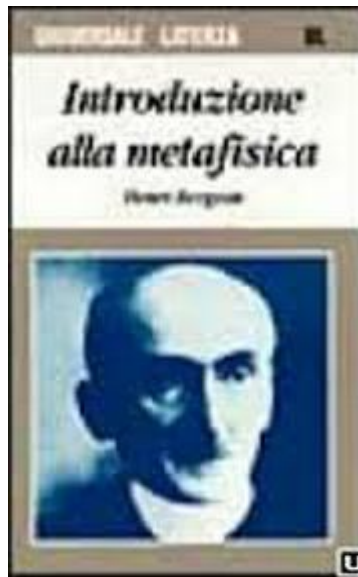


Henri Bergson

INTRODUZIONE ALLA METAFISICA



"Vi è almeno una realtà che cogliamo completamente dal di dentro, per intuizione e non con la semplice analisi. Essa è la nostra stessa persona nel suo scorrere attraverso il tempo, il nostro io che dura. Non possiamo simpatizzare intellettualmente con nessun'altra cosa, ma simpatizziamo certamente con noi stessi". Henri-Louis Bergson (1859-1941) è stato uno dei più importanti filosofi francesi del Novecento. Le sue teorie hanno influenzato la psicologia, l'arte, la teologia e la letteratura (per la quale nel 1927 fu insignito del premio Nobel).

Henri Bergson

Introduzione alla metafisica

traduzione e note
di Vittorio Mathieu

Editori Laterza

ANALISI E INTUIZIONE ¹

Se si paragonano tra loro le definizioni della Metafisica^[1] e le concezioni dell'assoluto, ci si accorge che i filosofi, nonostante le loro divergenze apparenti, concordano nel distinguere due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. 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 con cui ci si esprime; il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si vale di alcun simbolo. Diremo che la prima conoscenza si ferma al relativo, mentre la seconda attinge, ove sia possibile, l'assoluto.

Prendiamo ad esempio il movimento di un oggetto nello spazio. Io lo percepisco in modo diverso a seconda del punto di vista, mobile o immobile, da cui lo guardo; lo esprimo diversamente a seconda del sistema di assi, o di punti, a cui lo riferisco, vale a dire, a seconda dei simboli con cui lo traduco. E lo chiamo relativo per questa doppia ragione: che, in un caso come nell'altro, mi pongo all'esterno dell'oggetto medesimo. Quando parlo di un movimento assoluto, ciò avviene perché attribuisco al mobile un interno e qualcosa di simile a stati d'animo, e perché simpatizzo con gli stati, e mi inserisco in essi con uno sforzo d'immaginazione. Allora, se l'oggetto sarà fermo o in movimento, se adotterà un movimento o un movimento diverso, non proverò la medesima cosa^[2]: e ciò che proverò non dipenderà né dal punto di vista che posso scegliere intorno all'oggetto, dato che sarò dentro all'oggetto medesimo, né dai

simboli con cui posso cercar di tradurlo, dato che avrò rinunciato a qualsiasi traduzione per possedere l'originale. In breve, il movimento non sarà più colto dall'esterno e, in qualche modo, di dove son io, bensì dall'interno, in se stesso. Possiederò un assoluto.

Prendiamo ancora un personaggio di romanzo, di cui mi vengono raccontate le avventure. Il romanziere potrà moltiplicare i tratti del suo carattere, far parlare ed agire il suo eroe quanto vorrà: tutto ciò non equivarrà al sentimento semplice e indivisibile che proverei se, per un istante, coincidessi con il personaggio medesimo. Allora azioni, gesti e parole mi sembrerebbero fluire naturalmente, come dalla loro fonte. Non si tratterebbe più di accidenti che s'aggiungono via via all'idea che mi facevo del personaggio, arricchendolo sempre più senza mai arrivare a completano: il personaggio mi sarebbe dato d'un sol tratto nella sua totalità; e i mille incidenti che lo rivelano, in luogo di aggiungersi alla sua idea e di arricchirla, mi sembrerebbero, al contrario, venirne fuori, senza tuttavia esaurirne o impoverirne l'essenza. Tutto ciò che mi si narra della persona, mi fornisce altrettanti punti di vista su di essa; tutti i tratti che me la descrivono, e che non possono farmela conoscere se non con altrettanti paragoni con persone o cose già conosciute, sono segni con cui la si esprime più o meno simbolicamente. Simboli e punti di vista mi collocano dunque all'esterno di essa: non mi danno di essa se non ciò che ha di comune con altre e non le appartiene in proprio. Ma ciò che essa propriamente è, e costituisce la sua essenza, non lo si può percepire dall'esterno, perché è, per definizione, interiore, né si può esprimere con simboli, perché è incommensurabile con qualsiasi altra cosa. Descrizione storia e analisi mi lasciano, quindi, nel relativo: solo la coincidenza con la persona stessa mi darebbe l'assoluto. In questo senso, e in questo senso soltanto, assoluto è sinonimo di perfezione³. Tutte le fotografie di una città, prese da tutti i punti di vista possibili, per quanto

si completino indefinitamente le une con le altre, non varranno mai quell'esemplare in rilievo che è la città in cui si va a passeggio. Tutte le traduzioni di un poema in tutte le lingue possibili, per quante sfumature aggiungano alle sfumature e, correggendosi a vicenda con una specie di ritocco reciproco, diano un'immagine sempre più fedele del poema che traducono, non renderanno mai il senso interiore dell'originale. Una rappresentazione presa da un certo punto di vista, una traduzione fatta con dati simboli, restano sempre imperfette a paragone dell'oggetto su cui la veduta è stata presa, o che i simboli cercano di esprimere. Ma l'assoluto è perfetto nel senso che è perfettamente ciò che è.

Per la stessa ragione, senza dubbio, si sono spesso identificati «assoluto» e «infinito». Quando io voglia comunicare a qualcuno che non conosca il greco l'impressione semplice che mi dà un verso d'Omero, prima gli tradurrò il verso, poi gli commenterò la mia traduzione, poi svilupperò il mio commento e, di spiegazione in spiegazione, mi avvicinerò sempre più a ciò che voglio esprimere: ma non vi arriverò mai.

Quando voi alzate il braccio, compite un movimento di cui avete interiormente la percezione semplice: ma esteriormente, per me che lo guardo, il vostro braccio passa per un punto, poi per un altro punto, e fra questi due punti vi saranno altri punti ancora, di modo che, se comincio a contare, l'operazione procederà senza fine.

Visto interno, un assoluto è, dunque, qualcosa di semplice; ma 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. Ora, ciò che si presta nel medesimo tempo a una apprensione indivisibile e ad una enumerazione inesauribile, è, per definizione, un infinito.

Ne viene che un assoluto non può esser dato che per

intuizione, mentre tutto il resto dipende dall'analisi. Intuizione chiamiamo qui la simpatia per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, conseguentemente, di inesprimibile. L'analisi, al contrario, è l'operazione che riporta l'oggetto a elementi già conosciuti, vale a dire comuni a questo oggetto e ad altri. Analizzare consiste, dunque, nell'esprimere una cosa in funzione di ciò che essa non è. Sicché ogni analisi è una traduzione, uno sviluppo in simboli, una rappresentazione fatta da punti di vista successivi, da cui si segnano altrettanti punti di contatto tra l'oggetto nuovo, studiato, e altri che si crede già di conoscere. Nel desiderio, eternamente insaziato, di abbracciare l'oggetto intorno a cui è condannata a girare, l'analisi moltiplica senza fine i punti di vista, per completare una rappresentazione sempre incompleta; varia senza soste i simboli, per perfezionare una traduzione sempre imperfetta. Per questo prosegue all'infinito. Ma l'intuizione, ove sia possibile, è un atto semplice.

Detto ciò, si vedrà senza fatica che la scienza positiva ha, abitualmente, la funzione di analizzare. Essa lavora, anzitutto, su simboli. Anche le più concrete fra le scienze della natura, le scienze della vita, si arrestano alla forma visibile degli esseri viventi, dei loro organi ed elementi anatomici: paragonano tra loro le forme, riconducono le più complesse alle più semplici, studiano, insomma, il funzionamento della vita in ciò che ne è, per così dire, il simbolo visivo⁴. Se esiste un mezzo per possedere una data realtà assolutamente invece di conoscerla relativamente, per porsi in essa invece di assumere punti di vista su di essa, per averne l'intuizione invece di farne l'analisi, insomma, per coglierla all'infuori di qualsiasi espressione traduzione o rappresentazione simbolica, la metafisica è proprio questo. La metafisica è, dunque, la scienza che pretende di fare a meno dei simboli⁵.

DURATA E COSCIENZA

Vi è almeno una realtà che tutti noi vogliamo dall'interno, per intuizione, e non per semplice analisi: la nostra persona nel suo scorrere attraverso il tempo, il nostro io che dura. Può darsi che noi non simpatizziamo intellettualmente o, piuttosto, spiritualmente⁶ con alcun'altra cosa; ma certamente simpatizziamo con noi stessi.

Quando faccio scorrere sulla mia persona, supposta inattiva, lo sguardo interiore della coscienza, percepisco dapprima una specie di crosta solidificata in superficie⁷: sono le percezioni, che vi giungono dal mondo materiale. Tali percezioni sono nette, distinte, giustapposte o giustapponibili l'una all'altra. Esse cercano di raggrupparsi in oggetti. In seguito, percepisco dei ricordi, più o meno aderenti alle percezioni, e che servono a interpretarle. Tali ricordi si sono come staccati dal fondo della persona, attratti alla superficie da percezioni che loro assomigliano: essi son posati su di me, senza essere in tutto e per tutto me medesimo. Infine, sento manifestarsi tendenze, abitudini motorie, una quantità di azioni virtuali più o meno solidamente legate a quelle percezioni e a quei ricordi. Tutti questi elementi dai contorni ben definiti, mi appaiono tanto più distinti da me, quanto più sono distinti tra loro: orientati dall'interno verso l'esterno, costituiscono, riuniti, la superficie di una sfera che tende ad allargarsi e a perdersi nel mondo esterno. Ma, se mi raccolgo dalla periferia verso il centro, se cerco al fondo di me ciò che

più uniformemente, più costantemente e durevolmente è me stesso, trovo tutt'altro.

Al di sotto di quei cristalli ben tagliati e di quella superficie congelata, vi è un flusso continuo, non comparabile a nulla di ciò che ho visto fluire. È una successione di stati, ciascuno dei quali preannunzia quello che lo segue e contiene quello che lo precede. In verità, essi non sostituiscono stati molteplici se non quando già son passato oltre ad essi, e mi rivolgo indietro per osservarne la traccia: mentre li provavo erano così solidamente organizzati, così profondamente animati di una vita comune, che non avrei saputo dire dove uno qualsiasi di essi finisse e l'altro cominciasse. In realtà, nessuno di essi comincia o finisce, tutti si prolungano gli uni negli altri⁸.

È, se si vuole, lo svolgersi di un rotolo, perché non c'è essere vivente che non si senta arrivare, a poco a poco, al termine della parte che deve recitare; e vivere consiste nell'invecchiare. Ma è anche, altrettanto, un arrotolarsi continuo, come quello d'un filo su un gomitolo, poiché il nostro passato ci segue, e s'ingrossa senza sosta del presente che raccoglie sul suo cammino: coscienza significa memoria.

In verità non è né un arrotolarsi né uno srotolarsi; ché queste due immagini richiamano la rappresentazione di linee, o superfici, le cui parti sono omogenee tra loro e sovrapponibili, mentre non sono due momenti identici in un essere vivente. Prendete il sentimento più semplice, supponetelo costante, e assorbitevi la personalità tutta intiera: la coscienza che accompagna tale sentimento non potrà restare identica a se stessa per due momenti di seguito, perché il momento successivo contiene sempre, in più del precedente, il ricordo che quest'ultimo ha lasciato di sé. Una coscienza che avesse due momenti identici sarebbe una coscienza senza memoria: perirebbe e rinascerebbe, dunque, senza posa. Come rappresentarsi altrimenti l'incoscienza?

Occorrerà, dunque evocare l'immagine d'uno spettro dalle

mille sfumature, con gradazioni insensibili tra una sfumatura e l'altra. Una corrente di sentimento che attraversasse lo spettro tingendosi, a volta a volta, di ciascuna sua sfumatura, subirebbe mutamenti graduali, ciascuno dei quali annunzierebbe il seguente e riassumerebbe in sé i precedenti. Pure, le sfumature successive dello spettro resteranno sempre esteriori l'una all'altra: esse si giustappongono, occupano dello spazio; al contrario, ciò che è durata pura esclude ogni idea di giustapposizione, d'eternità reciproca e d'estensione.

Immaginiamo allora, piuttosto, un elastico infinitamente piccolo, contratto, supponendo che sia possibile, in un punto matematico². Tiriamolo progressivamente, in modo da far uscire, dal punto, una linea che vada via via allungandosi. Fissiamo quindi la nostra attenzione non sulla linea come tale, ma sull'atto che la traccia. Consideriamo che quest'atto, nonostante la sua durata, è indivisibile, se si suppone che si compia senza interruzione: se vi si inframmette un arresto, in luogo di un atto se ne avranno due, e ciascuno sarà allora l'indivisibile di cui parliamo, per cui non è mai l'azione movente stessa ciò che è divisibile, bensì la linea immobile che essa lascia sotto di sé come una traccia nello spazio. Liberiamoci, infine, dello spazio che sottende il movimento, per non tenere conto se non del movimento medesimo, dell'atto di tensione o di distensione, insomma, della mobilità pura: avremo, questa volta, un'immagine più fedele del nostro svilupparsi nella durata.

E, tuttavia, quest'immagine sarà ancora incompleta, ed ogni paragone, del resto, rimarrà inadeguato, perché lo svolgersi della nostra durata assomiglia per certi lati all'unità di un movimento che progredisce, per altri a una molteplicità di stati che si dispiegano, e nessuna metafora può rendere l'uno di questi aspetti senza sacrificare l'altro. Se richiamo uno spettro dalle mille sfumature, ho davanti a me una cosa già fatta, mentre la durata va continuamente facendosi. Se penso a un

elastico che si allunga, a una molla che si tende o si distende, dimentico la ricchezza di colorito che caratterizza la durata vissuta, per non veder più che il movimento semplice con cui la coscienza passa da una sfumatura all'altra. La vita interiore è tutte queste cose ad un tempo, variare di qualità, continuità di progresso, unità di direzione. Non si può rappresentarla per mezzo di immagini.

