

HENRY BERGSON

LA FILOSOFIA DEL XIX SECOLO

Appunti inediti di E. Cotton delle lezioni
del giovane Bergson (1887-1888)
a cura di **Santo Arcoleo**¹

Abbiamo fatto costantemente allusione, nel corso dogmatico, alle teorie dei filosofi francesi, inglesi e tedeschi del XIX secolo. Adesso esponiamo brevemente queste teorie, cominciando con la filosofia francese.

I - LA FILOSOFIA FRANCESE

La filosofia francese del XVIII secolo era stata soprattutto sensista. Condillac ne è il principale esponente. Questo filosofo vedeva, in ogni stato di coscienza – idea o sentimento – una sensazione trasformata o un composto di sensazioni. Ha così spinto alle estreme conseguenze la dottrina di Locke, che sviluppa, pertanto, con un rigore ed una precisione tutta cartesiana. Giunge così ad una specie di meccanismo psicologico, dal momento che la sensazione è l'elemento ultimo con il quale ricostruisce gli stati interni.

Una reazione, talvolta violenta, si pronunciò, all'inizio del XIX secolo, contro il sensismo di Condillac, e anche contro il materialismo che vi si collegava (a torto tuttavia). La scuola detta *teologica* pretese di fondare la filosofia su una rivelazione più o meno mascherata. Citiamo De Bonald, Lammenais, Joseph de Maistre. L'influenza di questa scuola non è stata considerevole. Avvenne diversamente per lo *spiritualismo*, che fece la sua apparizione con Maine de Biran. Maine de Biran è un metafisico. Contro Condillac, che riduceva tutta la realtà a fenomeno, egli sostiene che percepiamo l'anima come sostanza e che ne abbiamo conoscenza in questo fenomeno *sui generis* che chiamiamo *l'effort* [lo sforzo]. Lo sforzo, quello muscolare in particolare, ci rivela l'io nell'opposizione al non-io. Questa teoria è valida soprattutto per le osservazioni psicologiche che l'accompagnano. Quanto al principio, è stato confutato dagli studi originali d'un pensatore americano del nostro tempo, William James, che ha dimostrato che non abbiamo affatto la coscienza immediata di uno spiegamento di forza nel senimento di sforzo muscolare, ma che invece percepiamo una contrazione dei nostri muscoli: si tratta di una sensazione, ossia di un fenomeno

come gli altri. Royer-Collard ha introdotto in Francia le teorie della filosofia scozzese; attraverso questa ha esercitato un'influenza considerevole, benché sia stato un oratore piuttosto che un filosofo. Ma i due principali rappresentanti dello spiritualismo francese, sono stati, indubbiamente, Jouffroy e Victor Cousin. Jouffroy è il più grande fra i due. Le sue riflessioni sulla facoltà dell'anima, sulla distinzione del principio vitale e del principio pensante, sull'estetica e la morale, appartengono ad un pensatore profondo. Tuttavia è stato eclissato da V. Cousin, oratore brillante, filosofo erudito anziché profondo, creatore dell'eclettismo.

Cos'è l'eclettismo? Victor Cousin ha creduto di sottolineare che i sistemi filosofici sono condannati: 1) a contraddirsi gli uni e gli altri; 2) a riprodursi periodicamente in un ordine regolare. Questi sistemi, secondo lui, sono quattro. Si comincia con il sensualismo (che Cousin confonde con il materialismo); al sensualismo si oppone ben presto l'idealismo. Comincia allora una discussione fra i sensualisti, che lasciano ampio spazio alla materia, e gli idealisti, che tengono per lo spirito. Questa discussione termina nello scetticismo, terzo sistema, in cui il pensiero, inquieto, non può indugiare a lungo: ha bisogno di credere e poiché gli è stato insegnato a diffidare di se stesso, non gli resta altro che il misticismo. Così sensualismo, idealismo, scetticismo e misticismo, ecco il cerchio in cui la filosofia è costretta a girare. D'altro canto, bisogna che ognuno di questi sistemi contenga una parte di verità; se no non si spiegherebbe affatto il ritorno periodico. Da questo V. Cousin conclude sulla necessità dell'eclettismo, ossia d'una scelta intelligente fra le opinioni professate dai (sistemi) più opposti. Quale sarà la regola di questa scelta? Il senso comune, perché si sceglierà nei sistemi quello che essi hanno di più ragionevole. V. Cousin praticò questo metodo: credette di piazzarsi ad eguale distanza fra realismo ed idealismo, tra l'empirismo ed il razionalismo, per mezzo della sua dottrina delle *percezioni* e di *concezioni*: noi percepiamo i fenomeni, dice, d'altra parte noi concepiamo le cose e le verità assolute che sorpassano infinitamente i fenomeni, ossia l'anima, la sostanza, lo spazio, l'infinito, il vero, il bello, il bene. Dottrina molto oscura, perché né fine, che s'intende qui per "concezione"? Non è né l'intuizione sensibile, né la preformazione nel senso leibniziano: è come una rivelazione interiore.

