono visioni e modelli alternativi di donne libere (come nel caso di Regina Jonas, la prima donna rabbino), nonostante per molte di loro il ruolo del materno, proprio per via del legame con la tradizione ebraica, rimanga un elemento centrale e fondamentale anche nella lotta per l'emancipazione e la giustizia collettiva (con nel caso di Roselli). Nella tradizione ebraica, memoria e femminile si intrecciano, spesso nella figura della madre, come dimostrano numerose figure bibliche femminili. Questo intreccio porta a interrogare il rapporto con la memoria, che diviene un nodo centrale, come nel caso di Heller e della struttura etica della memoria (p. 238). La questione del rapporto tra esperienza sessuata e tradizione ebraica nasce dunque dall'intreccio tra mutamenti sociali, reinvenzione del senso di sé, percorsi di vite concreti. La scelta di molte oscilla tra la reinvenzione dei ruoli femminili,

la fuoriuscita dal cliché, l'appropriazione dei ruoli maschili (Cynthia Ozick, Amelia Pincherle Rosselli) e la riappropriazione e la reinvenzione della tradizione ebraica, in modo da coniugare autoaffermazione femminile e fedeltà all'ebraismo (come nel caso di Pappenheim, p. 106). Reinventare il femminile e interrogare l'ebraismo divengono nodi di urgenze comuni, tra cui quella dell'alternativa tra tradizione e assimilazione, dove il posizionamento sessuato diviene risorsa contro l'assimilazionismo.

Il posizionamento sessuato e i mutamenti storici mettono queste donne di fronte alla necessità di rielaborare il rapporto con l'ebraismo, sviluppando riflessioni che arrivano a toccare il nodo del rapporto tra religione e potere (come nel caso di Simone Weil). L'appartenenza all'ebraismo è dunque il secondo polo su cui gioca il susseguirsi del saggio, tra messa a distanza, oltrepassamento e reinvenzione. Il saggio su Weil scritto da Cristina Basili è in questo senso particolarmente interessante, poiché affronta un nodo poco indagato dagli studi sull'autrice cercando di interrogare il rifiuto della religione ebraica da parte di Weil a partire dal nesso **mortale** che l'autrice francese stabilisce tra religione e potere, nesso che vede incarnato pienamente nell'ebraismo. Weil rifiuta l'invenzione di una collettività astratta, spostandosi sul piano delle finitezze concrete e delle singole soggettività. Sulla stessa scia ritroviamo la critica di Arendt – che pure sente la propria ebraicità e il proprio essere donna come dati di fatto indiscutibili – alla creazione dello Stato di Israele. Critica che, come sappiamo, causerà all'autrice pesanti attacchi, legati anche alla posizione da lei assunta durante il processo ad Eichmann, descritto nel suo celebre libro *La banalità del male*. Per Arendt, come ci racconta Olivia Guaraldo nel suo saggio, la questione dell'ebraismo non può ridursi alla stretta dicotomia – alternativa e oppositiva – tra identità e alterità, che conduce alle due vie opposte della contrapposizione all'alterità o della richiesta di riconoscimento. Entrambe queste posture, commenta Arendt, sono inefficaci e fallimentari, poiché meramente oppositive. A questa modalità escludente del rapporto identità/alterità, Arendt sostituisce una postura che mette al centro la pluralità e la responsabilità politica, che implica cura e interazione costituente con gli altri (pp. 232-235). Questa postura rifiuta sia l'universalismo sia il particolarismo e individua un'idea di identità non statica, etica (come anche nel caso della riflessione di Agnes Heller, unica autrice vivente inclusa nel volume, pp. 241-245).

Tra tradizione e assimilazione, molte giocano con l'umorismo e la reinvenzione. Ma troviamo anche chi, come Rosa Luxemburg, instaura un nesso tra il proprio ebraismo e la lotta politica, per una maggiore giustizia sociale (pp. 133-142). Luxemburg infatti fa suo lo slancio messianico, secolarizzandolo, legando lotte sociali ed ebraismo, verso una maggiore giustizia. Dio è uguaglianza (anche tra i sessi) e questa verità può essere l'elemento per una battaglia collettiva di giustizia sociale (p. 149). L'ebraismo tra dimensione individuale e collettiva, è questione centrale nelle vite di queste donne e rappresenta il nodo attorno a cui far ruotare la questione della memoria, così centrale nella tradizione ebraica, e che diviene l'occasione per ripensare le figure bibliche femminili, come nel caso

di Nelly Sachs. Il posizionamento sessuato diviene così l'occasione per ripensare l'ebraismo e la tradizione ebraica da un punto di vista inedito, come nel caso della reinvenzione operata dalla poesia di Lasker-Schüler o l'opera di decostruzione sessuata operata da Sarah Kofman.

