

NOTE

SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA

(Contin.: v. fasc. II, pp. 104-113)

VI.

L'ULTIMO BERGSON.

La pubblicazione de « *L'évolution créatrice* » (1907) segna l'ultima fase del vero e proprio svolgimento del pensiero bergsoniano. Ultima non vuol dire però conclusiva; essa infatti lasciava aperto il problema dell'origine dello slancio vitale e della materia che ne scandisce il ritmo, cioè, in ultima istanza, del significato unitario e trascendente dell'evoluzione cosmica. La soluzione di questo problema avrebbe dovuto formare oggetto di una filosofia della religione, o forse piuttosto, di una teogonia: un'opera che il Bergson ha più volte promesso e i suoi scolari hanno preannunziata come un *nescio quid maius*, ma che poi egli non ha data, nè probabilmente darà. E quasi per compensare questa mancanza — o per farla sentire più pungente — un recente biografo ha voluto costruire, lasciandosi guidare dagli scarsi cenni disseminati nell'opera del maestro, e più ancora dallo spirito informatore di tutto il sistema, quella che a suo avviso avrebbe dovuto o potuto essere la teologia del Bergson (1). Egli ci ha avvertito, è vero, che il suo tentativo è stato incoraggiato e approvato dal filosofo; ma siffatto consenso non è forse diverso da quello che sogliono dare i maestri ai lavori degli scolari; e quand'anche noi dovessimo esser convinti che nessun altro epilogo meglio si appropria all'intuizione bergsoniana del mondo, saremmo tuttavia tentati a giudicarlo spurio egualmente, perchè vi

(1) J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, Plon, 1926.

fanno difetto quella tensione dello sforzo e della ricerca mentale, e quella profonda magia animatrice delle cose in apparenza fredde e morte, in cui consiste l'arte inimitabile del Bergson.

Per limitarci soltanto alle manifestazioni autentiche dell'«ultimo Bergson», ci si offrono due libri, l'uno dei quali, sotto il titolo « *L'énergie spirituelle* », raccoglie vari saggi, in parte almeno posteriori a « *L'évolution créatrice* »; l'altro, « *Durée et simultanéité* », contiene una critica della dottrina della relatività, per quel che, con l'idea delle durate multiple, interferisce o sembra interferire con la concezione bergsoniana del tempo. In questi scritti non si avverte nessun distacco netto dalle posizioni mentali già segnate dalle opere precedenti; pure non si può dire che essi rappresentino variazioni insignificanti intorno a temi esauriti. Il pensiero del Bergson intacca sempre in qualche modo quel che tocca, e quand'anche non scava profondamente, tuttavia incide. Non sarà quindi superfluo dedicare ad essi uno studio accurato, con la speranza che le modificazioni più recenti dei punti già acquisiti ci consentano di trarre qualche elemento nuovo di giudizio sull'intuizione bergsoniana nel suo complesso.

Il saggio « *Durée et simultanéité* » vuole, come si è accennato, ribadire l'idea della *durée pure*, quale risultava dalla classica tesi su « *Les données immédiates de la conscience* », contro le deformazioni spaziali che essa subisce nella concezione relativistica dell'Einstein. Sembrerebbe a prima vista che il Bergson avesse anticipato, da più di trent'anni, la posizione einsteiniana, quando in un passo delle *Données* (1889), egli affermava che il tempo, tradotto dall'interiorità della coscienza nell'esteriorità della natura geometrica e meccanica, fosse da considerare non soltanto come spazio, ma proprio come una quarta dimensione spaziale (1). Non v'era già qui, almeno nelle linee essenziali, l'idea di quel *continuum* a quattro dimensioni, di cui hanno tanto usato e abusato gli odierni relativisti? Certamente; e si spiega il senso di compiacenza con cui il Bergson ricorda oggi la sua quasi profetica intuizione. Tuttavia i due casi non sono perfettamente identici; altrimenti, per confutare l'Einstein o per circoscrivere la portata della sua dottrina, bastava che il Bergson rinviasse il lettore allo scritto precedente, invece di darsi la pena di scrivere un nuovo libro. In effetti, se noi, prescindendo per un mo-