Ma ancor meno bene la si rappresenterebbe per mezzo di concetti, cioè di idee astratte, o generali, o semplici¹⁰. Senza dubbio, nessuna immagine rende perfettamente il senso originale che ho dello scorrere di me stesso. Ma neppure è necessario che cerchi di renderlo. A chi non sia capace di darsi da sé l'intuizione della durata che costituisce il suo essere, nulla la darà mai, non i concetti più che le immagini. L'unica mira del filosofo deve essere, qui, provocare un certo lavoro che, nella maggior parte degli uomini, le abitudini mentali più utili alla vita tendono a bloccare¹¹. Ebbene, l'immagine ha almeno questo vantaggio, di tenerci nel concreto. Non v'è immagine che sostituisca l'intuizione della durata: ma molte immagini diverse, tratte da ordini di cose molto differenti, potranno, con il convergere della loro azione, dirigere la coscienza sul punto preciso ove c'è una certa intuizione da cogliere. Scegliendo immagini quanto più possibile disparate, si eviterà che una qualsiasi di esse usurpi il posto dell'intuizione che è incaricata di richiamare, perché subito essa ne sarebbe cacciata dalle sue rivali. Facendo in modo che tutte, nonostante le loro differenze di aspetto, esigano dalla nostra mente la stessa specie di attenzione e, in qualche modo, lo stesso grado di tensione, si abituerà a poco a poco la coscienza a una disposizione di spirito tutta particolare, e determinatissima: quella, precisamente, che essa dovrà assumere per apparire a se stessa senza veli¹³.

Ma, ancora, sarà necessario che la coscienza acconsenta a questo sforzo. Perché non le si sarà mostrato nulla: la si sarà semplicemente collocata nell'atteggiamento che deve assumere

per compiere lo sforzo richiesto e giungere essa stessa all'intuizione¹². Al contrario, l'inconveniente dei concetti troppo semplici, in questa materia, è d'essere veramente simboli che si sostituiscono all'oggetto simbolizzato, e non richiedono da noi alcuno sforzo. A ben vedere, ci si accorgerà che ciascuno di essi non conserva, dell'oggetto, se non ciò che quest'oggetto ha in comune con altri; ci si accorgerà che ciascuno, ancor più di quanto faccia l'immagine, esprime un confronto tra l'oggetto e quelli che gli somigliano. Ma, avendo il confronto sviluppato una somiglianza, essendo la somiglianza una proprietà dell'oggetto, e una proprietà avendo tutta l'aria d'essere una parte dell'oggetto che la possiede, noi ci persuadiamo facilmente che, ponendo concetti accanto a concetti, finiremo col ricomporre la totalità dell'oggetto con le sue parti, e ne otterremo, per così dire, un equivalente intellettuale. In questo modo crederemo di formare una rappresentazione fedele della durata mettendo in fila i concetti di unità, di molteplicità, di continuità, di divisibilità finita o infinita ecc. Proprio qui è l'illusione. E il pericolo. Quanto le idee astratte possono esser utili all'analisi – cioè a uno studio scientifico dell'oggetto nelle sue relazioni con tutti gli altri – altrettanto sono incapaci di sostituire l'intuizione, cioè l'indagine metafisica dell'oggetto in ciò che esso ha di essenziale e di proprio. Da un lato, infatti, quei concetti messi l'uno dietro l'altro non ci daranno mai se non una ricomposizione artificiale dell'oggetto, di cui possono solo simbolizzare certi aspetti generali e, in qualche modo, impersonali; vanamente, quindi, si crederebbe di cogliere per mezzo loro una realtà, di cui essi si limitano a presentarci le ombre. Da un altro lato, poi, all'illusione si accompagna un gravissimo pericolo. Infatti il concetto generalizza, al tempo stesso che astrae: non può simbolizzare una proprietà specifica se non rendendola comune a un'infinità di cose. Sempre, perciò, la deforma, ora più ora meno, per l'estensione stessa che le dà. Ricollocata nell'oggetto metafisico che la possiede, una

proprietà coincide con esso, o su di esso, almeno, si modella, adottando i medesimi contorni. Tratta fuori dall'oggetto metafisico, al contrario, e rappresentata in un concetto, si allarga indefinitamente, oltrepassa l'oggetto che deve ormai abbracciare insieme con altri. I diversi concetti che ci formiamo delle proprietà di una cosa disegnano dunque, attorno ad essa, altrettanti cerchi molto più larghi, nessuno dei quali si applica alla cosa esattamente. Nella cosa, per contro, le proprietà coincidevano con essa, e coincidevano, di conseguenza, tra loro. Saremo costretti, allora, ad andare in cerca di qualche artificio per ristabilire la coincidenza. Prenderemo uno qualsiasi di quei concetti, e ci sforzeremo, con esso, di recuperare gli altri. Ma, a seconda che si parta dall'uno o dall'altro, il ricongiungimento non avverrà nello stesso modo. A seconda, ad esempio, che si parta dall'unità o dalla molteplicità, la multipla unità della durata risulterà concepita differentemente. Tutto dipende dal peso attribuito a questo piuttosto che a quel concetto, e tale peso sarà sempre arbitrario, perché, fuori dell'oggetto, il concetto non ha peso, non essendo più che l'ombra di un corpo. Così sorgerà una moltitudine di sistemi diversi: tanti quanti sono i punti di vista esterni da cui si può esaminare la realtà, o quanti sono i cerchi più larghi in cui la si può racchiudere, I concetti semplici, dunque, non hanno soltanto l'inconveniente di dividere l'unità concreta dell'oggetto in altrettante espressioni simboliche: essi dividono anche la filosofia in scuole distinte, ognuna delle quali prende il suo posto, sceglie i suoi gettoni e avvia con le altre una partita che non avrà più fine. O la metafisica non è che questo gioco di idee, oppure, se è un'occupazione seria dello spirito¹³, dovrà trascendere i concetti per arrivare all'intuizione. Senza dubbio i concetti le sono indispensabili, perché tutte le altre scienze lavorano di regola su concetti e la metafisica non può far senza le altre scienze. Ma essa non è, propriamente, se stessa, se non quando oltrepassa il concetto o, almeno, si libera

dei concetti rigidi e trovati fatti, per creare concetti molto diversi da quelli che siamo soliti maneggiare: voglio dire, certe rappresentazioni, agili, mobili, fluide quasi, sempre pronte a modellarsi sulle forme fuggevoli dell'intuizione¹⁴.

Tentiamo per un istante di farne una molteplicità. Bisognerà aggiungere che gli elementi di tale molteplicità, invece di distinguersi come quelli di una molteplicità qualsiasi, sconfinano gli uni su gli altri; e che noi possiamo senza dubbio, con uno sforzo d'immaginazione, solidificare la durata già trascorsa, dividerla in pezzi che si giustappongono. e contar tutti i pezzi: ma che un'operazione siffatta si compie sul ricordo irrigidito della durata, sulla traccia immobile che la mobilità della durata ha lasciato dietro di sé, non sulla durata medesima. Riconosciamo dunque che, se vi è una molteplicità. questa molteplicità non rassomiglia a nessun'altra. Diremo allora che la durata ha qualcosa dell'unità? Non v'è dubbio che la continuità d'elementi che si prolungano gli uni negli altri partecipa dell'unità tanto quanto della molteplicità: ma tale unità movente, cangiante, colorata e vivente, non assomiglia molto all'unità astratta, immobile e vuota, che il concetto d'unità pura circoscrive. Concluderemo allora che la durata si debba definire con :unità e la molteplicità prese insieme?¹⁵. Ma, fatto singolare, posso manipolare quanto voglio i due concetti, dosarli, combinarli diversamente insieme, praticare su di essi le più sottili operazioni di chimica mentale: non otterrò mai nulla che assomigli all'intuizione semplice che ho della durata; mentre, se mi colloco nella durata con uno sforzo d'intuizione, percepisco immediatamente come la durata sia unità, molteplicità e molte altre cose ancora. Quei concetti diversi erano, dunque, altrettanti punti di vista esteriori sulla durata: né separati, né riuniti, ci fanno penetrare nella durata medesima.

Eppure noi vi penetriamo¹⁶: e ciò non può avvenire che in virtù di un'intuizione. In questo senso, una conoscenza interiore, assoluta, della durata dell'io da parte dell'io medesimo è possibile. Ma se la metafisica richiede e può ottenere, su questo punto, un'intuizione, la scienza non ha minor bisogno di un'analisi: solo da una confusione tra la funzione dell'analisi e quella dell'intuizione nascono le discussioni tra le scuole e i conflitti tra i diversi sistemi.

PARTE COMPONENTE ED ESPRESSIONE PARZIALE

La psicologia, infatti, procede per analisi come le altre scienze: risolve l'io, che in un primo momento le è stato dato attraverso una intuizione semplice, in sensazioni, sentimenti, rappresentazioni, ecc., che studia separatamente. Sostituisce dunque all'io una serie di elementi: i fatti psicologici. Ma questi elementi possono dirsi parli? Tutto il problema è qui, e proprio per averlo eluso si è spesso posta in termini insolubili la questione della personalità dell'uomo.

Incontestabilmente, ogni stato psicologico, per il fatto solo d'appartenere a una persona, riflette l'azione di una personalità. Non v'è sentimento, per quanto semplice, che non racchiuda virtualmente il passato e il presente dell'essere che lo prova, o che possa separarsene e costituire uno « stato » altrimenti che per uno sforzo d'astrazione o d'analisi. Ma non è meno incontestabile che, senza tale sforzo d'astrazione o d'analisi, la scienza psicologica non avrebbe possibilità di sviluppo. Ora, in che consiste l'operazione con cui lo psicologo stacca uno stato psicologico, per farne un'entità più o meno indipendente? Egli comincia coi trascurare la colorazione particolare della persona, che non si lascia esprimere in termini conosciuti e comuni. Poi si sforza d'isolare, nella persona già così semplificata, questo o quell'aspetto che si presta a uno studio interessante. Poniamo che si tratti della inclinazione: lo psicologo lascerà da parte la sfumatura inesprimibile che la

tinge, e che fa sì che a mia inclinazione non sia la vostra. Poi s'attaccherà al movimento con cui la nostra personalità si porta verso un certo oggetto: isolerà questo atteggiamento; e questo aspetto speciale della persona, questo punto di vista sulla mobilità della vita interiore, questo « schema » dell'inclinazione concreta, sarà ciò che egli erigerà in fatto indipendente. È, questo, un lavoro analogo a quello di un artista che passando per Parigi, faccia, ad esempio, lo schizzo d'una torre di Notre-Dame. La torre è legata inseparabilmente all'edificio che, non meno inseparabilmente, è legato al suolo, alle cose che lo circondano, a Parigi tutta intera, ecc. Bisogna cominciare con lo staccarla: di tutto l'insieme non si prenderà nota se non d'un certo aspetto, quella torre di Notre-Dame. Ora, la torre è costituita, in realtà, di pietre, il cui accostamento particolare è ciò che dà alla torre la forma sua propria: ma il disegnatore non s'interessa delle pietre; nota soltanto la sagoma della torre. Sostituisce, dunque, all'organizzazione reale ed interna della cosa, una ricostruzione esteriore e schematica: per cui il suo disegno risponde, in definitiva, a un certo punto di vista sull'oggetto, e alla scelta di un certo modo di rappresentarlo. Ebbene, le cose stanno esattamente allo stesso modo nel caso dell'operazione con cui lo psicologo estrae uno stato psicologico dall'insieme della persona. Questo stato psicologico isolato non è molto più che uno schizzo, un inizio di ricomposizione artificiale: è il tutto, considerato sotto un certo aspetto elementare a cui ci si è particolarmente interessati, e che si è preso cura di notare. Non è una parte, ma un elemento: non è stato ottenuto per frammentazione, ma per analisi.

Ora, in calce a tutti gli schizzi presi a Parigi, lo straniero scriverà senza dubbio «Parigi», a guisa di memento. E, avendo realmente visto Parigi, sarà in grado, partendo dall'intuizione originaria dell'intero, di situarvi i suoi schizzi, collegandoli così gli uni agli altri. Ma non v'è alcuna possibilità di eseguire

l'operazione inversa: anche con una infinità di schizzi, esatti quanto si voglia, e anche con la parola «Parigi» messa a indicare che si devono unire insieme, è impossibile risalire a un'intuizione che non s'è avuta, a darsi l'impressione di Parigi, se Parigi non la si è vista. Il fatto è che qui non si tratta di parti dell'intero, ma di note prese sull'insieme¹⁷. Per scegliere un esempio più appariscente – un caso, cioè, in cui la notazione è più completamente simbolica – supponiamo che mi si presentino, mescolate a caso, le lettere che entrano nella composizione di un poema a me sconosciuto. Se le lettere fossero parti del poema, con esse potrei cercare di ricostituirlo provando diversi aggiustamenti possibili, come il fanciullo fa con i pezzi di un gioco di pazienza. Ma a ciò non è possibile che pensi neppure per un istante, dato che le lettere non sono parti componenti bensì espressioni parziali, che è tutta un'altra cosa. Proprio per questo, se conosco il poema, colloco immediatamente ogni lettera al posto che le compete e le collego tutte senza difficoltà con un tratto continuo, mentre l'operazione inversa è impossibile. Anche quando mi par di tentare questa operazione inversa, anche quando metto le lettere l'una dopo l'altra, comincio col rappresentarmi un significato plausibile: dunque mi do un'intuizione, e dall'intuizione cerco di ridiscendere ai singoli elementi capaci di ricostruirne l'espressione. L'idea stessa di ricostruire la cosa per mezzo di operazioni condotte esclusivamente su elementi simbolici è di una tale assurdità, che non verrebbe in mente a nessuno se ci si rendesse conto che non si ha a che fare con frammenti della cosa, bensì, in qualche modo, con frammenti di simbolo.

EMPIRISMO E RAZIONALISMO

Eppure proprio questa è l'impresa dei filosofi che si sforzano di ricomporre la persona con gli stati psicologici, sia che si accontentino dei soli stati, sia che vi aggiungano un filo destinato a unirli tra loro. Empiristi e razionalisti restan presi, su questo punto, nella stessa illusione. Gli uni e gli altri scambiano le notazioni parziali per parti reali, confondendo così il punto di vista dell'analisi con quello dell'intuizione, e la scienza con la metafisica.