Il principio stesso dell'eclettismo è contestabile. I sistemi filosofici sono opere d'arte; sarebbe tanto chimerico voler costruire una dottrina metafisica con i frammenti ricavati dai più grandi filosofi come pretendere di fare una statua con un corpo, una testa, delle braccia e delle gambe differenti ricavate da opere di sculture differenti, anche se di primo ordine. In che modo il senso comune sarà giudice, del resto? Quale la sua competenza in materia scientifica? Nessun fisico, nessun astronomo si rimetterebbe alla pretesa intuizione del senso comune: come sarebbe più competente nel-

le materie che esigono una conoscenza più approfondita e sintetica di tutte le scienze? E tuttavia l'eclettismo francese non è una filosofia priva di valore: noi gli dobbiamo la rinascita della storia della filosofia ed anche del metodo psicologico d'osservazione interna che Cousin raccomandò costantemente, anche se non sempre lo praticava.

Accanto allo spiritualismo, così brillantemente rappresentato da Maine de Biran, Royer-Collard, Jouffroy, Cousin ed i loro discepoli, nasceva e si sviluppava una filosofia chiamata ad avere un grande ruolo nella seconda metà del secolo. Auguste Comte, matematico e filosofo, è il fondatore del positivismo ed il vero ispiratore di Stuart Mill e soprattutto di Herbert Spencer, sebbene questi filosofi non abbiano mai voluto riconoscere l'influenza francese. A. Comte muove da quest'idea che l'umanità abbia attraversato tre fasi o tre periodi: 1) il periodo teologico, durante il quale si spiegano le cose con l'intervento di forze sovranaturali; 2) il periodo metafisico, durante il quale si scelgono come principio di spiegazione delle entità, ossia astrazioni che vengono considerate realtà, come le Idee di Platone, le Forme di Aristotele, il Pensiero e l'Estensione di Descartes, le monadi di Leibnitz; 3) il periodo positivo, nel quale entriamo con le scoperte scientifiche dei nostri giorni. È venuto il momento di proclamare che tutta la realtà risiede nel fatto di esperienza, nel fatto constatato. Si tratta di osservare i fatti, di elevarsi con l'induzione alle leggi: si bandirà la metafisica come scienza vuota, che agisce sulle parole, o che, quando si occupa delle cose, le sceglie inconoscibili. Quale sarà dunque il ruolo della filosofia? Sarà quello di raggruppare i risultati generali ottenuti con le scienze positive, ma impedendosi di formulare alcuna ipotesi. A. Comte non s'è preoccupato di tracciare il piano di quest'opera; l'ha costruita: il suo *Corso di filosofia positiva* è un'opera considerevole, che contiene una classificazione originale delle scienze (di questo parlo nel corso di metafisica), e tutti i risultati delle scienze matematiche, fisico-chimiche, biologiche e sociologiche, vi sono condensati e criticati con una rara profondità. A. Comte ha creato il termine "sociologia" e, fino ad un certo punto, la cosa stessa. La distinzione fra l'egoismo e l'altruismo, la pretesa di ricondurre l'altruismo (all'egoismo) si trovano già in A. Comte, al quale H. Spencer ha improntato le sue idee. Noi abbiamo criticato il positivismo. Dobbiamo anche aggiungere che le dottrine di A. Comte hanno una generalità squisitamente metafisica e che A. Comte è un metafisico veramente inconsapevole. La tendenza al misticismo, che si manifesta in alcuni passi dei suoi scritti, diventa manifesta a mano a mano che il filosofo avanza negli anni. Egli creò una vera religione, che si confuse con il saint-simonismo.

Siamo anche spinti a parlare delle dottrine socialiste dell'inizio di questo secolo, parenti prossimi del positivismo. Il socialismo francese ha origine all'interno della reazione contro l'ottimismo classico degli economisti inglesi.

A. Smith ed i suoi successori, in Francia ed in Inghilterra, s'erano sforzati di mostrare l'accordo dell'interesse particolare e dell'interesse generale; pretendevano che, lasciando libero gioco alle forze sociali, si sarebbe arrivati al massimo della ricchezza e della felicità, che tutto andava per il meglio e che lo stato doveva guardarsi dall'intervenire. L'essenza del socialismo è questa idea che le forze individuali, lasciate libere a se stesse, giungevano ad una mostruosa disuguaglianza, all'oppressione del forte sul debole; occorre che intervenga una forza intelligente per far regnare la giustizia e rendere proporzionato il benessere allo sforzo. Questa idea Saint-Simon e Fourier la sviluppano in due modi differenti: il primo in un senso autoritario, il secondo nel senso liberale. Saint-Simon vuole uno Stato onnipotente, in cui i cittadini siano raggruppati in ordine gerarchico: sapienti, artisti, industriali ed operai e, come nella Repubblica di Platone, l'inferiore obbedisce qui al superiore – ogni libertà è abolita; ma, per contro, ognuno è remunerato in proporzione alle sue capacità, in proporzione alle sue opere. L'opinione di Saint-Simon è varia: ha lasciato uno spazio sempre più esteso agli industriali; la sua filosofia è diventata una vera religione.

Fourier si affida maggiormente alle affinità naturali. Ha scoperto una grande legge, che deve avere, nella società, lo stesso ruolo della legge d'attrazione nell'universo naturale, ossia che ognuno, nonostante le apparenze, è disposto a lavorare. La ripugnanza di ognuno per il lavoro deriva dal fatto che non si consultano i propri gusti. Supponete che la società sia costituita in modo tale che ognuno lavora secondo la propria inclinazione, il lavoro diventerà un piacere, e la società produrrà il più gran numero di ricchezze; non resterà che distribuire questa ricchezza (fra i lavoratori), in modo proporzionale al loro merito ed al loro lavoro. Questa teoria sarà applicata nel "falansterio", società composta da un piccolissimo numero di membri, e nella quale la giustizia regnerà per questo solo motivo: ciascuno avrà seguito la propria inclinazione naturale. Abbiamo criticato questa dottrina nel corso di economia politica.

