

Quid Aristoteles de loco senserit: sensus reconditus

di Nadia Ballarini

Nella tesi complementare, *Quid Aristoteles de loco senserit*, discussa il 27 dicembre 1889 insieme alla ben più nota tesi francese, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson dichiara esplicitamente di voler «far apparire il pensiero nascosto e la serie di ragioni che hanno portato Aristotele»¹ ad elaborare la dottrina del luogo.

Con queste pagine anche noi ci proponiamo di far apparire «il pensiero nascosto e la serie di ragioni» che hanno portato Bergson a dedicare la sua tesi complementare allo studio della dottrina aristotelica del luogo.

1. Il capitolo spenceriano sulle idee ultime della scienza

All'inizio del 1884 Bergson era ancora intenzionato a dedicare la sua tesi di dottorato al completamento e al consolidamento della meccanica dei *Primi Principi* di Spencer. Nonostante da normalista avesse aderito quasi senza riserve alla filo-

* Presentato dall'Istituto di Filosofia.

¹ H. Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris, Alcan 1889 (tr. it. dall'originale latino di F. F. Repellini, *L'idea di luogo in Aristotele*, in H. Bergson, *Opere 1889-1896*, a cura di P. Rovatti, Milano, Mondadori 1986, pp. 347-399). Tr. francese di M. R. Mossé-Bastide, *L'idée de lieu chez Aristote*, in H. Bergson, *Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet, Paris, Presses Universitaires de France 1972, pp. 1-56. La traduzione francese risale al 1948, quando Bergson era già morto da sette anni, e dunque non è stata approvata dall'Autore. Si è ritenuto opportuno far riferimento alla traduzione italiana.

sofia spenceriana, Bergson aveva presto avvertito la fragilità dei *Primi Principi* e l'aveva attribuita al mancato approfondimento da parte di Spencer delle idee ultime della meccanica: «Noi avvertimmo bene la debolezza dei Primi Principi», ricorda Bergson. «Noi avremmo voluto riprendere questa parte della sua opera, completarla e consolidarla»².

Attraverso una ricognizione completa delle opposte ipotesi interpretative riguardanti i termini fondamentali del vocabolario della scienza, il filosofo inglese era infatti pervenuto alla conclusione che «le Idee Ultime della Scienza sono [...] tutte rappresentative di realtà che non possono essere comprese»³.

Possiamo immaginare l'imbarazzo del normalista che, attratto dal pensiero spenceriano per il suo desiderio di ricondurre la filosofia «sul terreno dei fatti»⁴, constatava che proprio le nozioni fondamentali della scienza rimanevano vaghe, soggette alla cauzione di opposte ipotesi del pari inaccettabili.

Scoperto il carattere formale delle nozioni scientifiche fondamentali, definite da Spencer «simboli della realtà»⁵, Bergson, spinto dal desiderio di cercare il modo di trasformarle in cognizioni della realtà, si era proposto, fin dai primi anni Ottanta, lo studio approfondito di tali nozioni. In una lettera a James, Bergson raccontava di aver intrapreso sin dall'uscita dall'Ecole normale (Angers 1881-1883), l'esame di qualcuna delle nozioni scientifiche fondamentali volendo dedicarsi «à ce qu'on appellait alors 'la philosophie des sciences'»⁶.

È in questa ricerca che il pensiero bergsoniano si è definito e costituito nella sua originalità: essa non va ricercata in meditazioni riguardanti argomenti ignorati dai contemporanei, ma

² H. Bergson, *La pensée et le mouvant, essais et conférences*, Paris, Alcan 1934, in H. Bergson, *Oeuvres, textes annotés par André Robinet*, Paris, Presses Universitaires de France 1959, p. 1254.

³ H. Spencer, *I Primi Principi*, tr. it. di G. Salvadori, Torino, Fratelli Bocca Editori 1901, p. 44.

⁴ Cfr. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 1254; C. Du Bos, *Journal* 1921-23, Paris, Corr  a 1946, p. 63; J. La Harpe, *Souvenirs personnels*, in *Les Cahiers du Rhône*, Neuchâtel, Editions de la Baconni  re 1943, p. 359.

⁵ H. Spencer, *I Primi Principi*, cit., p. 32.

⁶ Bergson    W. James, 9 mai 1908, in H. Bergson, *Mélanges*, cit., p. 765.

nella prospettiva e nell'intenzione dalla quale e con la quale le questioni al centro dell'interesse generale sono dal Nostro affrontate.

2. *La filosofia delle scienze*

La grande importanza assunta dalla filosofia delle scienze verso il 1880 più che costituire la prova del successo di una specializzazione della filosofia denuncia la difficile situazione nella quale si era venuta a trovare la filosofia generale.

Nel positivismo dei successori di Comte lo sforzo per dare forma positiva allo studio dei fatti morali e sociali sembrava costituire l'unica possibilità di impegno attivo per la filosofia. Svolto questo compito, «una psicologia fondata sulla chimica e la biologia»⁷ avrebbe soppiantato la filosofia, diventandone il suo stadio positivo.

Tornare a discutere la portata e la natura della conoscenza scientifica era allora una tappa obbligata per dare un futuro alla filosofia, sia che si cercasse di conservare ad essa almeno la giurisdizione sulla *res cogitans*, sia che si contendesse alla scienza anche la giurisdizione sulla realtà naturale.

A ricondurre i filosofi a vagliare la consistenza del sapere scientifico, indagando sul problema generale del rapporto scienza-realtà, era peraltro lo stesso sviluppo delle scienze, che aveva prodotto una trasformazione profonda nella fisica generale, nella geometria e nei procedimenti della matematica astratta. Già Lagrange aveva ridotto il ruolo della geometria, riducendo i metodi matematici della meccanica in metodi puramente analitici, cosicché la meccanica stessa, al di fuori delle sue applicazioni, poteva essere riguardata come «lo studio di un certo sistema di equazioni differenziali»⁸; le conquiste ulteriori della termodinamica dovevano mettere in crisi il ruolo della geometria nella fisica generale, conducendo a considerare illusorio

⁷ J. Theau, *La Philosophie Française dans la première moitié du vingtième siècle*, Ottawa, Editions de l'Université de Ottawa 1977, p. 38.