(1) *Essai sur les données ecc.*, p. 83; v. anche *Durée et simultanéité*, Paris, Alcan, 1926³, p. 78.

mento dall'espressione metaforica del tempo come una quarta dimensione dello spazio, poniamo a raffronto la sostanza della tesi svolta nelle *Données* con la dottrina della relatività, non troviamo tra l'una e l'altra quell'antitesi così recisa che ci vien presentata in *Durée et simultanéité*. Nella relatività (ristretta), il Lorentz e sulle sue orme l'Einstein, in base ai risultati dell'esperimento Michelson-Morley, sono stati portati a formulare l'ipotesi che in un moto rettilineo, uniforme ed estremamente celere, si dia una contrazione dello spazio e un allungamento del tempo. Donde le due conseguenze paradossali, che hanno urtato e scosso il senso comune anche più dei vecchi argomenti zenoniani: la prima è che un individuo lanciato in un proiettile con una velocità di poco inferiore a quella della luce, e supposto ritornato al punto di partenza dopo di aver percorso, tra l'andata e il ritorno, una certa traiettoria, ha impiegato un tempo di gran lunga minore di quel che risulta a un osservatore immobile: p. es. se il fantastico viaggiatore ha impiegato due anni, il non meno fantastico osservatore ha dovuto consumare due secoli nell'attesa. Una seconda, ulteriore conseguenza è che, dato l'allungamento del tempo, quelle che da un punto di vista appaiono come delle simultaneità, da un punto di riferimento diverso si distendono, per così dire, in successioni.

Noi non vogliamo qui entrare nei particolari della dottrina della relatività, ma soltanto studiare le ripercussioni di essa sulla intuizione bergsoniana del tempo. Perciò ci chiediamo: questa idea delle durate multiple, diverse pei diversi osservatori, è proprio del tutto incompatibile con quella della *durée pure*, esposta nella classica tesi del Bergson? Implica forse quest'ultima un tempo assoluto, unico per tutti gli esseri, simile al tempo newtoniano? A noi pare di dover rispondere negativamente. Certo, c'è tra le due vedute un'immensa distanza: l'una esprime un tempo vissuto, l'altra un tempo simboleggiato in una formula matematica. Tuttavia la prima, quella di Bergson, non esclude, anzi implica le durate multiple, e, se qualcosa esclude, è proprio l'idea del tempo unico e assoluto del Newton. Se il tempo infatti è sentimento immediato dell'io che « si lascia vivere », è compenetrazione di stati d'animo, come note di una melodia, è chiaro che esso varia secondo il contenuto, l'intensità, la tensione della vita individuale. Debbono esserci così delle durate di differente decorso (*écoulement*) pei differenti esseri: per la pietra che quasi non è intaccata dal morso del tempo, per la farfalla che vive un giorno, per l'uomo, anzi pei singoli uomini e pei vari momenti della loro vita. E non v'è neppure, da questo

punto di vista, una vera e propria simultaneità: solo a una constatazione estrinseca, fatta con mezzi meccanici (p. es. con un orologio), può risultare che due processi vitali si svolgono nello stesso tempo, ma nel suo interno ciascuno di essi ha un modo proprio e incomparabile di scandire il proprio tempo. In breve: se ci poniamo col Bergson nella coscienza immediata ed elementare, quella che precede ogni distinzione e comparazione riflessa — e tale appunto è la posizione delle *Données* — non giungeremo mai alla nozione di un tempo unico, denominatore comune dei nostri giudizi sulle simultaneità e le successioni degli avvenimenti.