La questione tocca inevitabilmente l'accadere storico e gli eventi della Shoah, che coinvolgono e stravolgono le vite di queste donne, ponendo interrogativi pesanti, sia a livello individuale che collettivo. Ognuna di queste vite viene coinvolta in modo differente, eppure drammaticamente simile. Gli interrogativi e le riflessioni scaturite da questa tragica esperienza sono molteplici, eppure sembrano ruotare attorno a due posture fondamentali. Da una parte, ci si interroga sul quotidiano e sulla possibilità di forme di resistenza quotidiana. Queste pratiche di resistenza spaziano dall'arte (come nel caso di Charlotte Salomon e di Rose Ausländer), fino a un radicale cambiamento di postura nel quotidiano, focalizzato sul vivente e sulla creazione di un'"altra storia". Questa "altra storia", suggerisce Etty Hillesum, permette di radicare la resistenza nel quotidiano e di considerare ancora la vita come degna di essere vissuta. Dall'altra, l'esperienza della Shoah pone interrogativi che alimentano la riflessione etica e la riflessione religiosa su Dio, il suo significato, il senso della sua esistenza alla luce dell'orrore delle azioni umane. Viene messa a tema la questione della sua presenza - o assenza - dal mondo, nel comune rifiuto dell'idea della Shoah come volere o punizione divina, così come della teodicea (Margarete Susman).

Proprio come dichiarato nella potente apertura al volume – una lettera del dicembre 1917 scritta da Rosa Luxemburg dal carcere femminile di Breslavia – questo percorso non perde mai di vista la forza, la gioia, la bellezza del vivente. Le pagine di questo volume riflettono questa potenza inarrestabile, che giace al fondo delle stesse vite, e che produce in Luxemburg una gioia incomprensibile e sconosciuta persino nei momenti più bui. Il volume, dunque, fuoriesce dagli schemi soliti degli scritti accademici. Non si limita a indagare o restituire la produzione teorica o artistica delle autrici, né si limita a descrivere il rapporto di queste donne con l'ebraismo dal solo punto di vista intellettuale. Le autrici dei saggi interrogano le vite delle donne di cui scrivono, le loro pratiche, il loro quotidiano. Questo produce un meraviglioso senso di ricchezza e apertura. Ne ho avuto la chiara sensazione nel momento in cui leggendo i saggi mi sono accorta di non poter fare a meno di cercare i volti delle donne di questo libro. Le cercavo tra i miei libri, sui motori di ricerca online. Sentivo un bisogno profondo di cogliere nei loro sguardi la pienezza che mi veniva raccontata. In questo, ritrovo l'incontro tra la potenza del lavoro collettivo delle autrici dei saggi, una postura sessuata e politica, di scambio e restituzione attiva, e la potenza delle vite di queste donne, tale da lasciar affiorare tra le pagine più oscure della storia, la forza e la gioia, la bellezza nonostante tutto.