I primi dicono, con ragione, che l'analisi psicologica non rivela nella persona altro che stati psicologici: tale, infatti, è la funzione, e la definizione stessa dell'analisi. Lo psicologo non ha altro compito che di analizzare la persona, cioè notarne gli stati: tutt'al più segnerà, su questi stati, l'esponente « io », e dirà che sono « stati dell'io », così come il disegnatore scriveva la parola « Parigi » su ognuno dei suoi schizzi. Sul terreno su cui si pone lo psicologo – e su cui deve porsi – l'«io» non è che un segno con cui si rammenta l'intuizione primitiva (per altro molto confusa) che ha fornito alla psicologia il suo oggetto; non è che una parola, e il grande errore è credere che, restando sullo stesso terreno, si possa trovare, dietro la parola, una cosa. Tale fu l'errore di quei filosofi che non seppero rassegnarsi ad essere semplicemente psicologi in psicologia Taine e Stuart Mill, ad esempio ¹⁸. Psicologi quanto al metodo che praticavano, essi rimasero metafisici quanto allo scopo che si prefiggevano: volevano una intuizione e, con strana

inconseguenza, la chiedevano all'analisi, che dell'intuizione è la negazione medesima. Cercavano l'io, e pretendevano di trovarlo negli stati psicologici, mentre, al contrario, è impossibile ottenere questa diversità di stati psicologici se non trasportandòsi fuori dell'io, per prendere sulla persona una serie di schizzi, di notazioni, di rappresentazioni più o meno simboliche e schematiche. Potevano, così, giustapporre quanto volevano gli stati agli stati, moltiplicarne i contatti ed esplorarne gli interstizi: l'io sfuggiva loro regolarmente, ed essi finivano coi non vedere più, in esso, che un vano fantasma. Tanto varrebbe negare che l'Illiade abbia un senso, adducendo che invano lo si è cercato negli intervalli tra le lettere che la compongono.

L'empirismo filosofico nasce, dunque, da una confusione tra il punto di vista dell'intuizione e quello dell'analisi. Consiste nel cercare l'originale nella traduzione, là dove, naturalmente, non lo si può trovare, e a negare che esista un originale adducendo che nella traduzione non lo si trova. Perciò l'empirismo non può che metter capo a negazioni. Ma, guardando la cosa più da vicino, ci si accorge che queste negazioni significano semplicemente che l'analisi non è l'intuizione: e questo è lampante. Dall'intuizione originaria e, peraltro, confusa, che fornisce alla scienza il suo oggetto, la scienza passa immediatamente all'analisi, che moltiplica all'infinito, su quell'oggetto, i punti di vista. Ben presto essa giunge a credere di potere, componendo insieme tutti i punti di vista, ricostruire l'oggetto.

Che c'è dunque di strano, se essa vede l'oggetto fuggire davanti a sé, come il fanciullo che vorrebbe fabbricarsi un giocattolo solido con le ombre che si profilano sulla superficie dei muri?

Ma il razionalismo è vittima della stessa illusione ¹⁹. Esso

prende le mosse dalla confusione perpetrata dall'empirismo, e resta non meno impotente a cogliere la personalità. Come l'empirismo, scambia gli stati psicologici per altrettanti frammenti staccati d'un io che ne sarebbe la somma; come l'empirismo, cerca di collegare tra loro questi frammenti per rifare l'unità della persona; come l'empirismo, infine, vede l'unità della persona sfuggire indefinitamente, come un fantasma, allo sforzo, rinnovato senza posa, per afferrarla. Sennonché, mentre l'empirismo, stanco di combattere, finisce col dichiarare che non esiste altro che la molteplicità degli stati psichici, il razionalismo insiste nell'affermare l'unità della persona. È vero che, cercando tale unità sul terreno degli stati psichici stessi, e, d'altra parte, trovandosi costretto a mettere in conto agli stati psichici tutte le qualità o determinazioni trovate con l'analisi (dato che l'analisi, per definizione, mette sempre capo a stati), non gli rimane più per l'unità della persona che qualcosa di meramente negativo: l'assenza di qualsiasi determinazione. Avendo gli stati psichici preso e conservato per sé, nel corso dell'analisi, tutto ciò che abbia qualche apparenza di materialità, la « unità dell'io » non potrà essere più che una forma senza materia: sarà l'indeterminato e il vuoto assoluti. Agli stati psichici isolati, a queste ombre dell'io la cui collezione, per gli empiristi, equivaleva alla persona, il razionalismo aggiunge, per ricostruire la personalità, qualcosa di più irreali ancora: il vuoto in cui quelle ombre si muovono, il luogo delle ombre. Come potrebbe questa « forma », che, in verità, è informe, caratterizzare una personalità vivente, attiva, concreta, e distinguere un determinato individuo da un altro? Come meravigliarsi che i filosofi che hanno isolato questa « forma » della personalità, la trovino poi impotente a determinare la persona, e siano condotti, di grado in grado, a fare del loro io un ricettacolo vuoto e senza fondo, che non appartiene più a questo che a quello, e in cui vi sarà posto, a piacere, per l'umanità intera, o per Dio, o per l'esistenza in

generale? Tra empirismo e razionalismo scorgo, qui, questa sola differenza: che il primo, cercando l'unità dell'io negli interstizi, per dir così, degli stati psichici, è condotto a riempire gli interstizi con altri stati, e così di seguito, indefinitamente, per cui l'io, stretto in un intervallo che va continuamente assottigliandosi, tende verso zero a mano a mano che si spinge più oltre l'analisi; mentre il razionalismo, facendo dell'io il luogo in cui si collocano gli stati, si trova in presenza di uno spazio vuoto che non v'è ragione per far finire qui piuttosto che là, che oltrepassa ciascuno dei limiti successivi che si cerca di assegnargli. e va sempre più allargandosi, tendendo a perdersi. non più nello zero ma nell'infinito .

Molto minore di quanto si supponga è, dunque, la distanza tra un preteso «empirismo» come quello del Taine, e le più trascendenti speculazioni escogitate da certi panteisti tedeschi²⁰. Nei due casi il metodo è analogo: consiste nel ragionare sugli elementi della traduzione come se fossero parti dell'originale. Ma empirismo vero è quello che si propone di stringere il più da vicino possibile l'originale medesimo, di approfondirne la vita e, con una specie di auscultazione spirituale²¹ sentire palpitare l'anima: questo empirismo vero è la vera metafisica²². Si tratta, è vero, di un lavoro d'una difficoltà estrema, perché nessuna fra le concezioni già fatte, di cui il pensiero si serve per le sue operazioni quotidiane, può ancora servire.

Nulla di più facile che dire l'io una molteplicità. o una unità, o la sintesi dell'una e dell'altra. Unità e molteplicità, in questo caso, sono rappresentazioni che non occorre modellare sull'oggetto: si trovano già fabbricate, e non occorre altro che scegliere in un mucchio: abiti fatti che andranno bene a Pietro come a Paolo, perché non seguono la forma di nessuno dei due. Ma un empirismo degno di questo nome, un empirismo che lavori solo su misura, si vede obbligato per ogni nuovo oggetto di studio, a fornire uno sforzo assolutamente nuovo. Esso taglia

per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo: concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto. Esso non procede combinando idee trovate in commercio, unità e molteplicità, per esempio: ma la rappresentazione a cui si indirizza, è, al contrario, una rappresentazione unica, semplice, di cui, d'altra parte, si capisce benissimo, una volta che sia stata formata, perché la si possa collocare nelle cornici dell'unità, della molteplicità, ecc., tutte molto più larghe di essa. Insomma, 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 di sopra delle divisioni di scuola.

Che alla personalità appartenga l'unità, è sicuro. Ma una simile affermazione non insegna nulla sulla natura straordinaria di quella unità che è la persona. Che il nostro io sia molteplice, lo accordo del pari. Ma si tratta di una molteplicità che si dovrà ben riconoscere non aver nulla in comune con qualsiasi altra. Ciò che veramente importa alla filosofia, è sapere quale unità, quale molteplicità, quale realtà superiore all'uno e al molteplice astrattj, sia l'unità molteplice della persona. E la filosofia H non lo saprà se non cogliando l'intuizione semplice dell'io da parte dell'io. In tal caso, a seconda del declivio che sceglierà per ridiscendere da quella vetta, essa andrà a incontrare l'unità oppure la molteplicità, o uno qualsiasi fra i concetti con cui si cerca di definire la vita in movimento della persona: ma nessuna mescolanza di quei concetti tra loro, ripetiamo, darà qualcosa che assomigli alla persona che dura.

Presentatemi un cono solido ²³ e io vedrò senza fatica come si restringa verso il vertice tendendo a confondersi con un punto matematico, e come si allarghi verso la base in un cerchio indefinitamente crescente: ma né il punto, né il cerchio. né la giustapposizione di entrambi sul piano mi

daranno la minima idea di un cono. Lo stesso accade per la molteplicità e l'unità nella vita psicologica; lo stesso per lo zero e l'infinito, verso cui empirismo e razionalismo sospingono la personalità.

I concetti, come noi mostreremo, vanno di regola a coppie, e rappresentano entrambi i contrari. Si può dire che non vi sia realtà concreta a cui non si possa guardare, ad un tempo, da due parti opposte, e che non si possa sussumere, di conseguenza, sotto due concetti antitetici. Donde una tesi e un'antitesi, che invano si cercherà di riconciliare logicamente, per la ragione semplicissima che con concetti o punti di vista non si farà mai una cosa. Ma dall'oggetto afferrato per intuizione si passa senza fatica, in molti casi, ai due concetti contrari; e poiché con ciò si vedono sorgere dalla realtà e la tesi e l'antitesi, ecco che si coglie, in un unico atto, il modo in cui tesi e antitesi si oppongono, e il modo in cui si conciliano.

È vero che, per questo, è necessario procedere a un rovesciamento del lavoro abituale dell'intelligenza. Pensare consiste, di solito, nell'andare dai concetti alle cose, e non dalle cose ai concetti. Conoscere una realtà consiste, nel senso usuale della parola « conoscere », nel prendere concetti già fatti, dosarli, combinarli insieme, fino a quando non si ottenga un equivalente pratico del reale. Ma non bisogna dimenticare che il lavoro normale dell'intelligenza è lontano dall'essere un lavoro disinteressato: in genere, non miriamo a conoscere per conoscere, ma a conoscere in vista di una decisione da prendere, di un vantaggio da ricavare, insomma, di un interesse da soddisfare ²⁴. Noi cerchiamo fino a ché punto l'oggetto da conoscere sia questo o quello, in qual genere conosciuto rientri, quale specie d'azione, di procedimento o d'atteggiamento dovrebbe suggerirci. Queste azioni diverse e atteggiamenti possibili, sono altrettante direzioni concettuali del pensiero, determinate una volta per tutte: non resta che seguirle, e in questo precisamente consiste l'applicazione dei concetti alle

cose. Provare un concetto a un oggetto, significa domandare all'oggetto che cosa dobbiam fare di lui, e che cosa esso possa fare per noi.

Incollare su un oggetto l'etichetta di un concetto, significa segnare in termini precisi il genere d'azione o di atteggiamento che l'oggetto dovrà suggerirei. Ogni conoscenza propriamente detta è, dunque, orientata in una certa direzione, o presa da un certo punto di vista. È vero che molte volte il nostro interesse è complesso: e per questo ci capita d'orientare successivamente in più direzioni la nostra conoscenza d'uno stesso oggetto, e di variare su di esso i punti di vista. In ciò consiste, nel senso solito di queste parole, una conoscenza «larga» e «comprensiva» dell'oggetto. L'oggetto è allora ricondotto non a un concetto unico, ma a più concetti di cui lo si considera «partecipe». In che modo partecipa di tutti questi concetti a un tempo? Ecco una domanda che non importa alla pratica, e che non occorre porsi.

È dunque naturale e legittimo che si proceda per giustapposizione e dosaggio di concetti nella vita di tutti i giorni: non nascerà, di qui, nessuna difficoltà filosofica, dato che noi ci asteniamo, per convinzione tacita, dal filosofare. Ma trasportare questo *modus operandi* alla filosofia e andare anche qui dai concetti alla cosa, utilizzare per la conoscenza disinteressata d'un oggetto – che si mira, questa volta, a cogliere in se stesso – un modo di conoscere suggerito da un interesse determinato, e consistente, per definizione, in una veduta sull'oggetto presa dall'esterno, significa voltare la schiena allo scopo che ci si proponeva, condannare la filosofia a un dibattito continuo tra le scuole, e installare la contraddizione nel cuore stesso dell'oggetto e del metodo. O non è possibile una filosofia e ogni conoscenza delle cose è una conoscenza pratica orientata verso il profitto che ne possiamo trarre, oppure filosofare consisterà nel porsi nell'oggetto medesimo con uno sforzo d'intuizione.

LA DURATA REALE

Ma per comprendere la natura di tale intuizione, e determinare con esattezza dove finisce l'intuizione e dove comincia l'analisi, occorre tornare a ciò che si è detto più su intorno allo scorrere della durata.

Si osserverà che i concetti, o schemi, a cui l'analisi mette capo, sono essenzialmente caratterizzati da una immobilità per tutto il tempo in cui li si considera. Poniamo che io abbia isolato dal tutto della mia vita interiore quell'entità psicologica che chiamo sensazione semplice: fino a che la studio, suppongo che essa rimanga ciò che è. Se vi trovassi qualche mutamento, direi che non si tratta di una sensazione unica, ma di più sensazioni successive: e allora trasferirei a ciascuna di queste sensazioni successive l'immutabilità attribuita in un primo tempo alla sensazione d'insieme. In ogni caso potrò, spingendo l'analisi abbastanza lontano, arrivare a elementi che considererò come immutabili: qui, e soltanto qui, troverò la base d'operazioni solida di cui la scienza ha bisogno per il proprio sviluppo.

E, tuttavia, non v'è stato d'animo, per quanto semplice, che non muti ad ogni istante: perché non v'è coscienza senza memoria, non continuazione di uno stato senza che si aggiunga al sentimento presente il ricordo dei momenti passati. In questo consiste la durata ²⁵. La durata interiore è la vita continua d'una memoria che prolunga il passato nel presente: o che il presente racchiuda esplicitamente l'immagine, senza

posa crescente, del passato, o che attesti, piuttosto, con il suo continuo mutare di qualità il carico sempre più pesante che trascina con sé, via via che invecchia ²⁶. Senza questo sopravvivere del passato nel presente non vi sarebbe durata, ma solo istantaneità.

È vero che, per difendermi dall'accusa di sottrarre lo stato psicologico alla durata per il fatto stesso di analizzarlo, io dirò che ciascuno degli stati psichici elementari a cui l'analisi mette capo è uno stato che occupa ancora del tempo. «La mia analisi — dirò — risolve bensì la vita interiore in stati, ciascuno dei quali è omogeneo con se stesso: ma, poiché l'omogeneità si distende su un certo numero di minuti o di secondi, lo stato psichico elementare, anche se non cambia, dura».

Ma chi non vede che il numero determinato minuti e di secondi che attribuisco allo stato psichico elementare ha, né più né meno, il valore. un indizio, destinato a ricordarmi che lo stato: psichico supposto omogeneo è, in realtà, uno stato che muta e che dura?