Com'è allora che il Bergson nell'ultimo scritto citato (*Durée et simultanéité*) giunge all'idea di questo tempo e fa di esso una barriera insuperabile contro i paradossi del relativismo? Cominciamo col ricapitolare brevemente le sue critiche. Egli dice in sostanza ai relativisti: quando voi prendete due sistemi diversi di riferimento, l'uno immobile e l'altro in moto, e fate constatare con calcoli matematici rigorosi che la misura del tempo è diversa nei due casi, voi confondete in una sola due questioni ben distinte. Da una parte, c'è una rappresentazione matematica, esatta ma convenzionale, la quale non concerne il tempo realmente vissuto, bensì i soli intervalli, che ne sono le traduzioni spaziali e come le proiezioni immobili. D'altra parte, c'è una interpretazione psicologica che s'insinua, come un miraggio quasi inconsapevole, tra quelle formule e dà ad esse un senso paradossale. Ma riprendiamo l'ipotesi dei due osservatori, l'uno che viaggia nel proiettile, mentre l'altro sta fermo sulla terra: essi non sono ambedue reali, cioè non vivono egualmente le due « durate »; e invece, a seconda che si assume come centro di riferimento la terra o il proiettile, in quel centro vien collocato un osservatore in carne ed ossa, e l'altro non è che un fantasma, una proiezione immaginaria, concepita secondo le leggi di una prospettiva *sui generis*. Avviene qui, nell'ordine del tempo, qualcosa di analogo a quello che ci è molto più familiare nell'ordine dei rapporti spaziali: un pittore che vuol ritrarre due individui situati a una certa distanza l'uno dall'altro, li fa di diversa grandezza, dando dimensioni maggiori a quello che è più vicino al centro della sua visione, e impiccolendo l'altro. Ma a nessuno verrebbe in mente di dire che il pittore abbia ritratto un nano e un gigante, nè che questi sian collocati in due spazi diversamente conformati; ognuno anzi giudicherà che, essendo unico lo spazio, le due figurazioni debbono essere differenti, per uniformarsi alla legge di esso. Similmente, i tempi multipli di Einstein, non solo risul-

tano da un'analoga prospettiva, ma presuppongono e implicano un tempo unico e assoluto (1).

La critica è acuta e convincente; ma come si giustifica, dal punto di vista bergsoniano, questa assunzione del tempo unico? Quasi senza accorgersene, il Bergson s'è venuto a poco a poco allontanando dalla posizione della coscienza immediata in cui s'era chiuso nelle *Données*. Già in *Matière et mémoire*, egli aveva cominciato con l'integrare il sentimento ingenuo ed elementare della durata col sussidio della memoria, senza la quale è impossibile distinguere e connettere un « prima » e un « poi ». Ma porre una memoria significa porre una coscienza, presente ai singoli momenti, che li connetta insieme. Si dirà allora che ci son tante coscienze, ciascuna con una propria legge e con un proprio ritmo, quanti individui vi sono? Chi ben guardi, vedrà che la coscienza, nel fondare l'idea del tempo, interviene non già come un mezzo di separazione e di disgregazione, ma come un principio unificatore, come un piano identico su cui si graduano e si distribuiscono i dati qualitativamente eterogenei dell'esperienza sensibile immediata. Se questa è la natura e la legge della coscienza, è chiaro che essa non può attuarsi in due modi diversi, una volta come mezzo di unione, un'altra, di disgregazione; ma che tra coscienza e coscienza deve prolungarsi, per così dire, quella stessa opera di collegamento che s'è effettuata nell'interno di una singola coscienza. Il Bergson ha inconsapevolmente obbedito a questa esigenza profonda, nel formulare alla fine il concetto di un tempo unico, compreso in una coscienza unica; ed a spingerlo per la nuova via molto ha contribuito il fatto che, con l'*Évolution créatrice*, egli aveva già molto ampliato la sfera della sua indagine, passando da un punto di vista psicologico individuale a un punto di vista cosmico e universale. Ma il concetto di una coscienza unica, « normale » in un senso kantiano, non si trova in nessun altro scritto così chiaramente formulato come in « *Durée et simultanéité* ».

È interessante osservare il modo con cui egli vi giunge, per via d'ipotesi e di approssimazioni, che ricordano piuttosto il procedimento dello scienziato o del matematico, che non quello del filosofo. « L'ipotesi di un tempo unico, egli dice, è fondata sopra un ragionamento per analogia, che dobbiamo ritenere conclusivo fino a che non ci verrà offerto nulla di più soddisfacente. Questo ragionamento, appena cosciente, potrebbe formularsi così. Tutte le coscienze:

(1) *Durée et simultanéité*, p. 100 segg.