Recensione

G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*

Mimesis 2015

Mariaenrica Giannuzzi

Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità (Mimesis, Milano-Udine, 2015) di Giorgio Fazio ripercorre la biografia intellettuale di Karl Löwith, lì dove l'asse biografico non è che un puntello per aggregare il dibattito filosofico di Weimar, e del Dopoguerra tedesco, intorno a temi e progetti fondamentali. Ed è conveniente che Fazio possa elencarne i principali per vedere poi quale sia stato il posto di un Löwith soldato, di un Löwith prima esistenzialista e poi *Naturphilosoph*, nel panorama singolarmente cupo dello scorso secolo. Il libro si divide in tre fasi, che potrebbero considerarsi la gioventù, la maturità e la vecchiaia del filosofo monacense. La prima parte è intitolata Antropologia e modernità, dove s'indaga la posizione scettica di Löwith rispetto alle spinte mitiche o cripto-protestanti di un Klages o di Martin Heidegger durante gli anni di formazione, che includono anche un interesse per la critica marxiana del mondo e dell'esistenza borghese con Max Weber e Karl Jaspers. Di questo periodo, o poco precedente, è lo scritto (in genere non menzionato negli studi sul pensiero filosofico) *Fiala. Storia di una tentazione*, storia, in pratica, del progetto di uccidersi, che fa il paio con la famosa dissertazione di Löwith *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, naturalmente analizzata qui a fondo, con maestria e dovizia di genealogie. Ma il momento forse più famoso del pensiero Löwithiano è quell'andirivieni tra una storia 'giacobina' della filosofia (*Da Hegel a Nietzsche*) che non risparmia colpi a nessun conservatorismo sciovinista della sua generazione, e l'altro asse, la filosofia della storia. La seconda parte del libro è, infatti, chiamata *Il tempo della secolarizzazione*, dove questo tempo è diviso nel trittico Gli anni della decisione; Da Hegel a Nietzsche; Significato e fine della storia. Sono gli anni più difficili per pensare un'etica di tendenza socialista – Fazio dice 'scettica' – sul tema della decisione, considerate le forti spinte fasciste dietro questo tema principe della costituzione schmittiana e del putsch hitleriano.

Mentre ha corso la sussunzione nazionalista dell'operaio-massa e il disfacimento di ogni orizzonte storico-letterario, ma anche di organizzazione sociale, legati al progetto umanista di *Bildung*, la löwithiana storia della filosofia analizza e dissolve la nuova temperie fatta di cicli vitalisti di ascesa e caduta, quando non regna l'impolitico. È questo il seme della critica soprattutto al post-hegelismo cantore dello Stato. Il seme statalista rimane un peccato originale della filosofia tedesca rivoluzionaria da Hegel a Nietzsche. Soprattutto una rivoluzione verso il secolarismo democratico che rimane, con il Marx dell'*Ideologia tedesca*, solo nel regno delle idee teologiche e soprattutto lontana dall'attenzione alle forme naturali, che Goethe avrebbe, per un attimo, indicato con successo. L'uomo tedesco non ha trovato, e non può trovare, in virtù della propria tradizione, una sintesi spirituale tra individuo e società, se non tramite una *Weltgeschichte* che sfocia nel militarismo, cioè «nello spirito della storia» e non nel «campo della natura» (cfr. *Il tempo della secolarizzazione*, p. 170-171).

Meaning in History. Theological Implications of the Philosophy of History esce negli Stati Uniti nel 1949 e solo nel '53 viene tradotta in tedesco con il titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Il testo è scritto, dopo Roma, tra il Giappone – singolare luogo d'esilio vista poi l'alleanza con il Reich – e Chicago. «Nuovi stimoli per impostare una risposta alla questione di come fuoriuscire dalle logiche della secolarizzazione e salvare, nel tempo del disincanto, un metro di misura di ciò che è universalmente e naturalmente umano, Löwith li troverà fuori dall'Europa» (Ivi, p. 172). Secolarizzazione è qui, prima di tutto, il particolare processo di *sacralizzazione* della storia che ha segnato la modernità occidentale, e che ha un inizio lontano, quando si afferma il principio escatologico cristiano che reclama il compimento di ogni storia della salvezza. Il paradosso dell'intera vicenda occidentale è che l'emancipazione è conquista, il farsi uomo di Dio adorazione del vissuto collettivo (di un certo tipo di uomo), e la Storia Universale rovina dell'*orbis terrarum*. Tutto in base al compimento, all'idea di «rifare il mondo a immagine dell'uomo». (Ivi, p. 175). Il progetto occidentale di emancipazione universale è quanto di più diverso dall'ethos giapponese, di cui Löwith fa esperienza, e legge come forma di vita pagana, dove gli accadimenti sia storici che naturali «non hanno alcun significato trascendente», senso morale, né peso esistenziale; sono eventi in cui ci s'imbatte, «senza venir esaltati con il pathos di un destino autodeciso» (Ivi, p. 176). Questa parte del libro di Fazio apre uno squarcio sia sulla vita in esilio, che sulla svolta naturalistica di Löwith, includendo anche materiali dal carteggio con Voegelin, sempre curato da Fazio in italiano per Micromega nel 2010. Come scrive Fazio, le circostanze che ispirano il lavoro di Löwith sul sacro occidentale (mito del progresso e dominio sulla natura) sono, da una parte, lo studio dei testi pagani e pre-cristiani sul tempo ciclico, d'altra parte, la critica al “*bigger and better*” – compromesso americano «tra puritanismo e incessante lavoro per il guadagno» (Ivi, p. 177).