II - LA FILOSOFIA INGLESE

Nel XVIII secolo l'empirismo di Locke era stato rinnovato da David Hume. Questo filosofo, che è il vero creatore dell'associazionismo, distingue due specie di fatti psicologici: a) Le percezioni, o impressioni presenti; b) le idee, che sono impressioni più deboli lasciate dalle percezioni anteriori. Lo spirito si abitua ad associare queste percezioni e queste idee; quando una associazione è frequentemente ripetuta, i due termini associati ci sembrano necessariamente uniti: da qui i principi generali della conoscenza. È soprattutto al principio di causalità che D. Hume applica questa critica.

Stuart Mill e Alexandre Bain rappresentano, nel XIX secolo, la stessa tendenza filosofica. St. Mill è innanzitutto un logico; ha ripreso i punti principali della dottrina di Hume e li ha sviluppati, con una superiore precisione, in diverse opere, come *L'Esame della filosofia di Hamilton*, *Il Sistema di logica deduttiva ed induttiva*. Alex Bain è più psicologo; soprattutto egli ha aggiunto l'osservazione fisiologica all'osservazione psicologica propriamente detta. Citiamo la sua opera fondamentale: *Il senso e l'intelligenza*.

L'associazionismo inglese potrebbe definirsi: un empirismo idealista, una combinazione delle dottrine di Locke e di D. Hume. Sono filosofi che lasciano da parte i problemi metafisici; non si preoccupano di sapere se c'è qualche cosa dietro i fenomeni; con questo si collegano al positivismo di A. Comte. Ma, come Locke, si sono costantemente proposti di ricostituire le idee con elementi semplici. Questi elementi semplici sono delle sensazioni. L'associazionista muove dalla sensazione, e, combinando le sensazioni fra di loro, pretende di ricomporre tutte le nostre conoscenze. Questa dottrina è pertanto: I, positivista, poiché lascia da parte il problema di conoscere quale sia la causa oggettiva dei nostri stati di coscienza; II, empirista, perché nega l'innatismo e riconduce ogni fatto di coscienza alla sensazione; III, sensualista, per questa medesima ragione; IV, idealista perché, occupandosi dei nostri stati di coscienza, è molto versata ad elevare questi stati di coscienza in una unica ed assoluta realtà.

Indichiamo adesso le grandi linee di questa dottrina. Noi proviamo delle sensazioni, e, fra le sensazioni provate, alcune formano dei gruppi stabili; noi rendiamo solidi questi gruppi, per così dire, sotto il nome di corpo. Il corpo esterno può dunque definirsi un gruppo di sensazioni presenti o possibili. Quanto allo spazio in cui collochiamo questi corpi, noi ne ricaviamo l'idea combinando fra loro le sensazioni di movimento. L'lo è un aggregato: con questo nome indichiamo la totalità dei nostri stati di coscienza (cfr. il corso). Le altre operazioni intellettuali si riconducono ad associazioni di sensazioni ed idee. Abbiamo indicato la classificazione di Bain. St. Mill semplifica questa classificazione; ogni associazione si fa, secondo lui: a) per somiglianza; b) per contiguità. L'immaginazione è la facoltà di associare delle immagini. Il giudizio è la facoltà di associare due idee: quella del soggetto e quella dell'attributo. Il ragionamento è ancora una associazione; ogni ragionamento si riduce ad una induzione, anche se è presente una forma deduttiva (cfr. la critica al sillogismo) e, per quanto concerne l'induzione, si tratta di un caso particolare dell'attesa in cui ci troviamo, di un certo fenomeno, quando abbiamo percepito qualche altro fenomeno al quale era abitualmente collegato. Ci si richiama, in effetti, a come St. Mill dia per fondamento all'induzione un principio che è stato ottenuto grazie alla stessa induzione. Siamo così portati alla teoria associazionistica dei principi razionali: si tratta di sensazioni diventate inseparabili (cfr. il corso). Infine è ancora attraverso le asso-

ciazioni, l'associazione dell'idea dell'interesse personale a quella di interesse generale, che St. Mill spiega la morale e l'obbligazione.

Non ripeteremo qui le obiezioni formulate contro questa dottrina a proposito di queste diverse questioni che abbiamo enumerato. Il torto dell'associazionismo è stato di misconoscere costantemente l'attività dello spirito. Esso spiega la materia delle nostre conoscenze, ma lascia da parte la forma. Indubbiamente, decomponendo l'idea di corpo, non si troveranno che sensazioni: l'idea di corpo è altra cosa, poiché implica l'esteriorità. Senza dubbio, analizzando l'Io, si troveranno gli stati di coscienza: l'Io è un'altra cosa, essendo capace di fare la sintesi di questi stati e di conservarne il ricordo. St. Mill ha riconosciuto lui stesso che non arrivava a spiegare la memoria; e si potrebbero lanciare contro tutte le teorie associazionistiche obiezioni analoghe.