umane sono della stessa natura, percepiscono nello stesso modo, camminano con lo stesso passo e vivono la stessa durata. Ora, nulla c'impedisce d'immaginare quante coscienze umane si voglia, disseminate a distanza attraverso la totalità dell'universo, ma abbastanza vicine l'una all'altra perchè due di esse consecutive, prese a caso, abbiano in comune la parte estrema del campo della loro esperienza esteriore. Ciascuna di queste due esperienze esteriori partecipa alla durata di ciascuna delle due coscienze. E, poichè le due coscienze hanno lo stesso ritmo di durata, così dev'essere anche delle due esperienze. Ma le due esperienze hanno una parte comune; dunque, con questo *trait d'union*, esse si congiungono in un'esperienza unica, che si svolge in una durata unica e può considerarsi, a volontà, come appartenente all'una e all'altra delle due coscienze. Poichè lo stesso ragionamento può ripetersi da ogni punto al punto contiguo, una medesima durata vien raccogliendo, lungo la sua via, gli avvenimenti della totalità del mondo materiale; e alla fine possiamo eliminare le coscienze umane che avevamo collocate nei vari punti come altrettanti collegamenti per il movimento del nostro pensiero: e non vi sarà più che il tempo impersonale in cui scorreranno tutte le cose » (1).

Questo tempo impersonale non è che il tempo come può essere rappresentato da una coscienza in genere: diverso, sì, dagli schemi spaziali della scienza della natura, ma risultante da un procedimento concettuale che ha di gran lunga sorpassato l'intuizione irriflessa e ingenua delle *Données*. Ora se è vero, e tal è certamente in rapporto alla filosofia bergsoniana, che il progresso speculativo è segnato da nuovi *coups de sonde dans la durée pure*, questo sviluppo della concezione del tempo deve modificare non poco l'orientamento fondamentale del pensiero del Bergson. Raccogliamo infatti gli elementi di giudizio che le opere precedenti ci offrivano. Sfrondata dalla magia delle parole e delle effusioni mistiche, la vita dello spirito appariva in esse come qualcosa di estremamente povero: la sua perfezione era tutta alle origini, in un albeggiare indistinto e ineffabile della coscienza che « si lascia vivere » senza riflettere, separare, astrarre, insomma senza dar forma al suo contenuto fluente ed amorfo. Anzi, tutto questo ulteriore lavoro del pensiero e della volontà veniva giudicato come una falsificazione e una deformazione; e il compito stesso della critica filosofica consisteva nel liberare da siffatte incrostazioni della vita intellettuale e sociale la

(1) *Durée* ecc., pp. 58-59.

realtà pura della coscienza immediata. Certamente, noi sentivamo che nel Bergson pensatore c'era molto più che questo ideale di rinuncia, che questa negazione di ogni processo di vita psicologica; c'era, in effetti, lo stesso sforzo critico, razionale malgrado tutto, per scalzare, ma insieme per spiegare e in qualche modo giustificare, ciò che nell'evoluzione umana si vien sovrapponendo all'esperienza immediata. Egli, insomma, non si chiudeva nei confini della vita elementare dello spirito, ma ne usciva fuori, sia pure per meglio delimitarli e agguerrirli; sì che noi potevamo dubitare e sperare che la sua filosofia significasse, più che un tentativo per farci retrocedere a uno stato di natura o d'infanzia, uno sforzo per elevarci a una concezione più matura di vita, mediata da tutto il lavoro critico con cui lo spirito si riafferma, attraverso e al di sopra delle sue apparenti negazioni. O meglio, il Bergson ci offriva confusamente l'una e l'altra alternativa: col suo intuizionismo irrazionalistico egli era sulla via delle negazioni sterili e corrosive; con la penetrazione della sua critica, capace di trarre profondi motivi spirituali anche da ciò che all'apparenza è insensibile e opaco ad ogni luce mentale, egli era sulla via delle negazioni dialettiche e innovatrici. Così la visione dello spirito, nella sua filosofia, oscillava tra una specie di regresso e d'involuzione tendente verso qualcosa di primitivo e d'indifferenziato e uno sviluppo culminante in un consapevole possesso dei momenti superati nel corso del divenire. Lo spirito insomma appariva ora come alcunchè di tantò semplice e puro, che al primo contatto con le cose del mondo rischiava di appannarsi e di corrompersi, ora come una complessa realtà, che si temprava e si fortifica nella vita, che include più che non escluda, che si afferma anche negandosi.