Preso in se stesso, lo stato un perpetuo divenire. Da questo divenire io estraggo. una certa qualità media, che suppongo invariabile: così costruisco uno stato stabile e, per ciò stesso, schematico. D'altra parte, ne ho estratto anche il divenire in genere, il divenire che non riguarda questo piuttosto di quello, e ciò è quanto ho chiamato tempo occupato da quello stato: ma, se guardassi più da vicino, mi accorgerei che tale tempo astratto è altrettanto immobile, per l'io, quanto lo stato che vi localizzo; che esso non può scorrere se non per un mutamento di qualità continuo; e che, se è privo di qualità come semplice teatro del mutamento, diviene, con ciò, un luogo immobile²⁷. Mi accorgerei che l'ipotesi di un siffatto tempo omogeneo è destinata, semplicemente, a facilitare il confronto di diverse durate concrete, e a permetterci di numerare certe simultaneità e misurare il fluire di una durata

in relazione al fluire di un'altra. Infine, comprenderei che, aggiungendo alla rappresentazione di uno stato psichico elementare l'indicazione di un certo numero di minuti e di secondi, mi limito a ricordare d'aver distaccato lo stato da un io che dura, e a determinare il posto in cui si dovrebbe rimetterlo in moto per riportarlo, da semplice schema che è divenuto, alla forma concreta che aveva in principio. Ma io dimentico tutto questo perché, dell'analisi, non so che farmene.

Vale a dire: l'analisi opera sull'immobile, mentre l'intuizione si colloca nella mobilità o, ciò che è lo stesso, nella durata. Qui sta la linea di demarcazione ben netta tra l'intuizione e l'analisi: il reale, il vissuto, il concreto, è riconoscibile per il fatto di essere la variabilità stessa; l'elemento, per il fatto di essere invariabile. Esso è invariabile per definizione, perché è uno schema, una ricostruzione semplificata, spesso un semplice simbolo e, in ogni caso, una veduta presa sulla realtà che scorre.

Ma l'errore sta nel credere che con questi schemi si possa ricomporre il reale. Non ci stancheremo mai di ripeterlo: dall'intuizione si può passare all'analisi, ma non dall'analisi all'intuizione.

Con la variabilità otterrò quante variazioni, qualità o modificazioni desidero, perché queste sono altrettante vedute immobili prese con l'analisi sulla mobilità data all'intuizione: ma tali modificazioni, aggiunte l'una all'altra, non produrranno nulla di simile alla variabilità, perché esse non erano parti ma elementi, che sono tutt'altra cosa.

Consideriamo, ad esempio, la variabilità più vicina all'omogeneità: il movimento nello spazio. Lungo tutto il movimento, io posso rappresentarmi possibili fermate: sono quelle che chiamo « posizioni » del mobile, o punti per cui il mobile passa. Ma con le posizioni, fossero anche infinite di numero, non farò mai un movimento: esse non sono parti del

movimento, ma altrettante vedute prese su di esso; non sono, potremmo dire, che supposizioni d'arresto. Mai il mobile è realmente in uno dei punti: tutt'al più si può dire che ci passa. Ma il passaggio, che è movimento, non ha nulla in comune con un arresto, che è immobilità. Un movimento non può porsi su una immobilità, perché allora coinciderebbe con essa, ciò che sarebbe contraddittorio. I punti non sono nel movimento, come parti, né sotto il movimento, come luoghi del mobile: essi sono, semplicemente, proiettati da noi sotto il movimento come altrettanti luoghi in cui, se si arrestasse, si troverebbe un mobile che, per ipotesi, non si arresta. Non si tratta dunque, propriamente, di posizioni, ma di supposizioni, di vedute o punti di vista della mente. In che modo, con punti di vista, si potrebbe costruire una cosa?

Proprio questo, tuttavia, cerchiamo di fare tutte le volte che ragioniamo sul movimento, come pure sul tempo, a cui il movimento serve di rappresentazione. Per una illusione profondamente radicata nel nostro spirito, non potendo evitare di considerare l'analisi come equivalente all'intuizione, cominciamo a distinguere, lungo il movimento, un certo numero di fermate possibili o di punti, e di essi facciamo, lo vogliamo o no, parti del movimento. Di fronte alla nostra impotenza a ricomporre il movimento con quei punti, ne intercaliamo altri, credendo così di stringere più da vicino quella mobilità che si trova nel movimento. Poi, dato che la mobilità ci sfugge ancora, a un numero finito e definito di punti ne sostituiamo un numero « indefinitamente crescente », cercando così, ma invano, di contraffare col movimento del nostro pensiero, che continua indefinitamente ad aggiungere punti a punti, il movimento reale e indiviso del mobile. Alla fine, diciamo che il movimento si compone, bensì, di punti, ma, inoltre, comprende il « passaggio », oscuro e misterioso, da una posizione alla posizione successiva: come se l'oscurità non derivasse tutta dall'aver supposto l'immobilità più chiara che la

mobilità, e l'arresto anteriore al movimento! Come se il mistero non fosse dovuto alla pretesa di giungere dalle fermate al movimento per via di composizione — ciò che è impossibile — mentre facilmente si passa dal movimento al rallentamento e alla immobilità²⁸. Avete cercato il significato del poema nella forma delle lettere che lo compongono, avete creduto che, considerando un numero crescente di lettere, avreste finito col cogliere il significato che vi fugge dinanzi, e infine, non avendo più altro partito, vedendo che non serviva a nulla cercare una parte del senso in ciascuna delle lettere, avete supposto che il frammento cercato dal senso misterioso si trovasse nell'intervallo tra ciascuna lettera e la seguente! Ma le lettere, ancora una volta, non sono parti della cosa, sono elementi del simbolo, le posizioni del mobile non sono parti del movimento, sono punti dello spazio che si ritiene sottendere il movimento. Questo spazio immobile e vuoto, puramente concepito, mai percepito, ha, né più né meno, il valore di un simbolo: come potreste, manipolando simboli, fabbricare una realtà?

Ma il simbolo, in questo caso, risponde alle abitudini più inveterate del nostro pensiero. Noi siamo soliti collocarci nell'immobilità, dove troviamo un punto d'appoggio per l'azione, e con quella pretendiamo di ricomporre la mobilità. Non otteniamo altro, così, che una imitazione maldestra, una contraffazione del movimento reale: ma questa imitazione ci serve assai più, nella vita, di quanto ci servirebbe l'intuizione della cosa medesima. Ora, il nostro spirito ha una tendenza irresistibile a considerare come più chiara l'idea che gli serve più spesso: ecco perché l'immobilità gli pare più chiara della mobilità, e la fermata anteriore al movimento.

Le difficoltà che il problema del movimento ha sollevato fin dalla più lontana antichità²⁹, vengono di qui: son dovute sempre alla pretesa di andare dallo spazio al movimento, dalla traiettoria al tragitto, dalle posizioni immobili alla mobilità,

passare dall'uno all'altro per via di composizione. In realtà, il movimento è anteriore all'immobilità, e fra le varie posizioni e uno spostamento non c'è il rapporto delle parti a un tutto, bensì il rapporto della diversità dei punti di vista possibili alla reale indivisibilità dell'oggetto. Molti altri problemi sono nati dalla stessa illusione. Ciò che i punti immobili sono rispetto al movimento di un mobile, questo stesso sono i concetti di qualità diverse rispetto al mutamento qualitativo di un oggetto. I concetti diversi in cui si risolve una variazione, cioè, sono altrettante visioni fisse dell'instabilità del reale; e pensare un oggetto, nel significato solito della parola « pensare », significa prendere, sulla sua mobilità, una o più di tali vedute immobili. Significa, insomma, chiedersi di quando in quando a che punto si trova, per sapere che cosa se ne possa fare. Nulla di più legittimo, d'altra parte, di questo modo di procedere, fino a che non si tratti che d'una conoscenza pratica della realtà: in quanto orientata verso la pratica, la conoscenza non ha che da enumerare i principali atteggiamenti possibili della cosa verso di noi, così come i migliori atteggiamenti possibili di noi verso la cosa; questa è la funzione ordinaria dei concetti già fatti, di quelle stazioni con cui punteggiamo il tragitto del divenire. Ma pretendere, con ciò, di penetrare fino alla natura intima delle cose, significa applicare alla mobilità del reale un metodo fatto apposta per fornire punti di vista immobili su di essa; significa dimenticare che, se la metafisica è possibile, non può esser altro che uno sforzo³⁰ per risalire la china naturale del lavoro del pensiero per collocarsi immediatamente, con una dilatazione dello spirito, nella cosa studiata: insomma, per andare dalla realtà ai concetti, e non più dai concetti alla realtà. Come meravigliarsi che i filosofi vedano così spesso fuggire davanti a sé l'oggetto che pretendono di cogliere, come bambini che volessero, chiudendo la mano, afferrare del fumo? E così si perpetuano tante dispute tra le scuole, ciascuna delle quali rimprovera alle altre d'essersi lasciata sfuggire la realtà. Ma, se

la metafisica deve procedere per intuizione e l'intuizione ha per oggetto la mobilità della durata, e se la durata è di natura psicologica, non rischiamo di rinchiudere il filosofo nella contemplazione esclusiva di se medesimo? La filosofia non consisterà semplicemente nel guardarsi vivere, « come un pastore assonnato guarda scorrere l'acqua »? Dire così significherebbe tornare all'errore che non abbiamo cessato di segnalare dall'inizio di questo studio in poi: significherebbe fraintendere la natura singolare della durata, al tempo stesso che il carattere essenzialmente attivo dell'intuizione metafisica; significherebbe non scorgere che solo il metodo di cui parliamo permette di superare l'idealismo e il realismo a un tempo di affermare l'esistenza di oggetti inferiori e superiori a noi, sebbene in certo senso a noi interiori, di farli coesistere senza difficoltà, dissipando a poco a poco le oscurità che l'analisi accumula intorno ai grandi problemi. Senza addentrarci qui nello studio di questi diversi temi, limitiamoci a mostrare come l'intuizione di cui parliamo non sia un atto unico, ma una serie indefinita di atti, tutti, senza dubbio, dello stesso genere, ma ciascuno di specie affatto particolare; e come tale diversità di atti corrisponda a tutti i gradi dell'essere³¹.

Se io cerco di analizzare la durata, vale a dire di risolverla in concetti già fatti, sono invero obbligato dalla natura stessa del concetto e dell'analisi a prendere sulla durata in generale due vedute opposte, con cui pretenderò, in un secondo tempo, di ricomporla. Tale combinazione ³² non potrà offrire né una diversità di gradi né una varietà di forme: essa o c'è o non c'è ³³. Per esempio: io dirò che c'è da una parte una molteplicità di stati di coscienza successivi, e dall'altra una unità che li lega. La durata sarà la « sintesi » di tale unità e di tale molteplicità: operazione misteriosa ³⁴ di cui non si vede, ripeto, come possa comportare gradi o sfumature. In questa ipotesi non c'è e non ci può essere che una sola durata, quella in cui la nostra coscienza opera abitualmente ³⁵. Per fissare le idee, se noi

prendiamo la durata sotto l'aspetto semplice di un movimento che si compie nello spazio, e cerchiamo di ridurre in concetti il movimento, considerato come rappresentativo del tempo, da una parte avremo un numero grande quanto si vuole di punti della traiettoria, dall'altra una unità astratta che li riunisce, come un filo che tenga assieme le perle di una collana. Tra tale molteplicità astratta e tale astratta unità la combinazione, una volta ammessa come possibile, è una cosa singola, in cui non troveremo più sfumature di quante ne ammetta, in matematica, un'addizione di numeri dati. Ma se, in luogo di pretendere di analizzare la durata (vale a dire, in fondo, di farne la sintesi con dei concetti) ci si pone fin da principio in essa con uno sforzo d'intuizione, si ha il sentimento di una certa tensione ben determinata, la cui determinazione medesima appare come una scelta tra infinite durate possibili. Si colgono, allora, durate in numero grande a piacere, tutte molto diverse l'una dall'altra, sebbene ognuna di esse, ridotta in concetti, cioè considerata esteriormente da due punti di vista opposti, sia sempre riconducibile alla stessa indefinibile combinazione del molteplice e dell'uno.

Esprimiamo la stessa idea con maggior precisione. Se considero una durata come una molteplicità di momenti collegati gli uni agli altri da una unità che li attraversi come un filo, tali momenti, per quanto breve sia la durata che si considera, sono di numero illimitato. Posso supporli vicini quanto voglio: vi saranno sempre, tra quei punti matematici, altri punti matematici, e così via all'infinito. Considerata dal lato della molteplicità, la durata sfumerà dunque in una polvere di momenti, nessuno dei quali dura, perché ciascuno di essi è un che di istantaneo. Se, d'altra parte, considero l'unità che collega i momenti tra loro, neppure essa potrà durare, dato che, per ipotesi, tutto ciò che vi è di mutevole e di propriamente capace di durare nella durata è stato messo in conto alla

molteplicità dei momenti. Quella unità, via via che ne approfondisco l'essenza, mi appare dunque come un sostrato immobile del movente, come non so quale essenza intemporale del tempo: è ciò che chiamerò l'eternità, Eternità di morte, poiché essa altro non è che il movimento svuotato della mobilità che ne era la vita.

Esaminando da vicino le opinioni delle scuole antagoniste intorno alla durata, si vedrebbe che esse differiscono semplicemente nell'attribuire un'importanza fondamentale all'uno piuttosto che all'altro dei due concetti. Le une si attaccano al punto di vista del molteplice, e fanno una realtà concreta dei momenti distinti, d'un tempo che esse hanno, per dir così, polverizzato; e molto più artificiale ritengono, l'unità che fa, dei granelli, una polvere.

Le altre, al contrario, erigono in realtà concreta l'unità della durata. Si collocano nell'eterno. Ma poiché la loro eternità resta pur sempre astratta, dato che è vuota, ed è l'eternità di un concetto che per ipotesi esclude da sé il concetto opposto, non si vede come un'eternità siffatta lasci coesistere con sé una molteplicità indefinita di momenti. Nella prima ipotesi si ha un mondo sospeso nell'aria, che dovrebbe finire e ricominciare da sé ad ogni istante; nella seconda, l'infinito di una eternità astratta, di cui non si comprende certo meglio perché non resti avvolto in se medesimo, e come lasci coesistere con sé le cose. Ma in entrambi i casi, qualunque sia la metafisica prescelta, il tempo appare, dal punto di vista psicologico, come una mescolanza di due astrazioni che non comportano gradi né sfumature. Tanto in un sistema quanto nell'altro non v'è che una durata unica, che tutto porta con sé, fiume senza fondo, senza sponde, che scorre senza una forza determinabile in una direzione che non si può stabilire. Peggio, non è un fiume: il fiume non scorre se non perché la realtà ottiene dalle mie dottrine questo sacrificio, approfittando di un momento di

distrazione della loro logica. Non appena tornino in sé, esse fissano questo movimento o in un'immensa cascata gelata, o in un'infinità di aghi cristallizzati, sempre, comunque. in una cosa che necessariamente partecipa della immobilità propria di un punto di vista.