L'associazionismo doveva fondersi nell'evoluzionismo, dottrina più arida ed originale, che s'ispira talvolta al positivismo di Comte, al panteismo di Hegel, infine, e soprattutto, alle ipotesi più recenti della storia naturale. Il capo di questa scuola è Herbert Spencer, che concepì l'idea di una evoluzione generale alla stessa [epoca] in cui Darwin formulava le leggi, più specifiche, della lotta per l'esistenza e della selezione naturale. Nella sua opera fondamentale, *I Primi Principi*, H. Spencer ha esposto le idee direttrici del suo sistema; le ha sviluppate successivamente, non cambiando quasi nulla, nei *Principi della Psicologia*, nei *Principi della biologia*, nella *Sociologia*, nella *Introduzione alla Morale Evoluzionistica*. La dottrina di Spencer non è puramente psicologica come quella degli associazionisti. È una cosmogonia, ossia una vasta sintesi della totalità dei fenomeni fisici, biologici, psicologici e sociologici. Spencer comincia col tracciare una linea di demarcazione nettissima tra il conoscibile e l'inconoscibile. Lascerà da parte l'inconoscibile, ossia l'Assoluto, oggetto comune alla Metafisica ed alla Religione. Solo i fenomeni ed i loro rapporti sono conoscibili; il ruolo della filosofia non consiste nell'accanirsi nella ricerca dell'assoluto, ma di elevarsi, per mezzo dell'induzione, alle leggi generalissime, che regolano i rapporti fra i fenomeni. Così l'oggetto della filosofia evoluzionista è analogo a quello di Eraclito e dei primi Ionici. È certamente una cosmogonia, ma con questa differenza che Spencer non ha più la pretesa di giungere all'assoluta realtà. Le leggi che deve formulare si applicano all'universo come ci appare, ma non traducono forse l'essenza delle cose, che è e resta inconoscibile. È in quest'ultimo punto che Spencer si collega ad A. Comte, ma supera infinitamente questo filosofo per l'audacia della sua dottrina. In effetti A. Comte aveva formulato i principi generali delle matematiche, della fisica, della biologia, senza tentare una sintesi, che considerava ancora prematura; per questo la sua opera è salda; ma Spencer, che sarebbe stato un metafisico se fosse nato mezzo secolo prima, pretende di formulare

le leggi applicabili alla totalità delle cose: è stato – con molta profondità in meno, è vero – l'Aristotele del XIX secolo.

Il principio da cui s'è mosso Spencer è il principio della conservazione della forza. La stessa quantità d'energia si conserva: ecco la legge fondamentale dell'universo; tutte le altre si deducono da essa. Allora se ne può trarre questa conseguenza: le forze si trasformano continuamente le une nelle altre. Così il movimento diventa calore, ed il calore ridiventa movimento Luce, elettricità, forza motrice: ecco altrettante trasformazioni apparenti di una sola, stessa realtà fondamentale, che si chiama movimento molecolare. Spencer va molto più oltre: la forza psichica, la coscienza sono aspetti di questo movimento. La forza motrice è capace di diventare coscienza, e inversamente. Così, dal principio fondamentale, deriva questa prima conseguenza che tutte le forze della natura sono capaci di trasformarsi le une nelle altre, senza che nulla si crei o si distrugga mai.

Se la stessa quantità di forza si conserva, e se, d'altra parte, le forze si trasformano le une nelle altre, il ruolo della filosofia è, secondo Spencer, quello di determinare il significato di questa trasformazione. Secondo lui, questa trasformazione consiste essenzialmente in un passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo; in altri termini, a mano a mano che l'universo evolve, le sue parti si differenziano molto le une rispetto alle altre. Il motivo è che tutto ciò che è omogeneo è instabile. Guardate una foglia d'albero nei primi giorni della primavera: la superficie è omogenea; in autunno ci saranno dei fori fatti dai bruchi, ci saranno parti ancora verdi, altre saranno gialle, altre secche. La superficie d'un campo recentemente arato è omogenea; dopo qualche settimana, o anche dopo qualche giorno spuntano diverse erbe su punti differenti: l'omogeneo sarà passato all'eterogeneo. In una società primitiva tutti i ruoli sono confusi; nel giro di qualche generazione, caste o classi si saranno formate. I germi delle piante sono pressappoco identici; a mano a mano che le piante crescono, essi si differenziano. In breve, questa legge che vuole che l'omogeneo ceda il posto all'eterogeneo si verifica in geologia, in botanica, in zoologia, in sociologia ecc. Qual è la sua causa? È che ogni realtà omogenea è sottoposta ad influenze, e queste influenze si esercitano meccanicamente, senza alcun piano, senza alcuna idea (direttrice) né si dividono allo stesso modo sui diversi punti della realtà omogenea. Tutti i punti di una foglia d'albero, tutti quelli di un campo non sono esposti allo stesso modo, non subiscono le stesse influenze – la caduta della grandine, il passaggio di un soffio di vento...; da questo deriva che l'omogeneo è instabile e che l'eterogeneo va sempre crescendo.

Su alcuni di questi principi Spencer edifica una specie di cosmogonia. Suppone, all'origine, una materia infinitamente tenue che riempie lo spazio; questa materia omogenea, di cui tutti i punti erano in movimento, ha