⁸ J. Tannery, *Du rôle du nombre dans les sciences*, «Revue de Paris» 4, 1895, p. 197.

il tentativo di ridurre alla figura e al movimento tutte le proprietà dei corpi.

La stessa fisionomia della geometria era inoltre mutata radicalmente per via della 'scandalosa'⁹ scoperta delle geometrie non euclidee. Tali geometrie mostravano la fragilità di quello che era stato l'implicito postulato di tutta la tradizione di pensiero antico e moderno: l'univocità e l'omogeneità della nozione di spazio, che sembrava poter esibire immediatamente, come spettacolo dei fenomeni, e definitivamente, l'unità dell'intelligibile e del reale.

La scoperta delle geometrie non-euclidee aveva dunque tolto allo spazio la possibilità di assumere il ruolo di mediatore privilegiato fra le relazioni astratte che costituiscono la scienza ed i fatti empirici che costituiscono la realtà. La nascita di un concetto puramente aritmetico del continuo, per opera di Weierstrass e Dedekind, se aveva liberato anche l'analisi dal dominio della geometria, non risolveva e forse aggravava il problema del rapporto del continuo stesso con la realtà, problema che era prepotentemente tornato alla ribalta per via del grande impulso dato alla meccanica dall'utilizzazione dell'algoritmo infinitesimale. La fecondità del calcolo infinitesimale per la meccanica sembrava condurre a considerare spazio e tempo come grandezze continue, cioè a dire attualmente infinitamente divisibili, altrimenti non si sarebbe potuta fondare nella realtà la possibilità della loro infinita suddivisione; peraltro tale concezione portava con sé delle contraddizioni insolubili, prima fra tutte quella del movimento, reso impossibile ed incomprensibile dalla continuità dello spazio.

Filosofi, scienziati e matematici di professione tornavano così su problematiche storicamente aperte dai successori di Leibniz, i quali avevano creduto di dover giustificare nell'intuizione l'esistenza di elementi infinitesimali e per questo avevano realizzato oscure quanto inconsistenti costruzioni metafisiche. In questo caso, lo sforzo di coloro che, come ha scritto Bergson, hanno

⁹ Per queste considerazioni sullo stato delle scienze matematico-fisiche e sulle problematiche filosofiche derivate, si è ritenuto opportuno far riferimento, al fine di una più precisa contestualizzazione storica, alle affermazioni di un contemporaneo di Bergson: cfr. L. Brunschvicg, *Les étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, Alcan 1929.

preso il loro «punto di partenza nella filosofia delle scienze [...] e sono avanzati progressivamente verso una metafisica razionalista»¹⁰, sembrava orientato verso una giustificazione dell'efficacia di questo procedimento matematico, che non comportasse però l'attualità del continuo.

Il dibattito sul continuo e sullo spazio trovava, proprio in quegli anni, in Francia, una sua precisa collocazione e valorizzazione all'interno del neocriticismo; Renouvier, il fondatore della scuola neocriticistica, era pervenuto alla concezione fondamentale della sua filosofia, la *lois du nombre*, meditando sulla rielaborazione della teoria del calcolo infinitesimale operata da Cauchy con la teoria dei limiti, che permetteva l'eliminazione del tanto temuto infinitesimo attuale.

Era stato Renouvier a rilanciare il dibattito sui paradossi di Zenone, considerato come il primo filosofo che pose esplicitamente l'accento sulle contraddizioni del continuo. Nell'ambito della scuola neocriticista si riteneva inoltre che Zenone fosse un vero e proprio Kant *ante litteram*, in quanto «avrebbe per primo messo in luce l'opposizione del continuo e del discontinuo, anima della seconda antinomia kantiana»¹¹. Far occupare ai paradossi di Zenone un posto simile, nella storia della filosofia antica, a quello occupato, nella filosofia contemporanea, dalle antinomie di Kant, significava che per Renouvier la questione in gioco era la natura reale o illusoria del continuo, la quale non poteva essere risolta mediante il ricorso ai procedimenti matematici, che tutt'al più possono misurare in qualche modo il continuo, ma non decidere della sua natura.

Nonostante la delegittimazione delle risoluzioni matematiche dei paradossi operata da Renouvier, vi è ancora chi, come il filosofo e matematico Tannery, crede sia sufficiente, per risolvere il paradosso dell'Achille, evidenziare, nella serie successiva di percorsi che Zenone chiede ad Achille di fare, una serie convergente, disconoscendo il fatto che in questo modo si sostituisce ad una infinità di un solo tipo, quella degli intervalli di lun-

¹⁰ H. Bergson, *La Philosophie Française*, Paris, Larousse 1933, in H. Bergson, *Mélanges*, cit., p. 1179.

¹¹ H. Barreau, *Bergson et Zénon d'Élée*, «Revue Philosophique de Louvain» 94, 1969, p. 275.

ghezza, una duplice infinità, quella degli intervalli di lunghezza e degli intervalli di tempo, e dunque il problema, piuttosto che venir risolto, viene raddoppiato, perché queste due infinità, per quanto possano ridurre indefinitamente i loro termini, non sono per questo meno irrealizzabili¹².