Bisogna francamente riconoscere che nella scuola bergsoniana e su tutto l'ambiente storico contemporaneo, già per sua natura proclive all'irrazionalismo, al decadentismo, al volontarismo vuoto e inconsistente, ha influito il Bergson deteriore, che era anche il più facile e il più indulgente verso le vanità e le debolezze umane. Era agevole infatti a qualunque filisteo, dimentico o ignaro di tutto il tormentoso lavoro che era costata al maestro la conquista di quell'apparente rivelazione della vita immediata dello spirito, abbandonarsi al facile e dilettevole intuizionismo, alle stolte negazioni di ogni seria attività mentale, e trincerarsi nel ben difeso campo della propria ignoranza. Chi pensa al bergsonismo spicciolo che ha infestato la cultura contemporanea, non può non osservarvi una curiosa analogia con certi atteggiamenti degli antichi gnostici, i quali,

immaginando di essere naturalmente custodi e interpreti dello spirito, si credevano in diritto di esentarsi da ogni sforzo e pena di educazione mentale e morale.

Ma in Bergson c'è incomparabilmente di più e di meglio che nel bergsonismo. E le ultime manifestazioni del suo pensiero confermano e rendono maggiormente esplicito quello sforzo di espansione e di elevazione che, nella sua visione dello spirito, tempera e neutralizza l'opposta tendenza verso un'eccessiva semplificazione. Noi abbiamo constatato lo sviluppo della sua dottrina del tempo, e le considerazioni che siamo poi venuti esponendo saranno forse apparse sproporzionate all'interesse di un tema così particolare. Non si dimentichi però che il Bergson è, per eccellenza, il filosofo della « *durée pure* » e che pertanto ogni mutamento nella posizione di questo problema non può mancar di ripercuotersi su tutti gli altri. È quel che noi vogliamo ora mostrare, esaminando alcuni degli scritti più significativi riuniti nel volume su « *L'énergie spirituelle* ».

Dobbiamo ancora una volta rifarci da « *L'évolution créatrice* » che segna, per tutti i problemi della filosofia bergsoniana, un passaggio di grande importanza dal punto di vista psicologico delle *Données* a un punto di vista cosmologico o cosmogonico. Ciò vuol dire che quel che all'individuo appare immediato e quasi nativo, nella vita dell'universo invece è il prodotto ultimo, estremamente elaborato e complesso, di una lunga evoluzione cosmica, di uno slancio vitale e cosciente che attraversa tutti i gradi dell'esistenza, e condensa in un'energia sempre più raccolta ed esplosiva quel che raccoglie lungo il corso del suo divenire. Sotto l'apparente semplicità e facile spontaneità dell'io, che l'ispezione psicologica ci rivela, si tende una forza tanto più attiva quanto più affonda nel passato. Si prenda per esempio, dice il Bergson, l'attività pratica: « a qual segno riconosciamo noi d'ordinario l'uomo di azione, colui che lascia la sua impronta sugli avvenimenti ai quali lo mescola la fortuna? Non forse da ciò, ch'egli abbraccia una visione più o meno lunga in una visione istantanea? Più grande è la porzione del passato ch'egli possiede nel suo presente, più pesante è la massa ch'egli spinge nell'avvenire per far pressione contro le eventualità che si preparano: la sua azione, simile a una freccia, scocca con tanta più forza in avanti, quanto più la sua rappresentazione si tendeva indietro » (1). Così, generalmente, « una forza la-

(1) *L'énergie spirituelle*, p. 16.

vora alle nostre spalle, che cerca di liberarsi dai suoi impedimenti e di sorpassare sè medesima, dando, dapprima, tutto ciò che ha, e poi anche più di quel che ha: come definire diversamente lo spirito? e in che cosa la forza spirituale si distinguerebbe dalle altre, se non per la facoltà di trarre da sè stessa più di ciò che contiene? Ma bisogna tener conto degli ostacoli d'ogni genere che questa forza incontra nel suo cammino. L'evoluzione della vita, dalle sue origini fino all'uomo, evoca ai nostri occhi l'immagine di una corrente di coscienza che s'impegna nella materia come per crearsi un passaggio sotterraneo, fa dei tentativi a destra e a sinistra, si spinge più o meno avanti, s'infrange il più spesso contro la roccia, e tuttavia, in una direzione almeno, riesce a forare e ad emergere alla luce. Questa direzione è la linea d'evoluzione che va a finire all'uomo » (1).