Ben altra la situazione se ci si colloca di colpo. con uno sforzo d'intuizione, nel flusso concreto della durata. Certo non troveremo, allora, alcuna ragione logica per ammettere durate multiple e diverse: a rigore, potrebbe non esistere altra durata che la nostra, come potrebbe non esservi al mondo altro colore, ad esempio, che l'arancione. Ma, come una coscienza a base di colore che simpatizzasse interiormente con l'arancione, invece di percepirlo dall'esterno si sentirebbe presa tra un rosso ed un giallo, e forse presentirebbe perfino. sotto quest'ultimo, tutto uno spettro di colori in cui si prolunga naturalmente la continuità che va dal rosso al giallo, così l'intuizione della nostra durata, lungi dal lasciarci sospesi nel vuoto come farebbe la pura analisi, ci pone in contatto con tutta una continuità di durate che dobbiamo cercar di seguire sia verso il basso che verso l'alto: in entrambi i casi ci possiamo dilatare. indefinitamente, con uno sforzo sempre più intenso; in entrambi i casi trascendiamo noi stessi. Nel primo. procediamo verso una durata sempre più sparpagliata, le cui pulsazioni, più rapide delle nostre. dividendo la nostra sensazione semplice ne diluiscono la qualità in quantità: al limite avremmo il puro omogeneo, la pura ripetizione, con cui definiremo la materialità ³⁶. Procedendo nel senso opposto, ci avviciniamo alla durata che si tende, si rinserra, s'intensifica sempre più: al limite, sarebbe l'eternità. Non più l'eternità concettuale che è eternità di morte, bensì un'eternità di vita. Eternità vivente e, di conseguenza, movente ancora, in cui la nostra durata si ritroverebbe come la vibrazione nella luce, e che costituirebbe la concrezione di ogni durata, così come la materialità ne è lo sparpagliamento. Tra questi due limiti estremi l'intuizione si

muove, e tale movimento è la stessa metafisica.

REALTÀ E MOBILITÀ

Non potremo percorrere, qui, le diverse tappe di quel movimento; ma, dopo aver presentato una visione generale del metodo, e averne fatta una prima applicazione, non sarà forse inutile formulare in termini il più possibile precisi i princípi su cui esso si fonda. Delle proposizioni che stiamo per enunciare, la maggior parte ha ricevuto nel presente lavoro un inizio di prova: speriamo di dimostrarle più completamente quando affronteremo altri problemi.

I. Vi è una realtà esterna, e tuttavia data immediatamente al nostro spirito ³⁷. Il senso comune ha ragione, su questo punto, contro l'idealismo e il realismo dei filosofi.

II. Questa realtà è mobilità^[4]. Non esistono cose fatte, ma solo cose che si fanno ³⁸; non stati che si conservano, ma solo stati che mutano. La quiete non è mai che apparente o, piuttosto, relativa. La coscienza che abbiamo della nostra propria persona, suo continuo scorrere, ci introduce all'interno della realtà sul cui modello dobbiamo rappresentarci le altre. Ogni realtà, dunque, è una tendenza, se si conviene di chiamar tendenza un mutamento di direzione allo stato nascente.

III. Il nostro spirito, che cerca punti d'appoggio solidi, ha come principale funzione, nel corso ordinario della vita, di rappresentarsi stati e cose. Esso prende, di quando in quando, vedute quasi istantanee sulla mobilità indivisa del reale. E ottiene, così, sensazioni e idee, sostituendo al continuo il discontinuo, alla mobilità la stabilità, alla tendenza in via di mutamento i punti fissi che segnano una direzione del mutamento e della tendenza. Questa sostituzione è necessaria al senso comune, al linguaggio, alla vita pratica e perfino, in una certa misura che cercheremo di determinare, alla scienza positiva. La nostra intelligenza, quando segue la sua china naturale, procede per percezioni solide da un lato, e per concezioni stabili dall'altro: parte dall'immobile e non concepisce e non esprime il movimento se non in funzione dell'immobilità; si installa in concetti già fatti e si sforza di prendervi, come in una rete, qualcosa della realtà che passa.

Non certo allo scopo di ottenere una conoscenza interiore e metafisica del reale: ma semplicemente di servirsene, dato che ogni concetto (come, d'altronde, ogni sensazione) è una domanda pratica che la nostra attività pone al reale, e a cui il reale risponderà, come si conviene in affari, con un sì o con un no. Ma con ciò essa si lascia sfuggire ciò che, del reale, è l'essenza medesima.

IV. Le difficoltà inerenti alla metafisica, le antinomie che essa solleva e le contraddizioni in cui cade, la divisione in scuole antagoniste e le opposizioni irriducibili tra sistemi, provengono, in gran parte, dall'applicare alla conoscenza disinteressata del reale i procedimenti di cui di solito ci serviamo per uno scopo di pratica utilità; provengono principalmente dal fatto di collocarci nell'immobile per cercar poi di aspettare al varco il movimento, invece di ricollocarci nel movente per attraversare con lui le posizioni immobili;

provengono dalla pretesa di ricostruire la realtà, che è tendenza e, quindi mobilità, con precetti e concetti che hanno la funzione di immobilizzarla. Per mezzo di fermate, per quanto numerose, non si farà mai della mobilità; mentre se ci si dà la mobilità, si potrà trarne col pensiero quante fermate si vorrà. In altri termini *è comprensibile che concetti fissi possano dal nostro pensiero essere estratti dalla realtà mobile; ma non v'è alcun mezzo per ricostruire con la fissità dei concetti la mobilità del reale*. E tuttavia il dogmatismo, in quanto costruttore di sistemi, ha sempre tentato questa ricostruzione.

PRETESA RELATIVITÀ DELLA CONOSCENZA

V. Esso doveva fallire. Proprio questa impotenza, e questa impotenza soltanto, constatano le dottrine scettiche, idealiste, criticiste, insomma tutte quelle che contestano al nostro spirito³⁹ la capacità di cogliere l'assoluto. Ma dall'impossibilità in cui ci troviamo di ricostruire la realtà vivente con concetti rigidi e già fatti non segue che non possiamo coglierla in qualche altra maniera. Le dimostrazioni che si son date della relatività della nostra conoscenza son dunque inficiate di un vizio originario: come il dogmatismo che esse attaccano, suppongono che ogni conoscenza debba necessariamente partire da concetti con contorni fissati per afferrare con essi la realtà che scorre.

VI. Ma la verità è che il nostro spirito può seguire il cammino inverso. Può installarsi nella realtà mobile, adottarne la direzione continuamente mutevole, coglierla, insomma, intuitivamente⁴⁰ questo occorre che si faccia violenza, e inverta il senso dell'operare con cui pensa di solito, e rovesci o, piuttosto, rifonda senza tregua le sue categorie. Esso metterà capo, così, a concetti fluidi, capaci di seguire la realtà in tutte le

sue pieghe e di adottare il movimento stesso della vita interna delle cose. Solo così si costituirà una filosofia progressiva, liberata dalle dispute che si scatenano tra le scuole, capace di risolvere naturalmente i problemi per essersi liberata dei termini artificiosi che si eran scelti per porli. Filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero.

VII. Questa inversione non è stata mai praticata in modo metodico: ma una storia approfondita del pensiero umano mostrerebbe che ad essa dobbiamo tutto ciò che di più grande si è compiuto nelle scienze, così come tutto ciò che di valido vi è in metafisica. Il più potente metodo di investigazione di cui lo spirito umano disponga, l'analisi infinitesimale, è nato proprio da questa inversione^[5]. La matematica moderna è, precisamente, uno sforzo per sostituire al già fatto ciò che si fa, per seguire il generarsi delle grandezze⁴¹, e cogliere il movimento non più dal di fuori e nel suo risultato acquisito, ma dall'interno, nella sua tendenza a mutare, insomma per adottare la continuità mobile del disegno delle cose. È vero che essa si ferma al disegno, non essendo che scienza delle grandezze. È vero, anche, che essa non è potuta pervenire alle sue meravigliose applicazioni se non grazie all'intervento di certi simboli e che, se l'intuizione di cui abbiamo testé parlato è all'origine dell'invenzione, il simbolo soltanto è ciò che interviene nell'applicazione. Ma la metafisica, che non mira a nessuna applicazione, potrà e, nella maggior parte dei casi, dovrà astenersi dal convertire l'intuizione in simbolo⁴². Dispensata dall'obbligo di metter capo a risultati praticamente utilizzabili, essa amplierà indefinitamente il dominio delle sue investigazioni. Ciò che avrà perduto rispetto alla scienza quanto a utilità e a rigore, lo riguadagnerà in profondità ed estensione. Se la matematica non è che scienza delle grandezze, e i procedimenti matematici non si applicano che alle quantità,

non bisogna dimenticare che la quantità è sempre qualità allo stato nascente: ne è, si potrebbe dire, il caso limite. È dunque naturale che la metafisica adotti, per estenderla a tutte le qualità - cioè alla realtà in generale - l'idea generatrice della nostra matematica. Con questo non punterà affatto verso una matematica universale, questa chimera della filosofia moderna: al contrario, via via che farà più cammino incontrerà oggetti sempre più in traducibili in simboli. Ma, almeno, essa avrà cominciato col prender contatto con la continuità e la mobilità del reale, là dove tale contatto è più meravigliosamente utilizzabile; si sarà contemplata in uno specchio che le rimanda una sua immagine, senza dubbio molto ristretta, ma anche molto luminosa; avrà visto con una chiarezza superiore ciò che i procedimenti matematici traggono dalla realtà concreta per continuare poi nel senso della realtà concreta e non in quello dei procedimenti matematici. Diciamo dunque, dopo aver preventivamente attenuato ciò che la formula potrebbe avere di troppo modesto e di troppo ambizioso a un tempo, che uno degli scopi della metafisica è operare differenziazioni e integrazioni qualitative.

VIII. Ciò che ha fatto perder di vista questo scopo e ha potuto ingannare la scienza medesima sull'origine di certi procedimenti da essa impiegati, è il fatto che l'intuizione, una volta afferrata, deve trovare un modo di espressione e di applicazione conforme alle abitudini del nostro pensiero, e che ci fornisca, in concetti ben definiti, i punti d'appoggio solidi di cui abbiamo tanto bisogno. In ciò si trova la condizione di ciò che si chiama rigore, precisione, e anche indefinita estendibilità di un metodo generale a casi particolari⁴³. Ora, tale lavoro di estensione e di perfezionamento logico può continuare per secoli, mentre l'atto generatore del metodo non dura che un istante. Per questo così spesso scambiamo

l'apparecchio logico della scienza per la scienza medesima^[6], dimenticando l'intuizione⁴⁴ da cui tutto il resto è potuto uscire^[7].

Dal dimenticare tale intuizione deriva tutto ciò che i filosofi e gli scienziati medesimi hanno affermato intorno alla relatività della conoscenza scientifica. Relativa è la conoscenza simbolica .per concetti preesistenti che va dal fisso al movente, non la conoscenza intuitiva che si colloca nel movente e adotta la vita stessa delle cose. Questa intuizione attinge un assoluto.

Scienza e metafisica s'incontrano, dunque, nell'intuizione: una filosofia veramente intuitiva realizzerebbe l'unione tanto desiderata della metafisica e della scienza. Nell'atto stesso di fare della metafisica una scienza positiva voglio dire progressiva e indefinitamente perfettibile - essa ricondurrebbe le scienze positive propriamente dette a prender conoscenza della loro vera portata, spesso molto superiore a quanto esse si immaginano; metterebbe più scienza nella metafisica, e più metafisica nella scienza, e avrebbe per risultato di ristabilire la continuità tra le intuizioni che le diverse scienze positive hanno ottenute, di quando in quando, nel corso della loro storia, e che hanno ottenute solo per lampi di genio.

IX. Che non vi siano due modi diversi di conoscere a fondo le cose, che le diverse scienze abbiano la loro radice nella metafisica, è ciò che pensavano generalmente i filosofi dell'antichità. Non in questo consisté il loro errore: esso consisté nell'ispirarsi alla credenza, tanto naturale allo spirito umano, che una variazione non possa che esprimere e sviluppare delle invariabilità. L'azione risultava di qui essere una contemplazione indebolita, la durata un'immagine ingannevole e mobile dell'immobile eternità, l'anima una caduta dell'idea. Tutta questa filosofia, che comincia in Platone

e giunge a Plotino, è lo sviluppo di un principio che formuleremo così: «Vi è di più nell'immobile che nel movente, e dallo stabile all'instabile si passa per una semplice diminuzione»⁴⁵. Proprio il contrario è la verità. La scienza moderna data dal giorno in cui si fece della mobilità una realtà indipendente. Essa data dal giorno in cui Galileo, facendo rotolare una sfera su un piano inclinato⁴⁶ prese la ferma risoluzione di studiare questo movimento dall'alto in basso per se stesso, in se stesso, invece di cercarne il principio nei concetti di alto e di basso, le due immobilità con cui Aristotele credeva di spiegarne in modo soddisfacente la mobilità. E non si tratta di un fatto isolato nella storia della scienza. Noi riteniamo che parecchie delle grandi scoperte - di quelle, almeno, che hanno trasformato le scienze positive, o che ne hanno create di nuove - siano state altrettanti colpi di sonda nella durata pura. Quanto più vivente era la realtà toccata, tanto più profondo era stato il colpo di sonda.

Ma la sonda calata in fondo al mare porta alla superficie una massa fluida che il sole ben presto dissecca' in grani di sabbia, solidi e discontinui. E l'intuizione della durata, esposta ai raggi dell'intelletto, ben presto si rapprende anch'essa in concetti coagulati, distinti, immobili. Nella mobilità vivente delle cose, l'intelletto si dà a segnare stazioni, reali o virtuali, nota partenze ed arrivi: questo è quanto importa al pensiero dell'uomo che si esercita nel modo ad esso naturale⁴⁷. Ma la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per oltrepassare la condizione umana.