Queste ispirazioni particolari non impediscono a Löwith, in questa ricostruzione, di allargare la prospettiva fino a riconoscere un messianesimo secolare delle potenze occidentali, connesso alla «coscienza di essere predestinati

da Dio a svolgere un compito particolare di significato universale» e che in genere ha effetti incontrollabili perché la storia è equilibrio precario tra caso e necessità, e per niente aderisce a un piano univoco. Per cui, la critica che Blumenberg aveva rivolto a Löwith (e cioè di continuare a ridurre l'occidente a una totalità storica, unidirezionale e appunto, ancora teologica, di caduta costante del teologico nel mondano, a cui dovrebbe contrapporsi un tempo naturale e ciclico, vd. 'dibattito sulla secolarizzazione') questa critica per Fazio diventa superflua: l'intento di *Significato e fine della storia* è chiaro, si tratta di far vedere l'esito di una genealogia distruttiva, in forme, magari, anche volenterose di "azione storica" libera o laica. Il principio di derivazione (secolarizzazione) non è una determinazione causale (eventi sul piano empirico). Insomma, non c'è soluzione definitiva ai problemi. Né definitiva, né – o forse, solo in modestissima parte – volontaria.

La terza parte del libro è Il mondo della natura e la misura dell'uomo. Questa è la parte dedicata al maturo progetto löwithiano di una critica dell'ideologia storica. Si assume qui la polarizzazione della guerra fredda tra est e ovest come l'occasione di un confronto tra due modelli storici, in fondo non troppo diversi (in cui la storia è ancora ideologicamente 'senso'): il marxismo e la filosofia di Heidegger «corrispettivo borghese dell'escatologismo d'ispirazione marxista» (Ivi, p. 199). È di questo periodo, 1953, il testo durissimo e straordinariamente lucido *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit (Saggi su Heidegger)* dove l'esistenzialismo del Maestro, e il suo tema hölderliniano, è letto alla luce di un'attesa religiosa della Seconda Venuta. La riconferma heideggeriana dell'ossessione per il compimento individuale nella Storia, anche se Storia rimessa a un destino di dominio della tecnica, è per Löwith ancora più grave visto che qui l'essere finisce per conferire un privilegio alla coscienza escatologica dell'occidente. Insomma, scomodare di nuovo l'essere per validare una missione universale e piccolo-borghese. Ma Löwith ritorna pure sulla profezia della contraddizione tra rapporti e forze di produzione in *Marxismo e storia* (1958), che non può esaurire tutte le determinazioni di un intero processo storico grazie solo a fattori 'oggettivi' come l'economia. D'altra parte, però, come intellettuale marxista, non si può non «prendere partito» per uno stato comunista. Il marxismo, cioè, ha preso una forma «storico-universale» che è nella realtà e va assunta come tale. *Ab origine* la filosofia di Marx richiede un 'tradimento dei chierici' (cfr. pp. 204-205). Altro contributo di Fazio alla storiografia filosofica è chiarire il punto di volta tra l'approdo al tempo ciclico di *Significato e fine della storia* e il naturalismo di *Dio, uomo e mondo* (1967). E questa chiave di volta è una riflessione sulla *genesì* dell'era atomica (il progresso divenuto fatalità) nella scienza moderna. Se il mondo oggi si dà senza i gradi e le sfere dell'essere che potevano caratterizzare la cosmologia greca, ci dice Fazio con Jean-Claude Monod, il richiamo di Löwith al «posto dell'uomo nell'universo» ha il senso di un richiamo all'esperienza pre-scientifica del mondo. Un «ordine della natura» è in effetti possibile solo nella completa riduzione dell'universo a un'immagine definita e strutturata per formule, che niente ha a che vedere con il cosmo. Tant'è che forse, proprio nell'era atomica qualcosa come la natura per la prima volta diventa possibile. Anche se questo accadrebbe in una strettoia

di scale variabili tra la concezione greca della *physis* e la creazione – gemente e sofferente – della *Lettera ai Romani*, e infine, un pacato confronto con l'antropologia filosofica di Plessner dove all'uomo sono naturali l'artificio e una «mediata immediatezza».