La rappresentazione che precede può far nascere l'idea che sull'uomo il passato agisca come un impulso in qualche modo meccanico, che lo pone gratuitamente in possesso di un'energia accumulata da altri e lo dispensa dalle pene di un lavoro proprio. Così nella visione facile e istantanea degli oggetti che ci circondano, si attualizza in noi con un *fiat* un'infinità di vibrazioni materiali, si rivela come un epilogo, continuamente rinnovantesi, di tutta la storia del mondo. Ma se è vero che l'uomo beneficia dell'energia che, come direbbe Campanella, ha rubato al sole, è anche vero che la legge dell'energia spirituale è di attuarsi per mezzo di nuova energia e di sorpassarsi continuamente. Lo spirito, ha detto in qualche parte il Bergson con una frase felice, non vive di rendita; il capitale gli frutta solo col nuovo lavoro. Esso non fa leva su di un passato che gli è dato gratuitamente tutto in una volta, ma in un certo senso si dà da sè stesso quel passato con la sua attività. E a misura che se ne appropria, se ne disimpegna e si libera. Ogni creazione spirituale è un trionfo sulla materia; ma insieme, e questo per il Bergson è il punto più importante, è impulso a nuove creazioni. Risiede qui il criterio distintivo delle forme inferiori dell'attività spirituale, quelle cioè che sono ancora imprigionate nella materia, dalle forme più alte e propriamente umane. « Veduta dal di fuori, la natura appare come una immensa efflorescenza d'imprevedibile novità: la forza che l'anima sembra creare con amore, per niente, per semplice gusto, la varietà senza fine delle specie vegetali e animali; a ciascuna, essa conferisce il valore assoluto di

(1) Ibid., p. 22.

una grande opera d'arte; si direbbe che essa si attacchi alla prima venuta quanto alle altre, quanto all'uomo stesso. Ma la forma di un vivente, una volta disegnata, si ripete indefinitamente, e gli atti di questo vivente, una volta compiuti, tendono a imitarsi l'un l'altro e a ricominciarsi automaticamente: l'automatismo e la ripetizione, che dominano dovunque, fuorchè nell'uomo, dovrebbero avvertirci che siamo qui innanzi ad arresti, e che la vita, invece di progredire, si limita a segnare il passo » (1). Superiore è l'attività dell'uomo; e più alta di ogni altra, quella dell'uomo morale. « L'uomo, chiamato senza tregua ad appoggiarsi sulla totalità del suo passato, per pesare tanto più potentemente sull'avvenire, è il grande successo della vita. Ma creatore per eccellenza è colui, la cui azione, intensa essa stessa, è capace d'intensificare anche quella degli altri uomini, d'accendere, generosa, dei focolai di generosità. I grandi spiriti morali, particolarmente quelli il cui eroismo inventivo e semplice ha aperto nuove vie alla virtù, sono rivelatori di verità metafisica. Si dica pure che essi sono al punto culminante dell'evoluzione; essi son tuttavia i più vicini alle origini e rendono sensibile ai nostri occhi l'impulso che vien dal fondo. Consideriamoli attentamente, cerchiamo di provare con simpatia ciò che essi provano, se vogliamo penetrare con un atto d'intuizione fino al principio stesso della vita. Per sondare il mistero delle profondità, bisogna talvolta esaminare le cime. Il fuoco che è al centro della terra non appare che alla sommità dei vulcani » (2).