Spettava ad Evellin il compito di definire precisamente il limite intrinseco delle risoluzioni matematiche dei paradossi nella sua tesi di dottorato *Infini et quantité*. Così Evellin analizzava il paradosso dell'Achille:

Due corridori entrano in lizza: l'uno, rinomato per la sua agilità, è Achille; l'altro, conosciuto per la sua lentezza, la tartaruga. Poniamo, per semplificare, che la velocità del primo sia dieci volte quella del secondo, e che la distanza che separa l'uno dall'altro sia di dieci unità di misura. Essi partono e in pochi istanti Achille pie' veloce raggiunge la tartaruga; si può persino, mediante il calcolo, fissare esattamente il punto di incontro. Ecco fatto. Ora noi sosteniamo che si sarà sempre impotenti nel dar spiegazione di ciò mediante delle considerazioni fondate sulla continuità geometrica. Se lo spazio percorso dai due corridori è della stessa natura dell'estensione ideale, Achille deve rinunciare a raggiungere la tartaruga. Come potrà raggiungerla? Il vantaggio della tartaruga sarà sempre un decimo in più dello spazio attraversato da Achille e, poiché la divisibilità di una tale estensione è senza fine, il decimo di cui parliamo rappresenterà sempre un'estensione, e di conseguenza un vantaggio. L'incontro, in definitiva, sarà impossibile. [...] Il problema è sapere come, nell'infinitamente divisibile del geometra, il fenomeno, cosa dico, il miracolo dell'incontro si possa produrre¹³.

Per quanto riguarda in particolare la soluzione matematica alla Tannery, Evellin scriveva:

Si farà appello, non sapendo più che fare, al metodo infinitesimale. La tartaruga, io suppongo, non ha che un vantaggio di un metro, e una velocità dieci volte minore; non ci si può rappresentare il cammino percorso da Achille per mezzo della progressione seguente?

1 metro + $1/10$ + $1/100$ + $1/1000$ + $1/10000$...

progressione che si può scrivere inoltre:

1 metro + $1/10$ + $1/10^2$ + $1/10^3$ + $1/10^4$ + ... + $1/10^n$

Niente, a prima vista, di più rigoroso. Una simile progressione, con

¹² Cfr. H. Barreau, *Bergson et Zénon d'Élée*, cit., p. 390.

¹³ F. Evellin, *Infini et quantité*, Paris, Baillière 1880, pp. 70-71.

tutti i suoi termini, rappresenta bene, a quanto sembra, la somma dei vantaggi della tartaruga, e per conseguenza la somma delle porzioni di spazio che Achille dovrà attraversare per raggiungerla. Ma non lasciamoci trarre in inganno da delle finzioni. La progressione non è data. Essa è al contrario inesauribile, perché è indefinita. [...] È tanto impossibile per Achille raggiungere la tartaruga, quanto è impossibile, per la progressione che rappresenta il cammino che Achille dovrebbe percorrere, avere un termine finale¹⁴.

Evellin era giunto ad analizzare il paradosso di Achille e della tartaruga muovendo dall'indagine volta a determinare analiticamente il rapporto fra due nozioni, quella di infinito e quella di grandezza, la cui stretta connessione, stabilitasi per lo sviluppo della meccanica, appariva densa di contraddizioni. Esposti nel paragrafo dedicato al luogo in sé ed al movimento in sé, i paradossi di Zenone avevano in quest'indagine il ruolo di mettere in luce la necessità di distinguere il luogo ideale, estensione geometrica infinitamente divisibile, da quello reale, il cui «elemento deve essere [...] indivisibile ed inteso»¹⁵; diversamente il movimento sarebbe risultato incomprensibile. Evellin dunque sostituiva il luogo finito di Aristotele, esso solo considerato reale e non suscettibile di contraddizione, all'estensione geometrica pura, questa sì contraddittoria ma considerata come sussistente solo a livello astratto.

Evellin chiariva ancor meglio l'interesse di questa distinzione e l'intenzione da cui essa muove, quando affermava che non solo essa rende comprensibile il movimento, ma impedisce che la contraddizione sia trasportata sul piano stesso della ragione:

usciamo [...] dall'ipotesi del geometra: ammettiamo che l'elemento dello spazio sia inesteso; subito l'antinomia scompare. [...] Se si pretende che la distinzione del reale e dell'ideale è qui puramente illusoria, è nell'intelletto stesso che la contraddizione finisce per discendere, nell'intelletto che concepisce come compiuto, tutte le volte che afferma il movimento, ciò che dichiara *a priori* inesauribile¹⁶.

Essendosi assunto il compito chiaramente delineato da Re-

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 73-74.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 67.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 75-77.

nouvier quando affermava la necessità di cercare un modo per attribuire realtà allo spazio che non portasse con sé «la negazione delle leggi dell'intelletto»¹⁷, Evellin, nella sua tesi di dottorato, aveva riassunto e sintetizzato a suo modo le posizioni di quei filosofi, neokantiani e spiritualisti, che si erano dedicati alla filosofia delle scienze soltanto per poter rintracciare nelle antinomie delle nozioni fondamentali della scienza il modo per ridisegnare la topografia dei rapporti filosofia-scienza a tutto vantaggio della filosofia.

Aiutandosi con un esempio, la risoluzione dell'antinomia che opponeva il continuo al discontinuo, Evellin aveva voluto soprattutto stabilire come conclusione ultima che la metafisica ha un oggetto proprio, un metodo proprio ed uno strumento: più precisamente, la stessa ragion pura.

3. *Bergson ed Evellin: due modi opposti di salvare le sorti della filosofia*

Nella riservatezza del rapporto epistolare, dal prospero paese dell'Ovest dove, appena abilitato, aveva iniziato il suo mestiere di professore (Clermont-Ferrand 1883-1888), Bergson discuteva con Evellin, che, come protagonista principale del dibattito sui fondamenti della meccanica, doveva sembrare un interlocutore privilegiato a chi come Bergson aveva intrapreso un'approfondita riflessione sulle nozioni scientifiche fondamentali, le quali, in quanto nucleo della connessione tra astrazione scientifica e realtà empirica, sole potevano garantire consistenza al sapere umano.