Gli scienziati, invece, han sempre inclinato a posare lo sguardo sui concetti con cui punteggiavano la strada dell'intuizione. Quanto più essi consideravano questi residui trasformati in simboli, tanto più attribuivano alla scienza un carattere simbolico^[8], e quanto più credevano a un carattere simbolico della scienza, tanto più lo ponevano in essere e lo accentuavano. Ben presto essi non han più

distinto, nella scienza positiva, tra il naturale e l'artificiale, tra i dati dell'intuizione immediata e l'immenso lavoro di analisi che intorno all'intuizione l'intelletto conduce: essi han preparato così la strada a una dottrina che sostiene la relatività di tutte le nostre conoscenze.

Ma anche la metafisica vi ha avuto la sua parte. I maestri della filosofia moderna che, al tempo stesso che metafisici, furono i rinnovatori della scienza, come avrebbero potuto mancare del senso della continuità mobile del reale? Come potevano non porsi in quella che noi chiamiamo durata concreta? Proprio questo essi fecero più di quanto abbiano creduto e, soprattutto, più di quanto abbiano detto. Se ci si sforza di collegare con tratti continui le intuizioni intorno a cui si sono organizzati i sistemi, si trova, accanto a molte altre linee convergenti o divergenti, una direzione ben determinata di pensiero e di sentimento. Qual è questo pensiero latente? Come esprimere quel sentimento? Per prendere ancora una volta a prestito dai platonici il loro linguaggio diremo - spogliando le parole del loro significato psicologico, e chiamando idea una certa garanzia di facile intelligibilità e anima una certa inquietudine di vita - che una corrente invisibile porta la filosofia moderna a innalzare l'anima al di sopra dell'idea⁴⁸ Essa tende con ciò, come la scienza moderna e molto più di essa, a camminare in direzione contraria a quella del pensiero antico.

Nondimeno questa metafisica, come questa scienza, ha spiegato intorno alla sua vita profonda un ricco tessuto di simboli, dimenticando qualche volta che, se la scienza ha bisogno di simboli nel suo sviluppo analitico, la principale ragion d'essere della metafisica è una rottura con i simboli⁴⁹. Ancora una volta l'intelletto ha svolto qui il suo lavoro di fissazione, di divisione e di ricostruzione. L'ha svolto, è vero, in una forma molto diversa. Senza insistere su un punto che ci proponiamo di sviluppare altrove, limitiamoci a dire che

l'intelletto, la cui funzione è di operare su elementi stabili, può cercare la stabilità sia in *relazioni*, sia in *cose*.

In quanto lavori su concetti di relazioni, mette capo al simbolismo *scientifico*; in quanto operi su concetti di cose mette capo al simbolismo metafisico. Ma in un caso come nell'altro, da lui viene l'accomodamento. Esso si crederebbe indipendente volontieri. Piuttosto di riconoscere senz'altro ciò che deve all'intuizione profonda della realtà, si espone al rischio che in tutta la sua opera non si scorga che un aggiustamento artificiale di simboli. Per cui, se ci si arrestasse alla lettera di ciò che dicono metafisici e scienziati e alla materialità di ciò che fanno, si potrebbe credere che i primi abbiano scavato al di sotto della realtà una galleria profonda, gli altri abbiano gettato al di sopra di essa un ponte elegante, ma che il fiume semovente delle cose passi tra queste due opere d'arte senza toccarle.

METAFISICA E SCIENZA MODERNA

Uno degli artifici principali della critica kantiana è consistito nel prendere in parola il metafisico e lo scienziato, e nello spingere scienza e metafisica fino al limite estremo del simbolismo a cui esse potessero giungere; e a cui, d'altra parte, s'incarinano anche da sé, non appena l'intelletto rivendichi una indipendenza gravida & pericoli. Una volta misconosciuti i legami della scienza e della metafisica con la « intuizione intellettuale », Kant non fatica a mostrare che la nostra scienza è tutta relativa e la nostra metafisica tutta artificiale: avendo esasperato l'indipendenza dell'intelletto nell'un caso come nell'altro, avendo alleggerito la metafisica e la scienza dell'intuizione intellettuale che le riempiva interiormente, la scienza non gli presenta più, con le sue relazioni, che una pellicola di forma, e la metafisica, con le sue cose, che una pellicola di materia ⁵⁰. Come meravigliarsi, allora, che la prima non gli offra altro che cornici incastrate in altre cornici, e la seconda fantasmi che corrono dietro a fantasmi?

Kant portò alla nostra scienza e alla nostra metafisica colpi così rudi, che esse non si sono ancora del tutto riprese dal loro stordimento. Volentieri il nostro spirito si acconcerebbe a vedere nella scienza un conoscere tutto relativo, e nella metafisica una speculazione vuota. Ancor oggi ci sembra che la critica kantiana si applichi a qualsiasi metafisica, e a qualsiasi scienza. In realtà, essa si applica soprattutto alla filosofia degli

antichi, così come alla forma — ancora antica — che i moderni il più delle volte hanno conservato al proprio pensiero. Essa è valida contro una metafisica che pretenda di dare un sistema unico e già fatto di cose, contro una scienza intesa come sistema unico di relazioni; insomma, contro una scienza e una metafisica che si presentino con la semplicità architettonica della teoria platonica delle idee, o di un tempio greco. Quando la metafisica pretenda di costituirsi con concetti che noi possedevamo prima che essa esistesse, quando consista in un aggiustamento ingegnoso di idee preesistenti che noi utilizziamo come materiali da costruzione per un edificio, insomma, quando sia qualcosa di diverso dal dilatarsi costante del nostro spirito, dallo sforzo sempre rinnovato per oltrepassare le nostre idee attuali, e fors'anche la nostra logica semplice, è anche troppo evidente che essa diviene artificiale, come tutte le opere del puro intelletto. E quando la scienza sia interamente opera d'analisi o di rappresentazione concettuale, e l'esperienza non vi debba servire che come verifica di « idee chiare » quando in luogo di partire da intuizioni multiple e diverse inserentisi nel movimento proprio di ciascuna realtà ma non sempre collegate le une alle altre⁵¹, essa pretende di essere un'immensa matematica, un sistema unico di relazioni che imprigioni la totalità del reale in una rete tesa in precedenza, essa diviene una conoscenza puramente relativa all'intelletto umano. Si legga attentamente la Critica della ragion pura, e si vedrà che proprio questa specie di matematica universale è per Kant la scienza, e quel platonismo appena rimaneggiato la metafisica. In verità, il sogno di una matematica universale è, già di per sé, null'altro che una sopravvivenza del platonismo⁵². La matematica universale è ciò che diviene il mondo delle idee quando si suppone che l'idea consista in una relazione o in una legge, e non più in una cosa. Kant ha scambiato per una realtà questo sogno di alcuni filosofi moderni^[9]; di più, ha creduto che ogni conoscenza scientifica non fosse che un frammento

staccato o, piuttosto, un addentellato della matematica universale. Pertanto il compito principale della critica era fondare questa matematica, vale a dire, determinare ciò che deve essere l'intelligenza e ciò che deve essere l'oggetto affinché una matematica ininterrotta li possa collegare. E, necessariamente, se ogni esperienza possibile riceve la garanzia di entrare così nei quadri rigidi e già costituiti del nostro intelletto, ciò avviene (a meno di supporre un'armonia prestabilita) perché il nostro intelletto organizza esso stesso la natura, e vi si ritrova come in uno specchio. Donde la possibilità della scienza, che dovrà tutta la sua efficacia alla sua relatività, e l'impossibilità della metafisica, che non troverà altro da fare che parodiare, su fantasmi di cose, il lavoro di accomodamento concettuale che la scienza esegue seriamente su rapporti. In breve, l'intera Critica della ragion pura perviene a stabilire che il platonismo, illegittimo se le idee son cose, diviene legittimo se le idee sono rapporti, e che l'idea già fatta, una volta ricondotta così dal cielo sulla terra, è, proprio come aveva voluto Platone, il fondo comune del pensiero e della natura. Ma l'intera Critica della ragion pura si fonda, altresì, sul postulato che il nostro pensiero è incapace di far altro che platonizzare, vale a dire colare ogni esperienza possibile in stampi preesistenti.

Questa è tutta la questione. Se la conoscenza scientifica è proprio ciò che ha preteso Kant, vi è una scienza semplice, preformata e financo preformulata nella natura, come riteneva Aristotele. Di questa logica immanente alle cose, le grandi scoperte non fanno che illuminare, punto per punto, la linea tracciata in precedenza, come si accendono progressivamente, una sera di festa, cordoni di lampade a gas che già disegnavano i contorni di un monumento. E se la conoscenza metafisica è ciò che ha preteso Kant, essa si riduce alla eguale possibilità di due atteggiamenti opposti dello spirito di fronte a tutti i grandi problemi: le sue manifestazioni sono altrettante scelte

arbitrarie, sempre effimere, tra due soluzioni formulate virtualmente fin dall'eternità. Essa vive e muore di antinomie⁵³. La verità è che, né la scienza dei moderni presenta una semplicità siffatta lineare, né la loro metafisica tali opposizioni irreducibili.

La scienza moderna non è né una né semplice. Essa riposa, non lo nego, su idee che si finisce col trovar chiare; ma tali idee, quando siano profonde, si sono rischiarate a poco a poco, con l'uso che se ne è fatto. In tal caso esse debbono la maggior parte della loro luminosità alla luce rimandata loro per riflesso dai fatti e dalle applicazioni a cui hanno portato: poiché la chiarezza di un concetto non è molto diversa dalla sicurezza acquisita di poterlo maneggiare con profitto. In origine, più d'una di quelle idee dovette apparire oscura, difficilmente conciliabile con i concetti già ammessi nella scienza, e prossima a sfiorare l'assurdità. Voglio dire che la scienza non procede collegando con regolarità concetti predestinati a inserirsi con precisione gli uni negli altri: le idee feconde e profonde sono altrettanto prese di contatto con correnti di realtà che non convergono necessariamente su un medesimo punto. È vero solo che i concetti in cui esse si collocano giungono sempre, arrotondando i loro spigoli con uno sfregamento reciproco, ad aggiustarsi, bene o male, tra loro.

D'altra parte, la metafisica dei moderni non è fatta di soluzioni talmente radicali da metter capo a opposizioni irreducibili. Così sarebbe, senza dubbio, se non vi fosse alcun mezzo d'accettare, nello stesso tempo e sul medesimo terreno, la tesi e l'antitesi delle antinomie: ma filosofare consiste precisamente nel porsi, con uno sforzo d'intuizione, all'interno di quella realtà concreta su cui la critica prende dall'esterno le due vedute opposte, tesi e antitesi. Se non ho visto il grigio, non immaginerò mai come bianco e nero possono compenetrarsi: ma quando l'abbia visto, capisco senza fatica come lo si possa considerare dal doppio punto di vista del bianco e del nero. Le

dottrine che hanno un fondo d'intuizione sfuggono alla critica kantiana, nella misura esatta in cui sono intuitive: e tali dottrine sono la totalità della metafisica, purché non si prenda la metafisica rigida e morta, contenuta nelle tesi, bensì la metafisica vivente nei filosofi. Certo le divergenze tra le scuole, vale a dire, in sostanza, fra i gruppi di discepoli formati intorno ad alcuni grandi maestri, sono cospicue. Ma se troviamo altrettanto nette tra i maestri medesimi? Vi è, qui, qualcosa che supera la diversità dei sistemi, qualcosa, ripetiamo, di semplice e di netto, come un colpo di sonda che sentiamo essere andato a toccare, più o meno in profondità, il fondo di medesimo oceano anche se ogni volta riporta alla superficie materiali molto diversi. Su questi materiali lavorano, di solito, i discepoli, e qui è di scena l'analisi. Il maestro, in quanto formula sviluppa e traduce in idee astratte ciò che ha portato in superficie, è già, in qualche modo, un discepolo di se stesso: ma l'atto semplice che ha dato l'avvio all'analisi, e che dietro all'analisi si nasconde, emana da una facoltà affatto diversa da quella di analizzare. In esso consiste, per la definizione stessa del termine, l'intuizione.

Diciamolo per concludere: questa facoltà non ha nulla di misterioso⁵⁴. Chiunque si sia esercitato con buona riuscita nella composizione letteraria, sa bene che, dopo che l'argomento è stato lungamente studiato, e tutti i documenti raccolti, tutti gli appunti presi, occorre, per attaccare il lavoro di composizione vero e proprio, qualcosa di più: uno sforzo, spesso penoso, per collocarsi d'un tratto nel cuore stesso dell'argomento e per andare a cercare alla maggior profondità possibile un impulso a cui, in seguito, non occorrerà che abbandonarsi. Tale impulso, una volta ricevuto, lancia lo spirito su un cammino su cui ritrova le indicazioni che aveva raccolte, e altri particolari ancora; si sviluppa, s'analizza da sé in termini la cui enumerazione prosegue indefinitamente; più si va oltre, più se

ne scoprono; mai si arriva a dire tutto e, tuttavia, se ci si volge di nuovo bruscamente verso l'impulso che si sente dietro a sé, per coglierlo, quello sfugge: perché non era una cosa, ma un incitamento a muovere e, per quanto indefinitamente estendibile, la semplicità medesima. L'intuizione metafisica appare qualcosa dello stesso genere. Ciò che qui fa riscontro agli appunti e ai documenti della composizione letteraria è l'insieme delle osservazioni e delle esperienze raccolte dalla scienza positiva, e soprattutto da una riflessione dello spirito sullo spirito⁵⁵. Non si ottiene infatti dalla realtà una intuizione, cioè una simpatia spirituale con quanto essa ha di intimo se non ci si è cattivata la sua fiducia con una assidua familiarità con le sue manifestazioni superficiali. Non si tratta semplicemente di assimilare i fatti significativi: si tratta di accumularne e fonderne una massa così enorme che si possa esser certi di neutralizzare reciprocamente, in questa fusione, tutte le idee preconcepite e premature che gli osservatori hanno potuto lasciare, a loro insaputa, in fondo alle loro osservazioni. Solo così si libera la materialità bruta dei fatti conosciuti. Anche nel caso semplice e privilegiato che ci è servito d'esempio, anche per il diretto contatto dell'io con l'io, lo sforzo definitivo d'intuizione distinta sarebbe impossibile a chi non avesse raccolto e confrontato tra loro un gran numero di analisi psicologiche.

I maestri della filosofia moderna furono uomini capaci di assimilare tutto il materiale della scienza del loro tempo, e l'eclissi parziale della metafisica da un mezzo secolo a questa parte è stata cagionata soprattutto dalla straordinaria difficoltà che il filosofo prova oggi nel prendere contatto con una scienza molto più dispersa. Ma l'intuizione metafisica, sebbene non si possa giungervi che a forza di conoscenze materiali, è tutt'altro che il riassunto o la sintesi di tali conoscenze⁵⁶: se ne distingue come l'impulso motore si distingue dal cammino percorso dal

mobile, come la tensione della molla dal movimento visibile del pendolo. In questo senso la metafisica nulla ha in comune con una generalizzazione dell'esperienza; e, nondimeno, la si potrebbe definire come l'esperienza integrale ⁵⁷.