Qui ci si rende più evidente quel che già avevamo osservato nello schema dell'idea del tempo. La filosofia del Bergson, nella sua ultima fase, accentua quell'elemento di sviluppo e di progresso, che era già sensibile nell'*Évolution créatrice*, e senza sconfessare l'intuizione della vita immediata dello spirito, si sforza di conciliarla con una visione più mediata e riflessa. Al culmine dell'attività umana, essa ritrova le forze motrici elementari; ma non può ritrovarle intatte e immutate, come se tutto il lavoro compiuto da un capo all'altro fosse stato vano, bensì come si ritrova nell'organismo la virtù fecondatrice del germe. All'inizio non c'è che una potenza in atto di spiegarsi, non una realtà già perfetta e sufficiente che possa isolarsi da tutto ciò che essa non è ancora divenuta, ma è in via di divenire. Il « farsi altro » è condizione di vita e di sviluppo; il negarsi è mezzo di più energica affermazione; mentre un'intui-

(1) Ibid., pp. 25-26.

(2) Ibid., p. 26-27.

zione istantanea — quella della *Données* — che separi puntualmente i dati della vita immediata da quelli che vi sovrappone una riflessione falsamente intesa come postuma, non può che pietrificare e fossilizzare la vita nel germe. Si ricordi il motivo insistente delle *Données: le temps est-il de l'espace?* e, insieme, la preoccupazione costante con cui il Bergson voleva in quel libro salvare la realtà pura dello spirito da ogni contaminazione esterna e spaziale. Che cosa in effetti salvava? null'altro che la sterilità del seme, al riparo della corruzione fecondatrice della terra. Ora, se vogliamo trarre tutte le conseguenze implicite nel nuovo orientamento bergsoniano, dobbiamo rispondere, che il tempo non è ma si fa spazio, senza dare più a questo passaggio il significato di una falsificazione; dandovi, anzi, il senso di uno sviluppo. Il tempo si fa spazio per ritrovarsi tempo più pieno; o, fuori di questa figurazione un po' simbolica, lo spirito traversa la materia, per possedersi più compiutamente come spirito.

Dovremo dir lo stesso dei rapporti tra l'intuizione e l'intelletto? È qui che in fondo volevamo arrivare. L'intuizionismo irrazionalistico del Bergson non rappresenta che una fase iniziale e provvisoria della sua dottrina; è come una difesa con cui egli ha protetto la nascente concezione energetica dello spirito dagli attacchi dell'intellettualismo scientifico e del piatto razionalismo filosofico francese. Ma, una volta conquistata una visione dell'evoluzione creatrice, egli non può coerentemente rinnegare le tappe più progredite del cammino dello spirito a profitto della più bassa. La sua intuizione filosofica non si scava una comoda nicchia in uno strato alogico o prelogico dell'anima, per respingere tutto ciò che ne sorpassa gli angusti limiti, ma traversa la zona dell'intelletto e la sorpassa, per riconfermare e svolgere, attraverso quella mediazione critica, la rivelazione della coscienza immediata. Noi crediamo perciò di coglierne il senso più profondo — quello ch'è sfuggito ai bergsoniani e in qualche modo allo stesso Bergson — ponendola sul piano di un razionalismo speculativo.

La curva del pensiero bergsoniano ci rappresenta, in iscorcio, la più ampia curva che vien descrivendo tutta la filosofia francese contemporanea. Satura di un razionalismo astratto e impersonale che tre secoli di speculazione le avevano istillato nel sangue, quella filosofia è esplosa, negli ultimi decenni, in una reazione violenta e benefica contro il suo passato, contro la *raison* che, distaccatasi dalle fonti della vita, aveva creato al di sopra di essa un tessuto di schemi e di formule. *La science primait la conscience*. Con quella