dovuto differenziarsi nelle sue parti in virtù della grande legge dell'instabilità dell'omogeneo. Dapprima si producono, per le differenze di densità, delle masse distinte: da qui i sistemi planetari, il nostro sistema sole-planeti-satelliti. Consideriamo specialmente il nostro pianeta: all'inizio gassoso, poi liquido, era una massa omogenea; a mano a mano che diventava solido, la differenza delle influenze subite dalle differenti parti della sua crosta esterna determinava la formazione delle montagne o delle pianure, dei mari o dei continenti, e questa eterogeneità si propagava all'interno. La vita apparve grazie all'incontro felice di elementi appropriati. All'inizio l'essere vivente era una massa omogenea: il protoplasma; si sono prodotte in seguito delle differenziazioni: gli organi, che sono appropriati all'ambiente, perché la lotta per l'esistenza elimina gli esseri i cui rapporti interni non corrispondono alle relazioni esterne (l'evoluzionismo di Spencer ingloba qui il darwinismo). Quanto alla coscienza, si tratta dell'aspetto soggettivo di un fenomeno cerebrale. L'essere vivente, giunto ad una fase di eterogeneità sufficientemente avanzata, prova delle sensazioni, che non sono altro che traduzione psichica di fenomeni esterni: riflettono fedelmente quanto accade all'esterno; si seguono nello stesso ordine in cui si succedono i fenomeni esterni, in modo che quando due fenomeni hanno l'abitudine di associarsi nella natura, le sensazioni che essi risvegliano in noi si associano anche. Così nei secoli si sono accumulate le associazioni di idee che hanno finito per radicarsi nel cervello, di cui oggi fanno parte importante: sono i principi razionali, che Descartes chiamava "innati" ma che sono in realtà acquisiti attraverso lo spazio e trasmessi, ereditariamente, a tutti gli individui. Desta meraviglia che questi principi si applicano alle cose? Assolutamente no, perché rappresentano l'esperienza condensata delle generazioni anteriori, dal giorno in cui una particella di sostanza nervosa ha provato delle sensazioni. Per questo l'attività razionale è stata definita da Spencer come la vita stessa: un adattamento di relazioni interne a delle relazioni esterne; in altri termini il nostro pensiero non è che un riflesso delle cose. Le società si sono formate, come gli organismi, per l'evoluzione graduale e la differenziazione progressiva d'una massa omogenea alle origini: come il protoplasma, sostanza omogenea, risulta dal concorso fortuito di elementi non organizzati, così il concorso fortuito di esseri intelligenti diede origine alle società primitive nella quali non esistevano funzioni determinate, nelle quali tutto era confuso. La diversità delle influenze subite creò caste e professioni diverse, il lavoro venne diviso a poco a poco, ognuno ebbe la sua specializzazione. Da dove deriva il fatto che la società si conserva? Dal fatto che l'altruismo esiste accanto all'egoismo; è come una forza d'attrazione – ma incessantemente combattuta dall'egoismo. Nello stato attuale delle cose, l'altruismo non ha ancora trionfato; ma l'educazione ha certamente per oggetto

d'associare l'idea dell'interesse generale a quella dell'interesse particolare, in modo da mostrare o far credere che l'altruismo è un egoismo meglio compreso. Questa associazione, fortificata dall'eredità, si presenta oggi sotto la forma di un istinto ereditario, l'istinto morale: il sentimento dell'obbligazione non è che la coscienza che noi prendiamo di questa specie d'impulso, istintivo peraltro. Quest'istinto non ha ancora acquisito una forza sufficiente; ma verrà il giorno in cui, quando la società avrà completamente realizzato l'accordo dell'interesse di ognuno con l'interesse di tutti, l'altruismo non sarà più combattuto dall'egoismo: allora lo stato d'equilibrio sarà realizzato per la società e alla lotta degli interessi succederà l'accordo delle volontà. Ma ogni equilibrio è instabile: la tendenza fatale dall'omogeneo all'eterogeneo produrrà la dissoluzione della società così perfezionata, come la stessa legge applicata agli organismi, ai pianeti, agli astri, li condurrà al loro stato primitivo o ad uno stato analogo. Le cose sono dunque sottomesse ad un movimento ritmico; evoluzione e dissoluzione, ecco le due fasi necessarie: noi torniamo ad Eraclito.

Cosa pensare di questo sistema, la cui influenza è stata considerevole e si fa sentire ancor oggi nelle scienze, nelle arti, o anche nella legislazione? Si tratta di un'ipotesi sviluppata ad arte, che si presenta accompagnata da un numero incalcolabile di fatti; ma, per la maggior parte del tempo, le difficoltà sono eluse e l'abilità dell'esposizione maschera l'insufficienza delle prove. Il passaggio dal disorganizzato all'organizzato, dall'organizzazione alla coscienza, dalla sensazione al giudizio, dal giudizio ai principi necessari, dal sentimento o dall'interesse ad una legge obbligatoria, tutto questo resta inesplicato. Se ne viene fuori per mezzo di una ipotesi ed intercalando degli intermediari; i problemi restano, tuttavia: si tratta di problemi fondamentali della filosofia che Spencer finge di trattare con indifferenza. Le leggi generali che Spencer formula sul passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo sono contestabili o almeno non sono generalmente applicabili che ad una parte dei fatti; Spencer dimentica tutti i fatti che gli darebbero torto, e, fra quelli che cita, molti sono contestati da uomini colti. Resterà dell'opera di Spencer il tentativo lodevole di stabilire degli intermediari tra fatti di natura differente, e di collegare le diverse scienze le une alle altre: scienze fisiche, scienze psicologiche e morali, scienze sociologiche.

III - LA FILOSOFIA TEDESCA

Si possono distinguere, fra i successori di Kant, 1) i panteisti; 2) i materialisti; 3) gli psicologi della scuola fisiologica sperimentale.

1- I panteisti. Kant aveva vietato alla ragione la conoscenza delle cose in sé, affermandone qualche cosa; attribuiva al principio di causalità un va-

lore trascendente. Così la sua “critica”, destinata a cancellare ogni metafisica futura, non tardò a generare una nuova metafisica.