Il fitto scambio epistolare, che si protrasse fra i due fino alla stesura definitiva delle due tesi bergsoniane, era però destinato a segnare tutta la distanza fra chi, come Bergson, si era dedicato alla filosofia delle scienze alla ricerca di un sapere realmente empirico e chi, come Evellin, utilizzava strumentalmente la filosofia delle scienze come un mezzo privilegiato per legittimare e restaurare il sapere filosofico di fronte a quello scientifico.

Il rifiuto bergsoniano di seguire il suggerimento di Evellin,

¹⁷ *Op. cit.*, p. 77.

che dopo aver letto il testo della sua tesi francese in manoscritto, il celebre *Essai sur les données immédiates de la conscience*, propose di intitolarlo *Quantité et Qualité*, potrebbe proprio indicare che Bergson sentiva la necessità di tener separata la propria impresa filosofica da quella evelliana, a cui sarebbe stata fin troppo facilmente assimilata se il Nostro avesse acconsentito a un titolo che nel contenuto come nella forma rievocava quello della tesi di Evellin.

Che poi Evellin ritenesse, con quel suggerimento, di poter rispondere pienamente al carattere della tesi bergsoniana, può soltanto significare che egli non comprese che sottolineare il dualismo del *Saggio* non solo non ne avrebbe illuminato l'aspetto più autentico, ma avrebbe implicitamente indotto i lettori a credere, per via della somiglianza fra i due titoli, che anche il dualismo bergsoniano fosse il frutto di un'ipotesi metafisica stabilita dialetticamente. Sono forse da rinvenire in clamorosi episodi di incomprensione come questi le ragioni che avrebbero in seguito indotto Bergson a lesinare quando non a tacere le notizie sull'ambiente a contatto del quale avrebbe maturato il suo proprio pensiero e per converso ad incoraggiare una lettura degli inizi della sua filosofia connessa all'influenza spenceriana, perché gli permetteva di evidenziare la sua diversità rispetto all'egemonico ambiente accademico neocriticista e spiritualista e perché sottolineava il suo empirismo.

Il frutto di un'indagine che si voleva concreta e positiva, volta a far sì che le cognizioni scientifiche ricalcassero «il dettaglio dei fatti»¹⁸, veniva da Evellin disconosciuto o quantomeno assimilato alle reazioni di quei filosofi che, ignorando completamente l'esperienza, tornavano a chiedere alla ragione aprioristica di stabilire la realtà.

Del rapporto filosofia-scienza Bergson intendeva piuttosto far riemergere l'aspetto che caratterizzava e definiva nella sua originalità la tradizione della filosofia francese¹⁹: cioè quell'alto grado di integrazione tra filosofia e scienza positiva, che rende difficile stabilire volta per volta se sia stata un'idea filosofica a

¹⁸ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 1254.

¹⁹ Cfr. H. Bergson, *La Philosophie Française*, cit., p. 1184.

suggerire un progresso scientifico o se viceversa non sia stata una scoperta scientifica a determinare un nuovo pensiero filosofico. Integrazione indispensabile, sempre secondo Bergson, a rendere possibile un reale progresso del sapere umano e l'allargamento graduale delle condizioni dell'intelligibilità.

4. *Il ruolo di Zenone nell'intuizione della durata*

È a Clermont-Ferrand, precisamente fra il 1884 e il 1885, che la riflessione bergsoniana si era infine concentrata sulla nozione di tempo così come Spencer l'aveva formulata nel paragrafo dei *Primi Principi* dedicato alle idee ultime della scienza. Era dunque della nozione meccanica o più generalmente fisica di tempo che Bergson si stava occupando, e non lo faceva solo ripensando all'ambito della fisica, in cui era recentissima la conoscenza dell'influenza e dell'interferenza del tempo sulla direzione della trasformazione dei fenomeni, ma riflettendo anche sul dominio delle scienze della vita, per cui il tempo è qualcosa di assolutamente essenziale.

D'altra parte Spencer aveva posto la nozione meccanica di tempo proprio a fondamento della sua filosofia dell'evoluzione. «Là, una sorpresa ci attendeva», scrive Bergson in un passo ormai celebre, ricordando le considerazioni che precedettero l'intuizione della durata.

Noi fummo molto stupiti in effetti nel vedere come il tempo reale, che gioca il ruolo principale in tutta la filosofia della evoluzione, sfugga ai matematici. [...] Sapevamo bene, dai nostri anni di collegio in poi, che la durata si misura mediante la traiettoria di un mobile e che il tempo matematico è una linea; ma non avevamo ancora notato che questa operazione di misura, non si compie su di un aspetto o su un effetto rappresentativo di ciò che si vuol misurare, ma su qualche cosa che lo esclude. [...] Mai la misura del tempo verte sulla durata in quanto durata; si contano solamente un certo numero di estremità di intervalli o di 'istanti', cioè a dire, insomma, degli arresti virtuali di tempo. [...] Il tempo potrebbe accelerare enormemente e persino infinitamente: per il matematico, per il fisico e per l'astronomo non cambierebbe nulla. Invece [...] non ci sarebbe più [per la coscienza], dall'oggi all'indomani, da un'ora alla seguente, la stessa fatica di attendere. [...] Questa durata,

che la scienza elimina, che è difficile da concepire e da esprimere, noi la sentiamo e la viviamo²⁰.

Quando Bergson ha visto trasformarsi la mobilità temporale in durata, dato immediato della coscienza, tempo vissuto, ha potuto misurare tutta la discrepanza tra questo dato e la nozione scientifica di tempo, ed ha avuto la prova conclusiva dell'impossibilità di essere più fedele ai fatti consolidando il paradigma meccanico di cui quella stessa nozione scientifica faceva parte; da quel dato, che mostrandosi svelava una dimensione completamente nuova della realtà generale, Bergson doveva ripartire per correggere il paradigma mostratosi inadeguato.