reazione, la coscienza ha preso il sopravvento, la filosofia ha ripreso contatto con la vita; ha ripreso il senso del concreto, dello spontaneo, dell'immediato, del contingente, del nuovo. Questa riconquista s'è fatta a prezzo dell'intelletto, della scienza: *la conscience a primé la science*. Ma vi sono oggi segni numerosi e non dubbi di un ritorno al razionalismo, o meglio di una tendenza verso un razionalismo nuovo, che non riconsacri i vecchi schemi e non annulli le recenti conquiste ma contemperi e rinsaldi vicendevolmente l'intuizione e la ragione. È importante notare che due recentissime storie del pensiero francese⁽¹⁾ esprimono questa identica tendenza; ed è caratteristico che una di esse, scritta da uno dei più chiari rappresentanti della filosofia contemporanea (il Brunschvicg) sia dedicata al Bergson, non a titolo di generico omaggio, ma come all'esponente maggiore del nuovo avviamento speculativo. « Il servizio capitale di cui la filosofia è debitrice a Bergson, scrive il Brunschvicg⁽²⁾, è che egli ci ha fatto uscire, in una volta, dal secolo XVIII e dal XIX. Egli ha messo fuori contestazione il carattere superficiale e inconsistente del pseudo-razionalismo al quale il Mill si richiamava per opporlo all'apologia romantica dell'istinto... Grazie a Bergson, al di là del formalismo dell'intelligenza e dell'incoscienza dell'istinto, la filosofia del XX secolo cammina verso ciò che era stato la base dello spiritualismo del XVII secolo: l'unità della verità nella scienza e nella coscienza. Ma il XX secolo non si può ricondurre al XVIII, puramente e semplicemente. Tra i due si pone tutto lo sviluppo della riflessione critica, che ha avuto per effetto di eliminare gli ultimi impacci al movimento di un'intelligenza ascendente e conquistatrice ».

Questo giudizio è la conferma autorevole dell'interpretazione da noi data nelle pagine precedenti della filosofia bergsoniana, riveduta attraverso l'ultima fase della sua evoluzione. Noi siamo confortati a concludere che, mentre il bergsonismo tramonta, il pensiero vivo di Bergson gli sopravvive ed è ben lontano dall'aver esaurito tutta la propria efficacia. In un passo citato dal Brunschvicg⁽³⁾, il nostro filosofo, dopo di aver constatato gli enormi

(1) PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1927³; BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, ivi, 1927.

(2) Op. cit., II, p. 693.

(3) Op. cit., p. 694-695 (estratto da *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, Nouvelle serie, t. LXXI, 1914, I, p. 132).

progressi della potenza fisica dell'uomo, compiuti per mezzo delle scienze della natura, scriveva: « Se si considera che ogni nuovo utensile, ogni nuova macchina, è per noi un nuovo organo (un organo non è effettivamente ed etimologicamente un utensile?), ci si accorge che è proprio il corpo dell'uomo quello che si è ingrandito in così breve tempo. Ma la sua anima — io parlo dell'anima individuale e dell'anima sociale — ha acquistato forse nello stesso tempo il supplemento di forze necessario per governare questo corpo subitamente e prodigiosamente ingigantito? E i formidabili problemi davanti ai quali noi oggi ci troviamo, non sono nati, in gran parte almeno, da questa sproporzione? ». È un passo che io lascio alla seria meditazione del lettore, restringendomi qui a segnalare nel Bergson uno di quei grandi maestri di vita spirituale, che più hanno giovato e possono giovare tuttora a colmare quella sproporzione (*).

GUIDO DE RUGGIERO.

(*) A conferma del giudizio, che qui è dato, sulla necessaria dialettica alla quale conduce il concetto bergsoniano dell'« intuizione », dirò che, avendo io or son ventitrè anni, nel mio saggio sullo Hegel (1906), affermato appunto questo (v. 3^a ediz., pp. 141-2), e dimostrato che il Bergson rifaceva in nuovi modi contro l'intelletto astratto una critica già fatta dall'idealismo classico e dallo Hegel, ma che lo Hegel progrediva oltre l'intuizione e fondava la sua critica sopra un nuovo « concetto del concetto », ebbi poi, a questo proposito, col Bergson, nel 1911, a Bologna, una importante conversazione. Il Bergson mi espresse meraviglia che io avessi potuto connettere la sua posizione con quella dello Hegel, « che era un intellettualista »; e io gli risposi che, per contrario, lo Hegel era un « antintellettualista », e che bisognava stare attenti a non attingere la notizia del suo pensiero dalle frigide esposizioni che ne erano state fatte, e neppure dalle esteriorità sistematiche, ma dall'acqua corrente e dalla fonte, e anzitutto dalla *Fenomenologia*. Il Bergson mi disse che queste indicazioni gli suscitavano molto interesse e che egli, fin allora, non aveva studiato direttamente l'opera hegeliana.

(Nota di B. C.)