NOTE

^[1] Questo saggio apparve nella *Revue de métaphysique et de morale* » del 1903. Da quel tempo siamo stati portati a precisare maggiormente il significato dei termini « metafisica » e « scienza ». Ognuno è libero di dare alle parole il senso che crede, purché abbia cura di definirle: nulla impedirebbe di chiamare scienza » o « filosofia », come per lungo tempo si è fatto, qualsiasi specie di conoscenza. Si potrebbe anche, volendo, tutto inglobare nella metafisica. È tuttavia incontestabile che la conoscenza punta in una direzione ben definita quando dispone il suo oggetto in vista della misura, mentre marcia in una direzione diversa, e persino inversa, quando, si libera da ogni preoccupazione di relazione e di confronto, per simpatizzare con la realtà. Abbiamo mostrato che il primo metodo conviene allo studio della materia, il secondo a quello dello spirito e che, d'altra parte, essendovi sconfinamento reciproco tra i due argomenti, i due metodi devono aiutarsi l'un l'altro. Nel primo caso si ha a che fare con il tempo spazializzato e con lo spazio; nel secondo con la durata reale. Sempre più utile ci è parso, per fissare le idee, chiamare « scientifica » la conoscenza del primo genere, e « metafisica » quella del secondo. Di conseguenza, metteremo in conto alla metafisica quella « filosofia della scienza » o « metafisica della scienza » che occupa lo spirito dei grandi scienziati, che è immanente alla loro scienza e che, spesso, ne è l'invisibile ispiratrice. Nel presente saggio la mettevamo ancora

in conto alla scienza perché, in realtà, è stata praticata dai ricercatori che si conviene generalmente di chiamare «scienziati» piuttosto che «metafisici». Non si deve dimenticare, d'altro canto, che il presente saggio è stato scritto in un'epoca in cui il criticismo di Kant e il dogmatismo dei suoi successori erano accolti in larghissimi ambienti, se non come conclusione, almeno come punto di partenza del filosofare. [Aggiunta della 2 a ed .].

^[2] Occorre dire che non ci proponiamo affatto di trovare un mezzo per riconoscere se un movimento è assoluto o non lo è? Noi definiamo semplicemente che cosa si ha in mente [dans l'esprit] quando si parla di un movimento assoluto, nel senso metafisico della parola. [Aggiunta della 2^a ed.]².

^[3] Le immagini di cui si parla qui sono quelle che possono presentarsi alla mente del filosofo quando voglia esporre il suo pensiero ad altri: lasciamo da parte l'immagine, vicina all'intuizione, di cui il filosofo può aver bisogno per se stesso, e che sovente rimane inespressa. [Aggiunta della 2a ed.]

^[4] Ancora una volta, noi non mettiamo per nulla da parte, con ciò, la sostanza: al contrario affermiamo la persistenza delle esistenze; e crediamo averne facilitata la rappresentazione. Come si è potuto avvicinare questa dottrina a quella di Eraclito? [Aggiunta della 2 a ed.]

^[5] Soprattutto in Newton per la sua considerazione delle flussioni. [Aggiunta della 24 ed.]

^[6] Su questo punto, come su varie altre questioni, trattate in questo saggio, si vedano i bei lavori di Le Roy, Vincent, e Wilbois, comparsi sulla « Revue de métaphysique et de morale » [del 1901].

^[7] Come si è spiegato all'inizio del secondo saggio di *La pensée et le mouvant* (pp. 25 sgg.) abbiamo esitato a lungo a servirci del termine «intuizione». Quando ci siamo decisi a farlo abbiamo inteso, con questa parola, la funzione metafisica del pensiero: principalmente l'intima conoscenza che lo spirito

ha dello spirito e, subordinatamente, la conoscenza che lo spirito ha di ciò che vi è di essenziale nella materia, dato che l'intelligenza è fatta senza dubbio, in primo luogo, per manipolare la materia e, conseguentemente, per conoscerla, ma non ha la destinazione specifica di toccarne il fondo. Questo è il significato che attribuiamo alla parola nel saggio presente [scritto nel 1902], soprattutto nelle ultime pagine. Più tardi uno scrupolo crescente di precisione ci ha portati a distinguere più nettamente l'intelligenza dall'intuizione, come pure la scienza dalla metafisica (v. op. cit., pp. 25-55 e 134-9). Ma, in linea generale, il cambiamento di terminologia non presenta inconvenienti gravi, quando ogni volta si abbia cura di definire il termine nella sua accezione particolare, o anche, semplicemente, quando il contesto ne riveli sufficientemente il senso. [Aggiunta della 2a ed.]

^[8] Per completare quanto esposto nella pagina precedente aggiungiamo che, all'epoca in cui scrivevamo queste righe, siamo stati condotti a restringere il significato del termine «scienza», e a chiamare più particolarmente scientifica la conoscenza della materia inerte da parte dell'intelligenza pura. Ciò non ci impedirà di dire che la conoscenza della vita e dello spirito è scientifica in larga misura: nella misura in cui ricorre agli stessi metodi d'indagine adoperati dalla conoscenza della materia inerte. Inversamente, la conoscenza della materia inerte potrà esser detta filosofica nella misura in cui utilizza, in un certo momento decisivo della sua storia, l'intuizione della durata pura. Confronta anche la nota all'inizio del presente saggio. [Aggiunta della 2^a ed.]

^[9] Si veda su questo argomento, nelle «Philosophische Studien» del Wundt (vol. IX, 1894), un articolo molto interessante di Radulescu-Motru: Zur Entwicklung von Kant's Theoric der Naturcausalitat (Lo sviluppo della teoria kantiana della causalità naturale).

¹ Intercaliamo nel testo i titoli correnti che nell'originale si trovano in testa alle pagine dispari. I rinvii alle note dell'autore sono fatti con asterisco, quelli del curatore con numeri arabi.

² L'aggiunta di questa nota nella 2^a ed. si spiega con le polemiche suscitate da *Durée et simultanéité*, opera in cui sembrò a taluni che Bergson, per superare la relatività einsteiniana, volesse ritornare a una concezione del movimento assoluto nel senso fisico della parola, quasi dimenticando il principio d'inerzia (cfr. ad es. A. d'Abro, *Bergson ou Einstein*, Parigi, 1927, p. 51 e passim). Assoluto, in realtà, per Bergson non è mai il movimento in quanto movimento fisico, che avviene nello spazio, ma solo in quanto si riflette nell'interiorità d'una coscienza.

³ Cioè, l'assoluto non è un tutto composto di parti, che sia perfetto in quanto nessuna delle sue parti gli manca: bensì una unità semplice, e tuttavia infinitamente ricca, tanto che se cercassi di analizzarla non giungerei mai ad esaurirne il contenuto. La sua perfezione, si potrebbe anche dire, è qualitativa. Essa, perciò, non può che venir colta da una apprensione semplice e immediata, mentre l'analisi trasformerebbe tale perfezione qualitativa in quantitativa, enumerandone astrattamente gli elementi in luogo di coglierli nella loro indivisibile concretezza.

⁴ Ciò che è visivo, per Bergson, è spaziale, e ciò che è spaziale, è astratto; lo spazio è per lui il luogo dei concetti rigidi, reciprocamente escludentisi, mentre la concretezza contiene tutti gli elementi di cui è ricca, implicitamente, come raccolti insieme in una unità qualitativa. Perciò in Bergson l'intuizione non ha (nonostante l'ètimo della parola) un carattere visivo, bensì quello di una coincidenza immediata e, per dir così, sensitiva, con l'oggetto intuito («simpatia»).

⁵ È questa, l'essenza della metafisica: i simboli saran necessari, come si vedrà, per la sua espressione e

comunicazione.

⁶O, piuttosto, spiritualmente». [Aggiunta della 2 a ed.]

⁷Si affaccia qui una teoria degli strati o livelli della personalità, emersa per la prima volta in *Matière et mémoire*. Gli strati più superficiali si avvicinano al modo d'essere spaziale degli oggetti materiali (anzi, le immagini psichiche, dette « percezioni », sono per il Bergson parti staccate degli stessi oggetti materiali); mentre i più profondi non sono più oggettivabili di fronte alla mente: si possono cogliere solo dall'interno, come atti, ricordi, «intenzioni», ecc. Quando, poniamo, mi sta venendo in mente una parola che tuttavia non riesco ancora a formulare, quella specie di intenzione espressiva che sento in me, e che è una esigenza precisa di formulazione, la quale non riesce ancora tuttavia ad articolarsi in forme distinte, può offrire un esempio di elemento psichico profondo. Poi il ricordo passa in superficie, «attratto da una percezione che gli somiglia», e così diviene ricordo distinta, staccandosi, in qualche modo, dal mio io profondo.

⁸La separazione, infatti, e in certa misura la stessa distinzione d'elementi diversi ha luogo solo nello spazio e ai livelli psichici ad esso vicini.

⁹«Uno spazio compresso» aveva definito l'*Essai* l'intensità di uno stato psichico. La contrazione di ciò che è spaziale in un punto, offre l'immagine del condensarsi qualitativo di elementi in una sensazione semplice, che Bergson vuol farci intuire.

¹⁰Bergson prende il termine «concetto» nel suo significato astratto, all'opposto di quanto aveva fatto, ad es., lo Hegel. Cfr. però la nota 14 di p. 52.

¹¹Le esigenze vitali tendono a portare l'attenzione verso i livelli superficiali (spaziali) della coscienza, impedendole di concentrarsi in una sensibilità profonda e simpatetica verso l'oggetto.

¹² L'immagine non contiene immediatamente in sé la cosa che si vuole esprimere, ma fa convergere verso di essa l'attenzione secondo una legge determinata. Cfr. anche la teoria dell'«immagine mediatrice» in *L'intuition philosophique (La pensée et le mouvant*, pp. 130 sgg.).

¹³ La prima ed. aggiungeva: «se è una scienza, e non semplicemente un esercizio».

¹⁴ Vi è, apparentemente, una contraddizione tra la natura di concetto, intesa a fissare un oggetto di pensiero, e il carattere della «fluidità», agilità, ecc. In realtà, fisso è solo il concetto esteriore, considerato nell'astrattezza della sua formulazione: se noi pensiamo, invece, non al concetto formulato in una definizione astratta, ma al senso concreto del concetto, che presiede a questa e ad altre sue eventuali formulazioni, il carattere della «fluidità» ci meraviglierà meno. Si consideri, ad es., il significato di una parola (che non sia immediatamente riferibile a un oggetto fisico determinato): esso è, per un verso, costante (altrimenti la parola non sarebbe intesa); ma, per un altro verso, muta ogni volta, a seconda del discorso in cui la parola è inserita. Da un lato si fa ogni sforzo per definire i termini precisi una volta per tutte; dall'altro il linguaggio varia continuamente, al di sopra di un tema fondamentale costante, l'uso dei vocaboli definiti. Ciò accade perché il senso profondo di un concetto, quello che, bergsonianamente, non può esser colto che per intuizione, contiene in sé un numero indefinito di possibili definizioni analitiche, nessuna delle quali ne esaurisce tutta la ricchezza, sebbene la riveli per qualche aspetto (e, appunto per questo, sia apparentata, come da un'aria di famiglia » con le altre definizioni analitiche dello stesso concetto). Si pensi ancora alla forma, ad es., della specie «uomo», che è la stessa in tutti gli uomini, sebbene non vi sia neppure un uomo uguale all'altro: e si avrà una guida per capire la possibilità del concetto detto «fluido», o concreto; uno dei punti, senza dubbio più ma anche più essenziali, non solo del

bergsonismo, ma dell'intera filosofia.

¹⁵ Di aver preteso di costruire la persona con le due astrazioni dell'unità e della molteplicità Bergson accusava soprattutto Kant, per quel suo far risultare il fenomeno concreto dalla materia sensibile (molteplice) e dalla forma intellettuale (riferimento all'unità dell'autocoscienza).

¹⁶ Sentiamo immediatamente in che cosa consiste il modo d'essere profondo della coscienza, anche se faticiamo ad esprimerlo.

¹⁷ L'«intero» a cui Bergson vuole arrivare, e cioè l'essere profondo quale ci si manifesta nella durata cosciente, non ha, propriamente, parti. Solo la sua proiezione sul piano astratto dello spazio dà luogo a una molteplicità distinta, in cui posso distinguere più elementi: ma questa non è che l'*ombra* della realtà che voglio studiare, la sua espressione simbolica; e il tentativo di ricostruire la realtà con gli elementi di quest'ombra, è vano. Esso può solo svolgersi su un piano superficiale e astratto, mentre la realtà che cerco ha un diverso modo di essere, si trova su un diverso piano di concretezza qualitativa.

¹⁸ Ippolito Taine (1828-1893), nella fortunatissima opera su *L'intelligenza* (1870) cerca di ridurre l'intera vita psichica all'urto, al contrasto, all'equilibrio di «immagini», secondo un meccanismo del tutto analogo a quello dei corpi naturali; e John Stuart Mill (1806-1873) nella *Logica* (1843) e nell'*Esame della filosofia* di Sir William Hamilton (1865) risuscita la psicologia humiana, cercando di spiegare l'intera conoscenza con le leggi dell'associazione dei dati sensoriali.

¹⁹ Questo procedimento di mostrare il sorgere di due indirizzi opposti da un'unica radice di errore, è consueto in Bergson: cfr. la confutazione di determinismo e libero arbitrio nell'*Essai*, di meccanicismo e finalismo nell'*Evolution*, e *Matière et mémoire*, di realismo e idealismo (pp. 21-22 e passim), di materialismo e spiritualismo (p. 75), empirismo

dogmatismo (p. 204), ecc.

²⁰ Si tratta degli idealisti postkantiani, particolarmente di Schelling e di Hegel, che possono esser detti «panteisti» in quanto riportano, sia pure per vie molto diverse, ogni determinazione finita all'«Assoluto».

²¹ La 1^a ed. diceva: «auscultazione intellettuale».

²² «Empirismo» vero in quanto è, esso solo, aderente all'esperienza. Per contro quegli empiristi che non sanno cogliere la concreta unità della vita interiore profonda, e fanno della persona un insieme di frammenti psichici esterni l'uno all'altro, falsano, su questo punto, i dati dell'esperienza.