Il racconto bergsoniano dell'illuminazione rivela che la scoperta che «il tempo non poteva essere ciò che si diceva fosse e che c'era qualcos'altro»²¹ si sarebbe precisata attraverso un'altra scoperta: quella del vero significato e valore dei paradossi di Zenone, che «costituirebbero dunque una tappa essenziale della presa di coscienza che Bergson ha operato del suo proprio pensiero»²².

Durante l'autunno 1884 Bergson tiene dei corsi sui Presocratici; molto probabilmente si tratta di quelli attraverso i quali avrebbe incominciato ad intravedere in quale direzione bisognasse cercare per comprendere il perché del disconoscimento del tempo. È lecito infatti pensare che gli argomenti di Zenone abbiano rivelato a Bergson, intento a riflettere sul problema della rappresentazione fisica del tempo, le contraddizioni che nascono dalla rappresentazione sia del tempo sia del movimento nello spazio.

Soltanto tenendo conto, come prova *le Cahier noir*²³, che il fondo della concezione di Parmenide e di Zenone è nella supposizione di «una perfetta armonia fra l'essere e il pensiero di

²⁰ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cit., pp. 1254-1255.

²¹ Cfr. C. Du Bos, *Journal*, cit., p. 64.

²² H. Barreau, *Bergson et Zénon d'Élée*, cit., p. 395.

²³ Denominazione abbreviata con cui Hude designa il corso bergsoniano sui Presocratici. Per la datazione dei corsi stessi, cfr. H. Hude, *Les Cours de Bergson*, in *Bergson, Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand* 1989, pp. 23-42; H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1989, p. 19.

modo che per conoscere la vera natura dell'essere è sufficiente analizzare il pensiero e determinare le condizioni di intellegibilità»²⁴, Bergson poteva infatti raggiungere la consapevolezza che il problema dello spazio, emblemizzato nei paradossi di Zenone, non è tanto un problema della geometria o della fisica, come sembrava dalla considerazione che gli stessi avevano ricevuto nell'ambito del dibattito sui fondamenti della meccanica (per cui risultavano argomenti pro o contro l'attualità del continuo), quanto invece è il problema della ragione e del linguaggio e in ultima analisi il problema dello spazio dell'intelligibile: della sua norma e del suo limite.

Dal momento che «per conoscere la vera natura dell'essere è sufficiente analizzare il pensiero e determinare le condizioni di intellegibilità», non poteva sfuggire a Bergson che l'armonia eleatica fra l'essere e il pensiero si traduceva nella supremazia della ragione sulla realtà, nella riduzione dell'essere al pensiero, per cui era lo spazio del pensiero e del linguaggio, creato e delimitato dalle strutture logiche della nostra ragione, a decidere non solo della pensabilità e concepibilità ma persino dell'esistenza di alcunché, poiché, come Bergson spiegava agli studenti clermontesi, «Parmenide afferma a più riprese che ciò che non può essere pensato non può esistere»²⁵.

Inoltre poiché a determinare i limiti dello spazio del pensiero era il principio di non contraddizione, per Parmenide condizione fondamentale dell'intelligibilità e dunque condizione prima dell'essere, la successione perpetua di essere e non essere, cioè a dire il movimento quale risulta da una considerazione che prescindendo dall'esperienza, si poneva immediatamente al di fuori della concepibilità e della realtà.

Certamente, come precisava ancora Bergson ai propri studenti, se si analizza l'idea «di cambiamento, di divenire, di mescolanza di essere e non essere», si scopre che è un'idea «difficile da comprendere e che è anche inconcepibile». È infatti «l'esperienza che ci costringe ad ammetterla»; il pensiero, invece, non riesce a concepire «un *milieu* fra l'essere e il non essere. *Estin* e *ouk Estin*. [...] Comunque sia, bisogna sempre am-

²⁴ H. Hude, *Les Cours de Bergson*, cit., p. 33.

²⁵ *Op. cit.*, p. 34.

mettere, in presenza del movimento, o che la realtà è assurda, o che essa è illusoria»²⁶.

È dunque ripensando l'eleatismo che Bergson individua l'origine del disconoscimento del divenire e della mobilità nell'opzione a favore della ragione-*logos* misura di tutte le cose, e per converso nella negazione del valore conoscitivo dell'esperienza. Ma, riconoscendo che solo l'esperienza ci consente di cogliere e pensare il cambiamento, Bergson sembra anche suggerire che, fino a che non si darà alla conoscenza derivata dall'esperienza lo stesso valore affidato alla conoscenza puramente razionale, ci si troverà sempre di fronte ad assurde quanto insolubili contraddizioni.

Il tentativo di riportare la filosofia «sul terreno dei fatti» era dunque assai più complesso del previsto: l'ipoteca della ragione sulla realtà esperienziale caratterizzava sin dall'origine il pensiero filosofico occidentale, e finiva per ostacolare in modo surrettizio e dunque ancor più insidioso la possibilità di ogni conoscenza della realtà.

La riprova che, già fra il 1884 e il 1888, la profonda riflessione sulle contraddizioni dello spazio, iniziata con la riflessione sui paradossi di Zenone, aveva condotto Bergson a chiamare in causa il pensiero e il linguaggio, ce la offrono sia la prefazione del *Saggio* sia un commento alla dottrina pitagorica contenuto nella *Tesi Latina*, in cui Bergson abbandona l'esegesi della teoria dei luoghi naturali di Aristotele per considerazioni che scaturiscono dalla sua personale meditazione sul valore e il significato dello spazio. Scrive infatti Bergson nella prefazione del *Saggio*:

Ci esprimiamo necessariamente con le parole e pensiamo per lo più nello spazio. In altri termini il linguaggio esige che tra le nostre idee stabiliamo quelle stesse distinzioni nette e precise, quella stessa discontinuità che stabiliamo fra gli oggetti materiali²⁷.

e ancora nella *Tesi Latina*:

Aristotele infine ricorda cosa pensavano i Pitagorici, secondo i quali un

²⁶ *Op. cit.*, pp. 33, 39.