Era naturale, effettivamente, chiedersi qual è l'origine delle forme a priori della sensibilità e delle categorie dell'intelletto. Kant le considerava come date; ma non se ne potrebbe cercare la genesi? Si supporrà, allora, che queste forme si siano disegnate a poco a poco, che “la cosa in sé” è lo spirito, il quale, obbligato a pensare degli oggetti, s'è imposto le leggi di tempo e di spazio, di causalità ecc. Da qui un panteismo, che è idealistico in Fichte e Schelling, realistico in Hegel. Ciò che Schelling chiama Assoluto, Fichte lo chiama lo ed Hegel Idea. Non entriamo nei dettagli di questi sistemi. Diciamo soltanto che il panteismo tedesco del XIX secolo differisce dal panteismo spinozista perché ammette l'idea di evoluzione o di progresso. Schelling pensa che l'Assoluto prende di più in più coscienza di se stesso nella scienza, nell'arte e nella religione. Hegel ci mostra l'Ideale che si realizza di più in più sempre più chiaramente, in virtù di una spinta interna verso l'esistenza. Il merito di questo filosofo è di avere colto e formulato il principio essenziale di ogni panteismo: l'identità dei contrari nell'assoluto. Secondo Hegel la legge di non contraddizione non è che una legge del nostro pensiero; non si applica alla realtà considerata in sé. La realtà è contraddittoria; è la nostra logica semplice che esige la non contraddizione. Kant aveva avuto la pretesa di mostrare che non cogliamo la realtà assoluta perché, dal momento che ragioniamo su di lei, giungiamo alle antinomie. Ebbene, per Hegel questa contraddizione è segno che noi cogliamo la realtà assoluta: idea profonda, che illumina di un giorno del tutto nuovo la filosofia. Abbiamo mostrato che il movimento, la materia, la libertà, sollevano contraddizioni insolubili (cfr. i sofismi eleatici, le antinomie di Kant, gli argomenti del determinismo), e tuttavia il movimento, la materia, il libero arbitrio sono delle realtà. Il tratto di genio è stato di stabilire una distinzione fra la logica del nostro spirito, sottoposta alla legge di non contraddizione, e quello che si potrebbe chiamare la “logica” dell'Assoluto, che non è affatto retta da questa legge.

Colleghiamo alle dottrine di questi filosofi la dottrina di Schopenhauer e quella di Hartmann, benché Schopenhauer abbia vivamente attaccato Hegel e pretenda di collegarsi unicamente a Kant. Ciò che Fichte chiama “l'Io”, Hegel “l'Assoluto”, Schopenhauer lo chiama “la Volontà”, Hartmann “l'Inconsciente”. L'originalità di questi due filosofi è stata di constatare che l'evoluzione non si faceva nel senso del progresso, ma, al contrario, l'Essere diventa di più in più miserabile a mano a mano che prende coscienza di se stesso.

2- I materialisti. Dall'hegelismo è venuto il materialismo. Buchner, Moleschott, Carl Vogt ecc., riprendendo argomenti degli antichi, fanno del pensiero una proprietà della materia. Essi si fondano soprattutto sui rapporti del fisico con il morale, sotto l'influenza delle sostanze tossiche, su certi risultati,

molto contestabili, delle scienze fisiologiche ecc. Ma il materialismo, come ogni metafisica, doveva cedere il posto alla filosofia positiva. Noi constatiamo, in effetti, l'abbandono simultaneo delle ricerche metafisiche in Germania ed in Inghilterra; la filosofia si riduce ad una psicologia sperimentale.

3- La psicofisica e la psicologia fisiologica. Alcuni fisiologi, che sono anche psicologi, si chiedono se non bisognerebbe sostituire, all'antico metodo psicologico dell'osservazione interna, i procedimenti della sperimentazione e di misura delle scienze fisiche e fisiologiche. Citiamo Lotze ed Helmholtz. Fin qui questa scuola s'è data molta pena per giungere ad un assai mediocre risultato. Ciò che c'è di meglio nell'opera di Wundt è un'analisi delle sensazioni in cui egli si vede costretto a dare altrettanto spazio alla sensazione interna che alla sperimentazione fisiologica. Abbiamo citato i lavori di Lotze e di Helmholtz relativi alla nozione di spazio; essi hanno costruito una teoria empiristica (teoria dei segnali locali).

Più originale è il tentativo degli psicofisici. Weber è il primo che abbia pensato di stabilire una relazione tra la sensazione e l'eccitazione. È stato seguito da Fechner, che credette un istante, per la sua pretesa legge psicofisica, di aver trasformato il problema dei rapporti fra il fisico e il morale. È stato necessario contestarlo: questa "legge" è contestata da tre punti di vista: lo sperimentale, il matematico, il filosofico.