²³ In questa immagine comincia ad affacciarsi la continuità tra la vita profonda e gli oggetti superficiali, tra la durata e lo spazio, ecc., che più oltre sarà sviluppata nel concetto di una infinità di durate a tensione diversa. Bergson, che aveva cominciato, nell'*Essai*, col contrapporre il profondo al superficiale, accenna ora alla via per ricostituire l'unità dell'esperienza, nella quale i livelli spaziali o superficiali hanno la loro funzione. Ciò che importa, però, è che questa ricostruzione non sia astratta, ma condotta secondo una legge precisa (simbolo del cono) indicata dalla concreta esperienza interiore.

²⁴ Questa dottrina, di una destinazione pratica della conoscenza, non era inconsueta nell'ambiente intellettuale positivista in cui Bergson, pur reagendovi, si era formato. In America, poi, il pragmatismo di William James - sviluppatosi parallelamente alla filosofia di Bergson e non senza un reciproco influsso tra i due autori, che si conoscevano e si stimavano assai - tendeva a ridurre il valore di verità di qualsiasi conoscenza alla sua efficacia pratica. Bergson, però, a somiglianza di quanto già aveva fatto Schopenhauer, ritiene che solo il conoscere proprio dell'intelligenza si subordini alle esigenze vitali, ma che, accanto ad esso, possa sorgere un conoscere «metafisico» disinteressato, capace di giungere alla

radice della realtà: che è quanto Bergson chiama, appunto, e intuizione».

²⁵ Per far sorgere in noi l'intuizione del nostro modo d'essere profondo, Bergson riprende qui, dall'*Essai*, l'analisi del durare interiore, cioè del mutare continuo, e tutto legato dalla memoria, che caratterizza la vita cosciente. Il grande maestro di questa analisi del tempo interiore era stato sant'Agostino.

²⁶ Come una pura qualità, che solo qualitativamente differisce da un'altra, possa mostrarsi più ricca di un'altra (o dotata di un «carico più pesante»), e contenerla in sé, è difficile dire. Ma occorre tener presente che quella semplicità qualitativa che caratterizza la nostra essenza profonda, ha tuttavia in sé una pluralità almeno virtuale, tutta raccolta insieme, ma pronta a esplicitarsi in una molteplicità di elementi distinti non appena la si traduca sul piano del concetto (come se, per tornare all'immagine dianzi affacciata, il vertice del cono contenesse potenzialmente, nella sua puntualità, tutto l'indefinito allargarsi della base). In questo senso si può comprendere come Bergson possa chiamare puramente qualitativa la durata profonda, escludendone la quantità, e tuttavia dichiarare un suo momento più ricco di un altro.

²⁷ Il numero, di per sé, è spazio, non tempo. È spazio in quanto implica esteriorità reciproca dei suoi elementi costitutivi, e non può esser tempo concreto, cioè durare, perché tra tali elementi manca, tra l'altro, ogni diversità qualitativa. Per avere, ad es., il numero 20, occorrono 20 unità omogenee (o, almeno, dalla cui differenza si prescinde) e che, appunto perché omogenee, possono distinguersi l'una dall'altra solo per una esteriorità reciproca, o spaziale (cfr. *Essai*, cap. TI). Quindi il tempo dell'orologio, o, in genere, qualsiasi tempo espresso con un certo numero di ore, minuti, secondi ecc., è, in realtà, spazio: è una traduzione spaziale del tempo concreto, utile ai fini pratici, ma che può aver luogo solo a patto di arrestarne il fluire e di fare astrazione dalla diversità qualitativa che ne

costituiva la concretezza.

²⁸ La prima ed. aggiungeva: «... per semplice degradazione. Proprio nel movimento ci si deve abituare a scorgere ciò che vi è di più semplice e di più chiaro, non essendo l'immobilità altro che il limite estremo del rallentamento del moto: limite, forse, semplicemente pensato, mai realizzato in natura».

²⁹ Particolarmente le aporie di Zenone. d'Elea, che il Bergson aveva discusso nell'*Essai* (p. 84), in *Matière et mémoire* (p. 213), e su cui tornerà nell'*Evolution créatrice* (p. 308) e in *La perception du changement* (1911: in *La pensée et le mouvant*, pp. 156 e 160). Esse si risolvono, secondo Bergson, distinguendo tra il tempo concreto, o puramente qualitativo, e il tempo spazializzato in cui non c'è, in realtà, movimento, ma solo un'infinità di «posizioni» possibili del mobile. Occorre rilevare, peraltro, che il movimento concreto, — quel movimento per cui Achille raggiunge la tartaruga — nasce solo dalla contaminazione di un elemento con l'altro, o, piuttosto, da una applicazione d'uno all'altro. Bergson parla qui di uno spazio che «sottende» il tempo e il movimento; e in *Durée et simultanéité* giunge a parlare di un tempo concreto tuttavia «addossato alla lunghezza che lo misura» (pp. 239-40). La presente *Introduction*, grazie alla continuità di piani che stabilisce, può arrivare a capire la possibilità di questo applicarsi della durata profonda sullo spazio superficiale, che, solo, può stabilire un ponte tra il movimento interiore e il movimento fisico.

³⁰ La prima ed. aggiungeva: «penoso, doloroso perfino».

³¹ La «durata» è una realtà di natura psicologica solo nel senso che la nostra psiche è l'oggetto che ci offre la possibilità di farne esperienza; ma da tale esperienza psicologica, la metafisica trae partito per conoscere i caratteri e le diverse forme di tutto l'essere: di «oggetti inferiori e superiori a noi». Si noti come questa apertura della coscienza verso l'essere come tale sia condizionata dal riconoscimento di una

molteplicità di livelli, di cui Bergson prende qui a trattare, rifacendosi ai risultati di *Matière et mémoire* (p. 271, e passim).

³² Prima ed.: «tale combinazione, che avrà peraltro qualcosa di miracoloso, perché non si capisce come due contrari possano giungere ad unirsi, non potrà offrire... » ecc.

³³ Prima ed.: «Come tutti i miracoli, o c'è o non c'è».

³⁴ Prima ed.: «... che si compie nelle tenebre, e di cui non si vede... » ecc.

³⁵ Non vi sarà una differenziazione qualitativa di livelli. capace di guidarci verso i due poli opposti della concentrazione e della distinzione spaziale.

³⁶ Se noi passiamo, ad es., da una nostra sensazione di colore a quelle vibrazioni dell'etere che (secondo la teoria ondulatoria della luce) rappresentano ciò che rimane di oggettivo nel colore quando si prescinde dalla sua apprensione da parte del soggetto, noi vediamo che la determinatezza qualitativa della sensazione concreta si scioglie in un succedersi rapidissimo di vibrazioni uniformi, che dalla sensazione erano come prese insieme e concentrate in una qualità unitaria. Inversamente, noi possiamo pensare di condensare ulteriormente le singole sensazioni successive in una qualità superiore, che le comprenda in sé così come la sensazione comprende, in qualche modo, in sé le vibrazioni di luce. Via via che si procede su questa strada, la qualità si fa più determinata, più ricca, più singolare e irripetibile, più concentrata, fino al limite dell'eternità »concreta, che non è un prolungarsi indefinito del tempo, ma il concentrarsi di ogni tempo in un unico istante, che tutto comprende.

³⁷ La realtà esterna è costituita, secondo l'ipotesi di *Matière et mémoire*, da immagini, della stessa natura delle sensazioni coscienti: ma rimane inconscia perché in essa tutti gli elementi, equilibrandosi, annullano a vicenda la loro coscienzialità. La «percezione» che, come dice la parola, stacca

dal tutto una parte, rompe l'equilibrio e rivela così il carattere cosciente dell'immagine materiale Bergson cerca in tal modo di superare sia il realismo che l'idealismo.

³⁸ Naturalmente, la realtà è mobilità tanto più quantitativa e spaziale, quanto più è esteriore. Per tornare all'esempio di prima, le vibrazioni dell'etere sono ondulazioni di natura spaziale e quantitativa, la sensazione che le raccoglie è un continuo mutare qualitativo. Tuttavia il muovere e il durare sono comuni, in forme diverse, a tutta la realtà, anche esteriore. Nell' *Essai*, Bergson sembrava stabilire una semplice contrapposizione tra durata interiore e immobile spazialità esterna; ma in seguito si ricrede: il tempo abbraccia (grazie alla sua gamma di durate a ritmo diverso) tutta la realtà, anche materiale. Come dirà l' *Evolution créatrice*, se voglio un bicchiere d'acqua zuccherata devo aspettare che lo zucchero si scioglia.

³⁹ La 1^a ed. diceva: «alla nostra intelligenza». Lo stesso poco dopo, all'inizio del paragrafo VI.

⁴⁰ La 1^a ed. correva così: «coglierla, insomma, per mezzo di quella simpatia intellettuale che si chiama intuizione. Ciò è di una difficoltà estrema. Occorre, per questo, che si faccia violenza ... » ecc.

⁴¹ In quanto l'analisi infinitesimale studia l'incremento di una grandezza in funzione del crescere di un'altra grandezza, nonché il risultato di tutti questi incrementi infinitesimali (funzioni «derivate» e «integrali»; ovvero, in linguaggio newtoniano, «flussioni» e «fluenti»): e riesce così a dar la legge del variare. Più oltre Bergson dirà che la filosofia mira a compiere «differenziazioni e integrazioni qualitative», nel senso che essa cerca, ad es., di dare una legge del variare qualitativo, del modo d'essere, della durata ai diversi livelli, in funzione della profondità, o distanza qualitativa dal livello dello spazio, ecc.

⁴² Si vedano certe riserve su questo punto, a p. 22

della Prefazione.

⁴³ Ecco, dunque, che la stessa intuizione profonda non può fare a meno delle determinazioni analitiche esteriori, Sull'esigenza di «precisione» Bergson ritornerà all'inizio di *La pensée et le mouvant*.

⁴⁴ 1^a ed.: «intuizione metafisica».

⁴⁵ In realtà, l'«immobile» degli antichi era - purché visto nella sua giusta luce - più vicino all'«eternità di vita» di Bergson che alla «eternità di morte». Ma Bergson spesso misura il pensiero antico con un metro moderno, ad esso inadatto. Nell'accettare i suoi giudizi storici, è opportuna quindi, da parte del lettore, una certa cautela.

⁴⁶ Eco della celebre frase della prefazione alla 2a ed. della *Critica della ragion pura*: «Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso ... fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura» (p. XII).

⁴⁷ 1^a ed.: «... al pensiero dell'uomo in quanto semplicemente umano. Più che umano è cogliere quanto avviene nell'intervallo. Ma ... », ecc.

⁴⁸ La forma è divenuta agli occhi dei moderni una determinazione astratta, e pertanto senz'anima. Più di una forma siffatta, il filosofo moderno pregia, perciò, quella concreta spinta interiore che sta alla radice della creazione o invenzione di forme: quello che l'*Evolution créatrice* chiamerà «slancio vitale», e che qui è detto «anima». Per gli antichi, al contrario, la forma o, per usare il termine platonico, l'idea, non era qualcosa di esteriore e di astratto, ma proprio un principio di vita (si pensi ad es. all'aristotelismo, per cui le cose inanimate non hanno una «forma» ma solo una «figura», appunto perché la forma o *moorphé* non è la forma formata staccata dal principio informatore, ma proprio l'energia formante, l'attiva presenza del principio informatore nella materia). Più che andare in

direzione contraria a quella del pensiero antico, come dice Bergson, il pensiero moderno cerca dunque di recuperare per altra via quella concretezza che la classicità già possedeva nella forma.

⁴⁹ È la consueta accentuazione polemica della tesi bergsoniana, mirante a evitare che si scambi il simbolo per la cosa stessa. In realtà la metafisica non può fare a meno di una qualche espressione intellettuale (anche se può essere improprio chiamare questa espressione semplicemente «simbolica») perché l'« intuizione non può comunicarsi che attraverso l'intelligenza» (*La pensée et le mouvant*, p. 42).

⁵⁰ Come dice il paragrafo 8 (n. II) della Critica della ragion pura, il fenomeno « non contiene altro che semplici rapporti: luogo di una intuizione (estensione), cambiamento di luogo (movimento) e leggi secondo le quali questo cambiamento è determinato (forze motrici) ». La scienza, che cerca di stabilire ciò che vi è di oggettivo nella nostra esperienza, raggiunge il suo scopo riducendo l'oggetto di tale esperienza a un insieme, tutto interconnesso, di relazioni. Più difficile giustificare l'altra affermazione, da Bergson inserita per ragioni di simmetria, che la metafisica presenti a Kant una « pellicola di materia ». Si potrebbe intenderla senso che, per Kant, l'oggetto viene ad essere un semplice fenomeno privo di consistenza o di essere « in sé ».

⁵¹ In questa affermazione, su cui Bergson tornerà tra poco, che la scienza non debba essere un sistema unico di relazioni, ma un insieme di vedute singole che non si può sapere fino a che punto possano integrarsi in un panorama totale, Bergson, concorda con molta parte della scienza contemporanea.

⁵² In quanto per Platone l'essenza della realtà è un sistema di forme. Come s'è detto, però, il matematismo moderno ha reso astratte le forme che nell'idealismo antico non eran tali.

⁵³ Come è noto Kant, nell'ultima parte della Critica della

ragion pura, aveva mostrato che, quando la ragione pretende di conoscere da sola certe determinazioni dell'universo che vanno al di là di ogni esperienza possibile (ad es., se l'universo sia finito o infinito nel tempo e nello spazio), cade in « antinomie », cioè nella possibilità di dimostrare con egual rigore, intorno a una stessa questione, due tesi che si contraddicono a vicenda. Bergson sostiene acutamente che l'antinomia si sviluppa solo sul piano dell'analisi e del concetto, mentre nella realtà profonda, colta per intuizione, tesi e antitesi non si escludono reciprocamente.

⁵⁴ La prima ed. aggiungeva: « Non vi è nessuno tra noi che non abbia avuto occasione di esercitarla in una certa misura ».

⁵⁵ « e soprattutto.... sullo spirito ». [Aggiunta della 2a ed.]

⁵⁶ Era opinione generalmente accettata dai positivisti che la filosofia non avesse una natura specifica, distinta da quella della scienza, ma fosse l'attività intesa a organizzare in sistema i risultati delle singole scienze.

⁵⁷ Come Bergson ha detto più su (p. 61) l'empirismo degli « empiristi » è tutt'altro che fedele all'esperienza, perché pretende di applicare anche a un'esperienza interiore forme esteriori che non le si adattano punto: la vera fedeltà all'esperienza si ha solo adoperando, per ogni tipo di realtà, il genere d'indagine e di espressione che gli conviene, come vuole Bergson. Alcuni perciò (ad es. il Le Roy) hanno parlato del bergsonismo come di un nuovo e più vero « positivismo » (cfr. Un positivisme nouveau, in «Revue de métaphysique et de morale», 1901, pp. 138-53).