²⁷ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan 1889, in H. Bergson, *Œuvres*, cit., p. 3. Tr. it. F. Sossi, *Saggio sui dati*

vuoto infinito, come un soffio estremamente tenue, si estende al di fuori del cielo, in modo tale che, con il respiro del cielo, è tratto all'interno: da cui ha origine la distinzione tra le diverse nature, tra le cose continue e primariamente fra i numeri. Se Aristotele avesse delucidato questa dottrina piuttosto oscura dei Pitagorici forse si sarebbe discostato in qualche misura dal suo modo di pensare. Avrebbe infatti compreso che lo spazio vuoto, anche se non può essere definito al modo del fisico, è tuttavia necessario al nostro pensiero per distinguere le cose dalle cose ed anche le nozioni dalle nozioni: nell'aver intravisto questo, se pur confusamente, i Pitagorici sono stati a mio parere straordinariamente superiori a tutti gli altri in questo almeno²⁸.

Per inciso va detto che la molteplicità di valenze significative che lo spazio viene così ad assumere, certo non soddisfacente dal punto di vista teoretico anche perché non emerge da una prospettiva sufficientemente organica e capace di darle spessore, dipenderebbe dal progressivo disvelarsi a Bergson, grazie alla costante meditazione dei paradossi di Zenone, dei diversi livelli di contraddizione, inclusi nel pensare il movimento, che si intersecano nella nozione di spazio.

La lunga e complessa meditazione sui paradossi di Zenone aveva aperto a Bergson una prospettiva completamente nuova dalla quale comprendere le problematiche connesse alla conoscibilità del movimento e del tempo e tale da condurre Bergson a scartare le interpretazioni e soluzioni degli argomenti di Zenone, proposte dai matematici e dai neokantiani della sua epoca, perché non rispondenti alla natura profonda delle difficoltà sollevate dall'Eleate.

Altra e più fondamentale conseguenza di ciò è che Bergson vedeva trasformarsi il problema del rapporto scienza-realtà in quello più generale del rapporto ragione-esperienza, per cui si doveva riconsiderare la questione della conoscenza in quanto tale, ancor prima che si connotasse e specificasse come conoscenza scientifica; la riflessione bergsoniana finiva per investire nel suo complesso il rapporto della tradizione filosofico-scienti-

immediati della coscienza, in H. Bergson, *Opere 1889-1896*, a cura di P. Rovatti, Milano, Mondadori 1986, p. 3.

²⁸ H. Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele*, cit., p. 360.

fica con il dato esperienziale. Considerare in tutta la sua ampiezza il problema linguaggio-dato non poteva che condurre Bergson a ricollocare e rifondare la scienza e la filosofia.

5. *Il pensiero nascosto*

Presumibilmente verso il 1884-1885, Bergson non aveva più un oggetto per la sua tesi di dottorato, essendosi dimostrato impossibile l'ideale di consolidare le basi meccaniche dei *Primi Principi* di Spencer per poter comprendere la realtà mobile del tempo. Mentre affida allora alla tesi francese, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, il difficile compito di mostrare la realtà, fino ad allora sconosciuta, della durata, non affida, come invece ci si potrebbe aspettare, alla *Tesi Latina* il compito complementare di illustrare, tramite l'esplicitazione del significato ultimo dei paradossi di Zenone, il perché del disconoscimento della durata stessa da parte della tradizione del pensiero scientifico e filosofico.

Per la *Tesi Latina* Bergson sceglie la filosofia di Aristotele e più in particolare la sua teoria dei luoghi naturali. Interrogarsi sul motivo di tale scelta significa rintracciare ciò che la filosofia di Aristotele rappresentava per i contemporanei di Bergson.

Proprio Aristotele era l'autore di cui era stata risuscitata la dottrina nella risposta più completa e significativa offerta sul versante filosofico al dibattito sui fondamenti della meccanica, cioè a dire nella risposta di Evellin. Se Evellin aveva risuscitato Aristotele, l'Aristotele della *Tesi Latina* non poteva che evocare Evellin²⁹.

Dedicando la *Tesi Latina* ad Aristotele-Evellin, Bergson sembra intenzionato a definire a tutto tondo la sua posizione, sia nei confronti del dibattito contemporaneo sui fondamenti della meccanica, sia nei confronti della tradizione del pensiero filosofico; se egli esplicitamente critica la soluzione del problema del movimento offerta dai suoi contemporanei, nondimeno evi-

²⁹ Fu Heidsieck il primo ad ipotizzare che la *Tesi Latina* fosse una replica critica a *Infini et quantité*. Cfr. E. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, Le Cercle du Livre 1957, p. 34.

denzia e critica il livello di comprensione del problema stesso da parte dei filosofi antichi e moderni.

È lecito pensare che la riedizione della dottrina aristotelica del luogo, presentata da Evellin in *Infini et quantité*, abbia suggerito a Bergson l'interpretazione di fondo della *Tesi Latina*, secondo cui la nozione di luogo nasce per sostituire quella di spazio.

Se tale interpretazione va dunque sicuramente riferita all'uso, da parte di Evellin, della dottrina aristotelica del luogo, è pur vero che Bergson la avvalora come una interpretazione significativa anche per comprendere la dottrina dello Stagirita. Sarà dunque importante anche capire se esiste una separazione netta e precisa fra l'Aristotele storico e l'Aristotele evocatore di Evellin, e dunque se esistono due interpretazioni e valutazioni diverse e non sovrapponibili, oppure se la dottrina dell'Aristotele storico e del contemporaneo di Bergson si confondono e si sovrappongono, diventando, per Bergson, solo l'espressione dell'incapacità della ragione pura di affrontare e risolvere il problema della conoscibilità e pensabilità del movimento.