Ho già esposto in sintesi² alcuni temi ed orientamenti del giovane Bergson, risalenti al periodo del suo insegnamento al Liceo di Clermont conclusosi nell'anno scolastico 1887-1888, che ci sono stati trasmessi tramite il quaderno di filosofia del giovane Emile Cotton. Si tratta di appunti presi durante le lezioni al liceo di Clermont, che come ci ricorda J. Guittou³, erano preparate solo dieci minuti prima che cominciasse il corso, al contrario di quanto accadeva per quelle fatte al liceo Henri IV o alla Scuola Normale a Parigi, che richiedevano una accurata preparazione perché "Parigi non vi perdona nulla"⁴. A Clermont, Bergson si sentiva realmente "chez soi": poteva dare ascolto alla sua natura più intima, dedicandosi agli studi fin dal primo mattino, alternandoli con lunghe passeggiate, esercitandosi talvolta anche alla scherma. Durante le ore di lezione, nelle quali amava passeggiare⁵, parlava lentamente, con una voce grave, composta, limpida, scorrevole, senza esitare; questo consentiva agli alunni di poter scrivere con comodo le sue argomentazioni. M. Conche⁶ ha rilevato che nelle lezioni al liceo Bergson non lasciava trasparire l'impegno di grande studioso e cercava di tenere nascosta la sua alta professionalità e gli ambiti della sua ricerca. L'insegnamento liceale lo viveva come impegno teso a preparare, nel miglior modo possibile, gli allievi ad affrontare le difficili prove del baccalaureato. Al liceo di Clermont ebbe come allievi, fra i molti, i due fratelli Cotton: Aimé, il maggiore, di cui restano alcune dissertazioni corrette di suo pugno, e Emile, che ci ha trasmesso integralmente il corso di filosofia del 1887-88, completo nelle quat-

tro sezioni previste dal programma: psicologia, logica, morale, metafisica, cui vanno aggiunte le lezioni di storia della filosofia sollecitate dalle ultime disposizioni ministeriali⁷. Bergson apprezzava il ruolo della storia della filosofia, indispensabile ad ogni ricerca filosofica che non si limitasse all'esposizione di conoscenze soggettive. La storia della filosofia non enuncia affatto una serie di contraddizioni o di contrapposizioni fra i sistemi o i filosofi, ma esplicita l'evoluzione continua del pensiero. Ogni sistema può assimilarsi a quanti lo hanno preceduto, ma di solito tende anche ad un punto di vista superiore. Proprio come la metafisica, scienza perennemente incompiuta, lo spirito umano va oltre ogni realtà oggettuale e vive nel rapporto continuo e nello scambio ininterrotto fra il pensiero e le cose.

Bergson mostra un grande interesse per gli scritti di storia della filosofia. Si dice che tenesse nel suo scrittoio gli appunti di filosofia presi nel corso di B. Aubè, filosofo di ascendenze cousainiane, suo insegnante al liceo Condorcet; e li richiama nei suoi corsi al liceo di Angers, per contrastare e contestare l'inadempienza della psicologia nella filosofia. I manuali, a cui fa ricorso sono: P. JANET, *Traité élémentaire de philosophie*, Delagrave, Paris 1880; E. RABIER, *Leçons de philosophie*, Hachette, Paris 1884; P. JANET et G. SÉAILLES, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, Delagrave, Paris 1887. "Legge queste opere come Montaigne leggeva Diogene Laerzio. È debitore, nei loro confronti, di indicazioni, di suggestioni, ma è avaro dell'attezione che attribuisce loro. Anche Kant faceva uso dei manuali, e si trattava di Kant!"⁸

Il problema teoretico del significato della "storia della filosofia" non è stato alla base delle preoccupazioni filosofiche di Bergson. Tutto quanto è legato o condizionato dal problema della storia potrebbe sembrare assolutamente estraneo ai suoi interessi, anche se il mondo della storia e la realtà storica non erano poi del tutto distanti dalle sue meditazioni. Bergson è stato il filosofo della "durata", considerata nel suo svilupparsi dell'individuale e messa al centro del divenire sia delle specie animali che delle società umane, nell'ambito di una filosofia che potremmo considerare evoluzionista. Bergson impiega poche volte il termine "storia" nelle sue opere e con un significato non sempre preciso ed univoco. Si vedano, ad esempio, le pagine significative dell'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, in cui la storia è concepita come l'insieme degli eventi che compongono una vita umana⁹, oppure si consideri il concetto di vita e di organismo nell'*Evolution créatrice*¹⁰ e soprattutto nella conferenza del 1911, *La conscience et la vie*, in cui il concetto di storia è adoperato in funzione della successione di avvenimenti. Il concetto di "scienza storica" si precisa in *La Pensée et le mouvement*, anteriormente, in *Les Deux sources de la morale et de la religion*¹¹.

A questo proposito scrive R. Aron¹² che se, in qualche modo, si cerca di caratterizzare come "storico" il pensiero di Bergson, "si prova anche una certa difficoltà a comprendere ciò che in esso corrisponde alla filosofia della sto-

ria, nel senso che questo termine assume nella tradizione che da S. Agostino va fino ad Hegel. La difficoltà nasce innanzitutto dal rifiuto di porre una frattura fra la vita e lo spirito o fra le specie e l'uomo [...]. Le filosofie classiche della storia, di cui Hegel è il rappresentante più grande e più incisivo, mettono l'umanità a parte della vita, collegano la storia all'essenza umana e danno un significato a questa storia perché in essa e per mezzo di essa si compirebbe la vocazione dell'umanità. L'uomo avrebbe una storia non per accidente, ma in relazione alla sua storicità. La successione degli imperi e delle civiltà, delle società prospere e delle catastrofi costituirebbe una unità, perché si orienterebbe verso un termine finale, che non avrebbe potuto essere raggiunto senza questo lungo e tragico cammino. In Bergson manca la filosofia della storia, nel senso in cui c'è una filosofia hegeliana della storia, ma i temi bergsoniani – durata, evoluzione creatrice – soffrono se vengono trasposti nella realtà della storia umana e della conoscenza storica”.