Nel *Proemio* Bergson dichiara di voler «far apparire il pensiero nascosto e la serie di ragioni che hanno portato Aristotele a una dottrina mediante la quale, con la sostituzione del luogo allo spazio, a nostro avviso ha piuttosto evitato che risolto le discussioni che per noi riguardano propriamente lo spazio»³⁰.

Per rintracciare il 'pensiero nascosto' di Aristotele Bergson distingue l'ordine espositivo-argomentativo tenuto dallo Stagirita nel corso della sua trattazione, dall'ordine segreto della sua meditazione. Soltanto per motivi di chiarezza espositiva, secondo Bergson, Aristotele avrebbe trattato del vuoto dopo aver completato, con la definizione, la trattazione del luogo, mentre le due questioni sarebbero intimamente connesse nella meditazione aristotelica: «Sebbene Aristotele non abbia mai discusso del vuoto se non dopo aver condotto a termine la trattazione del luogo, ha tuttavia collegato le due questioni con serratissimi legami di parentela»³¹. Bergson evidenzia, nella conclusione della trattazione aristotelica del vuoto, la presenza dei collegamenti più si-

³⁰ H. Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele*, cit., p. 347.

³¹ *Op. cit.*, p. 354, 357.

gnificativi fra le due questioni al fine di portare in luce il pensiero nascosto di Aristotele.

Alcuni credono che il movimento non sia concepibile se non in un luogo che si apra al movimento, o altrimenti, se non in un vuoto, dove il movimento non sia impedito da nessun ostacolo; ritengono dunque che il luogo e il vuoto differiscano l'uno dall'altro piuttosto nel nome che nella loro realtà, dato che hanno la medesima capacità di accogliere il movimento. Così stando le cose, e dato che il luogo sembra essere un intervallo vuoto, se si dimostra che il vuoto non può assolutamente esistere, si dovrà cercare un'altra definizione di luogo. Ecco perché Aristotele ha parlato contro il vuoto con tanta forza ed eloquenza³².

Secondo l'interpretazione bergsoniana Aristotele avrebbe parlato contro il vuoto «con tanta forza ed eloquenza» perché solo smentendo assolutamente l'esistenza dello spazio vuoto avrebbe potuto smentire l'identificazione del luogo con lo spazio ed evitare in tal modo le contraddizioni dello spazio vuoto.

Consapevole che riconoscere lo spazio vuoto come *conditio sine qua non* del movimento significava infine dar ragione agli Eleati che ne avevano dedotto l'impossibilità del movimento, Aristotele avrebbe cercato di sostituire tale nozione con un'altra che fosse condizione di pensabilità non contraddittoria.

Proprio nella capacità di accogliere il movimento, senza peraltro incorrere nelle contraddizioni eleatiche, si troverebbe la ragion d'essere (e la chiave per una piena comprensione) della nozione di luogo. Ma poiché la problematicità dello spazio sembra a Bergson dovuta essenzialmente alla sua parentela con l'infinito ed alla sua parentela con l'estensione, Aristotele, trattando del luogo comune senza dover affrontare le aporie dell'infinito, e trattando del luogo primo senza dover affrontare le aporie dell'estensione, sembra «rimuovere più che risolvere, quella duplice questione che tormenterà i posteri»³³.

D'altra parte Bergson, in conclusione del suo studio, assolve Aristotele, e non, come ci si potrebbe aspettare, perché lo giudichi inconsapevole di aver rimosso la questione, ma proprio

³² *Op. cit.*, p. 358.

³³ *Op. cit.*, p. 390.

perché Bergson attribuisce allo Stagirita, che «non ha ignorato la dottrina democritea dello spazio vuoto e infinito», la consapevolezza profonda delle difficoltà insuperabili «che sorgono dal nostro spazio libero e svincolato»³⁴, e dunque la precisa intenzione di evitarle. A detta di Bergson, Aristotele non avrebbe neppur sbagliato nel considerare tali difficoltà insormontabili, dal momento che la premessa per risolverle è nella consapevolezza della possibilità di distinguere anche il conoscere in forma e materia, acquisizione recentissima nella storia del pensiero occidentale³⁵.

Ben altrimenti Bergson giudica chi, come Evellin, pur conoscendo la nuova impostazione critica kantiana, non ha saputo far altro, per risolvere le problematiche questioni connesse alla nozione di spazio, che proporre una riedizione della metafisica aristotelica.

Il giudizio su Aristotele e quello su Evellin non sono dunque sovrapponibili: se entrambi non riconoscono che, al fondo, il problema emblematizzato dai paradossi di Zenone è quello della ragion pura, purtuttavia in Aristotele prevale l'intenzione di preservare la realtà e conoscibilità del movimento, mentre Evellin torna a resuscitare la metafisica classica solo per salvaguardare la sopravvivenza della filosofia. Bergson si richiamerà all'audacia di Aristotele, mentre rifiuterà di sottomettersi all'autorità della ragione classica.

³⁴ *Op. cit.*, p. 390.

³⁵ La *Tesi Latina* è l'unico testo in cui Bergson sottolinea l'apporto valido del criticismo senza evidenziare l'errore fondamentale di Kant, il disconoscimento della durata. L'opposizione Bergson-Kant a proposito della concezione del tempo emerge anche dagli studi sul rapporto fra Schopenhauer e Bergson, ogniqualevolta l'analisi si sposta da raffronti generici a quelli più ardui, ma non sempre proficui, di dettaglio. Un contributo originale viene da un saggio di Joussain, il quale, contrariamente alla prospettiva più diffusa tra gli studiosi (cfr. P. Knudsen, *Ist Bergson ein Plagiator Schopenhauer ?*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 32, 1918-1919, pp. 67-79; A. Baillot, *Schopenhauer et la pensée française contemporaine*, in «Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft» 1, 1936, pp. 18-33), rileva come «Schopenhauer, qui affirme à la suite de Kant, que le temps est [...] une pure forme *a priori* de la sensibilité, me semble se contredire à son insu en l'associant implicitement au vouloir, ce qui revient, en fin de compte, à le tenir pour aussi réel que le fait de son côté Bergson». Cfr. A. Joussain, *Schopenhauer et Bergson*, in «Archives de Philosophie» 26, 1963, p. 83.

Poiché il tornare evelliano ad Aristotele ha origine nel diffuso costume di risuscitare la dottrina aristotelica per salvare le sorti del filosofare, la polemica bergsoniana non si ferma ad Evellin ma si estende anche a Ravaissou: colui che più di ogni altro aveva fatto del ritorno all'aristotelismo il programma della rinascita filosofica in Francia.

È il *Saggio sulla Metafisica di Aristotele* di Ravaissou ad inaugurare in Francia, verso la fine degli anni '30, gli studi aristotelici. Lo studio della Metafisica ha una precisa funzione antipositivistica ed anti-kantiana e corrisponde alla ricerca dell'*héritage* della metafisica greca di cui Ravaissou vuol farsi prosecutore e rinnovatore. L'opera di Ravaissou su Aristotele è per Bergson, impegnato, nel periodo in cui lavorava alla sua *Tesi Latina*, a tener conto di ciò che era stato scritto su Aristotele, l'unica soddisfacente nel panorama di studi aristotelici sia francesi sia tedeschi, tanto da costituire la sola fonte a pieno titolo della *Tesi Latina*.

Ma come la riflessione bergsoniana sui paradossi di Zenone sopravanzava il riferimento ai contemporanei e alle loro interpretazioni, allo stesso modo il riferimento ad Aristotele non è direttamente riducibile ad Evellin e a Ravaissou. Nel processo di pensiero che ha condotto Bergson da Zenone ad Aristotele vi è soprattutto il desiderio di rintracciare il primo confutatore di Zenone, colui che, cercando una giustificazione alla realtà e conoscibilità del divenire esperienziale, ha dato dignità di problema filosofico ai paradossi dell'Eleate, il che equivale ad erigere a problema il cambiamento stesso. Ma a nostro avviso, per Bergson, la curiosa complicità di Aristotele con gli Eleati va ben oltre la codificazione a problema del movimento e la sua fissazione in una sorta di subcosciente filosofico, e riguarda anche la soluzione del problema, anch'essa tentata solamente in termini di ragion pura. Aristotele infatti, non allegando la testimonianza dei sensi per provare il movimento, rimane anche sotto questo rispetto soggetto a Parmenide, il quale non ammetteva come degna di credibilità la testimonianza dei sensi, essendo la via dei sensi via dell'opinione e dell'errore. Non solo la ragione è il tribunale dinanzi al quale il movimento deve provare la propria realtà ma è anche l'unico testimone legittimato a deporre a favore della pensabilità e realtà del movimento. Se Parmenide aveva affermato il primato della ragione nel linguaggio ineffabile

del poema sacrale e Zenone ne aveva cercato una verifica ed una dimostrazione scientifica, Aristotele aveva definitivamente confermato la verità e validità del primato della ragione pura sulla realtà esperienziale.

Con la confutazione dell'artificio mediante il quale la tradizione di pensiero filosofico ha aggirato e dunque rimosso il problema della conoscibilità del movimento, Bergson prende posizione contro la nuova scolastica di Ravaisson ed Evellin, che ritrova la vera identità del sapere filosofico nella metafisica classica. Per Bergson invece il tentativo di dare un futuro alla filosofia in senso autentico richiede innanzitutto la liberazione da quell'identità che, se pure inconsapevolmente, caratterizza la tradizione di pensiero filosofico, in quanto essa affonda le sue radici in una originaria 'rottura di simmetria' che oppone essere e divenire e vuole l'essere ontologicamente privilegiato.

Riflessioni conclusive

La *Tesi Latina*, immeritatamente poco nota e poco studiata, costituisce la testimonianza più attendibile da interrogare e su cui indagare per tentare di chiarire il rapporto che Bergson intrattenne con l'ambiente accademico francese e parimenti il colloquio che ebbe con la tradizione del pensiero filosofico.

Questo rapporto culmina col rifiuto da parte di Bergson di accogliere l'idea di filosofia di Evellin e della tradizione del pensiero filosofico.

Evellin aveva infatti reagito ai successi della scienza e dello scientismo positivista, che sembravano mettere in gioco la stessa sopravvivenza della filosofia, tornando a definire l'ambito di indagine e l'identità della filosofia in contrapposizione alla scienza.

Questa ridefinizione del ruolo della filosofia, del suo oggetto e del suo metodo, ruota intorno alla problematica sollevata da Zenone con i suoi paradossi. Zenone, infatti, avendo posto l'accento sulle contraddizioni della rappresentazione intellettuale del movimento, aveva lasciato alla filosofia solo due alternative: o riconoscere la contraddizione come interna alla ragione, l'*organon* privilegiato della filosofia, o confidare ciecamente nella

ragione e cercare le ragioni di quella contraddizione altrove (ad esempio in una errata nozione di spazio fisico), sfruttando l'intelligenza per scavalcare il problema.

Scegliere questa seconda possibilità come fece Aristotele, e come dopo di lui fecero Evellin e Ravaisson, significa ancorare la filosofia alla sola ragione e al suo modello di intelligibilità, e quindi significa, per contrapposizione, lasciare alla scienza, concepita come filosofia seconda, l'esperienza. Bergson invece, integrando nel pensiero filosofico l'esperienza, inaugura la *philosophie nouvelle*.

Come appare dalle considerazioni svolte, il pensiero bergsoniano trova nei filosofi contemporanei e nei filosofi del passato degli interlocutori piuttosto che delle fonti: la *Tesi Latina* permette dunque di capire il senso dell'originalità che Bergson ha sempre rivendicato al suo proprio pensiero.