Ridurre la storia all'adagio positivista ancorato alla restituzione del passato *wie es geschehen ist* è del tutto distante dal pensiero e dalla formazione intellettuale di Bergson che, fondando la filosofia sulla dimensione della temporalità, non intende ripristinare una concezione evolucionistica della storia, ma le contrappone una concezione “creazionistica”, riproponendo come fondamento dell'intero conoscere ed agire “la libertà”, ancorata al concetto di “effort”, che caratterizza “l'evoluzione creatrice”.

Le opere di Bergson nascono da un confronto costante ed ininterrotto con le filosofie del passato e del presente. I temi del disagio “teoretico”, il nulla, il disordine, le aporie, i falsi ragionamenti e le contraddizioni linguistiche si confrontano se con le sue prospettive innovatrici che, muovendo dalla scienza, si articolano sulla logica, l'etica, la metafisica; di quest'ultima il tempo e la durata sono le vie maestre per una radicale revisione e per la confutazione di ogni dottrina delle Idee.

Considerare la filosofia nella dimensione della temporalità ci può condurre a scoprire i momenti della maturazione e della creatività dello spirito filosofico. “Materia o spirito, la realtà non è che un perenne divenire. Si fa o si disfa, ma non è mai qualche cosa di fatto”¹³. La filosofia, nel suo farsi, e quindi nella sua realtà storica, getta il suo sguardo sulla sua storia. La storia della filosofia, pertanto, si giustifica come consapevolezza della realtà del movimento per la compiutezza della filosofia tout-court.

da “Segni e comprensione” n. 58, anno XX, maggio-agosto 2006

¹ Riproduco, nella mia traduzione italiana, il testo dedicato alla Storia della filosofia del quaderno Cotton.

² S. ARCOLEO, *H. Bergson e la Metafisica. Note in margine al corso inedito al liceo di Clermont, a.s. 1887-1888*, in *Ethos e cultura. Studi in onore di E. Riondato*, a cura di E. Berti, F. Chiereghin, V. Milanese, E. Poppi, Antenore, Padova 1991, vol. I, pp. 617-633. Ho pubblicato i testi dedicati al problema del materialismo, dello spiritualismo, dell'analisi del problema dell'esistenza di Dio, nell'articolo: *Il pensiero di Bergson nelle pagine inedite del quaderno di Emile Cotton*, in "Rivista di storia della filosofia", a. LIV, n. s., 3, 1999, pp. 497-521.

³ J. GUITTON, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris 1960, p. 67.

⁴ J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959, p. 195.

⁵ Sul "dinamismo deambulatorio" di Bergson si leggano le testimonianze di J. Guilton e J. Chevalier. Quest'ultimo scrive che "Bergson ha sentito sempre vivo il bisogno di camminare, di muoversi, mentre elabora il suo pensiero, ed una delle sue sofferenze alla Scuola Normale ed al Collège e France fu il divieto di camminare insegnando" (J. CHEVALIER, op. cit., p. 63).

⁶ M. Conche è il solo studioso che abbia avuto accesso al quaderno Cotton, che l'ha studiato e che ne ha preparato una edizione, limitata alle sole pagine dedicate alla psicologia ed alla Metafisica. Se negli studi precedenti ed in questo studio ho potuto tracciare alcuni aspetti del pensiero di Bergson, lo debbo alla generosità di M. Conche che, fin dalla conclusione della sua opera, ha messo a mia disposizione il suo manoscritto definitivo, pronto per la pubblicazione. Purtroppo – per motivi burocratici o di assoluta fedeltà al testamento di Bergson – il volume del Conche non ha potuto essere inserito fra le opere di Bergson: lo sarebbe stato, a pieno titolo, fra le opere su Bergson. Nessuno può negare la radice linguistica, argomentativa, scientifica prettamente bergsoniana del testo e resta assolutamente indubitabile che, pur non essendo scritto dalla mano di Bergson, il testo si presenta, in spirito ed *in verbis*, assolutamente bergsoniano. La data della compilazione e gli argomenti trattati si inseriscono nel momento cardine della ricerca bergsoniana, culminata successivamente nello scritto *Les données immédiates de la conscience*. Per un'analisi più dettagliata del problema cfr. G. MAIRE, *Les années de Bergson à Clermont-Ferrand avant les Données immédiates de la conscience*, in "Actes du X.me Congrès international de Philosophie", vol. I, Amsterdam 1949, pp. 1208 e ss. Prezioso il riferimento nella lettera a T. Ribot, del 10-VII-1905: "*Mon Essai sur les données immédiates a été élaboré et écrits de 1883 à 1887*".

⁷ H. MARION, *Le nouveau programme de Philosophie*, in "Revue Philosophique", t. X, juillet-décembre 1880, p. 418.

⁸ M. CONCHE, *Bergson à Clermont*, testo inedito d'introduzione al volume manoscritto, anch'esso inedito, H. BERGSON, *Psychologie et Métaphysique*, p. 8.

⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, P.U.F., Paris 1959, p. 139.

¹⁰ H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, in *Œuvres*, cit., pp. 9, 32, 141, 266.

¹¹ H. BERGSON, *La Pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, cit., p. 22; *Les deux sources de la morale et de la religion*, ivi, p. 318.

¹² R. ARON, *Note sur Bergson et l'histoire*, "Les Etudes Bergsonniennes", IV, 1956, pp. 43-51.

¹³ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., Paris 1959, p. 272.